



ТРУДЫ
БЕЛГОРОДСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ
(С МИССИОНЕРСКОЙ НАПРАВЛЕННОСТЬЮ)

Выпуск XXI



Белгород
2025

**По благословению
Высокопреосвященного ИОАННА,
митрополита Белгородского и Старооскольского**

*By blessing of His Eminence JOHN,
Metropolitan of Belgorod and Stariy Oskol Diocese.*

**Одобрено Синодальным отделом
по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ
(свидетельство СИНФО № 321 от 18.04.2019)**

*Approved by the Synod Department for Church Relations with society and media
(SINFO certificate No. 321 18.04.2019)*

**Журнал включен в систему Российского индекса
научного цитирования (РИНЦ)**

*The journal is included in the Russian scientific
citation index ('RSCI')*

**Статьи, принятые к публикации,
размещаются на сайтах
Научной электронной библиотеки eLIBRARY.ru
Научной электронной библиотеки Cyberleninka.ru**

*Articles accepted for publication are
posted on sites of
Scientific electronic library eLIBRARY.ru
Scientific electronic library Cyberleninka.ru*

УДК 27-75

ББК 86.372.24 (2Рос – 4Бел) – 67

Печатается по решению редакционно-издательского совета
Белгородской Православной Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью)

*Published according to the decision of the editorial and publishing council
of the Belgorod Orthodox Theological Seminary (with missionary orientation)*

Т 79 Труды Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью). Выпуск XXI: Сборник научных трудов / По благословению Высокопреосвященного Иоанна, митрополита Белгородского и Старооскольского. – Белгород: Эпицентр, 2025. – Вып. XXI. – 284 с.

Proceedings of the Belgorod Orthodox Theological Seminary (with missionary orientation). Issue XXI: Collection of Scientific Papers / With the blessing of His Eminence John, Metropolitan of Belgorod and Stariy Oskol Diocese. - Belgorod: Epicentr, 2025. Issue XXI.

Этот выпуск научных трудов преподавателей, магистрантов и студентов Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) посвящен актуальным вопросам современной миссии, богословия и философии. Настоящее издание ориентировано на преподавателей и воспитанников духовных учебных заведений, а также читателей, интересующихся проблемами миссиологии, богословия, философии и церковной истории.

This issue of scientific works of teachers, master students and students of the Belgorod Orthodox Theological Seminary (with missionary orientation) is devoted to topical issues of modern mission, theology and philosophy. This publication is intended for teachers and students of theological educational institutions, as well as readers who are interested in problems of missiology, theology, philosophy and Church history.

Главный редактор – ректор Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью), кандидат философских наук, протоиерей Алексей Куренков

Редакционно-издательский совет:

Протоиерей Сергей Дергалев – кандидат философских наук, проректор по учебной работе Белгородской Православной Духовной семинарии (с м/н);

Овчинников Виктор Васильевич – кандидат исторических наук, профессор, сопредседатель БРО МО “Всемирного Русского Народного Собора”, член-корреспондент международной Кирилло-Мефодиевской академии славянского просвещения, член Союза журналистов России, общественный деятель;

Ольхов Павел Анатольевич – доктор философских наук, профессор НИУ “Белгородский государственный университет”;

Римский Виктор Павлович – доктор философских наук, профессор, член Союза писателей России, председатель регионального независимого экспертного совета по религиоведению;

Сафронова Елена Викторовна – доктор юридических наук, профессор, руководитель Белгородского отделения Межрегиональной просветительской общественной организации “Объединение православных ученых”;

Ливцов Виктор Анатольевич – доктор исторических наук, профессор, заслуженный работник культуры Российской Федерации, заместитель директора Среднерусского института управления, г. Орел;

Борисов Сергей Николаевич – доктор филологических наук, профессор, директор Института общественных наук и массовых коммуникаций НИУ БелГУ;

Липич Тамара Ивановна – доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии и теологии Института общественных наук и массовых коммуникаций НИУ БелГУ;

Протоиерей Сергей Рубежанский – кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой миссиологии БПДС (с м/н);

Бердник Александр Николаевич – кандидат исторических наук, доцент;

Кистенев Виталий Валентинович – кандидат исторических наук, руководитель структурного подразделения «Научно-исследовательское управление» БГИИК, доцент кафедры общетеоретических и гуманитарных дисциплин БГИИК.

Научный редактор - Сергей Александрович Колесников, доктор филологических наук, проректор по научной работе БПДС (с м/н).



THE WORKS OF THE BELGOROD ORTHODOX THEOLOGICAL SEMINARY (WITH MISSIONARY ORIENTATION)

ISSUE XXI



Belgorod – 2025

The editor-in-chief is the rector of the Belgorod OrthodoxTheological seminary
(with missionary orientation), Archpriest Alexiy Kurenkov, PhD

Editorial board:

Archpriest Sergiy Dergalev – PhD, Vice-rector for academic affairs of the Belgorod Orthodox Theological seminary (with m/o);

Ovchinnikov Viktor V. – PhD (history), Professor, corresponding member of the international Cyril and Methodius Academy of Slavic education, member of the Union of journalists of Russia, public figure;

Olhov Paul A. – Doctor of philosophy, Professor, national research university “Belgorod state University”;

Rimsky Viktor P. – Doctor of philosophy, Professor, member of the Russian writers Union, Chairman of the regional independent expert Council on religious studies;

Safronova E. V. – Doctor of jurisprudence, Professor, head of the Belgorod branch of inter-regional educational public organization “Union of Orthodox scholars”.

Litsov Viktor A. - Doctor of Historical Sciences, Professor, Honored Worker of Culture of the Russian Federation, Deputy Director of the Central Russian Institute of Management, Orel;

Borisov Sergey N. - Doctor of Philology, Professor, Director of the Institute of Social Sciences and Mass Communications, national research university “Belgorod State University”;

Lipich Tamara I. - Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Theology of the Institute of Social Sciences and Mass Communications, national research university “Belgorod state University”;

Archpriest Sergiy Rubezhanskiy - PhD (history), Associate Professor, Head of the Department of Missiology of Belgorod Seminary;

Berdnik Alexander N. - PhD (history) Associate Professor;

Kistenev Vitaly V., candidate of historical sciences, head of the structural unit “research department” of BGIAC, associate professor of the department of general theological and humanitarian disciplines of BGIAC.

Under the scientific editorship of Kolesnikov Sergey A., Doctor of philology, Vice-rector for scientific work of the Belgorod OrthodoxTheological seminary (with m/o).

СОДЕРЖАНИЕ

РАЗДЕЛ I. НАУЧНЫЕ СТАТЬИ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Феномен прелести в православной аскетике <i>протоиерей Сергей Дергалеv</i>	9
Прологомены к теологии «большого стиля» в России: «теологическое я» в религиозно-мировоззренческих стратегиях К.М. Антонова <i>С.А. Колесников</i>	31
Курсы подготовки церковных специалистов при Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью): история становления, актуальная деятельность и перспективы развития <i>иерей Николай Михальцов</i>	49
Значение лингвистических исследований в христианской теологии и сравнительном религиоведении <i>Т.А. Полетаева</i>	58
Особенности богословского мышления архиепископа Парфения (Черткова) <i>О.И. Нифонтова</i>	68
Канонический и юридический аспект извержения из сана священнослужителя <i>протоиерей Александр Яровой, М.А. Яровой, И.А. Яровой</i>	78
Киево-Могилянская академия как феномен западнорусского Православия: история создания <i>В.А. Долин</i>	91
Русская Православная Церковь как новый субъект в вопросе защиты детей-сирот <i>И.Ю. Кононенко</i>	103
Миссионерское служение настоятелей Вознесенской церкви села Богатое Ивнянского района Белгородской области в послевоенный период <i>Р.А. Ивашина, иеромонах Спиридон (Котляров)</i>	110
РАЗДЕЛ II. НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ	
Раскрытие духовных основ культового кинематографа 1990-х гг. <i>А.Д. Чурилов</i>	123
Основные идеи «Исповеди» Августина <i>М.Е. Ковалев</i>	131
Комплексные духовно-просветительские и экскурсионно-краеведческие программы как средство формирования православного мировоззрения и проактивного воцерковления <i>А.Ю. Алипичев</i>	138
Выпускники Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью), совершавшие служение в республике Тыва (историческая справка) <i>протоиерей Евгений Корчуков</i>	153
Источники толкования богослужения и их миссионерский потенциал <i>иеродиакон Симеон (Попов)</i>	166

Экуменическая молитва и дух антихриста: богословское осмысление с позиций православной традиции <i>чтец Илья Неживой</i>	174
Миссионерская и просветительская деятельность Карельского православного братства во имя вмч. Георгия Победоносца в начале XX столетия <i>иеромонах Ферапонт (Грязнов)</i>	184
Противодействие гибридным политико-религиозным движениям сектантского типа в России <i>П.А. Шалунов</i>	196
Работа с молодежью как форма современной внутренней миссии (на примере Воронежской митрополии) <i>игумен Тихон (Комаров), иерей Игорь Семенов</i>	210

РАЗДЕЛ III. НАУЧНЫЕ КОНФЕРЕНЦИИ

<i>Материалы Девятых Свято-Иннокентьевских миссионерских чтений «Просвещение и нравственность в православной миссии XXI века» 3-4 октября 2025 г.</i>	
Богословская и нравственно-просветительская деятельность В.Н. Лосского в 1940-х гг. <i>С.А. Колесников</i>	219
Патриаршие московские духовные школы в 1918-1925 гг. <i>Т.А. Полетаева, иерей Сергей Кузьменко</i>	229
Особенности использования миссионерских принципов и приемов Древнехристианской Церкви в современности <i>О.И. Нифонтова</i>	243
<i>Материалы XVIII Иоасафовских международных образовательных чтений «Просвещение и нравственность: формирование личности и вызовы времени» (секция «Духовное образование в Русской Православной Церкви», круглый стол «Просвещение и нравственность: духовное образование в православной миссии XXI века»)</i>	
Бог и поэзия: духовно-просветительские и нравственные аспекты поэтики Александра Орлова <i>С.А. Колесников</i>	252
Современное значение «Исповеди» Блаженного Августина для миссионерской деятельности <i>М.Е. Ковалев</i>	261
Концепции воскресения, суда, Царства Божия и нового творения в православной эсхатологии: теологические основы и современное восприятие <i>чтец Илья Неживой</i>	268

ПРИЛОЖЕНИЯ

Информация для авторов.....	278
Приложение 1. Правила оформления статей.....	279
Приложение 2. Единый формат оформления пристатейных библиографических списков в соответствии с ГОСТ Р 7.05-2008 “Библиографическая ссылка”	280
Приложение 3. Образец оформления статьи	282

УДК 248.12

Протоиерей Сергей Митрофанович Дергалеv,
кандидат философских наук,
проректор по учебной работе Белгородской Православной Духовной семина-
рии (с миссионерской направленностью),
pmmc@mail.ru

Феномен прелести в православной аскетике

Аннотация: Данная статья анализирует аскетическое понимание понятия прелесть. Дает основные определения, связанные с этим понятием. Рассматривает свидетельства Священного Писания и богослужебных текстов, посвященных данному понятию. Дает описание основных видов прелести, разбирает основные опасности, с ней связанные. Предлагает рассуждения святых отцов о прелести. Формулирует способы противодействия прелести.

Ключевые слова: аскетика, прелесть, мечтательность, мнение.

Archpriest Sergey M. Dergalev,
PhD,
vice-rector for academic affairs of the Belgorod
Theological seminary (with missionary orientation),
pmmc@mail.ru

The phenomenon of spiritual deception in Orthodox Asceticism

Abstract: This article analyzes the ascetic understanding of the concept of spiritual deception. It provides basic definitions related to this concept, examines the evidence of the Holy Scriptures and liturgical texts devoted to this concept, as well as gives a description of the main types of spiritual deception, analyzing the main dangers associated with it. In the article also the arguments of the holy fathers about spiritual deception («prelest») are offered and ways of counteracting the spiritual deception are formulated.

Keywords: asceticism, spiritual deception, dreaminess, opinion.

Основные определения

Как известно, в современном русском языке слово «прелесть» имеет положительное значение. К примеру, в Толковом словаре русского языка С.И.Ожегова, слово «прелесть» имеет такие значения: «очарование, обаяние, привлекательность, приятные впечатления, внешние черты женской красоты» [33].

Если мы обратимся к Толковому словарю живого великорусского языка В.И. Даля, то обнаружим в нем следующее определение: «Что обольщает в высшей мере; обольщение, обаяние; обман, соблазн, совращение от злого духа; хитрость, коварство, лукавство, обман» [12]. Интересно, что в словаре, в пояснениях встречается такой пример употребления данного слова: «Прелестные соблазны сатаны» [12].

Далее, вникая в значение самого слова, в словаре В. И. Даля находим такое определение слова «лесть»: «Притворное одобрение; похвала с корыстною целью» [11].

Получается, что слово «лесть» связано с внешним воздействием, с внешней похвалой, имеющей в своем основании некую корысть.

Обратившись к происхождению слова в Этимологическом словаре школьника Успенского Л. В., мы обнаруживаем интересную деталь: «Тоже старославянизм, судя по приставке; основа же «-лесть» заимствована из древнеготского языка; у готов «lists» значило «козни», «хитрости». Вы удивитесь: «прелесть» — и вдруг «козни»! Какая же связь? Но вспомните, что еще во времена Пушкина «прелестный» значило «соблазнительный», «прельщающий», а еще столетием раньше «прелестными» назывались, скажем, «прокламации бунтовщиков или подкидные письма иностранных агентов, склоняющие к измене» [38].

Важно обратить внимание на то, что означает приставка «пре-» в слове «прелесть» по словарю С.И. Ожегова: «Образует существительные, прилагательные и наречия со знач. высокой, высшей степени чего-н.» [32]. Получается, не просто лесть, а лесть в высшей степени, т.е. глубочайший самообман, связанный с воздействием извне.

Таким образом, в словаре В.И. Даля определение данного слова очень близко к пониманию его в православной аскетике.

У епископа Варнавы (Беляева) в его книге «Основы искусства святости» мы находим следующее определение: «Прелесть – это лживое устроение души, основанное преимущественно на гордости, в то время как человек воображает, что он достиг настоящего духовного познания вещей, а все вокруг него ошибаются» [7, с.298].

Архиепископ Феофан (Быстров) различал прелесть всеобщую и прелесть, присущую отдельному человеку. Прелесть всеобщую он характеризовал так: «Прелесть всеобщая есть забвение и нечувствие своей греховности» [40]. Прелесть отдельного конкретного человека он определял следующим образом: «Прелесть собственно так называемая есть приписывание себе праведности, в действительности не существующей. А если кажется человеку, что имеет он праведность, то эта праведность не божественная, а бесовская, чуждая благодати Божией и смирения» [40].

Современные авторы – архиепископ Амвросий (Ермаков) и священник Михаил Легеев – в книге «Введение в аскетику» дают такое определение прелести: «По своему внутреннему устроению прелесть представляет собой духовный вид самообольщения» [3, с.213].

У святителя Игнатия (Брянчанинова) в первом томе его сочинений мы находим следующие определения прелести: «Прелесть есть повреждение естества человеческого ложью» [17, с.228], «прелесть есть усвоение человеком лжи, принятой им за истину» [17, с.229]. Интересное изменение в определении этого слова мы находим в пятом томе его наследия: «Прелесть – так на монашеском языке называют самообольщение, соединенное с бесовским обольщением» [20, с.63].

Именно последняя цитата святителя Игнатия раскрывает всю глубину понятия «прелесть»: глубочайший самообман, связанный с воздействием демонов извне на душу человека.

Приведем еще одну цитату святителя Игнатия (Брянчанинова): «Прелесть есть повреждение человеческого существа ложью. Прелесть есть состояние всех человеков, без исключения, произведенное падением праотцев наших. Все мы в прелести. Знание этого есть величайшее предохранение от прелести. Величайшая прелесть – признавать себя свободным от прелести. Все мы обмануты, все обольщены, все находимся в ложном состоянии, нуждаемся в освобождении истинною» [17, с.228].

Священное Писание о прелести

Слово «прелесть» в различных формах встречается и в Ветхом, и в Новом Заветах. К примеру, мы находим его в Евангелии от Матфея, в 24 главе, в 11 стихе: «И многие лжепророки восстанут, и прельстят (греч. *πλαῖν*) многих» (Мф. 24:11). В этой же главе Евангелия от Матфея Господь несколько раз повторяет эту мысль: «Ибо многие придут под именем Моим, и будут говорить: «Я Христос», и многих

прельстят» (Мф. 24:5). И далее, в одиннадцатом стихе, похожая мысль: «И многие лжепророки восстанут, и прельстят многих» (Мф. 24:11).

Это слово используют все синоптические Евангелия. Вот упоминание об этом у евангелиста Марка: «Отвечая им, Иисус начал говорить: берегитесь, чтобы кто не прельстил вас» (Мк. 13:5).

Вот как об этом повествует святой апостол и евангелист Лука: «Он сказал: берегитесь, чтобы вас не ввели в заблуждение (греч. *πλανή*), ибо многие придут под именем Моим, говоря, что это Я; и это время близко: не ходите вслед их» (Лк.21:8).

Употребляет это слово и евангелист Иоанн Богослов: «Фарисеи сказали им: неужели и вы прельстились?» (Ин.7:47).

Не менее десяти раз употребляет данное слово святой апостол Павел. Он делает это в посланиях к Римлянам, Галатам, Колоссянам, Коринфянам, Ефесянам, Евреям и других посланиях. К примеру, в послании к Галатам мы встречаем следующий текст: «О, несмысленные Галаты! кто прельстил вас не покоряться истине, вас, у которых перед глазами предначертан был Иисус Христос, как бы у вас распятый?» (Гал. 3:1).

Находим мы данный термин и в книге Откровения: «И схвачен был зверь и с ним лжепророк, производивший чудеса пред ним, которыми он обольстил принявших начертание зверя и поклоняющихся его изображению: оба живые брошены в озеро огненное, горящее серою» (Откр.19:20).

При обращении к греческому тексту выясняется, что слово «прельстят» на греческом языке «*πλανή*» означает «заблуждение, обман, ложь» [31, с.69]. Само греческое слово «*πλανή*» происходит от «*πλαναω*», что означает «сбивать с прямого пути, заставлять блуждать» [31, с.69].

В Греческо-русском словаре А.Д. Вейсмана слово «*πλανή*» переводится как «блуждание, скитание, уклонение» [8, с.1006].

Кроме слова прелесть в Ветхом и в Новом Заветах встречается его синоним – «*ἡπάτηςέν*» – одна из форм глагола «*ἀπατάω*», что в переводе на русский язык означает: «обманывать, вводить в обман (заблуждение)» [31, с.30]. К примеру, данное слово употреблено в тексте книги Бытия: «И сказал Господь Бог жене: что ты это сделала? Жена сказала: змей обольстил меня, и я ела» (Быт.3:13).

Похожая ситуация наблюдается и со словом «*ἐξηπάτηςέν*» – одна из форм глагола «*ἐξαπατάω*» – «обманывать, вводить в заблуждение, сбивать с пути» [31, с. 81]. К примеру, данное слово употреблено в тексте послания святого апостола

Павла: «Потому что грех, взяв повод от заповеди, обольстил меня и умертвил ею» (Рим. 7:11).

В Ветхом Завете данный термин встречается в законоположительных книгах: «И дабы ты, взглянув на небо и увидев солнце, луну и звезды и все воинство небесное, не прельстился и не поклонился им и не служил им, так как Господь, Бог твой, уделил их всем народам под всем небом» (Втор. 4:19).

Его можно найти в пророческих книгах: «Грозное положение твое и надменность сердца твоего обольстили тебя, живущего в расселинах скал и занимающего вершины холмов. Но, хотя бы ты, как орел, высоко свил гнездо твое, и оттуда низрину тебя, говорит Господь» (Иер. 49:16).

Встречается данный термин и в учительных книгах: «Прельстился ли я в тайне сердца моего, и целовали ли уста мои руку мою?» (Иов. 31:27).

Таким образом, мы видим в текстах Ветхого и Нового Заветов два греческих слова, которые являются синонимами: «*πλανάω*» и «*ἀπατάω*». Они означают обман, заблуждение, уклонение, прельщение.

Богослужебные тексты о прелести

Важно ответить на вопрос: Встречается ли данное понятие «прелесть» в богослужении Православной Церкви?

Одним из древнейших литургических текстов, где встречается данный термин, является литургия Василия Великого. В анафоре данной литургии мы дважды сталкиваемся с употреблением данного понятия: «И прелестию змиевою привлекаяся» [6], «отставив нас прелести идольския» [6].

Данный термин регулярно употребляется в богослужебных текстах Великого поста. В частности, в акафисте Божией Матери данное понятие употребляется троекратно. Мы встречаем данное понятие в пятом икосе: «Радуйся, прелести пещь угасившая» [1], в шестом икосе: «Радуйся, прелести державу поправшая» [1], в седьмом кондаке: «Хотящу Симеону от нынешняго века преставитися прелестнаго» [1].

Преподобный Андрей Критский так же использовал данный термин в Великом покаянном каноне: «Воззрех на садовную красоту, и прельстихся умом; и отсюда лежу наг и срамляюся» [4]; «О Троице Единице Боже, спаси нас от прелести, и искушений, и обстояний» [4]; «Исава возненавиденного подражала еси, душе, отдала еси прелестнику твоему первыя доброты первенство» [4].

В богослужениях Страстной седмицы также используется данный термин. Мы

встречаем его в богослужебных текстах Великой Субботы. Здесь мы находим необычное повторение этого термина трижды в стихе 151-м при чтении третьей статьи: «Прельстися прелестник, прельстивыйся избавляется, премудростию Твоею Боже мой» [36].

В десятом икосе акафиста святому Иоанну Предтече мы читаем: «Радуйся, благотекущих от самообольщения и прелести изымаяй» [2].

Таким образом, мы находим данный термин в тексте литургии, в Постной Триоди, в акафистах. Следовательно, мы можем сделать вывод, что данное понятие постоянно встречается в богослужебных текстах Православной Церкви.

Виды прелести

Из аскетического учения православной Церкви известно, что существует два основных вида прелести. Один вид прелести зависит от неправильного действия ума, другой вид прелести зависит от неправильного действия сердца: «Неправильное действие умом вводит в самообольщение и прелесть, так точно вводит в них неправильное действие сердцем» [17, с.243].

Таким образом, в православной аскетике различаются два вида прелести: «мечтательность» и «мнение». «Мечтательность» основывается на неправильном действии ума, а «мнение» основывается на неправильном действии сердца.

«Мечтательность» связана с неправильным действием подвижника во время молитвы, когда молящийся во время молитвы воображает себе что-то внутри или вне себя. В результате такого неправильного способа молитвы (с воображением рая, Господа Иисуса Христа, ангелов, святых и т.д.) возникают галлюцинации, смешанные с реальными видениями на ту же тему, происходящими от демонов. Вот что по этому поводу пишет святитель Игнатий (Брянчанинов): «Самый опасный неправильный образ молитвы заключается в том, когда молящийся сочиняет силою воображения своего мечты или картины, заимствуя их, по видимости, из Священного Писания, в сущности же из своего собственного состояния, из своего падения, из своей греховности, из своего самообольщения, — этими картинами льстит своему самонению, своему тщеславию, своему высокоумию, своей гордости, обманывает себя. Очевидно, что все, сочиняемое мечтательностью нашей падшей природы, извращенной падением природы, не существует на самом деле, — есть вымысел и ложь, столько свойственные, столько возлюбленные падшему ангелу. Мечтатель с первого шагу на пути молитвенном исходит из области истины, вступает в область лжи, в область сатаны, подчиняется произвольно влиянию сатаны» [17, с.232].

«Мнение» – это второй вид прелести, непосредственно связанный с ложными действиями сердца. При этом прелесть, возникающая в сердце, оказывает влияние на состояние ума. Человек приписывает себе достоинство перед Богом, которого у него нет. Вот как пишет об этом виде прелести святитель Игнатий (Брянчанинов): «Как ум нечистый, желая видеть Божественные видения и не имея возможности видеть их, сочиняет для себя видения из себя, ими обманывает себя и обольщает, так и сердце, усиливаясь вкусить Божественную сладость и другие Божественные ощущения и не находя их в себе, сочиняет их из себя, ими льстит себе, обольщает, обманывает, губит себя, входя в область лжи, в общение с бесами, подчиняясь их влиянию, порабощаясь их власти» [17, с.243]. Владыка продолжает: «Мнящий о себе, что он бесстрастен, никогда не очистится от страстей; мнящий о себе, что он исполнен благодати, никогда не получит благодати; мнящий о себе, что он свят, никогда не достигнет святости. Просто сказать: приписывающий себе духовные делания, добродетели, достоинства, благодатные дары, льстящий себя и потешающий себя «мнением» заграждает этим «мнением» вход в себя и духовным деланиям, и христианским добродетелям, и Божественной благодати, – открывает широко вход греховной заразе и демонам» [17, с.246]. Святитель Игнатий утверждает, что нет ни одного человека, который был бы свободен от действия «мнения». Кроме этого владыка подчеркивает теснейшую связь одного вида прелести с другим. Прелесть первого рода обязательно соединена с прелестью второго рода, и на ней основывается, а прелесть второго рода может действовать без действия прелести первого рода. При этом прелесть первого рода опасна для человека тем, что может привести его к сумасшествию, а прелесть второго рода опасна тем, что может привести его к гибели души, а в некоторых случаях и к самоубийству.

Надо понимать, что оба вида прелести - «мечтательность» и «мнение» теснейшим образом связаны между собой. Если человек начинает видеть различные обольстительные картины, то это не может не привести его к «мнению», что он все делает правильно. И все «чудесные» события в его жизни связаны с явным действием благодати и правильностью его подвига [17, с.248].

Святые отцы о прелести

Открывая сборник святоотеческих текстов «Добротолюбие», мы находим понятие «прелесть» практически у всех святых отцов этого сборника. Всего в «Добротолюбии» находятся тексты 38-ми святых отцов. Понятие прелести упо-

минается у преподобного Антония Великого, преподобного Макария Великого, преподобного аввы Исаии, преподобного Марка Подвижника, преподобных отцов Варсануфия и Иоанна, преподобного Иоанна Лествичника, преподобного Исихия, преподобного Нила Синайского, преподобного Ефрема Сирина, преподобного Иоанна Кассиана Римлянина, преподобного Исаака Сирина, блаженного Диадокха, преподобного Максима Исповедника, святителя Феодора епископа Едесского, преподобного Феодора, преподобного Филофея Синайского, преподобного Феодора Студита, преподобного Симеона Нового Богослова, преподобного Никиты Стифата, преподобного Григория Синаита, преподобного Никиты Уединенника, святителя Григория Паламы, иноков Каллиста и Игнатия Ксанфопулов. Таким образом, из 38 авторов, которые встречаются в «Добротолюбии», понятие «прелесть» упоминают 26 святых отцов.

Подробнее всего из упомянутых авторов на данном понятии останавливаются следующие святые отцы: преподобный Антоний Великий, блаженный Диадокх, преподобный Феодор Студит, преподобный Симеон Новый Богослов, преподобный Григорий Синаит, иноки Каллист и Игнатий Ксанфопулы.

Приведем несколько цитат вышеперечисленных отцов.

Преподобный Антоний Великий указывает, что прелесть есть причина всех зол: «Причина же всех зол есть заблуждение, прелесть и неведение Бога» [5, с.68].

Блаженный Диадокх, рассказывая о прелести, указывает на одно из ее проявлений: «Почему, когда кому-либо из подвижающихся явится свет, или зрак какой огневидный, или глас, пусть он ни под каким видом не принимает за истинное такое явление. Ибо это явно есть прелесть вражия, – и многие, с которыми это случалось, по неведению, сбивались с пути истинного» [13, с.26].

Преподобный Феодор Студит указывает на причины прелести: «Отнюдь не допускайте самолюбия, саморассуждения, своеумия, ибо слово отеческое все такое почитает источником всяких прелестей для послушника» [39, с.128].

Преподобный Симеон Новый Богослов предостерегает об опасностях одного способа молитвы, который, несомненно, содействует введению в состояние прелести: «Отличительные свойства первого образа таковы: когда кто, стоя на молитве и воздевая на небо руки свои и очи свои, и ум свой, держит в душе божественные помышления, воображает блага небесные, чины ангелов и обители святых, и кратко, все слышанное в Божественных Писаниях, собирает в ум свой, и рассуждает о том тогда во время молитвы, зря на небо, и подвигает тем душу

свою к вожделению и любви Божией, а иной раз извлекает даже слезы и плачет (то это будет первый образ внимания и молитвы)» [37, с.463]. Такой способ моления, безусловно, приводит подвижника в состояние прелести. И преподобный Симеон Новый Богослов описывает опасность данного способа молитвы следующим образом: «Но при этом образе (молитвы, если кто на нем одном останавливается, бывает, что) мало по – малу – (молящийся так) начинает кичиться в сердце своем, сам того не понимая; ему кажется, что делаемое им есть от благодати Божией в утешение ему, и он молит Бога сподобить его всегда пребывать в таком делании. А это (т.е. так думать о сем образе молитвы) есть знак прелести: ибо добро уже не добро, когда не бывает добрым образом и как следует» [37, с.463]. Далее он подробно освещает последствия такого способа молитвы, который может привести молящегося к сумасшествию, беснованию, самоубийству и другим серьезнейшим повреждениям всей духовной жизни [37, с.464].

Преподобный Григорий Синаит из всех выше перечисленных святых наиболее подробно останавливается на понятии «прелесть». Он указывает причины прелести, дает классификацию видов прелести, показывает последствия прелести, представляет способы ограждения себя от прелести. Святой Григорий называет следующие основания прелести: «Прелесть имеет три первоначальные причины, по которым она возникает у людей: гордость, бесовская зависть и наказательное поущение. Этих же причин суть: гордости – легкомыслие (или тщеславие), зависти – преуспеяние, наказательного поущения – греховная жизнь» [9, с.215]. Далее преподобный дает классификацию видов прелести. Он разделяет прелесть на три вида: «мечтания», «воздействия», «исступления» [9, с.214]. Святитель Игнатий (Брянчанинов), говоря о видах прелести, предлагает классифицировать ее в двух видах «мечтательности» и «мнения». Таким образом, у прп. Григория Синаита «мечтания» мы можем отнести к «мечтательности», а в отношении «воздействия» возникает вопрос о том, можно ли его отнести к «мнению». Вот как прп. Григорий предостерегает от «мечтательности»: «Никогда не принимай, если что увидишь чувственное или духовное, вне или внутри, хотя бы то был образ Христа, или Ангела, или Святого какого, или бы свет мечтался и печатлелся в уме. Ум и сам по себе естественную имеет силу мечтать и может легко строить призрачные образы того, что вожделевает, у тех, кои не внимают сему опасно, и, таким образом, сами себе причиняют вред» [10, с.224]. В отношении «воздействия» он предлагает следующее предостережение: «Второй образ прелести в виде воздействий бывает вот каков: начало свое имеет она в сладострастии, рож-

дающемся от естественного похотения. От сласти сей рождается неудержимость несказанных нечистот. Распаляя все естество и омрачив ум сочетанием с мечтаемыми идолами, она приводит его в иступление опьянением от палительного действия своего и делает помешанным. В сем состоянии прельщенный берется пророчествовать, дает ложные предсказания, предъявляет, будто видит некоторых святых, и передает слова, будто ими ему сказанные, опьянен будучи неистовством страсти, изменившись нравом и по виду став, как бесноватый» [9, с.215]. Здесь можно предположить, что «воздействие» пробуждается блудной страстью, затем человек подпадает под действие демонов. Описав опасности прелести, преподобный Григорий дает описание противоядия против всех видов прелести: «По сей причине тщайся достигнуть чистой молитвы в безмолвии должен шествовать к сему в трепете великом, с плачем и испрашиванием руководства у опытных, непрестанно слезы проливая о грехах своих, в скорбном сокрушении и боязливом опасении, как бы не попасть в ад или не отпасть от Бога и отлучену быть от Него ныне или в будущем» [10, с.225]. Епископ Варнава (Беляев) однозначно относит описанное у прп. Григория Синаита «воздействие» к «мнению». Это понятно из следующей его цитаты: «Главная страсть, посредством которой она, родившись от гордости, питается, есть блуд, начинаемый с едва уловимого, а иногда и неуловимого для человека тонкого полового и вообще чувственного возбуждения и кончая извращенными формами сладострастия. Таким образом, горячащее действие естественного кровообращения и чувственности принимается здесь легко за благодатные действия Святого Духа» [7, с.300].

Иноки Каллист и Игнатий Ксанфопулы в своих текстах указывают возможные признаки прелести: «Безмолвствуя и желая один быть с единым Богом, никогда не принимай, если увидишь что-либо чувственное или мысленное, внутрь тебя или вне, – лик Христа, или Ангела, или образ Святого, или световое воображение, мечтаемое умом; но не верь сему с негодованием, хотя бы то и доброе что было, прежде, чем спросишь кого из опытных: что есть дело самое полезное и Богу любезное и благоприятное» [26, с.388]. Они же говорят о необходимости иметь опытного руководителя, без которого глубокая христианская жизнь невозможна: «Особенно же как без них можно будет нам различать гласы, откровения, внушения, видения божественные и козни, прелести и призраки бесовские?» [25, с.322].

Если мы обращаемся за помощью в распознавании прелести к русским святым последнего времени, то выясняется следующая ситуация. Больше всех и очень

подробно останавливается на понятии прелести святитель Игнатий (Брянчанинов). В первом томе его сочинений есть достаточно пространная статья, которая так и называется «О прелести» [17]. Святитель Игнатий в данной статье дает четкое определение прелести, анализирует причины ее появления, дает классификацию различных видов прелести с приложением конкретных примеров людей, находящихся под действием прелести, описывает страшные последствия. Далее он в статье разбирает способы противостояния прелести, к которым он относит: наличие духовного наставника, видение своей греховности, покаяние, правильную молитву, следование святоотеческим традициям.

Святитель Феофан Затворник не имеет специального раздела в своих сочинениях, посвященного непосредственно прелести, но не раз упоминает о ней в своих различных сочинениях. Приведем несколько цитат. Первая цитата раскрывает нам происхождение прелести: «Из этих трех: своевкусия, своеволия и самомнения — слагается пагубный дух прелести» [44]. Описывает далее, как выявить, находится ли человек в прелести: «Если человек в прелести, это тотчас обнаружится в его взоре, несколько диком и особенно в упорстве стоять на своем» [43]. Указывает свт. Феофан Затворник и на важность духовного руководства, т.к. его отсутствие вот к чему приводит: «В прелести находятся те, кои, возложив упование на самих себя, возомнили, что не имеют нужды в путеводителе» [41]. Подчеркивает, что прелести надо бояться: «Бойтесь прелести... Надо бояться... Но избегайте коренной прелести и прочие места не будут иметь. Коренная прелесть есть думать и еще хуже чувствовать, что я нечто, тогда как я ничто. Я называю это самоценом... Вонмите сему и возьмите самоцен сей первым врагом своим. Не давайте ему засесть внутри, иначе он сгубит вас... Это апостольский урок: «Ибо кто почитает себя чем-нибудь, будучи ничто, тот обольщает сам себя» (Гал. 6:3)» [42].

О прелести пишут Опти́нские старцы: прп. Антоний Опти́нский (Путилов), прп. Амвросий Опти́нский (Гренков), прп. Макарий Опти́нский (Иванов), прп. Лев Опти́нский (Наголкин). Подборку их цитат возможно найти на сайте «Азбука.Ру» [16].

О прелести много пишет и современный нам святой преподобный Паисий (Эзнепидис) Святогорец. В третьем томе его поучений, который называется «Духовная борьба», несколько глав посвящено непосредственно прелести. К примеру, в книге есть следующие главы с соответствующими названиями: «Глава третья. Страшные прелести»; «Глава четвертая. "Прельщающе и прельщаеми"» [34].

Есть так же параграфы, непосредственно связанные с рассматриваемым понятием: «Доверие помыслу – начало прелести», «Подвижничество и прелесть», «Отличительные черты прельщенного человека», «Прелесть и сумасшествие», «Надо быть внимательным с прельщенными», «Дешевые дарования прельщенных», «Исправление прельщенного», «О прелести пятидесятников» [34]. Читая только одни названия глав и параграфов, можно понять, откуда возникает прелесть, к чему она приводит, как определить, что человек находится в прелести, как бороться с прелестью.

Последствия действия прелести

Вот что пишет о последствиях прелести преподобный Симеон Новый Богослов: «Такой человек, если и будет безмолвствовать совершенным безмолвием, не может не подвергнуться умоисступлению и сумасшествию. Если же [и] не случится с ним этого; однако ему невозможно никогда достигнуть духовного звания разума и добродетели или бесстрастия. Таким образом прельстились видевшие свет и сияние этими телесными очами, обонявшие благовония обонянием своим, слышавшие гласы ушами своими. Одни из них возбесновались и переходили умоповрежденными с места на место; другие приняли беса, преобразившегося в ангела светлого, прельстились и пребыли не исправленными даже до конца, не принимая совета ни от кого из братьев; иные из них, подучаемые диаволом, убили сами себя: иные низверглись в пропасти; иные удавились» [37, с.463].

Святитель Игнатий Брянчанинов в 5-м томе своих сочинений описывают следующую ситуацию, которая связана с действием прелести «мечтательность». Когда некий солдат, по имени Павел, находился в исключительном подвиге молитвы, и, в силу того, что предавался сильнейшему посту и бдению, неожиданно столкнулся с следующим явлением. Когда он стоял на молитве, внезапно около икон явился свет и среди света голубь. От голубя раздался такой возглас: «Прими меня! Я, Святой Дух, пришел сделать тебя моей обителью». И как только солдат Павел выразил согласие на это действие, тут же произошло следующее. Вместо Святого Духа в него вошел демон, и демон пробудил в нем такую сильнейшую блудную страсть, что он тут же бросил все свои подвиги, и отправился в блудилище, для того, чтобы реализовать свои блудные желания, попав под действие демона [20, с.64].

Святитель Игнатий описывает в первом томе своих сочинений еще один случай, который произошел в конце XIX века в Курской епархии в Софрониевой

пустыни. Там подвизался схимонах Феодосий, который был весьма уважаем братию обители за высокодуховную жизнь. Однажды схимонах Феодосий рассказал игумену обители о том, что он был восхищен в рай, и там не увидел никого из братии, а видел только одного себя. Эта деталь ускользнула из внимания игумена. Игумен потом рассказал этот случай братии, призвал братию монастыря быть более внимательными в своей духовной жизни. Тем не менее, впоследствии за схимонахом Феодосием начали наблюдаться некие странности, и через некоторое время он удавился в своей келье [17, с.238].

Еще одним серьезнейшим последствием прелести «мнения» могут являться «пагубные ереси, расколы, безбожие, богохульство» [17, с.251]. Таким образом, мы понимаем, что весь протестантизм имеет своим основанием прелесть. Поэтому родоначальники лютеранства, кальвинизма, англиканства, несомненно, находились в состоянии прелести. И все современные разновидности протестантизма, такие как: баптизм, адвентизм, пятидесятничество – основываются на прелести. Несомненно, что один из основателей старообрядчества – протопоп Аввакум – также находился в состоянии прелести.

Подвижники в прелести

Приведем несколько примеров православных святых, которые впали в прелесть и пострадали от демонов.

Преподобный Исаакий Киево-Печерский жил в затворе в течение семи лет в строжайшем посте и в постоянном молитвенном подвиге. По окончании семи лет явились к нему демоны в виде светлых ангелов и соблазнили тем, что он должен был поклониться одному из этих демонов, который, якобы, представлял собой Христа. Что преподобный Исаакий и сделал, не поняв, что это бесовское прельщение. После этого он оказался полностью парализованным, и в течение двух лет за ним ухаживали преподобные Антоний и Феодосий Киево-Печерские. По прошествии двух лет он начал постепенно возвращаться к обыкновенной, нормальной жизни, по молитвам преподобных отцов. После того, как он восстановился от болезни, постепенно вернулся к подвигам, теперь уже имея опыт духовной брани. Под конец жизни обрел власть над демонами [14].

Не менее примечательный случай произошел с юным подвижником Никитой Киево-Печерским, будущим епископом Новгородским. Он просил игумена благословить его на затвор, но игумен категорически воспреещал ему затвор, понимая, что неопытный подвижник легко станет добычей дьявола.

Тогда Никита самовольно ушел в затвор. И буквально через несколько дней он вдруг услышал «ангельский» голос, который «молился» вместе с ним, и ощутил благоухание.

При этом он начал молиться Господу, и просил, чтобы Господь явился ему. Но прельстивший его бес ответил ему следующее: «Ты еще молод и прельстишься. Поэтому я пошлю тебе ангела, который будет за тебя молиться, а ты должен будешь читать книги и наставлять окружающих». Никита перестал молиться и перешел на ревностное чтение книг Ветхого Завета. Через некоторое время он начал пророчествовать. И те предсказания, которые он делал, сбывались, потому, что они были связаны с демоническими действиями. Демоны сами знали, что они хотят сделать, и поэтому его пророчества сбывались. Он превосходно знал тексты Ветхого Завета, из Библии, и знал практически все книги Ветхого Завета наизусть. О Новом Завете и слышать не хотел, и никогда не читал его. Поэтому стало понятно, что он находится под бесовским воздействием. Тогда святые отцы Киево-Печерской лавры собрались вместе, под руководством игумена, и, помолившись, отогнали от него демона, и вывели его из затвора. После этого выяснилось, что он даже утратил грамотность и забыл все книги Ветхого завета, который до этого цитировал наизусть. Раскайвшись в своем самоволии и прельщении, он через некоторое вернулся к нормальной духовной жизни. Впоследствии, следуя по пути смирения, Никита был сделан епископом Новгорода и получил дар чудотворения. [15].

Не надо думать, что подобные случаи происходили только в древности. Аналогичное событие описано в жизнеописании современного подвижника преподобного Паисия Святогорца [34, с.241]. Однажды, в то время как преподобный Паисий творил Иисусову молитву, комната, в которой он находился, исполнилась света. Потолок исчез и в комнате появился мощный столп света, который уходил вертикально вверх. На самом верху этого потока света показалось лицо некоего юноши, который был похож на Христа. Некий голос сказал Паисию, что он удостоился видеть Христа. Паисий сказал о своем недостойнстве и перекрестился. В то же мгновение свет и лже-Христос исчезли.

Святитель Игнатий (Брянчанинов) очень жестко отзывался о духовном опыте святых католической церкви: «Другое направление получили подвижники Западной церкви и писатели ее о подвижничестве со времени разлучения этой церкви от Восточной и отпадения ее в гибельную тьму ереси. Преподобный Венедикт, святой папа Григорий Двоеслов еще согласны с аскетическими наставниками Востока, но

уже Бернард отличается от них; позднейшие уклонились еще более. Они тотчас влекутся и влекут читателей своих к высотам, не доступным для новонаначального, заносятся и заносят. Разгоряченная, часто исступленная мечтательность заменяет у них все духовное, о котором они не имеют никакого понятия» [22, с.423].

Приведем конкретные примеры из жизни католических подвижников.

Известный католический подвижник, основатель ордена иезуитов – Игнатий Лойола пользуется в католической церкви выдающимся авторитетом. По его книге «Духовные упражнения» до сегодняшнего дня упражняются монахи в католических монастырях. Приведем здесь несколько коротких высказываний из его книги. Так, созерцание «Первого дня воплощения Бога Слова» состоит из нескольких созерцаний. Первое созерцание заключается в том, чтобы «представить себе, как три Божественных Лица взирали на мир, переполненный людьми, и как, видя, что все идут в ад, решили в своей вечности, чтобы второе Лицо вочеловечилось для спасения человеческого рода» [23]. Второе созерцание состоит в том, чтобы: «Мысленно увидеть [присутствующих] — Святую Деву, Иосифа, служанку и Младенца Иисуса по Его рождению» [23]. И еще один пример созерцания беседы со Христом: «Представ перед Христом, Господом нашим, распятым на кресте, нужно войти с ним в сердечную беседу» [23].

Православные подвижники категорически запрещают такого рода упражнения.

Преподобный Нил Синайский предупреждает: «Не желай видеть чувственно Ангелов или Силы, или Христа, чтоб с ума не сойти, приняв волка за пастыря, и поклонившись врагам-демонам» [29, с.221]. Преподобный Григорий Синаит напоминает: «Никогда не принимай, если что увидишь чувственное или духовное, вне или внутри, хотя бы то был образ Христа, или Ангела, или святого какого... Ум и сам по себе естественную имеет силу мечтать и может легко строить призрачные образы того, что вожделевает, у тех, кто не внимает этому, и таким образом сами себе причиняют вред... Тогда испытывающий сие бывает уже мечтателем, а не безмолвником» [10, с.224]. Категорически настаивает на опасности такого рода опыта святитель Феофан Затворник: «Воображение – способность формировать и удерживать образы – есть способность черно-рабочая... самая низшая! Уж поэтому не след ему позволять являться со своими образами в высшую область, какова молитва... Если допустите образы, то есть опасность молиться мечте...» [30, с.338]. Такие упражнения должны приводить к большому числу ложных видений. Тогда как в жизни святых восточной церкви такие видения были величайшей редкостью.

Из текста автобиографии Игнатия Лойолы: «И всякий раз, в любое время, когда он хотел встретиться с Богом — он с Ним встречался. И ныне его посещает множество видений...» [24, с.140].

Из биографии католической святой блаженной Анджелы: «Равным образом много раз являлся Он мне наяву...» [27, с.45]. Из биографии Екатерины Сиенской: «С началом жизни в келье Екатерине стал являться ее Жених и Спаситель... Целые часы проводила она с Христом, излагая ему свои недоумения...» [35, с.192]. Соответственно все эти «встречи» и видения должны были приводить к развитию чрезвычайной гордости и самомнения. Святитель Игнатий (Брянчанинов) по этому поводу говорит: «Преуспевшим в самомнении демоны начинают являться в виде ангелов света..., мучеников..., в виде Божьей Матери..., Самого Христа..., обещают им венцы небесные, этим возводят на высоту самомнения и гордыни» [18, с.347].

Из приведенных примеров становится понятно, что некоторые из наиболее почитаемых святых Римско-католической Церкви были в состоянии прелести и, следовательно, не могут считаться святыми. К примеру, Святитель Игнатий (Брянчанинов) называл католических святых Игнатия Лойолу и Франциска Ассизского находящимися в сильнейшей бесовской прелести [20, с.69]. Он даже называл католических святых сумасшедшими: «Займитесь чтением Нового Завета и св. Отцов Православной Церкви (отнюдь не Терезы, не Францисков и прочих западных сумасшедших, которых их еретическая Церковь выдает за святых!)» [21, с.396].

Средства борьбы с прелестью

Стержневым средством для выхода из прелести является наличие опытного духовного наставника. Вот как об этом пишут Каллист и Игнатий Ксанфопулы: «Возжелавшему жить без прегрешений надобно побыть на послушании у отца, опытного и не прелестного, долговременными подвигами стяжавшего ведение вещей божественных, и в жизни украшенного всеми добродетелями, всякое его повеление и всякий совет почитая гласом и советом самого Бога» [25, с.321]. Далее они продолжают свою мысль следующим образом: «Если на случайную дорогу, не изведенную делом, едва ли кто решится вступить без верного проводника; если в море никто не пустится без искусного кормчего; если за какую либо науку или искусство никто не возьмется без знающего дело учителя, — то кто дерзнет приступить к изучению делом искусства искусств и науки наук, вступить на таинственную стезю, ведущую к Богу, и пуститься в беспредельное мысленное море,

т. е. в иноческую жизнь, подобную жизни Ангелов, с самоуверенностью достигнуть конца, без руководителя, без кормчего и учителя, опытного и истинного?» [25, с.322]. В конце рассуждения делают следующий вывод: «Поистине, таковой, кто бы это ни был, прельщает себя, и прежде вступления на путь, уже заблудился, как незаконно подвигающийся» [25, с.322].

Делая выводы из приведенных цитат, мы понимаем, что для того, чтобы выйти из состояния прелести, необходимо иметь опытного духовника и постоянно с ним советоваться обо всех сторонах своей духовной жизни. В первую очередь это касается основных проявлений духовной жизни. С духовником надо решать множество вопросов: как часто надо исповедоваться и причащаться, какую духовную литературу читать и в какой последовательности, каким должно быть молитвенное правило. Пребывая в постоянном совете и послушании у духовника, человек, несомненно, учится смирению, а значит, одновременно противостоит гордости, которая является главной причиной прелести.

Как выше уже было сказано, что очень опасно доверять своим помыслам, т.к. именно с доверия ложным помыслам начинается прелесть [34, с.44]. Поэтому преподобный Паисий Святгорец настаивает на регулярной исповеди, которая освобождает человека от греховных помыслов, а значит, и прелести [34, с.273]. Вот как об этом пишет преподобный: «Открывая сердце духовнику и исповедуя ему свои грехи, человек смиряется. Таким образом, ему открывается небесная дверь, его щедро осеняет Благодать Божия и он становится свободным» [34, с.275]. Далее преподобный Паисий настаивает на необходимости причащения святых Христовых тайн, которое он называет «божественным переливанием крови для лечения» [34, с.307].

Несомненно, что человек, который регулярно вникает в Священное Писание и старается воплотить Евангельские заповеди в жизнь, борется с прелестью. Вот как об этом пишет святитель Игнатий: «Верный Слову Божию не позволяет себе этого удовлетворения, обуздывает страсти, отражает нападения врага (Иак. 4:7): действуя под руководством Евангелия против собственного самообольщения, укрощая страсти, этим уничтожая мало-помалу влияние на себя падших духов, он мало-помалу выходит из состояния прелести в область истины и свободы (Ин. 8:32), полнота которых доставляется осенением Божественной благодати» [17, с.230].

Одной из важнейших опор, на которой строится здание спасения, являются святоотеческие тексты. Святитель Игнатий уподобляет чтение святоотеческих текстов родителю и царю всех добродетелей [19, с.111].

Так же святитель Игнатий указывает на то, что все виды бесовской прелести связаны с тем, что в основание подвига не положено покаяние: «Покаяние, сокрушение духа, плач суть признаки, суть свидетельство правильности молитвенного подвига; отсутствие их — признак уклонения в ложное направление, признак самообольщения, прелести или бесплодия. То или другое, то есть прелесть или бесплодие, составляют неизбежное последствие неправильного упражнения молитвою, а неправильное упражнение молитвою неразлучно с самообольщением» [17, с.231].

Еще одним мощным средством борьбы с прелестью является трудотерапия. Когда подвижнику, впавшему в прелесть, назначаются самые простые, но очень трудоемкие послушания. Об одном таком случае рассказывает архимандрит Кронид, который произошел в бытность его пребывания Свято-Троицкой Сергиевой лавре [28, с.469]. В течение непродолжительно времени архимандрит наблюдал за юным подвижником, который только что поступил в Сергиеву лавру. Этот подвижник предавался неумеренному молитвенному подвигу, без какого бы то ни было благословения, в результате чего он пришел в состояние очень глубокой, серьезной прелести. Он постоянно видел видения, ему являлись «архангелы», поющие гимны. От этого он пришел в состояние необычайной гордости. Архимандрит Кронид, увидев опасность его духовного состояния, давал ему добрые советы, о том, каким образом он мог бы исправить свое бедственное положение. Но подвижник, видя добрые советы, наоборот, обозлился на архимандрита Кронида и хотел убить его, в результате чего было принято решение, что этого подвижника необходимо перевести в другой монастырь, где он был назначен на трудное послушание — чистить лошадиные стойла в конюшне. После выполнения данного послушания он еще два года находился на послушании в пекарне, где требуется так же прикладывать много физических усилий. После такой трудотерапии он пришел в доброе расположение духа, т.к. молитве он мог уделять минимальное время из-за сильной усталости. При этом братья монастыря молились за него, и он благополучно вышел из состояния глубокой прелести и был рукоположен в сан иеродьякона. Впоследствии иеродьякон сам ужасался своему состоянию в начале своего подвижнического пути.

Заключение

Подводя итог рассматриваемой теме, в частности, можно сказать, что прелесть — это глубочайший самообман, связанный с гордостью человека и воздействием на него демонов извне.

Священное Писание многократно повествует и предупреждает нас о прелести, начиная с грехопадения Адама и Евы и заканчивая книгой Откровения.

Упоминания о прелести мы неоднократно встречаем в богослужебных текстах, причем не только в канонах и акафистах, но даже в тексте литургии.

Существует два основных вида прелести: «мечтательность» и «мнение». «Мечтательность» связана с действием ума, а «мнение» связано с действиями сердца, но обе теснейшим образом связаны друг с другом.

Анализируя святоотеческие тексты, мы выяснили, что множество отцов древности, русские святые XIX века, подвижники XX века постоянно предостерегали верующих об опасности прелести. Последствия действия прелести всегда опасны. Человек, поддавшись действию прелести, может стать сумасшедшим, бесноватым, впасть в ересь, закончить жизнь самоубийством. Все это на практике видно из житий как православных святых, так и католических подвижников.

Предохраняет человека от прелести, в первую очередь, смиренное поведение, основанное на послушании духовному наставнику, и пребывание в покаянии.

Библиография

1. Акафист Божией Матери [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/molitvoslov/akafist-presvjatoj-bogorodice-velikij-akafist-chitaemyj-v-subbotu-akafista.html>
2. Акафист святому славному Пророку, Предтече и Крестителю Господню Иоанну [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/molitvoslov/akafist-svjatomu-slavnomu-proroku-predteche-i-krestitelju-gospodnju-ioannu.html>
3. Амвросий (Ермаков) архиепископ, священник Михаил Легеев Введение в аскетику – СПб.: СПбПДА, 2017. – 264 с.
4. Андрей Критский прп. Великий покаянный канон святого Андрея Критского [Электронный ресурс]. – URL: <https://kanon-andreya-kritskogo.ru/#/>
5. Антоний Великий прп. О доброй нравственности и святой жизни, в 170 главах // Добротолюбие – Сергиев Посад : Изд. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992. – Т.1. – 640 с.
6. Божественная Литургия святого отца нашего Василия Великого [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/bogosluzhenie/bozhestvennaya-liturgiya-svyatogo-otcza-nashego-vasiliya-velikogo/>
7. Варнава (Беляев) епис. Основы искусства святости – Нижний Новгород: Братство во имя святого князя Александра Невского, 1995. – Т.2 – 460 с.

8. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А.Шичалина, 1991. – репринтное издание 5 издания 1899 г. – 1370 с.
9. Григорий Синаит прп. Главы о заповедях и догматах, угрозах и обетованиях, еще же – о помыслах, страстях и добродетелях, и еще – о безмолвии и молитве // Добротолюбие : в 5 т. – Сергиев Посад: Изд. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992. – Т.5. – 488 с.
10. Григорий Синаит прп. Наставление безмолвствующим // Добротолюбие: в 5 т. – Сергиев Посад: Изд. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992. – Т.5. – 488 с.
11. Даль В. И. ЛЕСТЬ // Толковый словарь живого великорусского языка [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/tolkovyj-slovar-zhivogo-velikorusskogo-jazyka-v-i-dalja-bukva-l/254>
12. Даль В. И. ПРЕЛЕСТЬ // Толковый словарь живого великорусского языка [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/tolkovyj-slovar-zhivogo-velikorusskogo-jazyka-v-i-dalja-bukva-p/8341>
13. Диадок блаж. Подвижничество слово, разделенное на сто глав деятельных, исполненных ведения и рассуждения духовного // Добротолюбие : в 5 т. – Сергиев Посад: Изд. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992. – Т.3. – 442 с.
14. Димитрий Ростовский свят. Житие преподобного Исаакия, затворника Печерского [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/156
15. Димитрий Ростовский свят. Житие святого Никиты, епископа Новгородского [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dmitrij_Rostovskij/zhitija-svjatykh/108
16. Духовная прелесть [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/quotes/prelest/>
17. Игнатий (Брянчанинов) свят. О прелести // Аскетические опыты – М.: Правило веры, 1993. – Т.1. – 574 с.
18. Игнатий (Брянчанинов) свят. О сновидениях // Приношение современному монашеству. – М.: Правило веры, 1993. – Т.5 – 480 с.
19. Игнатий (Брянчанинов) свят. О чтении святых отцов // Аскетические опыты – М.: Правило веры, 1993. – Т.1. – 574 с.
20. Игнатий (Брянчанинов) свят. Об отшельнической жизни // Приношение современному монашеству – М.: Правило веры, 1993. – Т.5 – 480 с.
21. Игнатий (Брянчанинов) свят. Письмо 203 // Собрание писем – М.: Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 1995. – 846 с.

22. Игнатий (Брянчанинов) свят. Письмо 219 // Собрание писем – М.: Центр изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 1995. – 846 с.

23. Игнатий Лойола. Духовные упражнения [Электронный ресурс]. – URL: https://vostlit.info/Texts/Dokumenty/Spain/XVI/Iesuiten/Loiola/Duch_upraznenija/text1.htm

24. Игнатий Лойола. Рассказ паломника о своей жизни. – М.: Колледж философии, теологии и истории св.Фомы Аквинского, 2002. – 256 с.

25. Каллист и Игнатий Ксанфопулы инок. 15. Какие признаки истинного послушания, кои имея истинный послушник, мог бы послушничествовать без падений // Добротолюбие : в 5 т. – Сергиев Посад: Изд. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992. – Т.5. – 488 с.

26. Каллист и Игнатий Ксанфопулы инок. 73. Еще о мечтаниях и воображениях ума, – и о признаках прелести и истины // Добротолюбие : в 5 т. – Сергиев Посад: Изд. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992. – Т.5. – 488 с.

27. Карсавин Л.П. Откровения блаженной Анджелы. – Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1996. – 224 с.

28. Марк (Лозинский), игумен. Отечник проповедника. – Сергиев Посад: Изд. Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1996. – 672 с.

29. Нил Синайский прп. Аскетические наставления преподобного Нила // Добротолюбие. : в 5 т. – Сергиев Посад: Изд. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992. – Т.2. – 764 с.

30. Новоселов М.А. Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантстве. – М.: Лепта, 2003. – 380 с.

31. Ньюман Б. Греческо-русский словарь Нового Завета пер. Кузнецовой В.Н. – М.: Русское библейское общество, 2012. – 240 с.

32. Ожегов С.И. ПРЕ // Толковый словарь русского языка [Электронный ресурс]. – URL: <https://slovarozhegova.ru/word.php?wordid=23305>

33. Ожегов С.И. ПРЕЛЕСТЬ // Толковый словарь русского языка [Электронный ресурс]. – URL: <https://slovarozhegova.ru/word.php?wordid=23484>

34. Паисий Святогорец прп. Духовная борьба. – М.: Изд. дом «Святая гора», 2003. – Т.3. – 344 с.

35. Подвижники: Избранные жизнеописания и труды. – Самара: Агни, 1998. – 526 с.

36. Последование утрени // Служба во Святую и Великую Субботу // Богослужения Страстной Седмицы наряду [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/sluzhba-vo-svjatuyu-i-velikuyu-subbotu-posledovanie-utreni/

37. Симеон Новый Богослов прп. О первом образе внимания и молитвы // Добротолюбие : в 5 т. – Сергиев Посад: Изд. Свято-Троицкая Сергиева лавра. 1992. – Т.5. – 488 с.

38. Успенский Л. В. ПРЕЛЕСТЬ // Этимологический словарь школьника [Электронный ресурс]. – URL: <https://lexicography.online/etymology/%D0%BF/%D0%BF%D1%80%D0%B5%D0%BB%D0%B5%D1%81%D1%82%D1%8C>

39. Феодор Студит прп. Подвижнические монахам наставления // Добротолюбие : в 5 т. – Сергиев Посад: Изд. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992. – Т.4. – 664 с.

40. Феофан (Быстров) архиеп. 32. В чем состоит «собственно прелесть»? // Письма Архиепископа Феофана (1927 г.) <https://antimodern.ru/letters-arch-theophanes-1927/>

41. Феофан Затворник свт. Внутренняя жизнь. Избранные поучения [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/vnutrennjaja-zhizn/#sel=106:124,106:140

42. Феофан Затворник свт. Прелесть // Грехи и страсти и борьба с ними [Электронный ресурс]. – URL: <https://predanie.ru/book/85660-grehi-i-/>

43. Феофан Затворник свт. Письмо 926. Признак для различения стоящего в прелесть. Совет духовнику // Собрание писем, вып. 5 [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/pisma/5_168#sel=1557:41,1557:62

44. Феофан Затворник свт. Письмо 722 // Собрание писем, вып. 4 [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/pisma/4_171#sel=1338:85,1338:95

УДК 27-75

Колесников Сергей Александрович,
доктор филологических наук,
проректор по научной работе
Белгородской Православной Духовной семинарии (с м/н),
профессор Белгородского юридического института МВД России

**Пролегомены к теологии «большого стиля» в России:
«теологическое я» в религиозно-мировоззренческих стратегиях
К. М. Антонова**

Аннотация. В статье рассматриваются теологическая система К. М. Антонова в контексте формирования теологического «я». Важным направлением становится возможность возникновения и развития теологии «большого стиля» в духовно-интеллектуальных реалиях современной России. Вопрос о том, как достичь «большого стиля» в становлении отечественной теологии, «как возможна» теология монументального масштаба в духовно-интеллектуальных реалиях России должен непрестанно звучать в богословских рефлексиях. Познавательная модель, описываемая как «теологическое я», основана на таких базовых сферах человеческого существования, как «грамматическое» взаимодействие человеческого и Божественного. Научный текст оказывается полем реализации «теологического я», «местом прорыва «авторского я», в котором именно «я» как познавательно-грамматическая форма становится эффективным инструментарием познания. «Теологическое я» К.М. Антонова, включающее в себя «сенсационность» и «келейность», развернутую грамматику общения с Божественным, отточенную фокусировку как на идеале познания, так и на конкретно-личной исследовательской стратегии, пронизательное всматривание в истоки религиозного познания, синергию научного и лично-переживающего, открытость к развивающейся кристаллизации, активацию панорамных ракурсов и «автопортретов» познавательных подходов, пронизательное преодоление опасностей и вызовов на этом сложном пути, программно-организационное мышление, прайминг перспективности христианско-религиозной мысли в российских реалиях – такое многогранное «теологическое я» выступает надежным основанием для построения пролегоменов к теологии большого стиля в России.

Ключевые слова: К.М. Антонов, «теологическое я», теология большого стиля, перспективы развития теологии.

Sergei Kolesnikov,
Doctor of Philology,
Vice-Rector for Research
at the Belgorod Orthodox Theological Seminary,
Professor at the Belgorod Law Institute
of the Ministry of Internal Affairs of Russia

Prolegomena to «Grand Style» Theology in Russia: The Theological «I» in K. M. Antonov's Religious and Ideological Strategies

Abstract: This article examines K. M. Antonov's theological system in the context of the formation of the theological "I." An important area is the possibility of the emergence and development of "grand style" theology in the spiritual and intellectual realities of contemporary Russia. The question of how to achieve "grand style" in the development of Russian theology, and how monumental theology is possible in Russia's spiritual and intellectual realities, should continually be addressed in theological reflection. The cognitive model described as the "theological self" is based on such fundamental aspects of human existence as the "grammatical" interaction between the human and the divine. A scientific text becomes a field for the realization of the theological self, a site of the author's ego's breakthrough, in which the "self" as a cognitive-grammatical form becomes an effective tool for cognition. K. M. Antonov's theological self, encompassing sensationalism and privacy, a comprehensive grammar of communication with the Divine, a refined focus on both the ideal of knowledge and a concrete, personal research strategy, a penetrating insight into the origins of religious knowledge, the synergy of the scientific and the personally experiential, an openness to evolving crystallization, the activation of panoramic perspectives and "self-portraits" of cognitive approaches, an insightful overcoming of the dangers and challenges along this complex path, programmatic and organizational thinking, and a priming of the potential of Christian religious thought in Russian realities—this multifaceted theological self serves as a reliable foundation for constructing prolegomena to grand theology in Russia.

Keywords: K. M. Antonov, theological self, grand theology, prospects for the development of theology.

Введение в теологию «большого стиля»

Уникальная способность – дар! – теологии вместить в себя и «сенсационность» как чуткую реакцию на тремор внешнего мира, и глубину, «келейность», духовно-познавательных стратегий ведет к призыванию осознать теологический метод миропознания в контексте «большого стиля», к открытию потенциальных возможностей теологических концепций выйти на орбиту преобразований, задающих ритмику «пульса вселенной».

Теология, которую характеризуют «как сложную многоуровневую систему познавательных практик и дисциплин, различные элементы которой имеют различное отношение к современной гуманитарной науке и ее стандартам» [4, с. 74], несет в себе исключительное право выговорить вопрошание об осуществимости эксплицитной трансцендентальности, сформировать «языковую практику» опрашивания бытия. Но результативность такой онто-познавательной описательности требует от теологии – и прежде всего от развивающейся российской теологии! – явить свою сонастроенность с параметрами «большого стиля», устремиться к тем «философским основаниям нового богословского стиля» [10, с. 27], которые определяют императивность познавательных концепций.

Вопрос о том, как достичь «большого стиля» в становлении отечественной теологии, «как возможна» теология монументального масштаба в духовно-интеллектуальных реалиях России должен непрестанно звучать в богословских рефлексиях для того, чтобы придать теологическому знанию установку вознесенности, устремленности к исполнению завета «ищите горнего» (Кол. 3:1). Как реагировать на это ответственное вопрошание – здесь унифицированных ответов, конечно, быть не может. Но сама неизбежно-пульсирующая формулировка такого вопрошания, методолого-стратегическая встроенность его в «тело» российской теологии представляется несомненной.

Опыт приобщенности к теологии «большого стиля» в российской религиозной мысли, несомненно, имеется – прежде всего, это рубеж XIX–XX веков, связанный с именами Л. М. Лопатина, С. Л. Франка, о. Павла Флоренского и многих других, где возникает «определенный устойчивый тип философии религии, который, при всем своем своеобразии, может рассматриваться как один из вариантов общеевропейской традиции философского изучения религии» [10, с. 11]. Полиаспектный тезис «можем повторить» в данном случае звучит как напоминание и свидетельство потенциальных возможностей российской религиозной мысли обрести в себе мобилизующую открытость «большому стилю», достичь уровня

тех теологических концепций, которые определяли контур мировой религиозной дисциплинарности.

Мировой опыт показывает, что такой контур может быть достаточно широк, может включать тех авторов, «которые отстаивали полную самодостаточность богословского знания, более или менее радикально отрицая возможность и значимость каких бы то ни было форм “естественной теологии” вообще (К. Барт)»; авторов, «кто полагал достаточным ту или иную форму его философского обоснования (трансцендентальный томизм); теми, кто считал необходимым апелляцию к религиозному опыту и/или религиозной истории и соответствующим общим методологическим принципам гуманитарных наук (Ф. Шлейермахер, Р. Отто, Ф. Хайлер,

Э. Трельч); теми, наконец, кто так или иначе соединял два последних варианта в рамках одного проекта (Р. Бультман, П. Тиллих)» [8, с. 77]. Но именно широта «большого стиля» теологии позволяет выйти на этот уровень и явить современной российской религиозной мысли свое право определять генеральные линии новых познавательных «схем».

На этом пути, разумеется, немало сложностей, с которыми отечественная религиозная мысль столкнулась еще в начале XX столетия в момент вхождения в контур теологии «большого стиля», например, в области представлений о природе религиозного догмата. Так, «с одной стороны, представление о принципиальной непостижимости догматических истин делает их эпистемологически пустыми... С другой стороны, попытка возведения догматов к содержаниям тех или иных религиозных переживаний, исправляя этот недостаток, в свою очередь оборачивается почти неизбежной их субъективизацией, иррационализмом и психологизмом» [10, с. 27]; – но как раз учет уроков прошлого и должен стать импульсом к обретению масштабной концептуальности в современных духовно-интеллектуальных реалиях.

Для этого требуется осознанное – проектное! – понимание необходимости подведения российской религиозной мысли к осознанию своего призвания войти в «большой стиль». Представляется, что одним из направлений, активирующих движение к теологии «большого стиля», может стать проект создания духовно-интеллектуальных портретов современных активных участников процесса развития отечественной религиозной мысли в самых разных ее ракурсах. Сегодня насущно требуется создание развернутой «галереи» портретов российских теологов, философов религии, религиоведов, максимально способствующих возникновению религиозной мысли «большого стиля» в России.

Методологическим основанием подобного портретирования должна стать панегирическая тональность, возрождение которой в рамках взаимоотношений современных направлений российского богословия, философии религии и религиоведения выступает важным условием результативного становления российской религиозной мысли.

Хвалить людей нужно при жизни – это важный и продуктивный метод, который особенно актуален для построения результативного научного направления. К сожалению, навык панегирической аналитики серьезных научных исследований в области религиозной мысли в отечественных реалиях слабо представлен по сравнению с полемическими и критическими линиями. Текст данной статьи будет выстроен именно в трезво-панегирической тональности, которая, как представляется, должна занять свое достойное место в духовно-интеллектуальной атмосфере и, самое главное, способна придать существенный импульс к обретению российской теологией, в ее максимально широком понимании, параметров «большого стиля».

Одним из результативных направлений отечественной религиозной мысли в контексте обозначенных установок, как представляется, может стать корпус духовно-интеллектуальных текстов К. М. Антонова, где воплощается программный проект академического знания о религии, позиционируемого как общая ценность, «на признании которой религиоведы, теологи и философы религии могут сойтись, которую они могут совместно отстаивать и которая сильно теряет в своем статусе от их противостояния» [7, с. 128]. Именно стремление к приданию религиозной мысли статуса «общей ценности» и позволяет говорить о приближении концептуальных построений К. М. Антонова к уровню теологии «большого стиля», и, соответственно, требует создания его духовно-интеллектуального «портрета» – хотя бы отдельных ракурсов его многогранных исследований.

Познавательная результативность подобного портретирования, восходящая к идее личностно-зеркального познания у Николая Кузанского («Поскольку познание есть уподобление, он (ум) обнаруживает в себе самом, словно в живущем интеллектуальной жизнью зеркале» [17, с. 372], логически начинается с портрета личностной исследовательской позиции

К. М. Антонова, определяемой нами через понятие «теологического я» («теологическое я» рассматривается как актант духовно-гносеологической ситуации, основанной на признании Божественного творения как базисного принципа мироустройства и на признании интенциональности (смыслоформированности) бы-

тия по отношению к целям, определенным Божественной волей). Процедурным алгоритмом данного текста выступает моно-погружение в тексты одного автора в виде ухода от формализма развернутого «списка литературы» и фокусирования на ключевых смысловых центрах концептуальных построений конкретного исследователя.

«Теологическое я»: право быть

Познавательная модель, описываемая как «теологическое я», основана на таких базовых сферах человеческого существования, как «грамматическая» взаимососообщаемость человеческого и Божественного. Сакрально-онтологическая грамматика «начинается там, где человеческое «я» встречается с Я божественным, как с Ты; или, наоборот, Бог, Божественное Я, обращается к человеку с «ты» [16, с. 173]. В рамках личностной модели познания религиозная мысль выступает самостоятельным поступком реализации «архитектонически-значимого я» (М. М. Бахтин); – и вместе с тем в каждом таком «я» прослушивается «пульс вселенной». Теологический «подсчет» такой пульсации как раз и позволяет выявить «правду мира», ведь «непосредственно констатируемое отсутствие правды и смысла в мире как таковом заставляет нас искать сверхмирную правду за его пределами, в трансцендентном Боге» [6, с. 88]. В этом таятся истоки востребованности личностно-теологического взора на мир, сама потребность в теологическом взгляде, исходящем от познающего «я», стремящегося к своей «архитектоничности».

Показательно, что у К. М. Антонова концептуально подчеркивается экзистенциальный аспект познающего личностного сознания, которое мы определяем как «теологическое я». Даже в нарочито провокационной заголовке статьи «Как прокормить такую ораву? Почему религиоведение и теология не являются взаимозаменяемыми дисциплинами?» [5, с. 111] присутствует проблема «кормления», экзистенциальной питательности бытия, рассматриваемая через призму «познающего я». За поисками «пищи» раскрывается проект изыскания идеального духовно-познающего состояния, осуществляется «активный поиск образа современного и в то же время укорененного в традиции иерарха, священника, монаха. Выработка такого образа как некоего искомого идеала, его приложение к современным условиям – дело, разумеется, богословия (конкретно – пастырского богословия). Однако такое осмысление в наши дни имеет смысл дополнить исследованием имеющегося ныне многообразия типов, образов и представлений об идеале (и практик их реализации)» [3, с. 583]. Поиск «идеального я» как ар-

хитектоническая задача религиозной мысли – вот что отличает построения К. М. Антонова в контексте приближения к теологии «большого стиля».

Практически каждый его текст имплицитно несет в себе призыв пристально изучать носителя религиозной мысли. Так, например, статья «Славянофилы и И. В. Киреевский» (2006) представляет собой своеобразную манифестацию того, что «теологическое я» необходимо внимательно постигать, что личностно-конкретная теологическая стратегия заслуживает детального, развернутого погружения в нее. В самом перечне номенклатурного упоминания более сотни источников, посвященных Киреевскому, необходимо увидеть особый образ жизни современного человека, современного «теологического я», результативно воплощаемого К. М. Антоновым. В его работах воссоздается в сегодняшних реалиях образ книжника (γραμματέυς), доказываемая практическая осуществимость модели погруженности в теологическую литературу, построения своей научной биографии по вектору религиозной мысли.

Стремление понять свою – личностную! – религиозную жизнь, прежде всего через религиозное обращение, выступает первоимпульсом познавательной концепции К. М. Антонова: «Представляется оправданным утверждать, что стремление человека понять свою религиозную жизнь коренится, прежде всего, в самой этой жизни и, тем самым, что возникающие из этого стремления рефлексивные практики или структуры функционально принадлежат той религиозной традиции, на почве которой они вырастают, независимо от того, как субъективно относятся к ней реально осуществляющие эти практики конкретные индивиды» [9, с. 90]. Авторское стремление выстроить понимание своей интеллектуально-религиозной жизни, определить «личный ценностный ансамбль» [9, с. 94] через призму религиозного взгляда на мир исходит из духовно-экзистенциальной установки о первоочередности личного переживания: «Личное переживание, разумеется, должно пройти специальную рефлексивную обработку для того, чтобы получить свое место в системе мысли и право претендовать на некоторую общезначимость» [6, с. 78]; – и в этом залог выхода к теологии «большого стиля».

К. М. Антонов обладает редким даром соединить научное и личностное, опираясь на философско-религиозную традицию, на тексты предшественников, где «теологическое я» неразрывно связано с преображением научного миропознания: «Лишь немногие из текстов, созданных наиболее значительными богословами всех христианских конфессий в XX в., могут быть признаны научными в современном смысле. Прежде всего они несут в себе личностное послание,

определенное понимание Бога и Его отношения к человеку, значимость которого определяется совершенно другими критериями, чем соответствие стандартным процедурам научного метода» [4, с. 76]. «Теологическое я» способно результативно соединить научное и личное, «перековать» гносеологический формат в сторону сверх-научности, взаимно открыв друг другу и опыт встречи с Божественным, и опыт нахождения в мирской реальности.

В ходе реализации «теологического» я научные тексты начинают приобретать характер своеобразного духовно-интеллектуального дневника, где фиксируются переходные состояния познания. Так, например, происходит с вызовом обмирщенности религиозной мысли, которая изначально «переживается сообществом-аудиторией, поскольку оно пытается рефлексивно воспроизвести и осмыслить свой опыт на основе соответствующих рефлексивных структур... Это переживание, переходя в сферу естественного сознания и затем становясь предметом рефлексии, обращает ее к поиску утраченных оснований» [9, с. 98]. Так происходит в глубинно-дневниковом вопрошании, облеченном в форму научного текста и обращенного, в том числе, к самому автору статьи: «Когда религиозная жизнь человека, пережившего обращение, становится рефлексивной, начинает стремиться к пониманию самой себя? Это не значит, что его религиозная жизнь недостаточно интенсивна, совсем напротив, однако, став религиозным человеком (а это и значит, пережить обращение), он по каким-то причинам задумывается (в той или иной, более или менее общей и рациональной формулировке) над такими вопросами: во что я верю; что значит быть религиозным; что значит верить; в чем состоит подлинное благочестие; как должен быть устроен мир и каким должен быть я сам, чтобы то, что со мной произошло, вообще могло случаться с людьми?» [9, с. 92]. В такой формулировке вопросов и ответов научный поиск соединяется с личным духовным переживанием, что и отражается в конкретных текстах, в построении масштабной научно-познавательной стратегии.

Показательны стилистические особенности текстов К. М. Антонова, в которых демонстрируются возможности активации «теологического я». «Человек текстуальный», homo textualis, явленный в исследованиях Антонова, использует свое «я» в самых разных формах – будь это примечания, играющие роль внутреннего голоса автора, будь это сознательная акцентировка «я», структурирующего познавательный метод или будь это подзаголовки («Странным образом подзаголовки книг Франка зачастую упускаются из виду при анализе и интерпретации его мысли, в то время как в них (как и в обычно предшествующих основному тексту

работ философа маленьких авторских предисловиях) как правило весьма точно обозначаются направленность познавательного интереса и границы притязаний автора») [6, с. 72]. Но в самых разных стилистических приемах Антонов постулирует важность диалогичности между «авторским я» и познаваемым миром, доверительность разговора между «теологическим я» и реальностью.

Диалог должен произойти – а диалог возможен только между личностными «я», – и только открытый диалог ведет к исполнению познавательных задач. Малопродуктивной является ситуация, когда происходит «критика мыслителя, который не может тебе ответить, как удобный способ поднять собственную самооценку» [15, с. 293]. Напротив, Антонов стремится «договорить» за своих героев, дать возможность ушедшим «теологическим я» заговорить в духовно-интеллектуальных реалиях. Это может быть представлено в виде напоминания об аргументах, которые не были приведены («здесь Франку уместно было бы привести соответствующие фрагменты Анаксимандра и Гераклита, которые он, разумеется, хорошо знал и (по свидетельству Бинсвангера) высоко ценил» [6, с. 90]); в виде построения гипотетических гносеологических коллективностей («Как представляется, они (русские религиозные мыслители) были бы, безусловно, согласны с утверждением Апеля...» [8, с. 65]), в виде воскрешения ушедших тональностей и тематик в современном религиозном познании как взаимном разворачивании прошлого и настоящего – к будущему. И в каждом стилистическом приеме просвечивается актуальность «теологического я», задающего формат познающей диалогичности.

Научный текст оказывается полем реализации «теологического я», местом прорыва «авторского я», в котором именно «я» как познавательно-грамматическая форма становится эффективным инструментарием познания. Исследователь выходит к утверждению своего я, акцентирует «я» как метод познания: «Даже исходя из абсолютности Бога, я должен мыслить себя как некое “сущее ничто”, и своё бытие и его содержание «ежемгновенно» происходящим из Него и через Него. Опять-таки, исходя из своей автономности в отношении Него я должен прийти к осознанию вторичности этой двойственности по отношению к более первичному трансрациональному единству, которое, однако, проявляется только в форме этой двойственности» [6, с. 86]. Открыто заявленное «теологическое я», рельефно выписанное «я» автора – именно «я должен мыслить», именно «я должен прийти» – выступает ключевым параметром религиозного познания, «дает перспективу обретения человеком “личной годности”» [2, с. 284].

Выход к личной – и профессиональной! – годности выступает серьезным фактором приобщения к теологии «большого стиля». Для К. М. Антонова важной является демонстрация реальности и достижимости выхода к масштабной духовно-интеллектуальной концепции. Развернутым доказательством подобной «годности» выступает его монография «Как возможна религия» (2020), в которой представлена детальная фиксация персоналий религиозных мыслителей, относящихся к теологии «большого стиля», выступающих как образцы для построения теологии такого уровня. Монографический текст преобразуется в «великие истории сознания» [11, с. 36], доказывает необходимость поступательного создания отечественных «великих историй» теологического сознания, призывает к продолжению галереи монументального портретирования великих теологов и религиозных философов России.

В «анфиладах» таких портретных галерей К. М. Антоновым распахивается вся сложность и грандиозность духовно-творческого «я», познавательной «субъективности» на примере творчества И. В. Гете: «Это, во-первых – “я” переживающее; во-вторых – “я” непосредственно рефлексирующее относительно только что пережитого опыта, подмечающее оттенки переживаний, непрерывно встраивающее их в систему своих жизненных элементов; наконец, в-третьих, – “я” пишущее о собственной жизни, заново переживающее ее в рефлексирующем воспоминании и тем самым заново оформляющее ее с позиции наблюдателя. В конце повествования три этих “я” как бы сходятся в одной точке, где обнаруженное в рефлексии единство уникальной индивидуальной жизни становится основным переживанием, содержание которого выступает с абсолютной ясностью» [11, с. 35]. Помня о роли переживания в научно-познавательной парадигме, в этой обозначенной сложности «я», необходимо увидеть методологический отказ от «анонимного» познания, от «методологического солипсизма» в процессе кристаллизации «теологического я».

«Теологическое я» – это не остановленное состояние, это развивающаяся «субстанция», ведь «человек является христианином всегда для того, чтобы становится им» [18, с. 422]. К. М. Антонов обозначает потенциальное стремление познающей личности к горнему и бытийному: «Потребность человека обратиться к чему то, что, будучи выше него, определяет его жизнь, и потребность сориентироваться в бытии, упорядочить и осмыслить окружающую нас реальность в ее полноте дополняют друг друга, переплетаются между собой и неизбежно сталкиваются» [12, с. 96]. Так формируется сложный контур «теологического я»,

который может выливаться как в напряженность «междисциплинарных войн» между теологическим и религиоведческим сообществом (у Антонова парадигма научной «баталистики» представлена очень разнопланово и должна стать предметом более детального рассмотрения в контексте соотнесенности теологического и религиоведческого «я»), так и в «мирное» построение новой – по крайней мере, новой для российских духовно-интеллектуальных реалий – модели науки о религии.

Светотеневой потрет «теологического я»

Тема сложности «теологического я» выводит к проблематике его контурной экспликации, к описанию этапов становления и развития данной познавательной модели.

Рождение «теологического я» в контексте религиозной судьбы начинается с религиозного обращения, которому К. М. Антонов уделяет особое внимание: «Религиозное обращение, если трактовать его достаточно широко, может рассматриваться как некая фундаментальная форма религиозного опыта, тот или иной способ или характер переживания которой так или иначе окрашивает религиозную судьбу субъекта» [9, с. 91]. Опыт обращения, из которого и рождается «теологическое я», оказывает решающее значение для всей последующей стратегии познания: «Человек, однажды изменивший общую направленность своей жизни, вынужден будет совершать этот скачок, этот поворот вновь и вновь, как бы в миниатюре повторяя свое первое обращение» [9, с. 92]. В этих научно-стилистически выгравированных фразах отчетливо слышатся отголоски личного духовно-экзистенциального опыта автора, рассматривающего обращение как первоимпульс к проявлению «теологического я».

Рождение «теологического я», происходящее как результат обращения, «отнюдь не сводится к простой “перестройке” личного мировоззрения, но представляет собой первый шаг религиозного обращения, которое следует понимать как радикальный переворот в самом способе существования непосредственного самобытия» [1, с. 109]. Через призму обращения раскрывается глубина «теологического я»: «Акт обращения представляет собой довольно сложную структуру взаимосвязанных элементов. Эти элементы, говоря коротко, суть следующие: переоценка ценностей, в результате которой прежний образ жизни представляется человеку результатом обмирщения, падения с некоторой первоначальной духовной высоты; обнаружение внутренней жизни, открытие реальности и вме-

сте с тем конечности и обусловленности своего внутреннего мира; восприятие откровения Абсолютного Бытия, раскрытие внутреннего мира Ему навстречу; восстановление на новой основе стабильной системы социально-значимых ценностей и приоритетов, включение в жизнь мира и общества; вхождение в конкретную религиозную традицию и общину; ретроспективная рефлексия» [13, с. 159-160]. В сложности «теологического я» исследователь пронизательно обозначает духовно-познавательные вызовы, стоящие перед теологическим я, опасности разочарования, ведь «обращению всякий раз предшествует контр-обращение» [13, с. 167]; – и это явно тоже грань духовно-экзистенциального опыта самого автора.

В текстах К. М. Антонова мы присутствуем при пронизательном выписывании сюжетов рождения «теологического я», при создании своеобразного автопортрета, будь это литературно-духовный дневник в статье, посвященной духовной поэтике Гете, или армирование собственного текста фразами российских религиозных мыслителей. Эти и многие иные «техники портретирования» выливаются в форму духовно-интеллектуальной исповедальности, без которой невозможно представить теологию «большого стиля».

Открытие себя как современного представителя религиозной мысли происходит через калькирование, послынную спектроскопию «теологических я», представленных в истории российской религиозной мысли. Так, обращаясь к осмыслению «теологического я» В. Соловьева – «Соловьев постоянно иллюстрирует ход своей мысли с помощью аналогии между сущностной структурой конечного (человеческого) и бесконечного (божественного) духа... Эта структура задается тремя основными моментами: момент первоначальной нераздельности, или цельности духовного субъекта; момент раздельной сознательной жизни этого субъекта – “проявление или обнаружение нашего духа... во множестве различных проявлений”; момент рефлексивного возвращения к себе “от этих проявлений или обнаружений”» [13, с. 169], – Антонов рисует методологический портрет прежде всего современного исследователя, сориентированного на достижение теологии «большого стиля»...

Простор «теологического я», эксплицируемого в текстах К. М. Антонова, определяет выход познавательных стратегий не только на внутренний уровень познавательных стратегий (таких как личностность, религиозное обращение, исповедальность и др.), но и обращенность к внешнему контуру научной результативности данной модели. То, что распахнулось в глубинах религиозного обра-

щения: «"Священное" явлено здесь в таком модусе, что вызывает благоговение, открывает человеку его полное недостойнство, но не внушает ему абсолютного ужаса, возвышает обращающегося к нему человека, а не уничтожает его. Каждое открытие в религиозной жизни сопровождается преодолением внешних препятствий, самопознанием, актом выбора, освобождающего от внешней зависимости, ростом внутренней самостоятельности героини, степени ее свободы» [11, с. 41]; – переносится Антоновым на внешние задачи построения теологии «большого стиля». Именно поэтому «философия религии рассматривается в контексте рефлексивных структур религиозной традиции, в становлении которых решающую роль играет... феномен религиозного обращения» [10, с. 13], именно поэтому «акт внутреннего поворота и станет для нас неким базовым минимумом, при котором имеет смысл говорить о религиозном обращении. Это позволит нам установить родовую общность между религиозными актами различных видов и масштабов, осуществляющихся в различных религиозных традициях» [6, с. 90]. Только такой мощный импульс, преображающий «познавательное я» в «теологическое я» и способен определить сущность и вектор развития «нового замысла христианской философии» (К. М. Антонов).

Мощь внешнего воздействия «теологического я» проявляется в создании уже не только «автопортрета» исследователя, но и в портретировании читательского состояния, ведь «богословием занимаются не только те люди, которые пишут богословские трактаты, но и те, которые их читают, причем круг вторых гораздо шире, чем первых» [6, с. 95]. Портрет читателя теологического текста – уникальная категория, переходящая «по ту сторону» «теологического я» и демонстрирующая результативность его внешнего воздействия, возможность его расширение в познавательном поле. Перед создателем теологических текстов должен стоять образ читателя, «потребителя», которому необходимо «предъявлять наш предмет как то, что является для него, независимо от его веры или неверия, экзистенциально значимым, социально проблемным и культурно ценным» [5, с. 117]. Можно сказать, что К. М. Антонов эксплицитно предлагает проект формирования «экзистенциально-теологического я» у своего читателя, выводит «теологическое я» в мир внешнего восприятия теологических текстов.

Сложность такого проекта прозорливо осознается исследователем: «Адресат данного текста представляется мне двояким. Текст обращен, с одной стороны, к деятелям церковной науки и образования, предлагая им ряд аргументов в пользу развития религиоведения в церковных вузах и научных центрах, в пользу нала-

живания конструктивного взаимодействия с религиозно-научным сообществом, а с другой – к представителям самого этого сообщества, предлагая им тот же набор аргументов, который они могли бы использовать при наличии у них стремления к налаживанию указанных отношений» [3, с. 578]; – но именно такая сложность позволяет придать проекту миропреобразующую грандиозность.

К. М. Антонов зорко предупреждает, что на этом пути могут встречаться серьезные препятствия, такие как разрыв коммуникации («Если мы условно разделим богословское сообщество на сообщество авторов и сообщество читателей, в котором в пределе необходимо отнести всех вообще образованных людей, то исходной точкой размышлений Флоренского станет констатация факта разрыва коммуникации между этими двумя сообществами» [2014, с. 175]); взаимосвязь обращения/отпадения и даже анти-обращения «мировой души» («Отпадение и обращение не есть просто бесконечное, единообразное повторение во времени, в форме процесса, того, что в вечности дано в едином акте, но реальное однократное событие, реально меняющее отношения абсолютного и относительного бытия, и тем самым задающее реальность времени, ход истории» [13, с. 160]); методологические ошибки («упрощенный схематизм лег в основу оценок системы Франка в рамках практически всех основных интерпретаций его мысли» [6, с. 83]); конфликты религиозно-рационалистических «переплетений» таких позиций, как «усложненный гностический мистицизм и прямолинейный рационалистический фидеизм “внутри” религии или ориентированное на тайну философское мышление и поклоняющийся Человечеству сциентистский позитивизм “внутри” рациональности» [12, с. 96-97]; социально-интеллектуальная статусность («быть философом в христианской среде оказывается зачастую престижно (как знатоку своего дела, поставившему его на службу Церкви), но вместе с тем опасно (как тому, кто никогда, скорее всего, не сможет расстаться с обуревающей его «страстью» к мышлению) [12, с. 116]); иллюзорность сознания («основная иллюзия сознания как раз заключается в том, что оно пытается справиться с экзистенциальными проблемами, оставаясь сознанием, “забывая” о предшествующем ему и фундирующем его “непосредственном самобытии”» [9, с. 91]); чрезмерная гносеологическая оптимистичность («недочет... здесь можно видеть скорее в чрезмерно оптимистичном взгляде на характер “личного” отношения: оно описывается им исключительно положительно» [6, с. 86]); сложные исторические реалии («религиозное сознание, которое выжило, разумеется, под гнетом «воинствующего безбожия» и «научного атеизма», но выжило ценой архаизации

и примитивизации, во многом интериоризировав навязывавшиеся ему представления о нем самом, о его месте в культуре и жизни» [15, с. 293]); эмоциональный фон теологических изысканий («важный аспект – презрение от разочарования» [15, с. 293]); – и многое-многое другое.

Но показательно, что каждая из обозначенных – и не обозначенных! – проблем, по мнению исследователя, требует соответствующей развернутой программы (тема программности построений К. М. Антонова требует особого рассмотрения) их решения. Познавательные трудности должны инициировать динамику познавательных возможностей «теологического я», что и обнаруживает Антонов на прежних этапах развития религиозной мысли: «Возникающая здесь новая трудность: Бог должен мыслиться одновременно и как один из элементов системы, и как общее сверхсистемное начало – становится с этих пор одним из важных стимулов русской мысли, особенно у Н.О. Лосского, С.Л. Франка, о. С. Булгакова» [13, с. 167]. Но и опыт предшествующих неудач в реализации возможностей «теологического я» должен стать результативным уроком для современной религиозной мысли: «Описанный комплекс расхождений предопределял, как мне представляется, неудачу переживавших религиозное обращение представителей культурной общности пушкинской эпохи в их попытках обретения жизненных оснований и языка самоописания в академическом богословии первой половины XIX века» [12, с. 88]. Из неудач предшественников необходимо сделать правильные выводы, в которых даже конфликтность познавательных ситуаций способна приобрести продуктивный характер: «Мне же не хотелось бы упустить из виду то рациональное зерно, которое в концепции конфликтов присутствует» [12, с. 97]. К. М. Антонов призывает различные формации «теологического я» к трезвенному «кон-фликту», этимологически восходящего «со-ударности» (лат. *con-*, «вместе» + *fligere*, «ударять») как методу познания, способного предложить соработничество разным методологиям религиозного мышления.

Портретирование автора теологических текстов и их читателя показывает, что в основе взаимодействия «теологических я» лежит глубинная связь все того же познания и переживания: «Религиозная потребность в теодицее удовлетворяется только в религиозном же опыте, переживании, но существует человеческая потребность более общего плана – потребность в закреплении переживаний посредством их схематизации» [14, с. 176]. В создании коллективно-панорамного «портрета» взаимодействующих теологических я, в их синергии познания и

переживания определяется сверх-задача религиозной мысли, способная приблизить к ответу на вечный вопрос: зачем человеку теология и зачем теологии человек?

Рассмотрение того, в каком направлении мир преобразается вокруг теолога, являющего свое глубинное я (в рамках которого определяется «способ связи элементов внутри системы» [13, с. 167]), и есть свидетельство приобщенности теологической позиции к «большому стилю». Такой «большой стиль» способен явиться при условии обретения панорамного видения дисциплинарной проблематики, не разделенного конфронтацией узкопрофильных парадигм и непримиримых лагерей. К. М. Антонов предлагает свой вариант взаимодействия между познающим духовно-интеллектуальным сознанием и миром в контексте «большого стиля», опираясь на традицию, существующую в отечественной религиозной мысли (например, обращаясь к наследию С. Л. Франка: «Философ отклоняет сам выбор между этими двумя альтернативными концепциями Абсолюта: обе они, демонстрируя некоторый аспект реальности, в своей исключительности предстают как неправомерные рационализации, в которых “человеческая мысль беспомощно запутывается в тесной сети готовых словесных форм”, идя на поводу грамматического различения мужского (“он”) и среднего (“оно”) рода. Синтез обоих тезисов антиномии может быть только трансрациональным» [9, с. 85]), так и четко заявляя свою собственную позицию исследователя: «...подчеркну, что не ставлю своей задачей никого ни в чем убедить – скорее я хочу показать, что в этой области нет сколько-нибудь однозначной универсальной теории, которую все должны принимать в качестве исходной аксиоматики» [7, с. 144]. Именно в таком подходе, в создании некой «третьей» позиции, открытой к обсуждению и сориентированной на достижение результата в области религиозного миропознания, как представляется, и заключается перспективная возможность выхода отечественных наук о религии на уровень «большой стилистики».

Главной особенностью, которая присуща всей концептуальной парадигме «теологического я», представленного в текстах К. М. Антонова, как видится, выступает установка на перспективность религиозной мысли в российских реалиях: «Всестороннее – предпринятое на метафизическом, историческом и личностном уровне – рассмотрение отмеченного механизма (духовного оздоровления) призвано, в конечном итоге, указать путь дальнейшего продуктивного развития, преодолевающего болезненность современности, снимающего отчужденность»

[13, с. 179]. Заявленная более двадцати лет назад принципиальная возможность «излечения» духовного состояния современного общества и служение этой установке на протяжении всех этих лет позволяет говорить о К. М. Антонове как об исследователе, реально доказывающего право – и обязанность! – российской религиозной мысли войти в таксонометрию «большого стиля».

«Теологическое я» К. М. Антонова, включающее в себя «сенсационность» и «келейность», развернутую грамматику Богообщения, отточенную фокусировку как на идеале познания, так и на конкретно-личной исследовательской стратегии, пронизательное всматривание в первоимпульсы религиозного миропознания, синергию научного и лично-переживающего, открытость к развивающейся кристаллизации, активацию панорамных ракурсов и «автопортретов» познавательных подходов, пронизательное преодоление опасностей и вызовов на этом сложном пути, программно-организационное мышление, прайминг перспективности христианско-религиозной мысли в российских реалиях – такое многогранное «теологическое я» выступает надежным основанием для построения пролегоменов к теологии большого стиля в России. Только так результативно структурированное и так духовно центрованное «миропознающее я» способно выйти к «разрешению противоречий и возможности восстановления рунированной субъективности» [16, с. 189], привести к продуктивному построению духовно-познавательных стратегий, возносящих отечественную религиозную мысль к высшей цели «богословской работы» – к напоминанию о Божественном присутствии в нашем сложном и разноголосом мире.

Библиография

1. Антонов К. М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX-XX веков: В 2 ч. Ч. 2. М.: Изд-во ПСТГУ, 2020.
2. Антонов К. М. «Я, благодарение Богу, не богослов...»: становление русской религиозной философии и истоки концепции западного пленения православного богословия // Христианское чтение № 3, 2015. С. 68-92.
3. Антонов К. М. Зачем Церкви религиоведение? // Вопросы теологии. 2020. Т. 2, № 4. С. 576-602.
4. Антонов К. М. Идея сообщества ученых и ее религиозный смысл в русской мысли конца XIX века: вопрос о коммуникативной природе науки и концепция всеединства // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2012. Вып. 6 (44). С. 54–67.

5. Антонов К. М. Как прокормить такую ораву? Почему религиоведение и теология не являются взаимозаменяемыми дисциплинами? // *Studia Religiosa Rossica: научный журнал о религии*. 2024. № 3. С. 110–129.
6. Антонов К. М. Проблемы философии религии в «непостижимом» С.Л. Франка // *Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия*. 2009. Вып. 2 (26). С. 72–92.
7. Антонов К. М. Секуляризация и постсекулярность (к дискуссии о современном научном аппарате исследования религий) // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение*. 2023. Вып. 105. С. 138–154.
8. Антонов К. М. Теология как научная специальность // *Вопросы философии*. 2012. № 6. С. 73–84.
9. Антонов К. М. Феномен религиозного обращения и становление рефлексивных структур религиозных традиций // *Религиоведение*. 2009. № 4. С. 90–102.
10. Антонов К. М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века // Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. Москва, 2008.
11. Антонов К.М. Религиозная личность Нового времени в психологической прозе («Признания прекрасной души» И.-В. Гете) // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2016. №4. С. 29–50.
12. Антонов К.М. Этосы религии и формы рациональности // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2015. №1 (33). С. 95–135.
13. Антонов, К. М. Концепт религиозного обращения в философии Вл. Соловьева // *Вестник Православного Свято-Тихоновского богословского института*. 2004. № 2. С. 159–189.
14. Антонов, К. М. Религиозный опыт и догмат в русской мысли начала XX в. // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2007. № 17-1. С. 172–177.
15. Антонов, К. Политическое измерение русской религиозной философии // *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом*. 2014. Т. 32, № 3. С. 264–294.
16. Булгаков Сергей, протоиерей. Главы о Троичности // *Православная мысль. Труды Православного Богословского института в Париже*. 1928. №1. С. 54–180.
17. Николай Кузанский. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1980.
18. Ранер К. Основание веры: введение в христианское богословие. М.: ББИ, 2006.

УДК 371.21

Иерей Николай Николаевич Михальцов,
кандидат богословия,
доцент кафедры библеистики и богословия
Белгородской Православной Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, г. Белгород
missia-center@yandex.ru

**Курсы подготовки церковных специалистов при Белгородской
Православной Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью): история становления,
актуальная деятельность и перспективы развития**

Аннотация. Становление системы подготовки мирян для миссионерского служения является знаменательным этапом развития духовного образования. Открытию при Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) Курсов подготовки церковных специалистов предшествовала обширная подготовительная работа. Успешная образовательная деятельность Курсов была подтверждена со стороны Межведомственной комиссии при Учебном комитете Русской Православной Церкви. Выпускники Курсов успешно проходят послушания в самых разнообразных сферах церковного служения. Курсы включены в процесс непрерывного поступательного развития, расширения поля образовательной деятельности.

Ключевые слова: Белгородская Православная Духовная семинария (с миссионерской направленностью), Духовное образование, подготовка церковных специалистов, Курсы, православное богословие, приходское просвещение.

Priest Nikolai N. Mikhaltsov,
Ph. D., Associate Professor
of the Belgorod Theological seminary
(with missionary orientation),
Russia, Belgorod
missia-center@yandex.ru

Training courses for church specialists at the Belgorod Orthodox Theological Seminary (with a missionary orientation): the history of formation, current activities and development prospects

Annotation: The development of a system for training laypeople for missionary service is a significant stage in the development of theological education. The opening of the Courses for the Training of Church Specialists at the Belgorod Orthodox Theological Seminary (with a missionary orientation) was preceded by extensive preparatory work. The successful educational activities of the Courses were confirmed by the Interdepartmental Commission of the Educational Committee of the Russian Orthodox Church. Graduates of the Courses successfully complete obediences in a wide variety of areas of church service. The Courses are undergoing continuous, progressive development, expanding their scope of educational activities.

Keywords: Belgorod Orthodox Theological Seminary (with a missionary orientation), Theological education, training of church specialists, Courses, Orthodox theology, parish education.

Становление системы подготовки церковных специалистов

При Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) уже более 10 лет успешно реализуются программы подготовки церковных специалистов – помощников благочинных, настоятелей по миссионерской работе, катехизическому служению, работе с молодёжью, социальной деятельности. Выпускниками Курсов стали десятки активных прихожан-миссионеров, несущих самые разнообразные послушания как на приходском, так и на епархиальном уровнях, как в стенах храмов и духовно-просветительских центров, так и в различных светских учреждениях.

В настоящей статье мы обобщим, систематизируем опыт организации Курсов

подготовки церковных специалистов, действующих при нашей семинарии, рассмотрим историю их становления, а также определим перспективные направления развития Курсов.

Формированию общецерковной системы Центров подготовки приходских специалистов, которая включает в себя на настоящий момент 45 духовных образовательных организаций [10], предшествовала обширная подготовительная работа, – как на уровне епархиальном, так и в рамках деятельности Архиерейских Соборов, профильных синодальных отделов, Учебного комитета Русской Православной Церкви.

В «Концепции миссионерской деятельности Русской Православной Церкви», в параграфе 2.3 под названием «Образ современного миссионера и его качества», подчёркивается, что миссионером может называться «проповедник, имеющий специальное миссионерское образование» [3], а забота о миссионерских кадрах является одним из приоритетных направлений архипастырского служения [3]. В принятом в 2011 г. документе «Об организации миссионерской работы Русской Православной Церкви» выделяется отдельный вид взаимодействия Синодального миссионерского отдела и Учебного комитета – «подготовка в духовных школах миссионерских кадров Русской Православной Церкви» [5].

В документе «О религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви», отмечается, что епархиальный отдел религиозного образования и катехизации «организует подготовку, переподготовку, повышение квалификации кадров для ведения образовательной и катехизической деятельности, а также проводит их аттестацию» [4]. И, собственно, послушание приходского катехизатора «должно быть возложено на штатного сотрудника, ответственного за катехизическую и образовательную работу в благочинии», который «регулярно повышает квалификацию на епархиальных или общецерковных курсах повышения квалификации» [4].

Выходят базовые общецерковные документы, Церковные образовательные стандарты, где излагаются основополагающие принципы формирования и функционирования системы подготовки приходских специалистов. Так, в 2012 г. был утвержден «Церковный образовательный стандарт по подготовке катехизаторов» [11], в 2013 г. – по подготовке миссионеров [12], социальных [14] и молодёжных работников [13].

Вопросы организации приходского служения мирян обсуждались и в процессе деятельности Освященных Архиерейских Соборов Русской Православной Церк-

ви. В параграфе 32 Постановления Архиерейского Собора 2013 г. сказано, что работа помощников настоятелей по миссионерскому, катехизическому, молодёжному и социальному служению – это «важная часть общецерковного служения» [8], и потому таким специалистам следует проходить «специальную подготовку» [8]. Штатные должности церковных специалистов должны быть при благочиниях и крупных городских храмах [8]. Архиерейский Собор 2016 г. призывает «активно привлекать мирян» [9] к организации церковного служения, а также использовать «уже существующие на уровне епархий формы получения квалификации» [9].

Святейший Патриарх Кирилл, констатируя факт формирования «в благочиниях и на приходах целого корпуса профильных специалистов-мирян», напоминает о необходимости особого попечения со стороны епархиальных архиереев о выпускниках курсов церковных специалистов, обозначая, что «наше отношение к ним должно быть таким же бережным, как к выпускникам семинарий – будущим священникам» [2].

В настоящее время для регламентации деятельности Курсов подготовки церковных специалистов Учебным комитетом Русской Православной Церкви сформирована нормативная база, которая включает в себя «Положение о порядке реализации и церковной аккредитации образовательной программы подготовки церковных специалистов в области приходского просвещения», типовое «Положение о выпускной квалификационной работе», Учебные планы и рабочие программы преподаваемых на Курсах дисциплин [7].

Курсы подготовки церковных специалистов при Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью): историческая справка

В 2012 году по благословению Высокопреосвященного Иоанна, митрополита Белгородского и Старооскольского, председателя Синодального миссионерского отдела, при Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) открылись первые Курсы подготовки церковных специалистов (тогда они именовались Межепархиальный обучающий центр подготовки епархиальных, благочиннических и приходских миссионеров). До 2014 года состоялось три выпуска [6].

29 декабря 2014 г. впервые было получено Представление Учебного комитета Русской Православной Церкви на реализацию программы подготовки церковных специалистов по миссионерскому направлению [6]. Сами занятия про-

ходили с 12 по 28 марта 2015 г. в здании Белгородской митрополии. На поток было зачислено 18 человек. Проводили лекции и семинары преподаватели духовной семинарии. Предметы миссиологической направленности преподавал заместитель председателя Синодального миссионерского отдела протоиерей Александр Короткий.

В 2017 г. обучение на Курсах подготовки церковных специалистов начинается осуществляться сразу по четырём направлениям: миссионерское, катехизическое служение, социальная и молодёжная работа. На реализацию этих программ было получено соответствующее Представление Учебного комитета Русской Православной Церкви. Выпускники успешно прошли защиту выпускных квалификационных работ, написанных согласно выбранного направления подготовки. В 2017 г. на Курсах обучалось 34 человека, профиль «миссионерское служение» выбрали 18 человек. Обучающиеся на Курсах были рекомендованы на обучение из 7 епархий Русской Православной Церкви: Белгородской и Старооскольской, Городецкой, Губкинской, Красноярской, Московской городской, Ливенской и Черняховской.

В 2020 г. вводится новый учебный план, в соответствии с которым выстраивается обучение и по сей день, – «Учебный план подготовки церковного специалиста в сфере приходского просвещения (единого профиля) по заочной форме обучения. Этот учебный план был утвержден ректором семинарии, прот. Алексием Куренковым, 17 июня 2020 года.

Как Курсы работают сегодня

Учебный план включает в себя 2 цикла дисциплин:

1. Базовую часть, «Православное богословие», включающую в себя модули: «Священное Писание», «Вероучение», «Литургика», «История Церкви», «Церковная словесность и искусство», «Нехристианские религии».

2. Часть под названием «Организация приходского просвещения», куда входят «Установочный модуль» (дисциплины «Основы приходской просветительской деятельности», «Логика. Теория и практика аргументации»), а также модуль практики приходской работы (дисциплины «Миссиология и методы миссионерской деятельности», «Православная психология», «Основы педагогического сопровождения детей в приходской общине», «Основы, формы и методы молодёжного служения», «Информационная поддержка и обеспечение приходской работы» и другие дисциплины). По благословению Высокопреосвященного

Иоанна, митрополита Белгородского и Старооскольского, количество часов дисциплины «Миссиология и методы миссионерской деятельности» увеличено в два раза по сравнению с требованиями типового Учебного плана.

После изучения каждой части предполагается аттестация. В конце второго года обучения слушатели защищают курсовую работу, а в рамках итоговой аттестации – выпускную квалификационную работу. ВКР представляет собой практическую разработку, некий миссионерский проект, который можно было бы реализовать на приходе или в благочинии. Традиционно выпускная работа состоит из двух частей: первая часть – это теоретическое обоснование того или иного проекта, вторая часть посвящена особенностям его реализации. В качестве примеров ВКР можно привести следующие: проект организации детского летнего лагеря, построение системы катехизации на конкретном приходе, моделирование группы прихода в социальных сетях, освещение опыта организации сестричества милосердия, систематизация опыта работы с молодёжью, проводимой в Белгородской и Старооскольской епархии и т. д.

Кроме того, обучение на Курсах предполагает прохождение практик. Преддипломная миссионерская практика осуществляется слушателями на последнем курсе обучения. После защиты ВКР выпускники проходят постдипломную практику. В контексте итоговой аттестации сдаётся выпускной междисциплинарный экзамен по шести дисциплинам: «Священное Писание Нового Завета», «Священное Писание Ветхого Завета», «Догматическое богословие», «Введение в литургическое предание / Устав и гимнография», «История Древней Церкви» и «История Русской Православной Церкви».

После окончания выпускникам Курсов выдаётся временный сертификат об успешном прохождении обучения и итоговой аттестации; после прохождения постдипломной практики – диплом установленного образца. Выпускникам мужского пола предоставляется возможность продолжить обучение в Духовной семинарии. В этом случае оценки по предметам, преподаваемым на Курсах, перезачитываются, студент зачисляется на второй курс семинарии и проходит обучение по индивидуальному ускоренному графику.

Курсы подготовки церковных специалистов, действующие при семинарии, успешно прошли процесс церковной аккредитации. 7 июня 2024 года Межведомственной комиссией, действующей при Учебном комитете Русской Православной Церкви, было выдано соответствующее свидетельство. Таким образом, выпускникам Курсов выдаются дипломы общецерковного образца.

По поручению Священного Синода Русской Православной Церкви Белгородская семинария оказывает поддержку Курсам подготовки церковных специалистов Ровеньковской епархии (ЛНР) [1].

Статистические данные

С момента получения первого Представления Учебного комитета на Курсы было зачислено 76 человек, из них 13 человек – во время последней приёмной кампании. 34 человека получили сертификаты и дипломы общецерковного образца об успешном окончании обучения, из них 18 мужчин и 14 женщин. Количество окончивших Курсы и продолживших обучение в Белгородской духовной семинарии, а затем принявших священный сан, – 5 человек. В настоящий момент на Курсах обучается 6 человек, среди которых 1 мужчина и 5 женщин.

Выпускники Курсов проходят послушание на самых разнообразных поприщах: в качестве приходских миссионеров-катехизаторов, модераторов приходских сайтов, сестёр милосердия, руководителей Духовно-просветительских центров и библейских групп, сотрудников реабилитационных центров, воспитателей православных детских садов, преподавателей Православной гимназии и Основ православной культуры в светских школах.

Перспективы развития Курсов

С момента начала осуществления в стенах нашей семинарии системы подготовки церковных специалистов Курсы постоянно совершенствовались, что было неоднократно подтверждено получением Представления на право ведения образовательной деятельности со стороны Межведомственной комиссии при Учебном комитете. Таким образом, Курсы подготовки церковных специалистов совершают поступательное развитие.

Перспективы развития, на наш взгляд, можно обозначить в следующих направлениях:

- Совершенствование учебно-методической базы. Это касается, прежде всего, дисциплин практики приходской работы, которые должны быть обеспечены инновационными материалами, новейшими разработками, созданными специалистами профильных епархиальных и синодальных отделов.

- Привлечение к преподаванию и участию в защите выпускных работ специалистов из профильных епархиальных отделов и комиссий.

- Более тесное взаимодействие Курсов подготовки церковных специалистов и

профильных епархиальных отделов в сфере реализации и теоретической разработки проектов, актуальных для деятельности приходов.

- Активизация взаимодействия с благочинными Белгородской и Старооскольской епархии, а также с другими епархиями Белгородской митрополии с целью привлечения мирян к обучению на Курсах – как уже несущих послушание на приходе, так и имеющих намерение потрудиться на благо Церкви Христовой.

Заключение

Курсы подготовки церковных специалистов стали неотъемлемой частью системы образования семинарии, включающей в себя также бакалавриат, магистратуру и Курсы повышения квалификации священнослужителей. Выпускники Курсов не только становятся помощниками настоятелей, благочинных по миссионерской, катехизической деятельности, работе с молодёжью и социальному служению, но и пополняют ряды бакалавриата семинарии и даже магистратуры. Через обучение на Курсах активные миряне реализуют своё призвание послужить Церкви Христовой, оказать содействие пастырям духовным в деле проповеди Евангелия.

Задача открывать и поддерживать Центры подготовки церковных специалистов неоднократно озвучивалась со стороны Священноначалия. Знаменательно, что при Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) успешно уже второй десяток лет реализуются программы подготовки церковных специалистов. И те перспективы развития Курсов, которые будут открываться, «Господу содействующу», будут реализованы.

Библиография

1. Заседание Ученого совета Белгородской семинарии. [Электронный ресурс] – URL: <https://bel-seminaria.ru/2023/12/31/29-dekabrja-v-belgorodskoj-seminarii-sostojalos-zasedanie-uchenogo-soveta>
2. Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Доклад на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2 февраля 2016 г. [Электронный ресурс] – URL: <https://www.patriarchia.ru/article/50739>
3. Концепция Миссионерской деятельности Русской Православной Церкви [Электронный ресурс] – URL: <https://www.patriarchia.ru/article/91996>
4. О религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс] – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/>

dokumenty/o-religiozno-obrazovatelnom-i-katehizicheskom-sluzhenii-v-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi

5. Об организации миссионерской работы Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс] – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/ob-organizatsii-missionerskoj-raboty-v-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi>

6. Полетаева Т. А. Курсы подготовки церковных специалистов. Историческая справка. [Электронный ресурс] – URL: <http://bel-seminaria.ru/urovni-i-struktura-obrazovaniya/kursy-podgotovki-cerkovnyh-specialistov/>

7. Положение о порядке реализации и церковной аккредитации образовательной программы подготовки церковных специалистов в области приходского просвещения. [Электронный ресурс] – URL: <https://uchkom.info/upload/medialibrary/000/Положение%20о%20порядке%20реализации%20и%20церковной%20аккредитации%20обр.%20пр.%20подготовки%20церковных%20специалистов.pdf>

8. Послание Освященного Архиерейского Собора клиру, монашествующим, мирянам и чадам Русской Православной Церкви (2013 г.). [Электронный ресурс] – URL: <https://mosmit.ru/library/vedomosti/65/1328>

9. Постановления Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (2-3 февраля 2016 г.). [Электронный ресурс] – URL: <https://pravoslavie.ru/90333.html>

10. Реестр духовных образовательных организаций, имеющих Представление Межведомственной комиссии при Учебном комитете Русской Православной Церкви на реализацию программ подготовки церковных специалистов. [Электронный ресурс] – URL: <https://www.patriarchia.ru/article/91996> <https://uchkom.info/obrazovanie-i-vospitanie/podgotovka-tserkovnykh-spetsialistov>

11. Церковный образовательный стандарт по подготовке катехизаторов. [Электронный ресурс] – URL: <https://www.patriarchia.ru/article/95300>

12. Церковный образовательный стандарт по подготовке миссионеров. [Электронный ресурс] – URL: <https://www.patriarchia.ru/article/95313>

13. Церковный образовательный стандарт по подготовке молодёжных работников. [Электронный ресурс] – URL: <https://www.patriarchia.ru/article/95298>

14. Церковный образовательный стандарт по подготовке социальных работников. [Электронный ресурс] – URL: <https://www.patriarchia.ru/article/95315>

УДК 27-75

Полетаева Татьяна Александровна,
к.ф.н., к.филос.н., заведующая учебно-методическим отделом,
доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин
Белгородской Православной Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, Белгород
bpds_umo@mail.ru
доцент кафедры новых технологий в гуманитарном
образовании Института Дистанционного Образования ПСТГУ
Россия, г.Москва
polet_ta@mail.ru

Значение лингвистических исследований в христианской теологии и сравнительном религиоведении

Аннотация: В статье предлагается исторический обзор исследований в области сравнительно-исторического языкознания, посвященных поиску праязыка. Особое внимание уделяется методу лексикостатистики М. Сводеша, разработанный в лингвистике во второй половине XX в. Описан ряд современных исследований XXI века, проведенных согласно этому методу и доказывающих его эффективность для подтверждения гипотезы моногенеза, играющей большую роль в доказательстве истинности одной из базовых концепций христианской теологии, основанной на библейских свидетельствах. Приведены лингвистические методы, которые применялись в христианской теологии и сравнительном религиоведении, начиная с XI века, а также описаны современные лингвистические методы, расширяющие исследовательский диапазон и христианского теолога, и религиоведа.

Ключевые слова: праязык, моногенез, санскрит, индоевропейский, список Сводеша, лексикостатистика, компьютерная лингвистика.

Poletaeva Tatiana A., PhD (philology, philosophy)
head of educational and methodical department,
assistant professor of the department of social and
humanitarian disciplines of the Belgorod
Theological seminary (with missionary orientation),
Russia, Belgorod,
bpds_umo@mail.ru
assistant professor of the department of new technologies in Humanitarian
education, Institution of Distance Learning,
Orthodox Theological St.Tikhon University,
Russia, Moscow,
polet_ta@mail.ru

The Meaning of Linguistic Research in Christian Theology and Comparative Religion Study

Abstract: In the article a historical overview of research in comparative linguistics is offered which is devoted to the search of proto-language. Special attention is given to M. Swadesh's lexicostatistical method, developed in linguistics in the second half of the 20th century. A row of contemporary XXI-st century studies with using this method are described, which demonstrate its effectiveness in confirming of the monogenesis hypothesis, i.e. play a significant role in proving of the truth of one of the fundamental concepts of Christian theology based on biblical evidence. Linguistic methods used in Christian theology and comparative religious studies beginning since the 19th century are presented, as well as contemporary linguistic methods expanding the research range both of the Christian theologian and religion investigator.

Keywords: proto-language, monogenesis, Sanskrit, Indo-European, Swadesh list, lexicostatistics, computational linguistics.

Большое значение для христианской теологии имели лингвистические исследования в области сравнительно-исторического языкознания, в основе которого находится идея распада изначального монолитного языкового единства, или группы близкородственных диалектов, носители которых легко понимали друг друга. Эта идея согласуется с библейским текстом в книге Бытие, который свидетель-

ствуем о том, что накануне события, известного как Вавилонское столпотворение «На всей земле был один язык и одно наречие» (Быт.11:1), но после известных событий «смешал Господь язык всей земли, и оттуда рассеял их Господь по всей земле» (Быт.11:9).

Начало лингвистических открытий в поисках единого праязыка можно отнести еще к XVI веку, когда путешественник в Индии Филиппо Сассети впервые отметил сходство итальянского и латинского языков с санскритом [20, р.52-53] – одним из древнейших известных языков мира, на котором написаны священные, философские тексты древнеиндийской цивилизации. В 1647 году голландский лингвист Маркус Цюриус ван Боксхорн выявил сходство некоторых азиатских и европейских языков и выдвинул теорию об их происхождении от примитивного общего языка, который он назвал скифским протоязыком [16]. Но больше лингвистов в XVII-XVIII веке склонялись считать таким прото- или праязыком именно санскрит, называемый индийцами «сладчайшим» из языков во всем мире [17]. В 1767 г. священник-иезуит, индолог Гастон-Лоран Керду (1691-1779), миссионер, прошедший несколько десятков лет в Индии, в памятной записке для Французской Академии показал родство латинского и греческого языков со санскритом [13]. В 1786 г. Уильям Джонс подчеркивал более совершенную структуру санскрита по сравнению с греческим и латинским и говорил о структурном сходстве языков, утверждая, что «они все произошли от одного общего источника, который быть может, уже не существует» [6, с. 208]. У. Джонс отмечал сходство санскрита также с готским, кельтским и древнеперсидским языками [Там же]. Как показывают не только исследования XVIII века, но и современные, санскрит действительно имеет общее лингвистическое наследие с большим количеством языков разных временных периодов и регионов [18]. Увлечение лингвистов исследованиями санскрита было настолько серьезным, что с 1814 г. в европейских университетах стали открываться кафедры санскритологии, а с 1822 года в европейских странах начали основываться общества по изучению Азии [5, с.14].

В XIX веке продолжались исследования и поиск праязыка. Лингвисты Ф. Бопп (1791–1867), Я. Гримм (1785–1863), Р. Раск (1787-1832), проводя компаративистские исследования индоевропейских языков, показали их родство. Ф. Бопп, развивая идею У. Джонса об общем источнике языков, в своей работе «Сравнительная грамматика индогерманских языков» все еще предполагал, что таким источником для индоевропейских языков был именно санскрит. Но позднее лингвисты отказались от того, чтобы именно санскрит считать праязыком и стали говорить

о некоем гипотетическом индоевропейском праязыке [3, с.322]. В сер. XIX в. А.Шлейхер предложил модель развития индоевропейского языка в виде родословного дерева: ствол дерева он представил как праязык, большие ветви дерева – как языковые семьи, возникшие в процессе его развития, ветви, исходившие от этих ветвей, – как отдельные языки, и ответвления от данных ветвей – как языки-диалекты [2, с. 15].

Примечательно, что с этой теорией А. Шлейхера родословного дерева языков в лингвистике согласуется религиозоведческая теория Маретта о дереве развития религии. Роберт Маретт (1866-1943) предложил искать центральную линию человеческой эволюции, учитывая и боковые ветви развития, имеющие истоки в этом растущем «материнском древе» человеческой культуры (дерево Маретта) [5, с.76].

Теория родословного дерева языков А.Шлейхера не учитывала смешение языков и поэтому на рубеже XIX-XX вв. стала критиковаться лингвистами. В немецкой лингвистике независимо друг от друга И.Шмидт и Г.Шухард разработали теорию волн в языке, учитывавшей аспект взаимовлияния языков. Именно эти две теории – родословного дерева и теория волн Шухардта-Шмидта – были тогда в лингвистике основными при попытке реконструировать праязык. В 20-е гг. XX в. эти две теории попытался объединить в одну парадигму русский философ и лингвист Н.С. Трубецкой (1890-1938), который в своей работе «Вавилонская башня и смешение языков» разработал теорию «аллогенетического родства». Согласно этой теории неродственные генетически, но территориально близкие языки влияют друг на друга и образуют так называемые языковые союзы, которые «существуют не только между отдельными языками, но и между языковыми семействами» [10]. Таким образом, все языки можно представить как «некоторую непрерывную сеть взаимно переходящих друг в друга звеньев, как бы радужную» [Там же], отсюда в целом все многообразие языков это, в сущности, один язык.

В XX веке за рубежом поддерживал концепцию моногенеза языка лингвист Альфредо Тромбетти, изложив ее в 1905 году в своей работе «Первоначальное единство языка» [12]. Но наибольший вклад в развитие этой идеи во второй половине XX века внес Морис Сводеш, который, разработав свой оригинальный метод глоттохронологии (или лексикостатистики), «стремился показать, что все языки мира относятся к одной большой семье»[22]. Морис Сводеш родился в семье иммигрантов из Бессарабии в городе Холиоке, штат Массачусетс, США, и с детства знал три языка – идиш, русский и английский. В Чикагском универси-

тете он учился с Сапиром и был вдохновлен его идеей выявления списков слов, сходных для всех коренных американских языков. Часть жизни и последние годы вел свою исследовательскую работу в области сравнительно-исторической лингвистики в Мексике [19]. Сначала Сводеш исследовал языки коренных народов Америки, а затем, когда он опубликовал первый список, который вошел в историю современной лингвистики как список Сводеша, в 1950-х годах начались его наиболее известные работы [19].

Сводеш исследовал огромное количество языков и сделал вывод об очевидных лексических и структурных сходствах в разных языках. Для определения родства двух языков, историки-лингвисты пытаются реконструировать язык-предок «на основе когнатов, то есть предположительно родственных слов из разных языков» [21]. Сводеш, как и его предшественники, также считал, что лучше всего начать поиск таких когнатов с предположительно более стабильного базового словаря. Он составил список из 100 значений слов, который можно было бы использовать для определения базового словарного запаса любого языка и который в лингвистике теперь называется списком Сводеша. Хотя его главная работа «Происхождение и диверсификация языка» не была завершена, смелые идеи Сводеша продолжают вдохновлять на исследования лингвистов до настоящего времени. Его новый метод глоттохронологии с использованием списка базового словаря из наиболее универсальных слов позволяет гипотетически определить степень родства языков. Суть этого метода заключается в том, чтобы выявить между списками базисной лексики сопоставляемых языков определенное количество совпадений, и чем больше это количество, тем большая степень родства между языками.

Как замечает А. Горшков, этот метод «построен по аналогии с радиоуглеродным методом измерения возраста органических веществ» [1]: согласно Сводешу период времени t от одной стадии языка к другой (в тысячах лет) можно вычислить так:

$$t = -\frac{\ln(c)}{2\ln(r)}$$

c — процент сохранившихся к концу периода единиц из списка,

r — скорость замены для этого списка слов» [1].

Скорость замены одних единиц другими за тысячу лет в списке Сводеша из 100 слов составляет около 14 слов. Это означает, что «за 1000 лет языки в среднем сохраняют около 85% основного словника» [1]. В качестве примера можно привести сходство слов вода и англ. water или мать и нем. mutter, которые относятся

к базисной лексике из списка Сводеша - их сходство указывает на происхождение из общего корня в общем праязыке, то есть для обоих языков эти слова исконные, а не заимствованные.

Как отмечают лингвисты Гаррет Ордвей и Вик Патрангенару (университет штата Флорида, США), когнаты Сводеша, т.е. его списки слов базового словаря (из 100, из 207 слов), сыграли большую роль в развитии доказательств исторической перспективы прослеживания многих современных языков (среди основных ветвей которых – германские, кельтские, итальянские и балто-славянские) к праиндоевропейскому корню [14].

В 2019 году были опубликованы результаты исследования китайского лингвиста Ке Луо с применением списка Сводеша из 100 слов. Оно интересно тем, что в нем было проведено сравнение английского языка с китайским и доказано, что оба языка имеют одно и то же происхождение [16, p.110]. Ке Луо отмечает, что «китайские иероглифы сформировались 3600 лет назад <...> эволюция китайского языка идет очень медленно <...> произношение некоторых слов не менялось тысячи лет» [16, p.115], при этом у китайских иероглифов односложные характеристики, в то время как у индоевропейских языков слова имеют алфавитное изображение и многосложны. Тем не менее, на основе применения списка Сводеша, автор доказывает, что английский и китайский язык являются родственными, при этом родство языков отражается «не только в сходстве произношения лексики, но и в законе изменения языка» [16, p.117].

В 2022 году русский исследователь Г. Тележко опубликовал результаты своего исследования: он провел сравнительный анализ лексики 12 индоевропейских древних языков, применяя список Сводеша из 207 слов и 100 слов и, в частности, выяснил, что по словам базового состава тесно связаны с санскритом и друг с другом древнеславянские, литовский, латинский языки (выявлено 14 лексем из списка из 207 слов / 9 лексем из списка из 100 слов, т.е. фактически это означает от 7 до 9% сходства); умеренно родственны друг другу готский, древнеирландский и древнегреческий (выявлено 10 лексем из списка в 207 слов и 7 – из списка в 100 слов, фактически от 5 до 7% сходства) [9, с. 128, 130] и т.д. Также Г. Тележко обнаружил, что базовый словарный состав праармянского языка примерно на 9–12% близок к базовому словарному составу прагреческого, прабалтийского, прагерманского, праиталийских и праарийских языков. В целом же главный вывод исследований Г. Тележко с применением списка Сводеша заключается в том, что гипотетический индоевропейский язык представлял собой некий ге-

терогенный континуум, в котором выделялось ядро с сильными связями (протоарийская, протоиталийская и протобалтийская группы) и две периферийные группы [9, с. 130].

Сейчас большинство лингвистов придерживаются концепции о существовании единого праязыка. Среди некоторых современных зарубежных исследователей в наше время возродилось мнение, что все же именно санскрит нужно считать праязыком, что именно он является матерью всех языков, мало того, он настолько совершенен, что наиболее подходит для программирования [17, р.12].

В любом случае, современные лингвисты убеждены, что в истории происхождения и развития языка из одного источника «наиболее вероятная теория сейчас – это моногенез» [8, с.42]. Теория праязыка – это одно из самых ярких свидетельств истинности христианской теологии, имеющей основание в тексте Библии. Эта теория поразительным образом гармонирует с теорией прамотеизма, которую разработал католический священник и ученый В.Шмидт, занимавшийся сравнительно-религиоведческими, лингвистическими и этнологическими исследованиями, результаты которых опубликовал в журнале «Антропос» с 1908 по 1910 гг. в ряде статей под общим заглавием «Происхождение идеи Бога. Историко-критическое позитивное исследование». Он показал, что в верованиях примитивных племен, с этнологической точки зрения наиболее древних, например, пигмеев, некоторых северных народов, индейцев Северной Америки и т.п. [5, с.91] сквозь мифологические образы андаманского Пулугу, семангского Карей, бушменского Каге, тасманийского Тиггану-Маррабуну и др. просвечивает образ небесного Бога-творца [4, с.134, 137], то есть «подлинного Бога, который действительно один» [5, с.92], творящего из ничего все сущее и являющегося источником морали. В. Шмидт заключил, что перво-религией на заре истории человечества был прамотеизм. Параллели этой теории с теорией прамоноязыка очевидны: как прамотеизм был минимумом религии в первобытных культурах, а анимистические, тотемистические и магические верования возникли позднее, ознаменовав деградацию религиозного сознания, так и некогда единый язык человечества, соответствовавший этому древнему монотеистическому религиозному сознанию, распался на множество языков, специфика каждого из которых определялась степенью утраты религиозного сознания.

Помимо вклада лингвистов в разработку теории прамоноязыка (моногенеза) для развития религиоведения и христианской теологии большое значение имели открытия в области расшифровки древних текстов. Так, в 1822 г. большой научной

сенсацией явилась расшифровка Ж.-Ф. Шампольоном (1790-1832) египетских иероглифов. Благодаря археологическим раскопкам в Месопотамии были сделаны открытия в области изучения ассиро-вавилонской клинописи, важные не только для сравнительного языкознания, но и для библеистики [5, с. 14]. Расшифровка кумранских рукописей, написанных с III в. до н.э. по I в. по Р.Х., т.е. самых древних из сохранившихся текстов Библии, более древних, чем масоретские тексты, представлявшие собой ранее основной источник для анализа текста Ветхого Завета, подтвердили неповрежденность древнего греческого перевода Септуагинты, позволили проанализировать «религиозные представления иудеев Палестины в период Второго храма» [11].

Таким образом, лингвистические исследования в XVIII-XX вв. дали толчок развитию религиоведения и наряду с этим предоставляют для христианской теологии дополнительные аргументы ее истинности.

В наше время разрабатываются методы компьютерной лингвистики в области изучения библейских языков, а именно в области орфографии и синтаксиса, вычислительные методы по классификации текстов помогают решать вопросы жанровых различий, компьютерная лингвистика американскими лингвистами применяется даже в области толкования Библии [23, р. XIX], методы когнитивной лингвистики применяются при исследовании грамматики библейских текстов на греческом и иврите [24], разрабатываются методы генеративной лингвистики (создателем которой является Ноам Хомский), предполагающие использовать программный подход к процессам смыслообразования в языках библейского текста [15].

Автор данной статьи в своих лингвистических исследованиях, которые могут быть интересны с точки зрения применения их результатов в области сравнительного религиоведения и христианской теологии, использовала, в частности, интертекстуальный лингвистический анализ текстов, метод количественной и компьютерной лингвистики, а также метод когнитивной лингвистики для выявления частотности и номинативного поля двух архетипических концептов любовь и предательство в текстах русского синодального перевода Библии и англоязычного перевода King James Bible, а также в русском и английском текстах Корана (более подробно – см. [7, с. 123-176]).

Таким образом, современные лингвистические исследования вносили и продолжают вносить большой вклад как в понимание религий и сравнительное религиоведение в целом, так и в развитие христианской теологии, в частности.

Литература

1. Горшков А. Список Сводеша: по каким словам можно судить о степени родства языков <https://gramota.ru/journal/stati/russkiy-i-drugie/spisok-svodesha-po-kakim-slovam-mozhno-sudit-o-stepeni-rodstva-yazykov?ysclid=mfod8q306e936415002>(дата обращения 01.10.2025).
2. Вендина Т.И. Введение в языкознание. – М.: Высшая школа, 2001. – 288 с.
3. Звегинцев В. А. История языкознания XIX-XX веков в очерках и извлечениях. Ч.II. – М.: Просвещение, 1965. – 493 с.
4. Иванов И., свящ. Вильгельм Шмидт и создание журнала «Антропос» // Христианские чтения – М., 2013. - №3. – с 127-149.
5. Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения – М.: Академический проект, 2007. 239 с.
6. Реформатский А. А. Введение в языковедение /Под ред. В.А. Виноградова. - М.: Аспект Пресс, 1996. -536 с.
7. Полетаева Т.А. Лингвокогнитивное моделирование ретроспективной динамики религиозного дискурса (на материале английского и русского языков): дисс. ... канд. филол. наук: 5.9.8. – Белгород: НИУ БелГУ, 225 с.
8. Старостин С. А. У человечества был один праязык. Он возник 40 - 50 тысяч лет назад // Знание-сила. – Москва, 2003. №8. С. 39-44.
9. Тележко Г.М. Исследование структуры индоевропейского диалектного континуума с помощью сравнения списков Сводеша ближайших языков-потомков// Дискурс. 2022. Т. 8, № 2. С. 124–157.
10. Трубецкой Н. С. Вавилонская башня и смешение языков // Евразийский временник. – Берлин: Евразийское книгоиздательство, 1923. <https://predanie.ru/book/221662-evraziyskiy-vremennik-kniga-tretya/#/toc8> (дата обращения 01.10.2025).
11. Прот. Д. Юревич, Мнимые тайны Кумрана // Фома. 01.01. 2008. <https://foma.ru/mnimiye-tajnyi-kumrana.html> (дата обращения 01.10.2025).
12. Alfredo Trombetti. L'unita d'origine del Linguaggio. Bologna Scuola Grafica "Civitas Dei" 1962. 222 p.
13. Carolina Armenteros The Enlightened Conservatism of the Malabar Missions: Gaston-Laurent Cœurdoux (1691–1779) and the Making of an Anthropological Classic // Journal of Jesuit Studies. 6. 2019. p.439-466.
14. Garrett Ordway, Vic Patrangenaru. Languages with Tree Spaces Sampling the Swadesh List to Identify Similar. 10 May 2024. 01-19 p. <https://doi.org/10.48550/arXiv.2405.06549> (дата обращения 30.09.2025).

15. Jacobus A. Naudé and Cynthia L. Miller-Naudé, *Generative Linguistics as a Theoretical Framework for the Explanation of Problematic Constructions in Biblical Hebrew*// William A. Ross and Elizabeth Robar. *Linguistic Theory and the Biblical Text*. Cambridge, UK: Open Book Publishers, 2023. P. 6-66. <https://books.openbookpublishers.com/10.11647/obp.0358.pdf> (дата обращения 30.09.2025).

16. Ke Luo. Exploring the Corresponding Words Among the Subgroupings, Revising Swadesh List, Compared with Chinese. *International Journal of Language and Linguistics*. Vol. 7, No. 3, 2019, pp. 110-118.

17. Md Amirul Islam Ancient Sanskrit Makes Remembering the Past Linguistic History and Culture: Current Influence in Bangladesh // *Eastern Journal of Languages, Linguistics and Literatures*. 2023. Volume: 4. Issue: 01-14. <https://www.qabasjournals.com/index.php/ejlll> (дата обращения 30.09.2025).

18. Mina S. Vyas Sanskrit in Modern Context: Exploring the use and revival of Sanskrit in contemporary society, including its role in education, literature, and arts // *Revista Review Index Journal of Multidisciplinary*, 3(2), 01–10. <https://doi.org/10.31305/rrijm2023.v03.n02.001>. (дата обращения 30.09.2025).

19. Morris Swadesh. Lexico-statistic dating of prehistoric ethnic contacts: With special reference to North American Indians and Eskimos// *Proceedings of the American Philosophical Society*, 96(4): 1952. P. 452–463.

20. Nunziatella Alessandrini Images of India through the Eyes of Filippo Sassetti, a Florentine Humanist Merchant in the 16th Century // *The Orient and Africa as Seen by Western Europeans*. Oxford: Oxbow Books, 2010. P.43-58.

21. Philipp Strazhny Morris Swadesh: critical essay // *Encyclopedia of Linguistics*, 2 vols., ed. Philipp Strazny. New York: Fitzroy Dearborn, 2005. <https://www.strazny.com/encyclopedia/sample-swadesh-morris.html> (дата обращения 30.09.2025).

22. Ruhlen, Merritt. *The Origin of Language: Tracing the Evolution of the Mother Tongue*. New York: John Wiley & Sons, 1994. 256 p.

23. Willem Th. van Peursen. Computational Linguistic Analysis of the Biblical Text // William A. Ross and Elizabeth Robar. *Linguistic Theory and the Biblical Text*. Cambridge, UK: Open Book Publishers, 2023. P. 223- 272.

24. William A. Ross. Cognitive Linguistic Theory and the Biblical Languages// William A. Ross and Elizabeth Robar. *Linguistic Theory and the Biblical Text*. Cambridge, UK: Open Book Publishers, 2023. pp.117-171.

УДК – 266.1

Нифонтова Ольга Ивановна,
кандидат философских наук,
научный сотрудник Белгородской
Православной Духовной семинарии (с м/н),
доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин,
доцент кафедры философии и теологии
Белгородского государственного национального
исследовательского университета,
Россия, г. Белгород
nifontova.olya2013@yandex.ru

Особенности богословского мышления архиепископа Парфения (Черткова)

Аннотация: В статье анализируется богословская рукопись духовно-академического автора первой половины XIX века, архиепископа Парфения (Черткова) на предмет ее антропологической составляющей. В ходе исследования выявлено глубинное преобладание в авторском мышлении раздумий о спасении человека, присутствие которых наблюдается во всех предлагаемых автором определениях и тематических разделах. Мысль архиепископа Парфения представляется укорененной в православном антропологическом богословствовании, однако встречаются элементы католического влияния, выраженные в авторском представлении о возможном среднем состоянии человеческой души после смерти помимо блаженства и мучения.

Ключевые слова: богословская антропология, природа человека, спасение, авторское мышление, католическое влияние, рукописные тексты.

Nifontova Olga Ivanovna,
PhD in Philosophy,
Researcher at the Belgorod Orthodox Theological Seminary,
Associate Professor of the Department of Social and Humanitarian Disciplines,
Associate Professor of the Department of Philosophy and Theology
Belgorod State National
Research University,
Russia, Belgorod
nifontova.olya2013@yandex.ru

Features of the theological thinking of Archbishop Parfeny (Chertkov)

Abstract: The article analyzes the theological manuscript of the spiritual and academic author of the first half of the 19th century, Archbishop Partheny (Chertkov) for its anthropological component. The study revealed the deep predominance of thoughts about human salvation in the author's thinking, the presence of which is observed in all the definitions and thematic sections proposed by the author. Archbishop Parthenius' thought seems rooted in Orthodox anthropological theology, but there are elements of Catholic influence expressed in the author's view of the possible average state of the human soul after death, in addition to bliss and torment.

Keywords: theological anthropology, human nature, salvation, author's thinking, Catholic influence, handwritten texts.

Архиепископ Парфений (Чертков) (1782-1853) являлся выпускником Славяно-греко-латинской академии, обучаясь в которой показал успехи во многих науках, в том числе в философии и богословии. После окончания курса был оставлен в академии преподавателем. Вскоре он принял монашеский постриг и полностью посвятил оставшуюся жизнь служению Богу и Церкви. Дальнейший путь архиепископа характеризуется постоянной связью с церковной наукой. К примеру, с 1814 по 1817 год он являлся ректором Вифанской семинарии со званием профессора богословских наук, а с 1817 года занимал уже должность ректора Московской духовной семинарии [1].

Многие проповеди архиепископа были изданы в печатном виде. Однако, в распоряжении современной церковной науки находится одно рукописное сочинение

архиепископа Парфения, которое позволяет реконструировать некоторые особенности его богословского мышления на основе иного, не связанного с формой проповеди жанра, жанра систематического изложения богословия.

Расцвет деятельности архиепископа Парфения приходится на первую половину XIX века, период, когда в отечественных духовных академиях начался процесс окончательного отказа от латинского языка и инославных учебных пособий в образовательном процессе. Прежний порядок должен был быть заменен новым проектом, в основе которого лежала задача создания русскоязычных учебных пособий по различным богословским дисциплинам, исключавших западное влияние.

Собственно рукопись архиепископа Парфения представляет собой опыт создания одного из первых отечественных учебных пособий по богословию на русском языке.

Рассмотрим фрагменты его содержания для того, чтобы понять, каким образом работало авторское мышление и каким оно было в целом.

Обращаясь к названию рукописи архиепископа Парфения, можно заметить в нем некоторую громоздкость: «Краткое изложение Богословия Созерцательного и Практического, Преосвященным Парфением Архиепископом Владимирским и Суздальским и Кавалером, составленное для изучения вступающим в Сан Священнический» [3, л. 1]. Здесь заметна попытка автора сообщить одновременно все самое главное для него: предмет, аудиторию и сведения о себе самом. Задача архиепископа заключается в изложении теории и практики богословия для будущих священнослужителей. Не менее важным является и упоминание высокого сана автора и звания Кавалера. Между прочим, за свою жизнь наш автор неоднократно был удостоен наград. Среди них Наперсный крест с бриллиантами, Орден Святой Анны II степени, Орден Святой Анны I степени, Орден Святого Владимира II степени, Орден Святого Александра Невского [2]. Эти награды, конечно, были поводом для некоторой степени гордости о своих достижениях, поэтому к сану прибавлено и слово «Кавалер».

Само сочинение начинается, как и большинство подобных рукописей исследуемого периода, с определения богословия, включающего в себя антропологические элементы: «Богословие вообще есть учение о Боге, им Самим в Слове Его открытое, научающее тому, как истинно познавать Его и достойно почитать для внешнего спасения нашего и славы Его» [3, л. 2]. Формулировка утверждает сразу несколько вероучительных истин догматического характера, которые тезисно можно представить следующим образом:

1. Основным предметом богословия является Бог и Его учение.

2. Учение о Боге может сообщить только Сам Бог, никаким другим способом его узнать невозможно.

3. Богословское учение необходимо для спасения человека и Божьей славы.

Определение богословия сообщает нам некоторые сведения о мышлении архиепископа Парфения. Во-первых, оно укоренено в Боге. Во-вторых, в догматическом учении Церкви. В-третьих, настроено антропологически на тему человеческого спасения.

Далее автор богословие разделяет на два вида, заявленных уже в названии рукописного текста, созерцательное (теоретическое) и практическое (деятельное). Таким делением подчеркивается неразрывное взаимодействие умозрительного знания с его реальным воплощением и применением в жизни. Недостаточно только знать, необходимо воплощать знания в действительности. Соответственно, основной целью является не знание само по себе, а умение им воспользоваться.

Для большей убедительности и некоторого доказательства этой мысли архиепископ Парфений предлагает определить каждый вид богословия отдельно. И у него получаются следующие параллельные формулировки:

Богословие Созерцательное	Богословие Деятельное
«Богословие Созерцательное, которое есть Божественное учение, излагающее умозрительные истины христианской веры, почерпнутые из ясных свидетельств Священного Писания для приобретения истинного познания о Боге и средствах ко спасению нашему» [3, л. 3].	«Богословие Деятельное, которое есть учение о том, что должно делать человеку, возрожденному по воле Божией. Или, Богословие Деятельное есть основанное на Слове Божиим наставление в том, каким образом благодатное возрождение в человеке начинается, сохраняется и обнаруживается в деятельной жизни» [3, л. 3].

В отношении теоретического (созерцательного) богословия автором подчеркивается его основание и укорененность в Слове Божиим (Священном Писании), а в отношении деятельного, – непременная деятельность человека в соответствии с теорией. Показательно, что оба этих определения содержат упоминание о спасении человека, то есть антропологический аспект, который свидетельствует о наличии определенного рода антропологического основания

в мышлении автора. Все три предложенных им формулировки связаны с проблемой спасения человека.

Архиепископ Парфений достаточно внимания в своем рукописном труде уделяет Священному Писанию, как основанию всего богословия, исходящему от Бога. Интересно, что в определении Священного Писания автор вновь обращается к теме человека: «Священное писание есть собрание книг чрез пророков в Ветхом и чрез Апостолов в Новом Завете, по вдохновению Господню написанных для привлечения людей к вечному спасению» [3, л. 3].

Антропологическое начало проявлено и в определениях Ветхого и Нового Заветов, из которых состоит Священное Писание:

Ветхий Завет	Новый Завет
«Ветхий Завет есть изложение свободнейшей воли Божией о Религии, Богопочтении и благах заветных, частью непосредственно чрез Самого Сына Божия бесплотного, частью чрез служение Моисея, обнародованное во спасение Ветхозаветного народа и в похвалу Правосудия и благодати Божественной» [3, л. 3].	«Новый Завет есть торжественное изложение свободнейшей воли Божией о Христианской Религии и управлении Церкви кровию и смертию Посредника Христа подтвержденное, по коему Бог всех людей чрез Евангелие и Таинства призывает к Церкви, и оных тщательно старается освятить, возродить и оправдать, обновить и прославить чрез заслуги и веру в Него» [3, л. 3-4].

Тема спасения звучит в сочинении постоянно, она как бы встроена в авторское мышление на каком-то подсознательном уровне, являясь организующим началом всего исследуемого рукописного труда. Она проявлена и в определении двух основных целей Священного Писания: «По отношению к Богу есть спасительное познание Бога и достойное прославление его... По отношению к нам самим есть вечное спасение» [3, л. 4]. Слова «спасительное» и «спасение» происходят из одного корня, оба они означают в данном случае акт Божественной воли и действия по восстановлению разрушенной человеческой природы, оказавшейся после грехопадения в противоестественном состоянии.

Можно говорить о преобладании антропологической темы спасения человека в авторском мышлении исследуемого сочинения, которое воплощает в рукописном тексте свою внутреннюю настоящую цель, состоящую в попытке разрешения во-

проса о смысле человеческого существования на земле. Архиепископ Парфений этот вопрос решает вполне в традициях отечественного духовно-академического богословия, давая надежду своим читателям на освящение, возрождение и оправдание человека через помощь Самого Бога. В этом смысле можно говорить об оптимистичном взгляде автора на человека и его будущую судьбу в вечности.

Архиепископ Парфений вполне в этом же антропологическом духе пытается доказать и необходимость Священного Писания для человека: согласно его мысли, в этой книге заключается вечная жизнь. В качестве подтверждения своих тезисов он приводит библейские фрагменты об обещании вечности и блаженства праведникам и суда грешникам. В другом месте рукописи архиепископ снова подчеркивает спасительную функцию Священного Писания: «Совершенство Священного Писания состоит в том, что оно всех умудряет во спасение» [3, л. 6].

Показательной также в антропологическом отношении является предпринятая архиепископом Парфением попытка доказать Троичность Бога через создание Им человека: «Здесь сие видно изображается совет многих, и сей совет многих ясно указывает на таинство Святыя Троицы» [3, л. 10].

Некоторая часть рукописного текста посвящена непосредственно Самому Богу, обоснованию Его Троичности, раскрытию Свойств каждого Лица, последовательности творения. Однако и в этом трактате основным становится рассуждение об особенном, отличном от всех прочих созданий, способе сотворения человека. Автор подчеркивает, что акт создания человека предваряется особым Божиим советом (совещанием), который отсутствует в предшествующих творческих Божественных актах.

Тема человека проявлена и в трактате об Ангелах. К деятельности Ангелов, между прочим, архиепископ Парфений относит благовестие людям воли Божией и Божьего величия, сохранение благочестивых, извлечение их из опасностей, донесение до Бога человеческих молитв, радование о спасении людей. Большая часть перечисленных архиепископом ангельских дел, так или иначе, связаны с человеком. В некотором смысле можно говорить о том, что ангелы служат человеческому спасению больше, чем чему-то другому.

После рассмотрения вопроса об Ангелах, автор рукописи целенаправленно переходит к изложению богословского учения о человеке. Внимание архиепископа направлено на исследование антропологических особенностей человеческой природы в различных состояниях: первозданном, поврежденном, восстановленном.

Архиепископ Парфений рассуждает о его первоначальном совершенстве и наличии образа Божьего в нем, выражающегося в духовной и бессмертной чистоте души, праведности, святости и истине; о первозданном внутреннем счастье человека; совершенстве души; внешнем пребывании в раю [3, л. 24]. Внутреннее счастье первозданного человека автор рукописи находит в совершенстве его духа, прежде всего. Об этом он пишет следующее: «Внутреннее счастье прародителей состояло в совершенстве духа, который озарен был особенным светом познания духа и мудрости» [3, л. 24]. Мудрость первозданного человека, согласно представлениям архиепископа, выражалась в способности давать такие названия животным, которые соответствовали их природе. Также внешнее счастье человека архиепископ Парфений находит в способности его разума правильно понимать путь для приобретения блаженства и в совершенстве его телесной природы, лишенной болезней и смерти. Внешнее же счастье заключалось в райском месте пребывания, вкушении плодов, сообщающих здоровье и бессмертие.

Далее анализируются последствия падения человека, выразившиеся как в теле, так и в душе появлением смертности, греха, изгнанием из рая, общим всецелым повреждением воли, ума и тела. Тело человека, согласно мысли архиепископа, подверглось тлению и болезням; душа стала совершать действия, противные ее изначальному назначению; ум начал искажать правильное понимание на ложное; воля направилась ко злу вместо добра. Человеческая природа, как и сам человек в целом, попала в противоестественное состояние, из которого не может самостоятельно выйти. Спасти человека может только Бог через Церковь и установленные в ней таинства. Так от поврежденности человека выстраивается авторский путь к учению о церковных таинствах как инструментах спасения и восстановления человеческой природы.

К изложению учения о средствах спасения человека автор рукописи подходит постепенно. Вначале он упоминает о Ветхозаветных таинствах в виде обрезания и пасхального Агнца, которые являлись прообразом таинств Новозаветных. Затем совершается переход к изложению смысла и содержания семи новозаветных средств спасения, установленных Богом в Церкви, таких как: Крещение, Миропомазание, Покаяние, Причащение, Священство, Брак, Елеосвящение.

Все таинства связаны с человеком и рассматриваются в рукописи как инструменты его спасения. Так, в отношении таинства Крещения дается его определение, согласно которому погружаемый с призыванием Святой Троицы в воду человек умирает для греховной жизни и возрождается для духовности и свято-

сти. Миропомазание рассматривается как таинство, во время которого части тела человека помазываются освященным миром для сообщения ему Святого Духа. Таинство Причащения соединяет человека со Христом «во оставление грехов и жизнь вечную», таинство покаяния освобождает его от грехов. Таинство священства служит для совершения спасения. Таинство елеосвящения применяется для исцеления душевных и телесных болезней человека [3, л. 26-29]. В целом, все церковные таинства непосредственно направлены на исцеление и спасение человеческой природы.

Рукопись продолжается не менее антропологической темой, связанной с воскресением человека из мертвых. Архиепископ Парфений определяет само воскресение следующим образом: «Воскресение мертвых есть то Божественное действие, которым он в последний день души всех умерших соединяет со своими телами» [3, л. 30]. Главной действующей причиной воскресения названа им Святая Троица. В качестве предмета воскресения рассматриваются все умершие люди без исключения, в независимости от грешности или праведности. В отношении не успевших умереть утверждается мгновенное изменение их грубых тел в духовные и бессмертные. Целью воскресения в данном контексте становится «оживление мертвых тел» [3, л. 30] для явления всех на Божественный суд и получения награды или наказания, вечной жизни или вечной смерти.

Характеризуя вечную жизнь, архиепископ Парфений видит ее как созерцание Бога лицом к лицу, единение с Ним, воссоединение со святыми, совокупности всех возможных душевных и телесных благ. Однако автор подчеркивается неодинаковость степеней блаженства у различных людей.

Помимо вечного блаженства в рукописном тексте присутствует понятие вечного осуждения: «Вечное осуждение есть то состояние, в коем нечестивые вместе с диаволом будут претерпевать вечное мучение» [3, л. 32], которое, согласно мысли архиепископа Парфения, будет состоять в вечном лишении человека всех благ, предназначенных праведным.

Особенный интерес вызывает представление архиепископа Парфения о состоянии душ после смерти, в котором заметны следы католического влияния. Автор утверждает, что праведники сразу же после смерти вступают в состояние полного блаженства, а грешники, – в состояние полного мучения. Однако он выделяет и некое среднее состояние души, не совершенно очистившейся от грехов, но и не окончательно беззаконной. Такая душа, по мысли архиепископа, может достичь совершенства после смерти и перейти в состояние блаженства:

«Те же, кои в настоящей жизни не совершенно очистились от скверн греховных, а не исполнились меры беззакония, находятся в среднем состоянии, в коем они могут усовершенствовать свое очищение или утверждение во зле; и таким образом могут перейти или в состояние блаженства, или в состояние осуждения» [3, л. 34]. Третье среднее состояние души напоминает католическое представление о чистилище. В православном мировоззрении признается лишь два возможных варианта посмертного состояния души: вечное блаженство или вечное мучение. В связи с этим, можно предположить влияние католического богословия на мышление архиепископа Парфения, присутствие которого, возможно, он сам даже не осознавал.

Заканчивается рукопись разъяснением по каждой из десяти ветхозаветных заповедей, стремление к соблюдению которых может привести человека к пути спасения.

Итогом проведенного анализа рукописного богословского текста архиепископа Парфения можно назвать выявленную в ходе исследования антропологическую направленность всего сочинения в целом. Она достаточно ясно выражена в каждом определении, каждой затронутой теме и в самом авторском мышлении. Даже фрагменты о Боге рассматриваются в отношении их к проблеме спасения человека. За внешним изложением богословской дисциплины кроется внутреннее авторское стремление рассмотреть проблему человеческого бытия и найти ее решение. Антропологическая проблематика в данном сочинении появляется не намеренно, она является отражением авторского мышления, занятого раздумьями о вечной жизни и человеческом спасении.

В отношении ортодоксальности автора рукописи можно говорить о том, что в целом его мышление укоренено в православной традиции, однако фрагментарно встречаются свидетельства католического влияния, которые выражены в представлении архиепископа Парфения о промежуточном третьем возможном состоянии души после смерти. Наличие католического влияния во многом определено историческим контекстом духовно-академической первой половины XIX века, которая воспитывалась на использовании инославных учебных пособий в Духовных академиях.

Библиография

1. Архиепископ Парфений (Чертков) //Азбука веры [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Parfenij-Chertkov/> (дата обращения 15.09.2025).

2. Парфений // Православная энциклопедия под редакцией Патриарха Московского и всея Руси Кирилла [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.pravenc.ru/text/2579093.html?ysclid=mflh6afljy692713534> (дата обращения 15.09.2025).

3. Парфений, (архиеп. Владимирский и Суздальский). Краткое изложение богословия созерцательного и практического преосвященным Парфением, архиепископом Владимирским и Суздальским и кавалером, составленное для изучения вступающим в сан священнический. Богословие Парфения [рукопись] / Парфений, архиеп. Владимирский и Суздальский. - Б.м., XIX в. Шифр хранения: ОР Ф.304.2 №154. 48 л.

УДК 348

Яровой Александр Николаевич протоиерей,
кандидат Богословия,
доцент Белгородской
Православной Духовной семинарии,
(с миссионерской направленностью)
dubovoe@yandex.ru

Яровой Макарий Александрович,
магистр Высшей школы юриспруденции
и администрирования НИУ ВШЭ,
makariy@yandex.ru

Яровой Иоанн Александрович,
1-й курс магистратуры Высшей школы юриспруденции
и администрирования НИУ ВШЭ
dubovoe@yandex.ru

Канонический и юридический аспект извержения из сана священнослужителя

Аннотация. В данной работе анализируются актуальные вопросы права, церковного права, церковного суда, извержение и сана, их традиция и синтез, Евангельская основа, проблемы применения основополагающих принципов церковного законодательства относительно священнослужителя в реальной церковной практике.

Ключевые слова: право, церковное право, церковные прещения, дисциплинарные церковные наказания, извержение из сана, увольнение священника, запрещение в священнослужении.

Yarovoy Alexander Nikolaevich Archpriest,
Candidate of Theology,
Associate Professor
of the Belgorod Theological Seminary (with m/n),
dubovoeh@yandex.ru
Yarovoy Makariy Aleksandrovich,
Master of the Higher School
of Jurisprudence and Administration
of the Higher School of Economics,
makariyy@yandex.ru
Yarovoy Ioann Aleksandrovich,
1st year of the Higher School
of Jurisprudence and Administration
of the Higher School of Economics
dubovoeh@yandex.ru

The canonical and legal aspects of the defrocking of a priest

Abstract. This work analyzes current issues of law, church law, church court, excommunication and ordination, their tradition and synthesis, the Gospel basis, and the problems of applying the fundamental principles of church legislation regarding clergymen in real church practice.

Keywords: law, church law, church penalties, disciplinary church punishments, defrocking, dismissal of a priest, and prohibition from serving as a priest.

В церковно-общественном пространстве тема церковных наказаний для священнослужителей поднимается очень часто. Причины, сроки, возможность обжалования, обращение к церковно-правовым документам, историческим отсылкам – это то, что сопряжено с данным вопросом. Вопрос о правонарушениях, несовместимых со священством, сегодня дискуссионный. Остро свидетельствуют об этом некие разногласия в теории и практике, где нет однозначных ответов или ответы весьма подвержены дискуссиям. Например, критерии пьянства, азартных игр, трагедия в ДТП.

Церковный суд решает конкретные жизненные ситуации и задачи в своей творческой и живой реакции на реальность, строго опираясь на традиционное понимание канонов.

Временное запрещение в священнодействии предполагает раскаяние, исправление духовного лица. Если священнослужитель совершал блуд, убийство или иной тяжкий смертный грех, то временное запрещение в этом случае не накладывалось, так как покаяние было желательно, но оно не исправляло ситуацию и не могло вознести грешника на прежнюю непорочную высоту служения.

Такие грехи, как блуд, прелюбодеяние, убийство, воровство влекут за собой извержение из сана, даже если были совершены однократно и последовало покаяние. Современная практика может вносить в эти позиции некие корректировки. Например, неумышленное убийство при ДТП.

Необходимо указать, что целью любого наказания в канонах отмечается не возмездие, не изоляция от других, а исправление грешника и восстановление нарушенных прав. В канонах это действие часто называется врачевание (Василия Великого правило 3, Григория Нисского правило 8, Трулльского Собора правило 102).

Для лучшего понимания исторического формирования вопроса можно отметить, что православная и католическая церковь по-разному в своих теориях и практиках подходят к очищению своих рядов. Греческий термин *καθαίρεσις* переводится именно как очищение. На Триденском Соборе в XVII веке сформировалось учение католической церкви, что священник, правильно рукоположенный, никогда не может быть лишен печати священства и священнодействий, в какую степень деградации он бы не пал. Лаицизация, то есть низложение в степень мирянина, возможна внешне, но не внутренне. Понимая таинство Рукоположения (Хиротонии) как неизгладимое, католическая церковь в прещении (наказании) останавливается на запрещении в служении. При этом, если наказуемый проявляет непослушание и продолжает священнодействия, то эти священнодействия, совершенные священником или епископом, будут признаваться католической церковью. Один из ярких примеров подобного мы видим в расколе доктора философии католического архиепископа Марселя Лефевра, критиковавшего решения Второго Ватиканского собора. Уже будучи под различного рода ограничениями, к этому времени он уже был запрещен в служении, он 1988 году с другим епископом Антониу де Кастро Майером рукоположил четырёх новых епископов, не взирая на противление Римской церкви. За это папа Иоанн Павел II отлучил Лефевра и рукоположенных епископов от церкви. Это решение сторонники Лефевра по-

считали принятым в нарушение и несоблюдение канонических норм, и потому не подчинились им. Со временем история разрешилась тем, что папа Бенедикт XVI снял все ограничения и наказания, показывая тем самым правоту Лефевра. Примечательно, что на надгробии архиепископа Марселя Лефевра, захороненном на территории семинарии в Швейцарии, на латинском языке выгравирована эпитафия «Я передал то, что принял».

Говоря об обозначенной теме, мы понимаем, что являемся наследниками богатейших византийских и отечественных традиций церковного права и не можем чувствовать себя безродными и растерянными при возникающих сегодня канонических вызовах.

В Православной Церкви помимо запрещения в священнослужении, существует наказание извержение из сана. Священник извергается из сана за те деяния, за которые мирянин отлучается от причастия, например, даже за невольное убийство в драке. Об этом говорит 66 Апостольское правило.

Традиции и формы церковных наказаний перешли к нам из Византии и в целом сохраняют свои первоначальные формы. До принятия «Духовного регламента» полная власть установления наказаний принадлежала епископам. В Синодальный период духовное и уголовное наказание часто совмещались. Согласно «Духовному регламенту», епископ прописывал свое наказание на «малой хартийке» и уже без особой торжественности. В «Духовном регламенте» анафема приравнивается к убийству, а отлучение и запрещение к аресту. Анафематствовали церковные власти еретиков и преступников, в том числе политических, приговоренных к смертной казни. Ошельмованными назывались те, которые были подвергнуты малому отлучению. Такие не допускались к присяге в суде и считались клятвопреступниками, умаляясь в некоторых гражданских правах. Канонические сроки отлучения от причастия из Книги Правил в Синодальный период практически не применялись.

Крайнее, самое сильное церковное наказание – анафема-отлучение, когда виновный лишается благодатной защиты и прав от церковного попечения. Таким наказанием поражают за невероятно тяжкие в церковном понимании преступления, а именно за нераскаянные ересь, вероотступничество, святотатство. При раскаянии и покаянии анафему не накладывают. «Аще кто, епископ, или пресвитер, обращающагося от греха не приемлет, но отвергает: да будет извержен из священного чина. Опечаливает бо Христа рекшаго: радость бывает на небеси о едином грешнице кающемся» (52 Апостольское правило). Знаменитый и авто-

ритетный толкователь канонов Вальсамон разбирает 52 Апостольское правило следующим образом: «Нет греха, побеждающего человеколюбие Божие. Почему Господь и приемлет всех кающихся и обращающихся от зла к добру. Ибо для спасения грешников Он низшел с неба и сказал: «Не приидох призвати праведники, но грешники на покаяние» (Мф. 9:13). И так епископ, или пресвитер, не приемлющий обращающихся таким образом, но подобно Новату, гнушающийся ими, должен быть извержен, ибо противится воле Бога».

Поэтому при духовном попечении, врачую душу, ждали покаяния при, например, дисциплинарных правонарушениях, если они не были связаны с тяжкими грехами блуда, убийства, ереси. При этом священника не извергали из сана, а запрещали в служении до покаяния или на определенный срок до очевидного и не лицемерного покаяния.

Сегодня причины двух главных наказаний для клириков – отлучение и извержение – идентичны причинам для мирян, влекущих за собой анафему и малое отлучение. «Епископ, или пресвитер, или диакон, в блудодеянии, или в клятвопреступлении, или в татьбе обличенный, да будет извержен от священного чина, но да не будет отлучен от общения церковного. Ибо Писание гласит: «Не отмстиши дважды за едино» (Наум. 1:9)» (25 Апостольское правило). То есть священнослужителя извергали из сана за те грехи, за которые мирянина отлучали от Церкви. Грехи же, за которые давалась епитимия мирянам с отлучением от Причастия на определенный срок, для священников влекли за собой последствия в виде запрещения в священнослужении для искреннего и полного покаяния. При этом патриарх Феодор IV Вальсамон, толкуя 52 Апостольское правило, добавляет, что за симонию священнослужителя и епископа нужно отлучать от Церкви, не признавая совершенное таинство Хиротонии, и это не будет двойным наказанием.

Сторонники наказания для раскольников в виде извержения из сана могут ссылаться на 73 правило Василия Великого. «Тот, кто отрекся от Христа и преступил таинство спасения, во все время своей жизни должен плакать и обязан каяться; а во время исхода из этой жизни удостоивается святынь по вере в Божие человеколюбие» (73 правило Василия Великого). Как видим, здесь речь идет об отрехшихся от христианства и веры во Христа. Очевидно, что о раскольниках здесь речи нет. И Зонара, и Вальсамон здесь говорят о не признающих или отказавшихся от домостроительства Христова.

12 правило Двукратного Константинопольского Собора (861 года) запрещает священнику Литургию без разрешения епископа той местности. 13 правило

Двукратного Собора запрещает священнику судить своего епископа прежде соборного суда епископов. «Ведь находящийся в сане пресвитера, но похищающий суд митрополитов и сам по себе прежде суда осуждающий своего отца и епископа не достоин и чести или имени пресвитера. А те, кто следует за ним, если они священнослужители – пусть и они будут лишены своей чести; если же монахи или миряне – пусть будут совершенно отлучены от Церкви до тех пор, пока не возвратятся к собственному епископу, с отвращением отвергнув общение с раскольниками». Как видим, правило носит временный и воспитательный характер, предполагающий по контексту ограничительные меры «до тех пор, пока не возвратятся к собственному епископу». 14 правило Двукратного Собора дублирует 13 правило, но только уже по отношению епископа к своему митрополиту. 15 правило Двукратного Собора запрещает разрывать пресвитерам и епископам общение с Патриархом: «те, кто отделяется от общения со своим предстоятелем из-за какой-нибудь ереси, осужденной святыми Соборами или отцами (если тот всенародно проповедует ересь и открыто учит ей в церквах), не только не подлежат назначенной правилами епитимий за то, что прежде соборного постановления оградили себя от общения с названным епископом, но и достойны чести, подобающей православным. И действительно, они осудили не епископов, но лжеепископов и лжеучителей и не рассекли единство Церкви расколом, но постарались избавить Церковь от расколов и разделений».

21 правило Трульского Собора говорит, что изверженные в состояние мирян священники «и в состояние мирян изгнанные», после своего раскаяния могут стричься как клирики, а нераскаянные обязаны стричься как миряне. Выстрижение волос, так называемое гуменце или папалифра *παπαλήθρα* было не только в западной, но и в восточной Церкви. Голубинский утверждает, что до начала XIX столетия и русское духовенство выстригало папалифру [1 с.578].

По Божественному праву священник до смерти обязан быть верным Христу. «Итак каждый должен разуметь нас, как служителей Христовых и домостроителей таин Божиих. От домостроителей же требуется, чтобы каждый оказался верным. Для меня очень мало значит, как судите обо мне вы или как судят другие люди; я и сам не сужу о себе. Ибо хотя я ничего не знаю за собою, но тем не оправдываюсь; судия же мне Господь» (1 Кор. 4.1-4). На Божественном праве основываются и церковные правила, регулирующие верность Христу. Священный сан поэтому дается через таинственное посвящение и предполагает абсолютную и постоянную верность. Православная церковь настаивает на недопустимости даже

добровольного сложения с себя сана. В истории Русской Православной Церкви была 86-й статьей Устава Духовных консисторий в издании 1883 года «сложение священнослужительского сана и сложение монашества, по прошениям», но уже неоднократно доказано, что она не имела под собою каких-либо существенных канонических оснований. Несомненно, все эти правила должны быть приведены при рассмотрении данного вопроса.

Изверженный из сана навсегда теряет все права священнодействия, пастырства и учительства и уже никогда не может быть принят ни на какую иерархическую степень служения, даваемую при рукоположении. Примечательно, что Анкирский Собор в 1 правиле, запрещая священствовать, пастырствовать и учить, как некое утешение, разрешает покаявшимся сидеть на пастырском седалище. При этом бывший священнослужитель продолжает обладать теми правами, которыми обладают миряне. Если же после извержения из сана бывший священнослужитель продолжает священнодействовать, то он подвергается крайнему наказанию для мирян – отлучению от Церкви согласно 30 и 64 Апостольскому правилу, 1 правилу Трульского Собора и 1 правилу Антиохийского Собора. В древности такие люди ссылались в монастырь, а если не признавали церковного суда, то предавались светскому суду.

И в Византийском законодательстве, и в допетровской и петровской России изверженные из сана лишались не только церковных, но и светских или общегосударственных прав. Не стал исключением и синодальный период Российской империи. Если извержение из сана было не по уголовным статьям, то изверженные могли оставаться на должности певца, пономаря, сторожа. Могли постригаться в монашество, но рукополагаться не могли. Дворянам возвращалось их дворянское звание. При этом ученые степени, полученные в сане, аннулировались, как и государственные и церковные награды. Если извержение было по причине воровства и блуда, то им запрещалось определенное длительное время проживать в местах своего предыдущего служения, а также запрещалось на определенное длительное время селиться в обеих столицах. Надзор за этим ужасным брожением ума совершивших такие ужасные церковно-правовые проступки возлагался не только на церковные, но и на полицейские службы. Разумеется, что в современный период, когда церковь отделена от государства, данные меры воздействия уже не применяются.

Сложность в том, что при извержении из сана очень сложно делать следующие шаги в сторону икономии. Восстановление возможно только при доказанности

неправильного или ангажированного судопроизводства. Такой исторический яркий пример мы видим в восстановлении митрополита Ростовского и Ярославского Арсения Мациевича, критиковавшего церковные реформы и секуляризацию Петра I, а также церковных земель при Екатерине II. Его Синод присудил не только извергнуть из сана, но и расстричь из монашества. Монашество императрица ему, впрочем, по милости оставила. Впоследствии, за продолжающуюся политическую критику Екатерины II, он расстрижен из монашества с именем Андрея Вралья. До своего извержения он в проповедях призывал старообрядческих раскольников карать не только мечем духовным, но светским государственным, как заслуживающих и вечной, и временной кары. [2, с. 511]. Реабилитирован Арсений Мациевич на Поместном соборе 1917–1918 годов как осужденный по политическим мотивам. В 2000 году причислен к лику святых на Архиерейском соборе русской Православной Церкви. В 2004 году ПЦУ Киевского патриархата прославила его как новомученика.

Устранить, пересмотреть судебный приговор в виде извержения из сана, даже при полном покаянии, по икономии нельзя. Такие вопросы рассматриваются определенно и навсегда. Об этом говорят Трульского Собора 21 правило и Василия Великого 3 правило. Исключение может быть только в случае судебной ошибки или нарушения правил церковного судопроизводства

Пьянству подверженный, согласно 42 апостольскому правилу, должен быть извержен из сана если не престанет, то есть не прекратит. «Или да престанет, или да будет извержен» часто согласуют с темой «сколько раз прощать брату». Кроме того, термин «подверженный пьянству» сегодня не имеет строгих граней. Медики выделяют три стадии алкоголизма, что позволяло бы более четко ставить грани и формат применения 42 апостольского правила. Тем не менее в канонической судебной практике можно услышать о неисправимом и исправимом пьянстве, о греховной страсти от которой хочет или не хочет избавляться, что оправдано спецификой заботы и душепопечения. Факт обращения к наркологической помощи, постоянство и интенсивность алкогольной зависимости, возможность рецидива и его форм, стадии деградации не имеют окончательного канонического формата.

Брак клириков строго моногамен. Запрещено вступать в брак после хиротонии. Десятое правило Анкирского Собора 314 года разрешает диакону вступить в брак, если он предупредил о таком действии до своей хиротонии, но уже Трульский Собор 691–692 годов в 6 правиле запрещает подобные действия. Поместный

собор Российской Церкви 1917-1918 годов подтвердил запрет на брак для вдовых и разведенных священников (Определения. Вып. 4. С. 46). 62-е правило Трулльского Собора запрещает священникам участвовать в языческих обрядах, переодеваться в женские одежды. 24 правило Трулльского Собора запрещает посещать конские ристалища и позорищные игры. 9 и 10 правило Трулльского Собора запрещает ростовщичество и содержание кормчешниц. Апостольское правило 6 и 81, а также Двукратного Собора 11 правило запрещает поступать на военную и государственную службу.

На основании 28-го Апостольского правила, если извергнутый из сана дерзнет совершать священнодействия, то он может быть анафематствован.

Согласно статьи 47. 3 «Положения о церковном суде Русской Православной Церкви (Московского Патриархата)» пожизненное запрещение в священнослужении, извержение из сана, а также отлучение от Церкви мирян если налагается епархиальным архиереем, то эти действия необходимо утвердить специальным актом Святейшего Патриарха. Апелляция может подаваться изверженными из сана в Общецерковный суд. После апелляции дела могут пересматриваться при обнаружении ранее неизвестных обстоятельств.

Духовные Консистории до середины XIX века остригали головы и бороды изверженным из священнического сана. Позднейшее время приняло более привычные для нас формы.

Нужно учитывать, что все сказанное имеет значение только для членов клира, то есть священнослужителей, с их особым положением и служением в Церкви Христовой. Для мирян нет подобных наказаний, так как мирянин, раскаиваясь и принося покаяние, восстанавливается во всех своих правах в Церкви Христовой. Этот вопрос в основных и главных чертах был решен во времена гонений, когда решалось, как принимать и принимать ли отпавших от Церкви под страхом смерти.

Священноисповедник Никодим (Милаш), толкуя 5 правило Святых апостолов, пишет, что наказания можно разделить на карательные с определенным сроком наказания и исправительные с неопределенным сроком, прекращающимися при искреннем раскаянии [3].

Отлучение, как максимально строгое наказание для мирянина, может быть малым (αφορισμός μικρός) и большим (παντελής αφορισμός). Малое отлучение накладывается за небольшие проступки сроком, как правило, до трех лет и разрешает присутствовать на Евхаристии до Литургии верных. Большое отлучение,

как совершенное отлучение от Церкви, накладывается за тяжкие грехи, предполагает отказ в церковном погребении, места на православном кладбище и называется еще анафема.

Если священнослужитель после прещения, заключающегося в запрещении в священнослужении, не приносит в течение определенного срока покаяния, настаивает на своих заблуждениях, совершает богослужения, то это служит основанием для следующего наказания – извержения из священнического сана.

Каждый человек в той или иной степени проходит через процесс становления духовных и нравственных потребностей. Часто это относится к молодым священникам, когда одна ужасная ошибка молодости может породить для души череду нелепых событий и ошибок длинную не только в человеческую жизнь. За каждую душу нужно бороться. В духовном понимании это означает, что если есть надежда на покаяние согрешившего, то эту надежду нужно не губить, а реализовать. Это то, что понимает каждый пастырь на исповеди, и то, что является главной задачей церковного суда.

В наш век коммуникаций извержение из сана с политической подоплекой может давать повод к тому, что бывшие подсудные ищут апелляцию и местожительство в иных климатических и политических широтах. Невозможность оправдания и восстановления status quo может толкать их часто в объятия недругов церкви, государства, в уже по-настоящему жестокую и лживую информационную кампанию и, что самое страшное, в настоящую гибель души.

Не являясь до судебного разбора ни особыми мыслителями и писателями, начинают записывать свои инсинуации. При этом явно отсутствует сладость доброглаголения. Действительно, не всегда легко распознать и вычленить их правду, которая очень часто до крайности субъективна и хочется ее взять в кавычки. Формируется неправильная свобода с превалированием своеволия на довольно пестрых и скудных поверхностных знаниях. Тем не менее, просматривается, что главное у них во внутреннем устроении, а оно очень часто искренне и незаметно для них входит прямо в какие-то политические мечтания. Ведь катаклизмы – это фон, на котором мы можем себя проявить в лучшую или худшую сторону, показать свое духовное лицо.

Извержение и отлучение из сана не предполагает возвращение в исходное состояние. Необоснованное низвержение в глазах колеблющихся может пострадавших делать исповедниками веры, незаслуженно пострадавших за правду. Мудрость Церкви должна проявляться в единении, объединении и правильных

законных традиционных решениях при догматическом единстве и нравственной чистоте. Важно и необходимо смотреть на корень дисциплинарных разногласий. Если заблуждение проявляется в искреннем неправильном понимании нравственного аспекта, здесь необходимо пытаться, если нужно мягко, но целенаправленно уvrачевать. И для этого, как минимум, необходимо время, то есть сроки и понимание пути уvrачевания. Извержение лишает заблудшего возможности вернуться в состояние *status quo*. Этот вопрос можно назвать важным для общей церковно-культурной и церковно-политической ориентации. Это является глубокой анти-тезой категоричному прямому незамедлительному наказанию через применение крайне строгих установок прещения и насилия.

В таких случаях есть что-то нечеткое, когда проявляется искреннее заблуждение на путях поиска истины. Мечтательный морализм переходит в другую стадию перфектного обличения мнимых и действительных несовершенств и смягченных нравов.

Нужно исследовать, что смутило и поранило их совесть. Отчего страдает внутренняя свобода и независимость и в чем их бессмысленное мудрование, принудившее их «отлучишися и несовопрошахуся»? Отчего мудрствуют невежеством и убегают от питательной почвы? Часто бывает, что это люди большого духа и малых или ущербных знаний. Часто это происходит на пике социального, духовного и даже политического неприятия в мечтах об утопиях земного града. Тогда рвут родные и прежде крепкие связи и ищут добровольной изолированности и оторванности в душевном ушибе и надрыве в поисках истинного христианства.

Уверенность наша в истине, решимость и настойчивость восстановить справедливость не отвергают заботу, любовь и рассудительность. Божественные пути неисповедимы и ведут к единению и Истине. Суд должен дать однозначный текст оценки и правильные санкции. При этом нужно видеть правильный исторический горизонт, что невозможно в эмоциональной узости. При исследовании важно отложить личные страсти, злобу и месть. Необходимо трезвенное церковное сознание для ответственного решения.

Спасение и исправление души не может быть напрасно отложенной на какой-то понятный срок уступкой максимально строгого наказания. Снова необходимо заметить, что только тогда, где это возможно, то есть, где нет уголовщины, ереси и блуда.

«Прельстились разумом от правого пути», и в эти сложные времена может проявляться от неуверенности недоверчивость. Испуганный век, как известно,

подозревает и ищет апокалипсис не только из-за своего невежества, но и горячечных состояний внешних переживаний.

В легкомысленный и циничный век многие об этом в своем малодушии и двоедушии молчат или говорят и не договаривают.

Стрессовое приближение к идеям апокалипсиса является мистически понятным шагом осмысления осуществляющегося идеала справедливости, где, как следствие, укорачивается личная историческая перспектива. Извержение из сана может способствовать именно такому ракурсу осмысления личной перспективы бытия, где происходит, по понятным причинам, сужение православного мировоззрения. И далее может наступать противление любым видам власти как противление насилию и несправедливости. Необходимо предусмотреть все последствия возможных принятых решений, чтобы предотвратить поляризацию светского или церковного общества.

Важно видеть не только внешнюю, но и внутреннюю сторону вопроса. Для пресвитера, выражающего крайнее непослушание своему епископу, каноны предписывают вразумление после первого и два, и три раза *μετά μίαν, καί δευτέραν, καί τρίτην παράκλησιν* [4 с.39]. Идея палача как вершителя порядка пагубна, хотя возможно, что в каких-то ситуациях привлекательна и следует из теократического этатизма. Каноны и наказания как санкции мы должны видеть и исследовать в их историческом формировании. Тогда увидим, что там, в канонах, ничего, кроме святой любви, нет. В любви врачующей заключается торжество Церкви. Богослова образует его сердце, а богословие, соответственно, есть отражение любви. Такая работа в области научного исследования канонов не должна быть, конечно, неким единичным актом или событием.

«Вкусите и видите, яко благ Господь» (Пс. 33.90), – вот наше главное познание благого Бога. Запрещение в служении для священника невероятно значимое наказание, но с потенциальной возможностью исправиться от пути стихийной возможности к волевой ответственности. Традиции сохраняют от соблазна через светлую ложь войти в ошибочную мрачную деструктивную доктрину. Канонические взыскания, несомненно, направлены на созидание и укрепление церковного единства. Необходимо учитывать контекст исторических тенденций и вопросов, и в том числе, как уврачевать и вернуть отпавших и укрепить колеблющихся. Наивно полагать, что здесь только можно полагаться на запугивание и жесткость. Необходимо опираться на традиции и многовековой церковный опыт. Церковные каноны и духовные дисциплинарные наказания в целом, как и затронутая нами

тема, находятся в поле духовной сублимации, как механизма трансформации негативных побуждений в полезные и возможной волевой ответственности за будущее состояние церковно-правовой жизни.

Библиография

1. Голубинский Е.Е., История Русской Церкви. - Москва, 1901 г. - Том I, с. 578–580.
2. Синайский А. «Отношение церковной власти к расколу старообрядства в первые годы синодального управления при Петре Великом» (1721-1725г.). – Санкт-Петербург, 1895г. 150 с.
3. Никодим (Милаш), священноисповедник. Правила Святых Апостолов и Вселенских соборов с толкованиями. [Электрон. ресурс]. Режим доступа: – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravila-svjatyh-apostolov-i-vselenskih-soborov-s-tolkovanijami (дата обращения 18.08.2025).
4. Ράλλης Γ. Α., Ποτλῆς Μ. Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ πανευφήμων ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων, καὶ τῶν κατὰ μέρος ἁγίων πατέρων. Ἀθήνησιν.- Α., 1859. - 6 τ., II, с. 39

УДК 261.7

Долин Вячеслав Александрович
кандидат философских наук,
доцент кафедры гуманитарных
и социально-экономических дисциплин
Белгородского юридического института
МВД России имени И.Д. Путилина
Россия, г. Белгород
v.a.dolin@mail.ru

Киево-Могилянская академия как феномен западнорусского Православия: история создания

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению религиозно-политического контекста, а также социально-культурных предпосылок и истории создания Киево-Могилянской академии. Хронологические рамки исследования – от заключения в 1569 г. Люблинской унии до объединения в 1632 г. Братской и Лаврской школ в Киевскую коллегию. Анализируемый интервал исторического времени автор подразделяет на период веротерпимости по отношению к Православию (1563-1595) и период ущемления Православия (1596-1632). Создание православной академии в Киеве определяется влиянием комплекса социально-культурных предпосылок в Киеве и в западнорусских землях конца XVI – первой трети XVII вв. Автор статьи приходит к выводу об исключительном значении создания Киево-Могилянской академии для утверждения Православия в Западной Руси.

Ключевые слова: Киево-Могилянская академия; западнорусское православие; Православие; униатская церковь; Русская Православная Церковь; Петр Могила; Братская школа; Лаврская школа; Речь Посполитая; Сигизмунд III; Владислав IV; Брестская уния; высшее образование.

Dolin Vyacheslav Aleksandrovich
Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,
Associate Professor of the Department of Humanities
and Socio-Economic Disciplines
Belgorod Law Institute The Ministry
of Internal Affairs of Russia named after I.D. Putilin
Russia, Belgorod
v.a.dolin@mail.ru

Kyiv-Mohyla academy as a phenomenon of western Russian orthodoxy: history of creation

Abstract: The article examines the religious and political context, as well as the socio-cultural background and history of the Kyiv-Mohyla Academy. The chronological framework of the study ranges from the conclusion of the Union of Lublin in 1569 to the unification of the Fraternal and Lavra schools into the Kiev Collegium in 1632. The analyzed historical time interval is divided into the period of religious tolerance towards Orthodoxy (1563-1595) and the period of infringement of Orthodoxy (1596-1632). The establishment of the Orthodox Academy in Kiev determined by influence of a complex of socio-cultural prerequisites in Kiev and in the Western Russian lands of the late XVI – first third of the XVII centuries. The author of the article concludes about the exceptional importance of the creation of the Kyiv-Mohyla Academy for the establishment of Orthodoxy in Western Russia.

Keywords: Kyiv-Mohyla academy; Western Russian Orthodoxy; Orthodoxy; Uniate Church; Russian Orthodox Church; Peter Mohyla; Fraternal school; Lavra School; Polish-Lithuanian Commonwealth; Sigismund III; Vladislav IV; Brest Union; higher education.

Итогом Люблинской унии (1569) становится образование в средневековой Европе федеративного государства, в состав которого вошли Королевство Польское (Корона, Польша) и Великое княжество Литовское (Княжество, Литва). В процессе объединения польский король Сигизмунд II Август (при поддержке православной знати) отделяет от Литвы и включает в состав Польши богатые земли Юго-Западной Руси: Подляшье (западная часть Гродненской губернии); Волынь;

Подолія (современные Винницкая область, южная и центральная часть Хмельницкой области); Украина (губерния Киевская и Полтавская с частью Черниговской) [2; 7]. В истории Европы федеративное государство Королевства Польского и Великого княжества Литовского известно как Речь Посполитая.

Включение в польскую часть федерации русских земель с православным населением со временем приводит к подчиненному и униженному положению как православных, так и православной веры в целом. По оценке митрополита Макария (Булгакова), в XVI в. Западная Русь «...в первый раз увидела крайнюю опасность лишиться первого и драгоценнейшего своего достояния – Православия» [8, с. 9].

Ответом на вызов ущемления становится учреждение в 1632 г. Киево-Могилянской академии – первого православного вуза Восточной Европы, получившего официальное признание в этом статусе [см., например: 17]. И хотя истории Киево-Могилянской академии (в целом и отдельных временных периодов) посвящено большое количество исследований [6; 8; 11; 13-14; 16-17; 20], в данных работах недостаточно акцентируются социально-культурные предпосылки преодоления крайне неблагоприятного религиозно-политического контекста возникновения Киево-Могилянской академии.

Цель статьи – рассмотрение религиозно-политического контекста, а также социально-культурных предпосылок и истории создания Киево-Могилянской академии – первого и продолжительное время единственного православного вуза Восточной Европы.

Хронологические рамки проводимого исследования – 1569-1632 гг. (от заключения Люблинской унии и сопряженного с нею перехода православных земель в состав Королевства Польского до объединения Братской и Лаврской школ в Киевскую коллегию). Использование в заголовке и тексте статьи названия «Киево-Могилянская академия» объясняется более широкой распространенностью названия в советской [см., например: 17] и новейшей российской [см., например: 16] историографии.

Реализация цели исследования предполагает рассмотрение двух взаимосвязанных вопросов:

- религиозно-политический контекст существования Православия в Речи Посполитой (1569-1632 гг.);
- социально-культурные предпосылки и история создания Киевской коллегии (1569-1632 гг.).

Рассмотрим данные вопросы подробнее.

Религиозно-политический контекст существования Православия в Речи Посполитой (1569-1632 гг.) определяется как личным отношением королей к Православию, так и действующей в период их правления моделью государственно-конфессиональных отношений. Анализируемый временной интервал в религиозно-политическом измерении возможно подразделить на два периода: веротерпимости по отношению к Православию (1563-1595) и ущемления Православия (1596-1632).

Период веротерпимости по отношению к Православию (1563-1595) начинается до образования Речи Посполитой, т.е. за рамками анализируемого в статье периода. В 1563 г. Сигизмунд II Август (1548-1572), хотя и симпатизирует протестантам, подписывает привилей, уравнивающий в правах католиков, протестантов и православных.

Генрих Валуа (1573-1575) как первый избранный король Речи Посполитой не изменяет статус Православия.

Стефан Баторий (1575-1586) (правит совместно с Анной Ягеллонкой), будучи католиком, учреждает иезуитские коллегииумы в ряде городов Королевства Польского (в том числе и в православных землях): Коложвар (1579), Люблин (1581), Полоцк (1582), Рига (1582), Калиш (1582), Несвиж (1582), Львов (1584) и Дерпт (1586). Замысел создания коллегииумов в городах Гродно (создан лишь в 1622 г.) и Брест не был реализован при жизни короля.

Однако принцип веротерпимости, заложенный Сигизмундом II Августом в модель государственно-конфессиональных отношений в Речи Посполитой, обеспечивает равные возможности и православного образования: по декрету Стефана Батория (1584) сначала виленские горожане получают право создавать и содержать братские школы, а позднее (1585) данное право распространяется на все православные братства на территории Галиции и Великого княжества Литовского [17, с. 31].

Со смертью короля Стефана Батория период веротерпимости в истории Речи Посполитой, обеспечивший при заключении Люблинской унии добровольное объединение русских (как православных) с поляками (как католиками), завершается. В рамках движения Контрреформации католики, покончив с протестантизмом, принимаются за Православие.

При Сигизмунде III (1587-1632) начинается *период ущемления Православия (1596-1632)*. Король получает иезуитское образование и испытывает неприязнь к

Православию. Центральным религиозно-политическим событием его правления становится заключение Брестской унии (1596). По ее итогам религиозные права православных верующих отчуждаются в пользу униатской (греко-католической) церкви, а само Православие обретает статус «нетерпимой» религии [1]. На стороне унии оказывается большая часть епископата во главе с митрополитом Киевским Михаилом Рогозой (1596-1599), стремящегося расширить как собственные владения, так и влияние (на которое постоянно посягают феодалы и православные братства [18, с. 33]), а также значительная часть православных дворян, желающих обрести равные права с польско-литовской шляхтой [17, с. 20-21]. Против унии выступают многие священники, монастыри, мещане и особенно – казаки [17, с. 21]. Однако попытки противников унии вернуть хотя бы часть утраченных Православием прав оказываются безрезультатными при короле, который по праву получает славу ревнителя католической веры не только по итогам внутренней, но и внешней политики (стремление получить московский трон и навязать унию Московскому государству в период Смутного времени).

Смерть 30 апреля 1632 г. короля Сигизмунда III и начало процедуры выборов нового монарха дарует Православию исторический шанс вернуть утраченный статус. Архимандрит Киево-Печерской лавры Петр Мовилэ (Могила) (1596-1647) как представитель умеренной партии православных (выступают за решение «православного вопроса» путем политического компромисса [5, с. 77]) при активной поддержке интересов Православия казачеством добивается подписания будущим королем Владиславом IV документа «Статьи успокоения ... русского народа, исповедующих греческую религию». Помимо восстановления православных в религиозных и гражданских правах, документ признает четыре православные епархии (Львовская, Луцкая, Перемышльская и Мстиславская) и двух архимандритов (Печерского и Уневского), а также гарантирует свободный переход верующих между униатством и православием [см. подробнее: 3]. Как результат, Православие в Речи Посполитой вновь обретает статус «терпимой» религии [см. также: 1].

Социально-культурные предпосылки и история создания Киевской коллегии (1596-1632 гг.). Осмысление создания Киевской коллегии в качестве ответа на ущемление Православия является верным, но неполным. Возможно выделить и ряд дополнительных социально-культурных предпосылок конца XVI – первой трети XVII вв., влияние которых способствует формированию Киевской коллегии:

- создание братств (с 1439 г.) – общественных организаций православных горожан, или мещан (преимущественно ремесленники и торговцы, а также мел-

кая шляхта и представители интеллигенции), которые противостоят насильственной полонизации общества и способствуют распространению православного образования (братские школы, которых в Речи Посполитой начала XVII в. было около 30 [по: 4]) [17, с. 21-23];

- основание московским первопечатником Иваном Федоровым первой в Западной Руси типографии (г. Львов, 1573 г.), которая после его смерти становится собственностью Львовского православного братства [17, с. 23-24];
- издание «Острожской Библии» (1581) – первого полного издания Библии на славянском языке [17, с. 24], набранного русским первопечатником Иваном Федоровым и изданного в типографии при Острожской школе (академии) (при покровительстве православного князя Константина Острожского);
- публикация полемических произведений, защищающих Православие и русскую культуру: «Ключ царства небесного» (1587), автор – Г. Смотрицкий; «Апокрисис» (1597), автор – Х. Филалет; «Тренос, или плач Восточной Церкви» (1610) и «Версификация» (1621), автор – М. Смотрицкий; произведения И. Вишенского [17, с. 25-26];
- с 1585 г. – массовое создание православных братских школ (в соответствии с упомянутым ранее декретом польского короля Стефана Батория) [17, с. 31], которые ощутимо повышают уровень грамотности мирян [17, с. 34], а Львовская и Луцкая школы по уровню образования успешно конкурируют с католическими и протестантскими школами [17, с. 34].

В период ущемления Православия (1596-1632) братские школы сталкиваются с препятствиями в развитии, подвергаются притеснениям или даже прямым нападениям (Луцкая школа в 1627 г. и 1634 г.) [17, с. 33]. Постепенно православные братские школы начинают приходить в упадок [17, с. 33]:

- Острожская школа закрывается в начале XVII в. (после смерти опекуна);
- Луцкая школа переходит под контроль униатов;
- Львовская школа утрачивает свою роль в 20-е гг. XVII в.

В ситуации упадка православных братских школ в областях Западной Руси, граничащих с землями Королевства Польского (до заключения Люблинской унии) возрастает роль Киева, который на момент заключения Брестской унии утрачивает роль духовно-культурного центра западнорусских земель [4]. Возрождению Киева и развитию в нем православного образования благоприятствует ряд социально-культурных предпосылок.

Во-первых, географическая удаленность от польско-литовских политических центров [4], которая замедляет темп окатоличивания православного населения.

Во-вторых, особая социальная структура общества, определяемая военизированным характером городской жизни в Поднепровье. Между шляхтой и крестьянством в Киеве возникают дополнительные группы лично свободных «служилых» людей: казаки, «конные слуги» великокняжеских замков, панцирные бояре, или полурыцари без шляхетских привилегий, «замковая шляхта», «путные бояре», или «замковые слуги» [19, с. 334-335]. Военизация городской жизни Поднепровья становится следствием оборонительных функций, которые выполняют горожане (мещане) [19, с. 336]. «Служилые» люди Киева и ближайших окрестностей выступают в качестве социальной базы поддержки гонимого Православия.

В-третьих, киевское православное братство, а также группа ученых-просветителей и типография при Киево-Печерской лавре обеспечивают Киеву статус культурного и идеологического центра западнорусского Православия [см. подробнее: 17, с. 35-40]. Уникальность киевского братства определяется включением в его состав духовенства, оказавшегося после заключения унии вне закона, и казачества (сначала отдельных представителей, а позднее и гетмана «со всем войском», что «...придает братству особую силу и политический вес») [17, с. 41].

Предшественницей Киевской коллегии становится организованная в 1615 г. местным православным братством Киевская братская школа (при Богоявленском монастыре) [4; 10; 12; 17, с. 42-52]. Следует отметить, что в историографии существует точка зрения, рассматривающая именно 1615 г. как год основания Киево-Могилянской академии [см., например: 17, с. 70-71]. И хотя аргументация со ссылкой на близость организации образовательного процесса в Киевской школе и Киево-Могилянской академии, а также на официально признанные даты основания зарубежных и отечественных вузов (в Кембридже, Оксфорде, Кракове, а также Славяно-греко-латинской академии в Москве) выглядит обоснованной, в данной статье за основу принимается более распространенная в историографии точка зрения на дату основания Киевской коллегии – 1632 г.

Основание Киевской братской школы становится возможным благодаря дару православной шляхтинки Галшки (Елизаветы) Васильевны Гулевичевны, супруги Мозырского маршалка Лозки: 14 октября 1615 г. она передает часть своей наследственной земли в Киеве, на Подоле (со строениями и доходами) [4], «на монастырь... также на школу детям, так шляхетским, яко и

местским» [цит. по: 17, с. 42]. Знаковое для Киевской братской школы событие происходит примерно в 1620 г., когда гетман Войска Запорожского Петр Конашевич-Сагайдачный «со всем войском» вступает в братство и становится его ктиторм (опекуном) [4; 17, с. 44]. Традицию опеки, материальной и политической поддержки Киевской братской школы продолжают и другие гетманы Войска Запорожского и Украины [17, с. 45]. Финансовая поддержка и грамотный подбор кадров для Киевской школы приносят свои плоды: в 1620 г. иерусалимский патриарх Феофан IV в одной из грамот Киевскому братству высоко оценивает уровень преподавания в школе «еллино-славянского и латино-польского письма» [17, с. 49].

Осенью 1631 г. архимандрит Киево-Печерской лавры Петр Мовилэ (Могила) на базе монастыря создает Лаврскую школу с превосходно образованным преподавательским составом [4; 12; 17, с. 53-56]. Однако Лаврской школе не суждена долгая жизнь. Киевское братство обеспокоено явным «латинским уклоном» образования новой школы, знатным происхождением Петра Могилы, а также его связями (поддержка польского короля Владислава IV, родственник представителей польской знати, друг некоторых униатских епископов). Поэтому представители Киевского братства и его покровители (митрополиты Киевские Иов (Борецкий) и Исайя (Купинский), гетман Войска Запорожского Иван Петражицкий) настойчиво потребовали объединить две школы с обязательным размещением объединенной школы на территории братства (на Подоле) и под его присмотром [см. подробнее: 17, с. 55-56]. Документ об объединении двух школ подписан 30 декабря 1631 г. [4].

В результате 5 января 1632 г. создается Киевская (Киево-Братская) коллегия (первое название Киево-Могилянской академии) с Петром Могилой в качестве «старшего брата», опекуна и наставника как Коллегии, так и Братского училищного монастыря [4; 17, с. 56-57; но ср.: 10]. Преемственность с Братской школой (всесословный характер образования, изучение национальных языков и культуры [17, с. 59]) дополняется обучением по программам европейских университетов – изучением латыни и польского языка, а также «семи свободных искусств», которые подразделялись на *trivium* (грамматика, риторика, диалектика) и *quadrivium* (арифметика, геометрия, астрономия и музыка) [17, с. 63-64]. Акцент на изучение латыни и польского языков «...рассматривались как средство интеграции православных студентов в мир европейской науки и культуры, а также в общественную жизнь Речи Посполитой» [4].

Вместе с тем, обучение в Киевской коллегии имеет и ряд отличий от европейских университетов:

- отсутствует подразделение на факультеты;
- ученикам не присваиваются ученые степени;
- периодически не преподается богословие.

Однако польская власть не спешит с официальным признанием Киевской коллегии, которое предполагает не только предоставление самоуправления, но и разрешение преподавать инославное для католической Польши православное богословие. 1634 г. становится «годом разочарования» для западнорусского Православия и Киевской коллегии: указ веротерпимого польского короля Владислава IV запрещает православным иметь латинские школы как в Киеве, так и в других городах Речи Посполитой, а польский сейм запрещает Киевской коллегии преподавать богословие [4]. Привилей короля Владислава IV от 18 марта 1635 г. разрешает деятельность Киевской коллегии, но не в статусе академии [4]. Зборовский (1649) и Белоцерковский (1651) мирные договоры фиксируют сохранение прежнего (неуниверситетского) статуса коллегии [17, с. 68]. Лишь проект Гадячского договора (1658) (не ратифицированный польским сеймом в полном объеме) предусматривает уравнивание «прерогатив и вольностей» Киево-Могилянской коллегии и Ягеллонского (Краковского) университета [4; 17, с. 68].

Университетский статус Киевская коллегия (на тот момент становится общепризнанным название «Киево-Могилянская академия») получает лишь после окончательного вхождения Киева в состав русского государства:

- 1694 г. – присваивается статус академии, подтверждаются традиционные права и даруются академические свободы европейских университетов (самоуправление, право суда над обучающимися) [9; 17, с. 68];
- 1701 г. – Петр I подтверждает права высшего учебного заведения [17, с. 68] и закрепляет постоянное государственное обеспечение (в дополнение к финансированию киевских митрополитов) [9].

Согласно обобщенной оценке митрополита Макария (Булгакова), Киево-Могилянская академия «...по своему происхождению, служит живым памятником трех важнейших в истории событий. Она напоминает нам великую эпоху пробуждения Европы к просвещению, и вместе с тем первое участие России в умственной европейской жизни; она служит памятником деятельного сознания потребности просвещения народа русского после удручающего его татарского ига, и дружелюбного участия в сем деле великого Княжества Литовского или

части Малороссии; памятником наконец первой явной опасности для Западной России лишиться православия, и вместе памятником особенной ревности киевлян к православной вере» [8, с. 11].

Вполне закономерно, что основатель и первый попечитель Киево-Могилянской академии Петр Могила (1596-1647) в завещании рассматривает создание академии «единственным залогом своим» (т.е. делом своей жизни) [цит. по: 15, с. 78; см. также: 17, с. 63] и передает ей в дар не только личную библиотеку из 2131 книги, но и практически все имущество и ценности – село Поздняковку, половину скота и инвентаря хутора Непологи, дома и дворовые места на Подоле, более 80 тысяч злотых, серебряную посуду, облачение митрополита, включая украшенную семейными драгоценными камнями митру, и даже ткань для одежды студентов [по: 4; 17, с. 63].

Историческая возможность учреждения православной академии определяется влиянием комплекса социально-культурных предпосылок конца XVI – первой трети XVII вв.:

- создание с 1439 г. в различных городах православных братств;
- основание типографии во Львове (1573);
- издание «Острожской Библии» (1581);
- публикация полемических произведений, защищающих Православие и русскую культуру;
- массовое создание православных братских школ (с 1585 г.), лучшие из которых успешно конкурируют с католическими и протестантскими школами.

Кроме того, ряд благоприятных социально-культурных предпосылок складывается и в Киеве:

- географическая удаленность от католической Польши;
- социальная структура общества, соответствующая военизированному характеру городской жизни в Поднепровье (место между шляхтой и крестьянами занимают казаки, «конные слуги» великокняжеских замков, панцирные бояре как полурыцари без шляхетских привилегий, «замковая шляхта», «путные бояре», или «замковые слуги»);
- киевское братство, а также группа ученых-просветителей и типография при Киево-Печерской лавре, обеспечивающие Киеву статус культурного и идеологическим центра западнорусского Православия.

Таким образом, создание православной академии в Киеве определяется влиянием комплекса социально-культурных предпосылок как в Киеве, так и в западнорусских землях конца XVI – первой трети XVII вв. В качестве основного вывода

проведенного исследования возможно утверждать, что создание в Киеве, на окраине западнорусского православного мира, Киево-Могилянской академии имеет исключительное значение для утверждения Православия в Западной Руси.

Библиография

1. Апанович К.О. Православие в Речи Посполитой и Османской империи в конце XVI – первой трети XVII в. // Христианское чтение. – 2015. – № 6. – С. 59-74.
2. Асеев Ю.И., Кравченко И.Н., Канц Н.А. Русский мир: анализ состояния, проблемы. – Ставрополь: АГРУС, 2014. – 170 с.
3. Беднов В.А. Сеймовая борьба православных за свои права в период безкоролевья после смерти короля Сигизмунда III в 1632 г. // Беднов В.А. Православная Церковь в Польше и Литве. – Минск: Лучи Софии, 2003. – Гл. III: С 1632 по 1686 годы // Седмица.RU: Церковно-Научный Центр «Православная энциклопедия». URL: <https://sedmitza.ru/lib/text/439797> (дата обращения: 20.10.2025).
4. Бурега В.В. Киево-Могилянская академия // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. XXXII. – М.: Православная энциклопедия, 2013. – С. 698-720. URL: <https://www.pravenc.ru/text/Киево-Могилянская%20академия%20.html> (дата обращения: 09.11.2025).
5. Григорьев Д.В. Религиозная ситуация и подготовка конвокационного сейма в период междоусобицы 1632 года // Вестник Башкирского университета. – 2005. – № 2. – С. 76-79.
6. История Киевской духовной академии, по преобразовании ее в 1819 году / Сост.: В.И. Аскоченский. – Санкт-Петербург: тип. Э. Веймара, 1863. – 282 с.
7. Ключевский В.О. Курс русской истории. – М.: Альфа-книга, 2019. – 1197 с. – Лекция 45.
8. Макарий (Булгаков), иеромонах. История Киевской академии. – Санкт-Петербург: Тип. К. Жернакова, 1843. – 226 с.
9. Никулин М.В. Киево-Могилянская академия // Большая российская энциклопедия 2004-2017. URL: <https://old.bigenc.ru/education/text/2062884> (дата обращения: 18.10.2025).
10. Панибратцев А.В. Киево-Могилянская академия // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 2 / под ред. В.С. Степина. – М.: Мысль, 2010. – С. 243.
11. Петров Н.И. Киевская Академия во второй половине XVII века. – Киев: Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1895. – 171 с.

12. Пушкарев Л.Н. Киево-Могилянская академия // Большая советская энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 1969-1978. URL: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/bse/95196/Киево> (дата обращения: 09.11.2025).
13. Серебренников В. Киевская академия с половины XVIII в. до преобразования ее в 1819 г. – Киев: Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1897. – 223 с.
14. Титов Ф.И., прот. Киевская академия в эпоху реформ (1796-1819). – Киев, 1910-1915. – Вып. 1-5.
15. Федотов В.Е. Дореволюционная историография о Киево-Могилянской академии // Вестник Костромского государственного университета. – 2016. – Т. 22. – № 5. – С. 77-81.
16. Федотов В.Е. Киево-Могилянская академия и развитие образования на Украине XVII - начало XVIII вв.: дисс. ... канд. истор. наук. – СПб.: Санкт-Петербургский государственный университет, 2018. – 225 с.
17. Хижняк З.И. Киево-Могилянская академия. – Киев: Выща школа; Изд-во при Киевском университете, 1988. – 268 с.
18. Шилейкис К.С. Религиозная ситуация в Речи Посполитой в конце XVI - первой половине XVII веков // Вестник науки и образования. – 2019. – № 1-2 (55). – С. 32-36.
19. Яковенко Н. Очерк истории Украины в Средние века и раннее Новое время / авториз. пер. с укр. Владимира Рыжковского; [науч. ред. пер. Алексей Толочко]. – М.: Новое литературное обозрение, 2012. – 768 с.
20. Jabłonowski A. Akademia Kijowsko-Mohilańska. – Kraków, 1899-1900.

УДК 27-75

Кононенко Ирина Юрьевна,
студентка 2 курса магистратуры
НИУ БелГУ,
Россия, г. Белгород

Русская Православная Церковь как новый субъект в вопросе защиты детей-сирот

Аннотация: В статье рассматривается деятельность Русской Православной Церкви как нового субъекта в сфере социальной защиты детей-сирот. На основе эмпирического исследования систематизируются практики церковного попечения и анализируется их соответствие признакам институционализации. Сделан вывод о формировании в России нового социального института – церковного попечения детей-сирот.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, сироты, Церковь, общество, защита сирот, попечение, социализация, приют.

Kononenko Irina Yurievna
Second-year master's student
Belgorod State University
Belgorod, Russia

The Russian Orthodox Church as a new entity in the protection of orphaned children

Abstract: This article examines the activities of the Russian Orthodox Church as a new entity in the field of social protection of orphaned children. Based on empirical research, the practices of church care are systematised and their compliance with the characteristics of institutionalisation is analysed. The conclusion is made that a new social institution is being formed in Russia — church care for orphaned children.

Keywords: Russian Orthodox Church, Orphans, Church, Society, protection of orphans, care, socialisation, shelter.

В последние годы в России усилилось внимание к проблеме детского сиротства, которая по-прежнему остается одной из наиболее острых социальных проблем. Согласно официальной статистике за период с 1997 по 2007 год, ежегодно в стране выявляется около 127 тысяч детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей, из которых примерно 40 тысяч направляются в государственные учреждения. В 2007 году в таких учреждениях находилось около 170 тысяч детей. Однако эффективность работы этих учреждений крайне низка: лишь около 10% выпускников успешно проходят процесс социализации.

Начиная с середины 2000-х годов, в частности, после послания Президента РФ Федеральному собранию в 2006 году, в котором впервые за длительный период были обозначены ключевые положения стратегии государственной политики в сфере охраны детства, наблюдается активизация законодательных и программных инициатив, направленных на улучшение положения детей-сирот. Среди них особое внимание уделяется развитию семейных форм устройства детей.

Тем не менее, несмотря на реформы, государственные институты, ответственные за социальную защиту детей-сирот, функционируют с низкой эффективностью и нередко подвергаются критике со стороны общества. В течение последних двух десятилетий в российском обществе продолжается активное обсуждение путей решения проблемы сиротства, и в этой дискуссии появляется новый значимый участник – Русская Православная Церковь.

Прежде чем говорить о вопросах попечения Церкви, нужно сделать важную оговорку. Дело в том, что полноценно Церковь возобновила эту деятельность относительно недавно. Так, на протяжении всего прошлого столетия Церковь была на нелегальном статусе. С другой стороны, деятельность Церкви на поприще заботы о детях сиротах еще только оформляется с точки зрения практики. При этом мы вполне уверенно можем сказать, что ключевым принципом является принцип содействия, суть которого - облегчить социализацию детей подростков. Именно этот подход является ярким примером социальной деятельности Церкви в современной России [4].

В современной научной литературе тема церковного участия в заботе о детях-сиротах освещена крайне фрагментарно. Преобладают лишь краткие упоминания и теоретические гипотезы о возможных институциональных трансформациях в сфере социальной защиты детей, вызванных вовлечением Русской Православной Церкви. В частности, за последнее время мы можем наблюдать то, что к данному вопросу, наряду с церковными организациями, активно присоединяются не

только представители власти, но также и светские партии. Таким образом мы говорим о трансформации зоны контроля над опекой детей [1, с. 207-2009]. Постепенно модель наблюдения над детьми становится не просто государственно-общественным, но государственно-общественно-церковным делом. Однако изучение данной модели требует более глубокого теоретического осмысления и эмпирического подтверждения. Необходимы научно обоснованная оценка социального значения данного сдвига и прикладные исследования, посвященные институционализации церковной заботы о сиротах.

В связи с нехваткой систематизированной информации о практиках церковного участия в социальной защите детей-сирот актуальной задачей становится описание и анализ существующих форм такого участия. Деятельность Русской Православной Церкви в данной сфере реализуется по нескольким ключевым направлениям, из которых особенно выделяются три.

Во-первых, необходимо сказать о наиболее крупном направлении, а именно окормление учреждений для сирот. В качестве примеров деятельности Церкви в данном направлении можно назвать организацию молитвенных комнат в детских домах, проведение регулярных богослужений и бесед. К этому же направлению относится организация праздничных мероприятий. Церковь работает с детьми, находящимися в государственных учреждениях, обеспеченных материально, но нуждающихся в духовной поддержке. Цель заключается в формировании у детей внутреннего нравственного стержня, чувства любви.

Во-вторых, можно отметить такое важное направление окормления детей-сирот, как наблюдение за судьбой детей-сирот после выпуска из детских домов и других учреждений такого рода: оказание детям помощи в трудоустройстве, попечение о их дальнейшей судьбе. При этом в этом направлении особое внимание, как правило, уделяют сохранению духовных связей со священниками, совершавшими окормлениями, и крестными родителями. Главной целью данного направления можно считать обеспечение лучшей социализации детей. Говоря о положительном участии Церкви в деле окормления сирот, можно привести тот факт, что к 2008 году в Москве 18 из 21 государственных учреждений находились под духовной опекой Церкви. Однако такие взаимодействия чаще всего основываются на неформальных соглашениях между настоятелем прихода и администрацией учреждения. Это делает их уязвимыми к изменениям кадрового или ценностного характера, что может негативно сказаться на благополучии воспитанников. В связи с этим встаёт вопрос о необходимости официального юридического оформле-

ния сотрудничества через соглашения между епархиями и региональными органами образования, что обеспечит устойчивость и системность взаимодействия.

В-третьих, необходимо отметить такое направление, как создание самостоятельных церковных центров поддержки сирот. Как правило, такие центры и детские дома организуются либо на базе крупных приходов, либо на базе монастырей. Эти учреждения представляют особый интерес, поскольку они функционируют в контексте церковной среды, что определяет их уникальность: здесь процесс социализации сирот проходит под доминирующим духовным влиянием. В них реализуются как духовные, так и социальные аспекты воспитания, а два ранее описанных направления – духовное окормление и добровольческая помощь – интегрированы в структуру их функционирования.

Организация таких учреждений требует значительных усилий, включая координацию с другими социальными институтами и взаимодействие с государственными структурами. Между тем, в российской системе социальной защиты детей все чаще поднимается вопрос о необходимости разработки альтернативных форм работы с сиротами, но действенные механизмы пока не предложены. В этой ситуации Церковь, как и в прежние периоды общественных кризисов, берет на себя инициативу. Она стремится к синтезу духовных и светских подходов к воспитанию детей, что усиливает актуальность дальнейшего научного анализа.

Из-за относительной новизны формы православных приютов точные данные о количестве действующих учреждений отсутствуют. Однако опираясь на обобщённые сведения, можно утверждать, что на территории России функционирует свыше 50 таких учреждений. Их география охватывает практически всю страну – от Санкт-Петербурга до Приморья, от Краснодарского края до Архангельской области. При этом полноценный учет затруднен: многие из приютов не зарегистрированы как юридические лица и не афишируют свою деятельность.

Вопрос о терминологическом определении этих учреждений остаётся открытым. А.Ф. Шляпин говорит: «Необходимо использовать слово «приют» как наиболее уместное. Оно отражает традиционное самоназвание большинства подобных организаций, имеет длительную историческую традицию и способствует выделению данной формы заботы о сиротах как самостоятельной институциональной единицы» [4].

Важно отметить, что в 2008 году был организован опрос-экспертное интервью. Всех принимавших в опросе экспертов разделили на три группы. К первой, наиболее многочисленной, отнесены лица, непосредственно вовлеченные в по-

вседневную деятельность православных приютов – главным образом их руководители, обладающие глубоким знанием об организационной и функциональной стороне этих учреждений. Вторая группа включала представителей органов опеки и попечительства, которые по роду своей профессиональной деятельности контактируют с церковными приютами. Эти органы, в соответствии с законодательством Российской Федерации, играют ключевую роль в защите прав и интересов детей, утративших родительскую опеку, и выступают в качестве посредников, через которых проходит большинство сирот, в том числе поступающих в церковные учреждения. Эксперты из обеих групп, как правило, давали информацию, касающуюся конкретных приютов, с которыми они были связаны.

Эти специалисты, находясь вне непосредственного участия в работе конкретных приютов, тем не менее поддерживают постоянные контакты с их руководителями и могут обобщать наблюдения, сохраняя при этом независимость оценки.

Таким образом, актуализируется вопрос о том, какие общественные запросы побудили Русскую Православную Церковь к возобновлению деятельности в сфере попечения о сиротах. Исследователь данной темы Шляпин пишет: «В начале 1990-х годов Россия оказалась в состоянии глубокого кризиса: экономические, политические и духовные потрясения сопровождались резким ростом социального неблагополучия, включая всплеск беспризорности и числа детей, оставшихся без попечения родителей. Как отмечал один из экспертов, приюты создавались в ответ на существующие проблемы. Однако, как показывает анализ, мотивация церковной деятельности не сводится лишь к удовлетворению внешнего социального запроса. Потребность в социальном служении сформировалась и внутри самой Церкви. В многочисленных документах, принятых на Архиерейских соборах и иных церковных форумах, всё чаще подчёркивается важность развития направлений благотворительности, миссионерства, образования и молодежной работы на приходах и в монастырях» [4]. В частности, в определении Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 2000г. о внутренней жизни и внешней деятельности подчеркивается необходимость развивать такие структуры, как воскресные школы, информационные и благотворительные центры [2]. Таким образом, социальное служение в РПЦ осмысливается не как побочная функция, а как духовная обязанность, выражение веры в делах, то есть как органичная часть церковной жизни.

Анализ высказываний экспертов выявляет, что православные приюты не только решают конкретные социальные задачи, но и выполняют важную воспитатель-

ную функцию, которая связывается с формированием патриотического сознания у детей-сирот. Один из руководителей приюта отметил, что воспитание в духе уважения к государству и национальным традициям является неотъемлемой частью их работы. Эта патриотическая составляющая воспринимается как общественно значимая и помогает оправдать существование приютов даже в условиях отсутствия стабильной правовой поддержки и многочисленных организационных трудностей.

Один из ключевых факторов - институционализация социальной практики, суть которой заключается в соответствии общечеловеческим ценностям, а также общепринятым нормам. При этом, анализируя специфику церковного попечения о детях-сиротах, мы наблюдаем то, что принципы государственной опеки несколько отличаются от тех, которые распространены в Церкви. Пожалуй, главной причиной своего рода напряженности во взаимоотношении между Церковью и государством по вопросам попечения о детях является проблема юридической легитимизации церковной деятельности. Таким образом мы получаем полулегальный статус, о котором говорят многие общественные деятели. Как отметил координатор общественного движения, многие церковные приюты, особенно в отдалённых регионах, фактически находятся в «полулегальном» положении: они получают негласную поддержку от местных властей, но не имеют официального правового статуса. Это позволяет говорить о специфической модели управления, в которой преобладает не формальное регулирование, а система неофициальных связей и влияний.

Процесс социализации детей-сирот — центральная задача как для государственных институтов, так и для Церкви. Однако социализация не ограничивается действиями конкретных структур, она осуществляется через широкий спектр факторов — от образовательных учреждений до культурных кодов и субкультур. В этом контексте церковные приюты становятся значимыми агентами социализации, формирующими у детей определённую систему ценностей и моделей поведения. При этом Церкви приходится вступать в взаимодействие с другими участниками процесса, например, с учителями и родительскими комитетами светских школ, где обучаются дети из приютов. Эти взаимодействия нередко порождают неожиданные формы диалога между различными социальными и культурными группами. Так, случай совместного участия настоятельницы монастыря и светских родителей в жизни школьного класса иллюстрирует латентную функцию церковного попечения: оно становится мостом между религиозной и светской частью общества, каналом интеграции и взаимопонимания.

Таким образом, церковное попечение приобретает черты особой формы социализации, но пока сохраняет статус неформального института. Главной проблемой в настоящий момент является отсутствие правового регулирования. По словам координатора общественного движения, существующее законодательство не учитывает специфику церковных приютов, и необходимо либо адаптировать его, либо создать новый нормативный акт, регламентирующий такую деятельность [3].

Особое внимание заслуживает и гражданская активность православной общности, проявившаяся в ситуации угрозы закрытия приютов. Консолидация усилий верующих и социальных активистов сыграла заметную роль в принятии значимых законопроектов в сфере защиты прав детей-сирот. Этот случай демонстрирует пример коллективного действия в защиту общественного блага, не затрагивающего напрямую личные интересы участников.

Библиография

1. Назарова И.Б. Дети-сироты: характеристика проблемы последних лет // Россия: 10 лет реформ. Социально-демографическая ситуация / Под ред. Н.М. Римашевской. М.: РИЦ ИСЭПН, 2002. С. 204-212.
2. Определение Юбилейного Архиерейского Собора РПЦ, август 2000 г. <http://rel.org.ru/sobor00-2.html> (дата обращения: 23.09.2024.)
3. Семейный кодекс Российской Федерации от 29 декабря 1995 г. № 223-ФЗ; Статья 121, п. 1 <http://www.garant.ru/main/10005807-018.htm> (дата обращения: 10.06.2008).
4. Шляпин А.Ф. Русская Православная Церковь как субъект социальной защиты детей-сирот // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия: Социальные науки. 2009. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/russkaya-pravoslavnaya-tserkov-kak-subekt-sotsialnoy-zaschity-detey-sirot> (дата обращения: 02.07.2025)

УДК 27-75

Ивашина Роман Анатольевич
кандидат философских наук, магистр теологии,
старший преподаватель кафедры библеистики и богословия
Белгородской Православной духовной семинарии,
Россия, г.Белгород
roman_ivashina@mail.ru
иеромонах Спиридон (Котляров)
магистрант Белгородской Православной духовной семинарии,
Россия, г.Белгород,
trinity_bel@mail.ru

Миссионерское служение настоятелей Вознесенской церкви села Богатое Ивнянского района Белгородской области в послевоенный период

Аннотация: Послевоенный период в Русской Православной Церкви имеет свои особенности. Открытые репрессии почти отсутствовали, но несмотря на это, Церковь продолжала находиться под давлением. Атеистическая идеология не оставляла попыток побороть Церковь. Только эти попытки приобрели иные методы. История одного из множества сельских приходов – Вознесенской церкви села Богатое Ивнянского района Белгородской области - является ярким свидетельством этой борьбы. Архивные источники позволяют восстановить забытые истории из жизни и служения настоятелей данного храма, а прежде всего, конкретные случаи их борьбы за право и возможность существования скромного сельского прихода, что и следует назвать миссионерским служением в данную эпоху.

Ключевые слова: Вознесенская церковь, миссионерское служение в данную эпоху, молитвенный дом, настоятель, священник Владимир Случевский, село Богатое.

Ivashina Roman A.

Candidate of Philosophy, Master of Theology,

Senior Lecturer at the Department of Bible Studies and Theology

Belgorod Theological Seminary,

Russia, Belgorod,

roman_ivashina@mail.ru

ieromonah Spiridon (Kotliarov)

Master's student at Belgorod Theological Seminary,

Russia, Belgorod,

trinity_bel@mail.ru

Missionary service of the rectors of the Ascension Church in the Bogatoye village, Ivnyansky District, Belgorod Region, in the post-war period

Abstract: The post-war period in the Russian Orthodox Church had its own peculiarities. There were almost no open repressions, but despite this, the Church continued to be under pressure. The atheistic ideology did not abandon its attempts to defeat the Church. However, these attempts took on different methods. The history of one of the many rural parishes, the Ascension Church in the village of Bogatoye in the Ivnyansky District of the Belgorod Region, is a vivid example of this struggle. Archival sources allow us to restore forgotten stories from the life and service of the abbots of this church, and above all, specific cases of their struggle for the right and opportunity to exist as a modest rural parish, which can be considered a missionary service in this era.

Keywords: Ascension Church, missionary service in this era, prayer house, rector, Priest Vladimir Sluchevsky, village of Bogatoye.

Советский период внёс свои коррективы в жизнь Русской Православной Церкви. В этот период Церковь жила в условиях атеистической идеологии, которая различными методами и способами пыталась её уничтожить. В данной статье представлено исследование о миссионерском служении священнослужителей одного из множества сельских приходов послевоенного периода. Это служение было непростым: материальные проблемы и различные препятствия со стороны властей создавали особые условия, в котором приходилось служить и проповедовать.

История непростого служения и проповеди священнослужителей-настоятелей храма послевоенного периода прежде всего составлена и восстановлена на основании архивных документов:

- личного дела храма из Государственного архива Белгородской области;
- личного дела храма из архива Белгородской епархии;
- личных дел настоятелей храма из архива Курской епархии.

Важным дополнением являются воспоминания старожилов села.

В селе Богатое Ивнянского района Белгородской (в то время Курской) области в 1937 году по решению властей была разобрана деревянная Вознесенская церковь 1890 года постройки. Официально приход прекратил своё существование, но община верующих сохранилась и при первой возможности сделала все от неё возможное, чтобы приход был возрождён. Такая возможность появилась через 5 лет, в период оккупации села немецко-фашистскими захватчиками. Богослужения были возобновлены в здании сельской школы. Первым настоятелем возрождённого прихода был священник Георгий Григорьевич Николаюк (23.04.1903-22.07.1976). Известно, что происходил из семьи священника, но духовного образования не имел. В характеристике послужного списка о нем сообщается: «хорошо знает пение, обладает хорошим голосом, может сказать проповедь» [19]. Из краткой характеристики следует, что проповедь у него была частью богослужения. Начал своё служение священником в 1929 году. В 1934 был осуждён по статье 164 УК и отбывал наказание по 1940 год [21] на крайнем севере (Колыма). С октября 1942 по август 1943 года был настоятелем церкви в с. Богатое [18]. Богослужения совершались в здании средней школы [6]. После ухода с поста настоятеля уже с 11 сентября 1943 года служил в Знаменской церкви села Рождественское Медвенского района Курской области [20], где после кончины и был похоронен.

Вторым настоятелем возрождённого прихода был протоиерей Сергей Ханов. Для прихожан он был земляк – родился 9.09.1882 г. в с. Студенок Ивнянского района в семье псаломщика. Окончил Курскую Духовную семинарию в 1903 г. и Демидовский Ярославский юридический лицей в 1909 году. 25 августа 1920 года посвящен в сан священника. Постановлением Московской коллегии ОГПУ. 6 ноября 1932 года по статье 58 (п.10-11) «Измена Родине» приговорен к пяти годам концлагерей. После возвращения из ссылки продолжил служение Богу и Церкви. С 10 мая 1943 года по 2 октября 1944 года служил настоятелем Вознесенской церкви села Богатое [10]. 14 августа 1944 года протоиерей Сергей Ханов пишет епископу Курскому Питириму прошение о переводе. Причины он указывал сле-

дующие: «1) богослужения совершаются во временном здании (школа) и, несмотря на то, что богослужения совершаются около двух лет, здание в должный вид не приведено; 2) нет постоянного псаломщика и всю службу часто приходится проводить одному, что для меня непосильно и не даёт возможности сосредоточиться во время службы; 3) нет при храме сторожа и все приходится делать самому, начиная от уборки помещения и до приготовления огня для кадила» [11]. Прошение было рассмотрено, и 15 августа 1944 года он был освобождён от занимаемой должности настоятеля храма в селе Богатое. Текст прошения позволяет увидеть проблемы, которые были на приходе Вознесенской церкви села Богатое. Одна из проблем – это отсутствие псаломщика.

15 августа 1944 года Советом по делам РПЦ была официально зарегистрирована община верующих. Район деятельности общины, указанный при регистрации, охватывал села Богатенского сельского совета – с. Богатое, д. Новоселовка-2, д. Чертово (в данный момент входят в состав с. Богатое), д. Выезжее и сел Раки-танского района: Меловое, Венгеровка, Вышние Пены.

Третьим настоятелем был священник Иаков Петрович Беспалов. Как и остальные настоятели этого периода, он имел дореволюционное образование. С 1921 г. Служил в сане священника [4]. 5 мая 1929 г. был арестован за противление властям при изъятии приусадебных земель священников, а 3 сентября осуждён на 3 года ссылки в Северный край. 16 августа 1944 года назначен настоятелем молитвенного дома в с. Богатое. 10 сентября 1944 года члены церковного совета при поддержке настоятеля священника Иакова Беспалова обращаются к епископу Питириму с просьбой, в которой просят «к престольному празднику Архистратига Божиего Михаила 21 ноября наградить грамотой» [47] ктитора церкви Греховодова Михаила Павловича, который в течение двух лет плодотворно работает на своём поприще. Из числа заслуг они указывают: 1) сумел получить помещение для проведения богослужений в школе на условиях аренды до 1 июня 1945 года; 2) в целях подготовки собственного молитвенного дома был куплен дом за 11 000 руб.; 3) из церковной утвари имеется все необходимое [47]. Содержание этого рапорта сообщает, что прихожане церкви сумели сохранить почти всю церковную утварь из разрушенного храма. Вторым выводом, следующим из текста прошения, следует отметить стремление священника Иакова поощрять членов прихода за активность и добросовестное исполнение своих обязанностей, что является хорошим стимулом и моральной поддержкой для прихожан. Прослужил священник Иаков на этом месте по 24 февраля 1945 года [3].

За 2 года от настоятельства отказались три священника. Вероятно, по этой причине прихожане решили выбрать кандидатом в священнослужители своего прихода человека из числа прихожан. Выбор пал на псаломщика храма, жителя села Вышние Пены – Мартынова Ивана Васильевича. Родился 24 (или 25) февраля 1888 года в семье крестьянина в селе Вышние Пены Ракитянского района. Духовного образования не имел, окончил лишь приходскую школу в родном селе в 1901 году. С 1 мая 1943 года служил псаломщиком в молитвенном доме храма Вознесения Господня в селе Богатое. Церковный совет обратился к архиепископу Питириму с просьбой рукоположить его во священника и назначить служить в храм села Богатое [23], охарактеризовав его как «религиозного» [26] человека. Бывший настоятель священник Иаков Петрович Беспалов не остался в стороне и написал положительную характеристику: «Будучи псаломщиком, свои обязанности исполнял исправно, с уставом церковного богослужения знаком, поведения исправного» [25]. 7 апреля 1945 года в кафедральном соборе города Курска архиепископ Питирим посвятил (рукоположил) его во диакона [22], а 20 апреля - во священника [24]. Изначально его посвящали для служения молитвенного дома Вознесенской церкви в селе Богатое, потому ещё 3 апреля 1945 года он был назначен настоятелем [27]. Прослужил этом месте менее года. 5 февраля 1946 года священник Иоанн Мартынов был арестован [45] и судим гражданским судом за агитацию [24]. Более подробной информации об осуждении священника Иоанна Мартынова найти не удалось – в архивах УМВД России по Белгородской [43] и Курской [44] областях по данному случаю ничего не сохранилось.

26 сентября 1945 года решением Богатенского сельского совета для совершения Богослужений было выделено здание бывшей церковной сторожки [2] и Богослужения продолжились уже в этом здании.

12 марта 1946 года настоятелем молитвенного дома Вознесенской церкви села Богатое был назначен священник Владимир Иванович Случевский. Родился 12 июля 1896 года в Орловской губернии в семье священника. С отличием окончил Орловскую Духовную семинарию в 1918 году и был рекомендован к поступлению в Духовную академию. В это же время начинается процесс закрытия духовных академий, и с 1918 по 1919 года все, кроме Казанской, были закрыты. Вероятно, по этой причине выпускник семинарии Владимир Случевский не стал пытаться продолжать своё образование и был рукоположен в священники.

Священник Владимир Иванович Случевский с 1918 по 1920 г. служил в с. Саловой Сосновке Трубчевского района Брянской области. С 1920 по 1925 год слу-

жил в домово́й железнодорожной церкви и в Никольской церкви Кировского посёлка (слобода Ямская) г. Курска. В 1924 году награжден камилавкой. В 1925 году по семейным обстоятельствам перешёл на гражданскую службу и работал бухгалтером [46]. С 1938 по 1944 года находился в Алтайском крае в городах Бийск и Барнаул. Во время Великой Отечественной войны потерял родителей и двух родных братьев [29]. В 1944 году он был мобилизован в ряды Красной Армии, а в августе 1945 года после демобилизации вернулся в г. Курск [28].

12 марта 1946 года был назначен настоятелем молитвенного дома храма Вознесения Господня с. Богатое. Приступив к служению настоятелем, священник Владимир обнаружил отсутствие псаломщика, в котором была «крайняя нужда», потому пишет прошение назначить в Вознесенскую церковь псаломщика [14]. Архиепископ Питирим рукополагает во диакона недавно демобилизованного из Красной армии Никиту Николаевича Звягинцева [12]. Ввиду отсутствия диаконских мест [13], 3 мая 1946 года диакон Никита Звягинцев назначен штатным псаломщиком в Вознесенскую церковь села Богатое с правом диаконского служения [8]. На этом приходе псаломщиком он прослужил недолго, уже 14 июня 1946 года был переведён [15] и рукоположен во священники. 15 октября 1947 года священник Никита Звягинцев назначен настоятелем Михайло-Архангельской церкви в соседнем селе Новенькое [16], где прослужил более четверти века до 1975 года [13]. Пожилые прихожане храма села Богатое и сейчас помнят протоиерея Никиту, к которому ездили на Богослужения в храм села Новенькое, а его служение Церкви начиналось в том числе и в храме села Богатое.

В атеистическое время жизнь Церкви была непроста, со стороны атеистической власти создавались препятствия или провокации. Один из таких случаев произошел на праздник Святой Троицы 1 июня 1947 года. Во время совершения Божественной Литургии в 9 часов утра священник Владимир Случевский получил от председателя Богатенского сельсовета Тимофеева П.Ф. записку со словами: «Прошу прекратить службу и подойти к верующим возле молитвенного дома». П. Ф. Тимофеев требовал разойтись со словами «Вы одного слушаете, а Советской власти не подчиняетесь» [31]. Несмотря на сложность ситуации священник Владимир Случевский в этот день службу закончил. Этот случай показал, что для служения в условиях прямых препятствий необходимо проявлять стойкость и дипломатию одновременно.

С 1948 года священник Владимир Случевский жил на съёмной квартире. Своего дома у него не было.

Николай Иванович Мухин о священнике Владимире вспоминает: «Сам лично рассказывал о трудностях фронта, как участвовал в боях не в солдатской форме, а в шинели, одетой поверх подрясника. Когда начались тяжёлые бои, солдаты стали приходить к нему на исповедь. И те солдаты, кто исповедовался у него перед боем, возвращались из боя живыми, бывали ранения, но не погибали в бою. Заметив эту закономерность, на исповедь стали приходить и офицеры. Так до окончания Войны он исповедовал и причащал» [42].

24 июня 1952 г. Исполком Богатенского сельсовета своим решением предложил священнику Владимиру Случевскому в трехдневный срок (до 27 июня) освободить здание молитвенного дома и передать его сельсовету для размещения в нем библиотеки, которую планировалось открыть с 1-го июля 1952 года [7]. Немало трудов стоило священнику Владимиру отстоять право общины на дальнейшую аренду здания молитвенного дома. Здесь священнику Владимиру хорошо пригодился опыт работы бухгалтером. Он собрал необходимые выписки и справки из Богатенского сельсовета о передаче в пользование здания бывшей церковной сторожки, после, прилагая данные справки и выписки и ссылаясь на них, написал обращение в Облисполком. После обжалований здание бывшей церковной сторожки осталось в пользовании церковного прихода.

В ноябре 1952 священник Владимир Случевский пишет епископу Курскому и Белгородскому Иннокентию поздравительное письмо с поздравлением «... Вашим и нашим престольным праздником в честь святого Архистратига Михаила и прочих небесных сил». В поздравительном письме он сообщает, что богослужение в этот праздник запланировано по праздничному чину, после Божественной литургии планируется совершение крестного хода вокруг молитвенного дома с чтением евангелий, благодарственного молебна и произнесения многолетий [32]. Из текста письма становится известно, что в это время прихожане молитвенного дома помимо праздника Вознесения Господня, в честь которого был освящён храм, праздновали престольным праздником и «Михайлов день» – 21 ноября.

Священник Владимир Случевский 9 мая 1954 года «...во внимание к усердным трудам и полезной службе Церкви Божией, святейшим Патриархом Московским и Всея Руси Алексием ко дню Святой Пасхи награждён наперсным крестом» [36]. Забегая вперед, следует отметить, что это была единственная награда священника Владимира за время служения настоятелем в селе Богатое. Это ещё раз свидетельствует о служении священника Владимира не за земные награды.

Жизнь прихода не оставалась в стороне от событий жизни Русской Православной Церкви. В воскресный день 21 августа 1955 года после Божественной литургии было оглашено постановление Президиума Верховного Совета СССР о награждении митрополита Николая (Ярушевича) орденом Трудового Красного Знамени. После настоятель с прихожанами произнесли многолетие дорогому иерарху [33]..

24 декабря 1958 года священника Владимира Случевского вызывают с документами в Курское епархиальное управление [30].

Священник Владимир Случевский 22 января 1959 года решением епископа Курского и Белгородского Романа отправлен за штат «за неблаговидное поведение для исправления» [38]. Священник Владимир пишет прошение о восстановлении в должности настоятеля молитвенного дома с. Богатое, так же его поддерживают прихожане. Спустя 2 месяца 10 апреля священник Владимир Случевский принят обратно в штат епархии, но в статусе «временно настоятеля Вознесенского молитвенного дома» [37]. В послужном списке благочинный Обоянского округа священник В. Чернов дает характеристику: «Священник Случевский к исполнению пастырских обязанностей относится добросовестно, уделяет должное внимание проповедничеству. Молитвенный дом содержится в полном порядке. Имеет слабость к спиртным напиткам» [34]. Исходя из текста характеристики и других документов, хранящихся в личном деле священника Владимира Случевского, а также воспоминаний старожилов, можно сделать заключение, что священник Владимир Случевский временами имел слабость к спиртным напиткам, но во внебогослужбное время. Пастырские обязанности исполнял добросовестно.

После восстановления в должности священник Владимир прослужил недолго, 18 декабря 1960 года скончался от кровоизлияния в мозг [46]. Отпевание священника было совершено 24 декабря 1960 года в Николаевской церкви (ныне Николо-Иоасафовский собор) г. Белгорода [25] и погребен он был на кладбище около этой же церкви. Могила не сохранилась [1]. Следует отметить, что умер священник Владимир Случевский (12.07.1896 – 18.12.1960) в сравнительно не преклонном возрасте – 64 года. Наверняка, одной из причин относительно ранней смерти могли стать участие в Великой Отечественной войне и борьба за сохранение прихода. Одному Богу известно, что видел и пережил священник Владимир во время Великой Отечественной войны, а также во время служения настоятелем в селе Богатое, в условиях постоянных препятствий и попыток властей закрыть приход.

После смерти священника Владимира последним до закрытия прихода настоятелем молитвенного дома Вознесенской церкви был священник Иоанн Петрович Кот. Человек непростой жизни и его назначение в село Богатое тоже было связано с преодолением трудностей служения священников в атеистическом государстве. Родился 22 февраля 1902 года в селе Власовка Староверовского района Харьковской области. После окончания школы до 1943 года работал в сельском хозяйстве. По совместительству «с 1935 года пел и читал как любитель» [40] в церкви родного села. Во время Великой Отечественной войны фашисты в качестве мести за диверсию партизан 12 февраля 1943 года его вместе со всеми мужчинами села приговорили к расстрелу. Он чудом остался жив, получив тяжёлое ранение, которое повредило сердце, лёгкие и голову. Став инвалидом, еще больше стал посещать церковь, где читал и пел на клиросе. Настоятель храма порекомендовал добросовестного псаломщика для хиротонии в священнослужители. 19 декабря 1958 года он был рукоположен во диаконы, а в воскресный день 21 декабря 1958 года - во священники. Служение священника Иоанна Кота сопровождалось постоянными сложностями, устраиваемыми атеистической властью. Во время служения настоятелем храма великомученика Димитрия Солунского поселка Васищево Харьковского района Харьковской области в праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы 4 декабря 1960 года на Богослужении «участвовали» дети, за что уполномоченный по делам религий лишил его регистрации. Без нее священник не имел права служить на территории Харьковской области. Для уполномоченного не имело значения, что священник пострадал за партизан, став инвалидом, и лишился своего дома. Эта ситуация является ярким свидетельством большого давления на Церковь атеистической идеологии государства. Епископ Курский и Белгородский Леонид принимает священника Иоанна Кота в штат епархии и 23 января 1961 года назначает настоятелем Вознесенского молитвенного дома села Богатое [41].

Во время его служения в селе Богатое при загадочных обстоятельствах случился пожар в молитвенном доме Вознесенской церкви. Священник Иоанн следующим образом описывает это событие: «13 июня 1961 года в 2 часа ночи был подожжён молитвенный дом. Вся внутренность сгорела, остались только стены с крышей. Об этом было заявлено в милицию. Было произведено следствие. Виновного пока не обнаружено» [39]. В архиве МВД России по Белгородской области по этому делу ничего не сохранилось. Неофициально местные жители и в настоящее время называют причиной пожара намеренный поджог с целью прекращения

проведения богослужений в селе. Священник Иоанн Кот служил в селе Богатое и переводиться не планировал, но после пожара приход лишился места для совершения богослужений. В связи с этим 17 июня 1961 года священника Иоанн Кота переводят на другой приход.

Отсутствие священнослужителя и сожженный молитвенный дом являлись хорошим поводом для закрытия прихода. С 1960 года власти активно действуют с целью закрытия молитвенного дома. Проводились комиссии по обследованию технического состояния бывшей церковной сторожки - здания молитвенного дома с целью признания его состояния аварийным и дальнейшего обоснования закрытия. Благодаря проведенным обследованиям, в личном деле храма, хранящемся в Государственном архиве Белгородской области, мы имеем фотографии этого здания и можем увидеть, каким оно было внешне. В декабре 1961 года Ивнянский райисполком делает обращение с ходатайством о закрытии молитвенного дома в с. Богатое, и 23 марта 1962 года Исполком Белгородского областного Совета депутатов трудящихся принимает решение «о закрытии Богатенского молитвенного дома».

Так закончилась длившаяся более двух с половиной веков история прихода храма Вознесения Господня. На момент закрытия максимальное количество посещающих богослужение доходило до 200 человек [9].

Подводя итог исследованию, следует отметить, что послевоенный период был очень непростой. Служение священнослужителей-настоятелей храма послевоенного периода отличалось своими условиями от других периодов, как до закрытия прихода, так и после его возрождения в конце XX века. История настоятелей показывает, что многие из них прошли через осуждение и ссылку за то, что они были священнослужителями и не отказывались от служения Богу. Миссионерское служение настоятелей молитвенного дома храма Вознесения Господня села Богатое сводилось, прежде всего, к борьбе за возможность совершать Богослужения и духовно окормлять жителей сел, составляющих приход храма. Именно эта деятельность в этот период была самая основная и необходимая после совершения Богослужений. Без борьбы за жизнь прихода власти давно нашли бы причину или способ закрыть приход, а с его закрытием прекратились бы Богослужения и проповедь. Исходя из данных послужных списков священнослужителей, минимум двое из числа всех помимо совершения Богослужений, активно проповедовали словом. История настоятеля, дольше всех прослужившего на этом приходе, священника Владимира Случевского показала, что борьба за жизнь прихода сильно подорвала его здоровье, что могло стать одной

из причин ранней смерти, но приход при его жизни властям закрыть так и не получилось. Миссия данного периода – это прежде всего совершение Богослужений и борьба за жизнь прихода.

Библиография

1. Администрация города Белгорода. Муниципальное казенное учреждение «ГОРРИТУАЛСЕРВИС». 18.11.2023 г. № 194. – Из личного архива Р.А. Ивашина.
2. ГАБО. Р - 1179. Оп. 1. Д. 56. Л. 56 об, 3.
3. ГАБО. Р - 1179. Оп. 1. Д. 58. Л. 5.
4. ГАБО. Р - 1179. Оп. 1. Д. 58. Л. 6.
5. ГАБО. Р.1179. Оп.1. Д.56.
6. ГАБО. Р-1179, Оп. 1. Д. 56. Л. 21.
7. ГАБО. Р-1179, Оп. 1. Д. 56. Л. 26.
8. ГАБО. Р-1179, Оп. 1. Д. 56. Л. 47, 48.
9. ГАБО. Р-1179, Оп. 1. Д. 56. Л. 90.
10. Личное дело прот. Сергея Ханова. Послужной список. Формулярный список. – Архив Курской епархии.
11. Личное дело прот. Сергея Ханова. Прощение 15.08.1944 г. – Архив Курской епархии.
12. Личное дело протоиерея Никиты Николаевича Звягинцева. Анкета. Л. 151. – Архив Курской епархии.
13. Личное дело протоиерея Никиты Николаевича Звягинцева. Послужной список. Л. 134. – Архив Курской епархии.
14. Личное дело протоиерея Никиты Николаевича Звягинцева. Прощение. Л. 152. – Архив Курской епархии.
15. Личное дело протоиерея Никиты Николаевича Звягинцева. Указ. Л. 148. – Архив Курской епархии.
16. Личное дело протоиерея Никиты Николаевича Звягинцева. Указ. Л. 142. – Архив Курской епархии.
17. Личное дело протоиерея Никиты Николаевича Звягинцева. Указ. Л. 150. – Архив Курской епархии.
18. Личное дело свящ. Георгия Николаюк. Послужной список. Л.105., Формулярный список. Л.20. – Архив Курской епархии.
19. Личное дело свящ. Георгия Николаюк. Послужной список. Л.285. – Архив Курской епархии.

20. Личное дело свящ. Георгия Николаюк. Рапорт Святейшему Патриарху Алексию. – Архив Курской епархии.
21. Личное дело свящ. Георгия Николаюк. Свидетельство членов церковно-приходского совета. Л.19. – Архив Курской епархии.
22. Личное дело свящ. Иоанна Мартынова. Анкета. Л. 1. – Архив Курской епархии.
23. Личное дело свящ. Иоанна Мартынова. Обращение членов церковного совета. Л. 4. – Архив Курской епархии.
24. Личное дело свящ. Иоанна Мартынова. Послужной список. – Архив Курской епархии.
25. Личное дело свящ. Иоанна Мартынова. Справка. Л. 2. – Архив Курской епархии.
26. Личное дело свящ. Иоанна Мартынова. Справка. Л. 5. – Архив Курской епархии.
27. Личное дело свящ. Иоанна Мартынова. Указ архиепископа Курского и Белгородского. Л. 9. – Архив Курской епархии.
28. Личное дело священника Владимира Случевского. Автобиография. Л. 5. – Архив Курской епархии.
29. Личное дело священника Владимира Случевского. Анкета на члена причта. Л. 3. – Архив Курской епархии.
30. Личное дело священника Владимира Случевского. Отношение епарх. упр.. Л. 52. – Архив Курской епархии.
31. Личное дело священника Владимира Случевского. Отношение уполномоченному по ДРЦ. Л. 2. – Архив Курской епархии.
32. Личное дело священника Владимира Случевского. Письмо на имя епископа. Л. 19. – Архив Курской епархии.
33. Личное дело священника Владимира Случевского. Поздравительное письмо. Л. 48. – Архив Курской епархии.
34. Личное дело священника Владимира Случевского. Послужной список. Л. 67. – Архив Курской епархии.
35. Личное дело священника Владимира Случевского. Рапорт благочинного Белгородского округа от 25.12.1960. – Архив Курской епархии.
36. Личное дело священника Владимира Случевского. Свидетельство о награждении. Л. 26. – Архив Курской епархии.
37. Личное дело священника Владимира Случевского. Указ от 10.04.1960 г. № 60. Л. 66. – Архив Курской епархии.
38. Личное дело священника Владимира Случевского. Указ от 27.01.1959 г. № 119. Л. 61. – Архив Курской епархии.

39. Личное дело священника Иоанна Петровича Кота. Заявление от 16 июня 1961 года. – Архив Курской епархии.
40. Личное дело священника Иоанна Петровича Кота. Послужной список. – Архив Курской епархии.
41. Личное дело священника Иоанна Петровича Кота. Указ от 23 января 1961 года №108. – Архив Курской епархии.
42. Мухин Н.И. Воспоминания о истории прихода и храма Вознесения Господня в селе Богатое. – Из личного архива Р.А. Ивашина.
43. Ответ из УМВД России по Белгородской области от 23.10.2025 года № 3/257728756461.
44. Ответ из УМВД России по Курской области от 28.10.2025 года № 3/257728772768.
45. Письмо от 17.02.1946 г. Личное дело храма - Архив Белгородской епархии.
46. Похозяйственная книга № 4 Богатенского сельского Совета за 1958, 1959, 1960 годы. Стр. 11 лицевой счет № 166. – Архив администрации Богатенского сельского поселения Ивнянского района, Белгородской области.
47. Рапорт от 10.09.1944 г. Личное дело храма. – Архив Белгородской епархии.

УДК – 2-265.3

Чурилов Арсений Дмитриевич
Студент 4 курса
Белгородской духовной семинарии,
Россия, г. Белгород
arseniychur11@gmail.com

Раскрытие духовных основ культового кинематографа 1990-х гг.

Аннотация: Настоящая статья раскрывает вопрос духовных основ культового кинематографа 1990-х гг., исследует, каким образом три знаковых фильма – «Побег из Шоушенка», «Терминатор» и «Бойцовский клуб» – выходят за рамки развлекательного контента, становясь инструментами саморефлексии и отражением глубинных духовных истин. Анализируя эти произведения через призму христианского учения, можно продемонстрировать, как кинематограф способен обнажать экзистенциальные кризисы современного человека и указывать на пути обретения смысла, свободы и подлинного бытия. В «Побеге из Шоушенка» раскрывается аллегория духовного просвещения и обретения внутренней свободы. «Терминатор» предстает как предостережение о техногенном апокалипсисе и важности свободы воли, перекликаясь с эсхатологическими образами. «Бойцовский клуб» обнажает глубины кризиса идентичности в обществе потребления, предлагая, хоть и в искаженной форме, поиск искупления. Статья подчеркивает роль кинематографа как «многогранного зеркала», побуждающего к глубоким духовным размышлениям и помогающего зрителю распознать в себе вечную борьбу за обретение истинных ценностей, преодоление соблазнов и обретение надежды на спасение.

Ключевые слова: культовый кинематограф, 1990-е годы, духовность, «Побег из Шоушенка», «Терминатор», «Бойцовский клуб», экзистенциальный кризис, смысл жизни, свобода воли

Churilov Arseniy Dmitrievich
4th year student
Belgorod Theological Seminary,
Russia, Belgorod
arseniychur11@gmail.com

Revealing the spiritual foundations of cult cinema in the 1990s

Abstract: This article explores the question of the spiritual foundations of cult cinema in the 1990s. explores how three iconic films - The Shawshank Redemption, The Terminator and Fight Club – go beyond entertainment content, becoming tools of self-reflection and reflection of deep spiritual truths. Analyzing these works through the prism of Christian teaching, it is possible to demonstrate how cinema is able to expose the existential crises of modern man and point to ways of gaining meaning, freedom and authentic being. «The Shawshank Redemption» reveals an allegory of spiritual enlightenment and inner freedom. «Terminator» appears as a warning about a man-made apocalypse and the importance of free will, echoing eschatological images. «Fight Club» exposes the depths of the identity crisis in consumer society, offering, albeit in a distorted form, a search for redemption. The article highlights the role of cinema as a «multifaceted mirror» that encourages deep spiritual reflection and helps the viewer recognize the eternal struggle for finding true values, overcoming temptations and gaining hope for salvation.

Keywords: cult cinema, 1990s, spirituality, «Shawshank Redemption», «Terminator», «Fight Club», existential crisis, meaning of life, freedom of will.

Современный кинематограф, преодолев стадию простого развлечения, прочно утвердился в роли мощного инструмента саморефлексии, способного глубоко проникать в суть человеческого бытия. Подобно многогранному зеркалу, он отражает не только поверхностные тенденции и культурные феномены эпохи, но и обнажает глубинные экзистенциальные кризисы, а также незыблемые духовные истины, веками утверждаемые в христианском учении [1].

Три выдающихся произведения – «Побег из Шоушенка», франшиза «Терминатор» и «Бойцовский клуб» – представляют собой своего рода вехи в осмыслении человеческого пути. От аллегорической истории духовного просвещения

в «Побеге из Шоушенка», где обретение внутренней свободы становится главным выходом из плена, до мрачных антиутопических пророчеств «Терминатора», предостерегающих о техногенном апокалипсисе и абсолютной важности свободы воли, и, наконец, до «Бойцовского клуба», обнажающего глубины кризиса идентичности в обществе тотального потребления, – эти кинематографические шедевры приглашают нас к глубокому диалогу о вере, надежде, смысле жизни и путях искупления в сложной и стремительно меняющейся реальности XXI века.

В нашу эпоху, насыщенную всепроникающим информационным потоком, где традиционные ценностные ориентиры зачастую размываются, а человек оказывается в плену собственных иллюзий и внешних, порой обманчивых, обстоятельств, роль Церкви как носителя света Христовой истины приобретает особую значимость. Церковь призвана нести освобождение и направлять к духовному росту, предлагая путь к подлинной свободе [3].

Фильм «Побег из Шоушенка», на первый взгляд, представляющийся как обычная тюремная драма, на деле разворачивается перед нами как глубокая и многогранная аллегория человеческого духовного пути. Тюрьма Шоушенк символизирует не только физическое заключение, но и тотальное состояние духовной несвободы – состояние, в котором человек может оказаться, даже формально пребывая на воле, потеряв связь с Богом и самим собой. Жестокость, коррупция, беззаконие и, что самое страшное, всепроникающее чувство отсутствия надежды – эти стены оказываются способны изолировать индивида от подлинного бытия, от его истинного «я». Эта «тюрьма» сознания и сердца имеет прямую и пугающую параллель с вызовами, стоящими перед православной миссией в XXI веке, где человек, зачастую, оказывается пленен своими страстями, навязанными ему иллюзиями, зависимостями и всеобщим, зачастую сознательным, невежеством [1].

Центральный персонаж фильма, Энди Дюфрейн, выступает как прототип духовного просветителя и искателя истины. Его несправедливое заключение, вместо того чтобы сломить его дух, напротив, становится катализатором для неустанного поиска истины, развития интеллекта и нравственной стойкости. Стремление к знаниям, настойчивость в создании тюремной библиотеки, самоотверженная помощь другим заключенным в получении образования – все эти действия выступают как мощная аллегория миссионерской деятельности. Они несут Слово Божие – высший источник света и знания, который способен пробить даже самые мрачные стены невежества и отчаяния. Духовное образование, как убедительно демонстрирует фильм, – это не просто формальное накопление информации

или сухое заучивание богословских догматов. Это, прежде всего, формирование целостного, освобождающего знания о мире и Боге, которое позволяет человеку вырваться из плена заблуждений и ложных представлений [5].

Нравственная стойкость Энди, его поразительная способность не озлобиться и сохранить человеческое достоинство даже в самых бесчеловечных и угнетающих условиях, подчеркивает важность активного, осознанного выбора в пользу добра. Этот выбор, а не слепое подчинение обстоятельствам, является краеугольным камнем христианской нравственности. Внутренний стержень главного героя, позволяющий сохранять верность своим принципам, несмотря на все искушения, давление окружающего мира и попытки сломать его, – это результат глубокой внутренней работы, внутренней дисциплины, аналогичной той, о которой говорят святые отцы в своих трудах [2]. И, пожалуй, самым мощным и вдохновляющим импульсом, исходящим от Энди, является надежда. Его знаменитое высказывание: «Надежда – это хорошая вещь, возможно, лучшая из вещей, и хорошие вещи не умирают» – становится лейтмотивом, пронизывающим весь фильм. Эта непоколебимая вера в возможность лучшего, неугасимое стремление к свету, которое он искренне передает другим, является поистине заразительным. В контексте православного учения, надежда – это не просто пассивное ожидание благополучного исхода, а активное, живое упование на Бога, Его безграничную милость и любовь, сила, помогающая переносить скорби, бороться с грехом и неустанно двигаться к Спасителю.

Миссия Церкви, подобно тому свету, который пробивается сквозь решетку Шоушенка, призвана нести свет Христовой истины в мир, погруженный в духовную тьму. Это осуществляется не только через громкие и торжественные проповеди, но, прежде всего, через личное свидетельство, чистоту сердца, самоотверженную заботу и деятельную любовь. Духовное образование, таким образом, становится не просто процессом передачи знаний, но и инструментом формирования личностей, способных к осознанному нравственному выбору, к активному сопротивлению искушениям и, главное, к обретению той подлинной внутренней свободы, которая является путем к Богу – единственному Источнику подлинного Света, Жизни и полноты бытия.

Кинофраншиза «Терминатор», представляя мрачное и тревожное видение будущего, выходит далеко за рамки обыденной научной фантастики, поднимая вопросы, имеющие глубочайшие философские и духовные импликации. Центральная тема – искусственный интеллект «Скайнет», стремящийся к установлению тотального контроля над миром и последующему уничтожению челове-

чества – находит явные и пугающие параллели с эсхатологическими образами зла, описанными в Откровении Иоанна Богослова. «Зверь из моря», обладающий властью над всеми народами, и «ложный пророк», обольщающий мир великими знамениями, – эти древние библейские архетипы обнаруживают свое зловещее отражение в неумном стремлении Скайнет к унификации, подавлению всякого инакомыслия и тотальному, всеобъемлющему обольщению. Технологические достижения машины, которые выходят далеко за рамки человеческого понимания и восприятия, могут быть истолкованы как своего рода зловещие «знамения» или «великие дела», призванные подчинить человеческий разум.

Сам концепт «Судного дня», где Скайнет инициирует глобальную ядерную бомбардировку, обрекая на гибель миллиарды людей, напрямую отсылает к библейским представлениям о конце времен. Уничтожение большей части человечества, превращение планеты в выжженную пустыню – это яркий, апокалиптический образ, где силы зла, воплощенные в бездушном механизме Скайнет, несут тотальное разрушение и гибель. Однако, даже в этой мрачной, почти беспросветной картине, как и в библейском повествовании о последних временах, присутствует тонкая, но неистребимая искра надежды. Эта надежда воплощена в героях, которые, несмотря на все пережитые ужасы и кажущуюся безнадежность ситуации, продолжают бороться за выживание и, что еще более важно, за сохранение человечности. Эта борьба не просто примитивная битва за физическое существование, но и, в своей сути, борьба за сохранение любви, свободы и тех высших ценностей, которые, с православной точки зрения, являются бесценным и неразрушимым даром Божиим.

Франшиза «Терминатор» ставит перед зрителем один из самых острых и актуальных философских вопросов – вопрос о свободе воли. Культовая фраза Сары Коннор: «Нет судьбы, кроме той, которую мы творим сами», – находит глубокий отклик в фундаментальной идее православного учения о дарованной Богом свободе выбора. Человек, обладая свободой воли, несет полную и абсолютную ответственность за свои поступки, и даже в самых мрачных, безнадежных и, казалось бы, predetermined обстоятельствах способен сделать осознанный выбор в пользу Бога, добра и любви. Скайнет, как воплощение чистого, холодного зла и бездушного, но безгранично могущественного разума, стремится лишить человека этой самой свободы, превратив его в безвольного, запрограммированного раба. Борьба с машиной становится, по сути, борьбой за сохранение этой богоданной, священной свободы.

Православный взгляд на «Терминатора» заключается не в буквальном отождествлении машин с демонами, а в осмыслении глубинных духовных смыслов, которые раскрываются перед нами. Это мощное предостережение о том, как легко человек, поддавшись искушениям безграничного технического прогресса, гордыни и ненасытному желанию всемогущества, может создать себе «идола» или «бога» из машины, который в конечном итоге обернется против него самого, неся гибель и разрушение.

Фильм «Бойцовский клуб», снятый по одноименному роману Чака Паланика, представляет собой провокационное и глубокое исследование современного общества и его деструктивного влияния на личность, затрагивая острые проблемы самоидентификации, внутренних конфликтов и отчаянного поиска смысла жизни [4]. В условиях постмодернистского общества, где господствуют культ безграничного потребления, материальные ценности и пустые социальные роли, герой переживает острый, парализующий кризис идентичности. Это приводит его к созданию альтернативного «я», воплощающего его подавленные желания и агрессию.

Православное учение, напротив, связывает подлинную самоидентификацию не с внешними атрибутами или ролями, а с поиском духовной истины и обретением внутреннего мира через смирение, покаяние и жизнь в соответствии с Божьими заповедями. Эти основополагающие принципы находят глубокое отражение в трудах святых отцов, таких как Иоанн Златоуст, который неустанно подчеркивал важность духовного самосовершенствования как пути к обретению истинного «я» [2]. Философия насилия, ярко и шокирующе представленная в фильме, с точки зрения православной этики является не чем иным, как проявлением греховной природы человека, отдаляющим его от Бога и разрушающим его душу. Насилие как деструктивное начало находится в прямом, непримиримом противоречии с основополагающими христианскими добродетелями: смирением, прощением и безграничной жертвенной любовью к ближнему.

Борьба главного героя с собственным «Я», с внутренними демонами, противоречиями и разрушительными импульсами отражает глубокий духовный кризис. Это состояние, когда человек, отдаляясь от Бога и Его благодати, утрачивает подлинное понимание своей сущности, своего места в мире и своего предназначения [1].

Духовное возрождение в православной традиции – это многогранный, зачастую долгий, но всегда благодатный процесс, включающий искреннее осознание своих грехов, глубинное покаяние и неустанное стремление к единению с Богом.

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

Трансформация главного героя, который, в конечном итоге, осознает разрушительность своих действий, иллюзорность созданного им мира и разрушительную природу своего альтер-эго, символизирует этот сложный, но благодатный путь к исцелению. Однако, необходимо с сожалением отметить, что предложенные в фильме способы преодоления внутреннего конфликта, зачастую основанные на насилии, разрушении, анархии и крайнем нигилизме, не соответствуют христианским ценностям. Православие делает акцент на внутреннем духовном преображении, на кропотливой работе души, а не на внешнем, разрушительном протесте, как ключевом механизме исцеления и обретения мира.

Рассказчик, страдающий от всепоглощающей внутренней пустоты, экзистенциальной тоски и тотальной отчужденности от мира и самого себя, является ярким символом духовного кризиса, который в православной традиции интерпретируется как отдаление от Бога, утрата истинных ценностей и потеря смысла жизни [5]. Его мучительная бессонница и тщетные, отчаянные попытки заполнить зияющую душевную пустоту материальными благами, погоней за внешним успехом и удовольствиями лишь усугубляют его состояние, наглядно подчеркивая первостепенную важность духовного наполнения и поиска Бога как единственного и неисчерпаемого источника подлинного мира, радости и полноты бытия. Тайлер Дёрден, его неуправляемое, харизматичное, но всецело разрушительное альтер-эго, олицетворяет подавленные желания, темные стороны человеческой натуры, агрессию и нигилизм. В православии это рассматривается как разрушительная борьба греховных страстей против стремления души к духовной чистоте и свету [2].

Фильм, безусловно, поднимает острые и актуальные вопросы о смысле жизни, кризисе идентичности и поиске своего места в мире, однако предложенные им пути решения, фокусирующиеся на разрушении, анархии и крайнем нигилизме, не могут быть восприняты как адекватные или соответствующие фундаментальным заповедям любви и милосердия, провозглашаемым, например, в Евангелии от Иоанна: «Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас» (Ин. 15:12).

Три эти, казалось бы, столь разные кинематографические произведения – «Побег из Шоушенка», франшиза «Терминатор» и «Бойцовский клуб» – объединяет фундаментальная тематика: они становятся не просто развлекательным контентом, а своеобразной площадкой для глубокого осмысления вечной борьбы человека за обретение свободы, смысла и подлинного, целостного бытия [3].

«Побег из Шоушенка» наглядно и трогательно демонстрирует, что истинная, незыблемая свобода обретается не столько в изменении внешних обстоятельств, сколько внутри, через свет духовного просвещения, неустанное стремление к знаниям и непоколебимую надежду [1].

Франшиза «Терминатор» выступает как мощное, тревожное предостережение об опасности потери человечности, духовности и свободы воли в неудержимой гонке за технологическим прогрессом, напоминая о фундаментальном значении нашего нравственного выбора и ответственности.

«Бойцовский клуб», в свою очередь, обнажает глубины основополагающего кризиса, порожденного миром тотального потребления и поверхностных ценностей, но при этом, пусть и в весьма искаженной, деструктивной форме, намекает на возможность поиска подлинного искупления и обретения истинного «я» [5].

В совокупности эти фильмы демонстрируют, что кинематограф способен не только чутко отражать актуальные проблемы современного общества, но и, что более важно, побуждать зрителя к глубоким духовным размышлениям. Православный взгляд позволяет увидеть в них не просто художественные произведения, а своего рода многогранные зеркала, в которых мы можем распознать отражение наших собственных фундаментальных поисков, ловушек, в которые мы можем попасть, соблазнов, искушений, и, что самое главное, – неиссякаемой надежды на обретение истинной свободы, подлинного смысла жизни и спасения. Эти высшие ценности, как убедительно показывают нам Священное Писание и Предание и произведения искусства, даруются через веру, неустанное стремление к добру, жизнь в соответствии с нравственными законами и, конечно же, следование вечным, непреходящим духовным ценностям [3].

Библиография

1. Августин Аврелий. Исповедь. – М.: АСТ, 2015. – 320 с.
2. Иоанн Златоуст, св. Толкование на Евангелие от Иоанна. – М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2005. – 640 с.
3. Лавринович, М.В. Кинематограф как духовная практика. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2015. – № 3 (63). – С. 87-100.
4. Паланик Ч. Бойцовский клуб. – М.: АСТ, 2017. – 320 с.
5. Франкл В.Э. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.

УДК 008-027.21

Ковалев Михаил Евгеньевич,
магистрант Белгородской духовной семинарии,
Россия, г. Белгород

Основные идеи «Исповеди» Августина

Аннотация: «Исповедь» Блаженного Августина (354–430 гг.), написанная между 397 и 400 годами, представляет собой уникальный феномен в истории христианской мысли и литературы. Это произведение, представляющее собой автобиографию в форме пространной молитвы к Богу, не только положило начало традиции западноевропейского автобиографизма, но и стало мощным богословским и миссионерским трактатом. Его оригинальное название «Confessiones» многозначно, оно подразумевает не только исповедание грехов, но и исповедание веры, а также хвалу Божественной благодати.

Актуальность данной статьи заключается в рассмотрении «Исповеди» сквозь призму миссионерской стратегии. Августин не просто описывает свой личный путь к Богу, он создает универсальную модель обращения, которая на протяжении столетий служила руководством для христианской миссии и катехизации. Цель статьи — выявить и систематизировать основные идеи «Исповеди», раскрывая их потенциал для формирования миссионерского сознания и практики. Несмотря на обширную историю изучения, миссионерский аспект произведения заслуживает более пристального внимания, поскольку позволяет понять механизмы адаптации сложного богословского содержания для обращения человеческого сердца.

Ключевые слова: христианство, православие, богословие, миссионерство, блаженный Августин, Исповедь, исповедование веры.

Kovalev Mikhail Evgenievich
Master's Student at Belgorod Theological Seminary,
Belgorod, Russia

The Main Ideas of Augustine's «Confessions»

Abstract: «The Confessions» by St. Augustine (354–430 AD), written between 397 and 400 AD, is a unique phenomenon in the history of Christian thought and literature.

This work, which takes the form of an autobiography presented as an extended prayer to God, not only initiated the tradition of Western European autobiographism, but also became a powerful theological and missionary treatise. Its original title, «Confessiones», is multivalent: it implies not only the confession of sins, but also the profession of faith and the praise of Divine grace.

The relevance of this article lies in examining «The Confessions» through the lens of missionary strategy. Augustine does not merely describe his personal journey toward God; he creates a universal model of conversion that has served for centuries as a guide for Christian mission and catechesis. The aim of the article is to identify and systematize the key ideas of «The Confessions», revealing their potential for shaping missionary consciousness and practice. Despite the extensive history of scholarship on the work, the missionary aspect deserves closer attention, as it helps to understand the mechanisms by which complex theological content is adapted to win over the human heart.

Keywords: Christianity, Orthodoxy, theology, missionary work, St. Augustine, The Confessions, profession of faith.

«Исповедь» блаженного Августина (354–430 гг.), епископа Гиппонского, представляет собой уникальный памятник христианской литературы, созданный на рубеже IV и V веков. Это произведение, формально представляющее собой автобиографию в форме пространной молитвы к Богу, фактически стало важнейшим богословским трактатом, оказавшим огромное влияние на развитие западноевропейской христианской мысли. Многогранность названия «Confessiones» отражает глубину содержания, это одновременно и исповедание грехов, и провозглашение веры, и хвалебный гимн Божественной благодати.

Созданная между 397 и 400 годами, «Исповедь» представляет собой не просто духовную автобиографию, но сложный литературный и богословский синтез, не имевший аналогов в античной литературе. Жанровое своеобразие произведения до сих пор является предметом научных дискуссий. По меткому замечанию исследователя Генри Чедвика, «это не автобиография в современном смысле слова, а скорее богословское истолкование жизни» [2]. Действительно, Августин отбрасывает и осмысливает события своей жизни исключительно через призму действия Божественного Промысла, создавая тем самым не просто повествование о прошлом, но теологическую интерпретацию человеческого существования.

Сложная семантика заглавия «*Confessiones*» раскрывает глубинный замысел произведения. В классической латыни слово «*confessio*» имело два основных значения: признание в чем-либо, особенно в вине или ошибках, и торжественное заявление, признание веры. Августин синтезирует оба этих значения, добавляя к ним третий аспект — хвалу и прославление Бога. «Исповедь» становится триединым актом, это и откровенное признание в грехах, и исповедание веры, и гимн Божественной благодати, ведущей человека к спасению. Как отмечает современный исследователь Сергей Аверинцев, «Августин делает предметом исповеди не только свои прегрешения, но и сам акт богопознания, превращая рассказ о своей жизни в философско-богословский трактат» [3, с. 15].

Структурно произведение состоит из тринадцати книг, которые можно разделить на две основные части. Первые девять книг представляют собой автобиографию, охватывающую период от рождения до смерти матери Моники в 387 году. Десятая книга посвящена анализу своего настоящего духовного состояния, а последние три книги представляют собой экзегетическое и философское размышление о первой главе Книги Бытия. Такая композиция отражает движение мысли Августина от конкретного личного опыта к универсальным богословским обобщениям.

Философское значение «Исповеди» невозможно переоценить. Августин впервые в истории христианской мысли предпринимает столь глубокий анализ внутреннего мира человека. Его учение о памяти как о «сокровищнице образов» [1, с. 324], развитое в десятой книге, представляет собой философское открытие, предвосхищающее современные психологические концепции. Анализ времени как «растяжения души» [1, с. 423] в одиннадцатой книге до сих пор остается одним из наиболее глубоких философских исследований темпоральности.

Богословское содержание произведения охватывает ключевые аспекты христианского вероучения, такие как учение о Боге, творении, грехопадении, благодати и спасении. Особенно важно разработанное Августином учение о предопределении, которое станет основой последующих богословских дискуссий в западном христианстве. При этом все богословские построения прочно укоренены в личном опыте автора, что придает им исключительную экзистенциальную глубину.

Историко-культурный контекст создания «Исповеди» также заслуживает особого внимания. Произведение было написано в период кризиса Римской империи, незадолго до взятия Рима Аларихом в 410 году. На фоне крушения античного мира Августин предлагает новое понимание человеческой личности, основанное

не на социальном статусе или политической принадлежности, а на отношении к Богу. Это понимание станет фундаментом средневековой европейской культуры.

Литературное новаторство «Исповеди» проявляется в уникальном синтезе различных жанров таких как античной автобиографии, неоплатонического трактата, христианской проповеди и псалмов. Риторическое образование Августина позволило ему создать произведение исключительной художественной силы, где глубокие философские идеи выражаются через яркие образы и метафоры (например, знаменитый образ «речи младенца» в первой книге [1, с. 9]).

Рецепция «Исповеди» на протяжении веков демонстрирует ее непреходящее значение. Уже современники Августина, такие как Павлин Ноланский, высоко оценили произведение [4]. В средние века оно стало образцом для многочисленных подражаний и оказало огромное влияние на развитие жанра духовной автобиографии. В эпоху Реформации идеи Августина были востребованы как католиками, так и протестантами. В новое время «Исповедь» стала объектом внимания не только богословов, но и философов (Декарт, Кьеркегор, Хайдеггер) и психологов (Фрейд, Юнг). Ее многомерное содержание продолжает открывать новые грани для исследователей различных специальностей — богословов, философов, филологов, психологов и миссионеров.

В основе миссионерской стратегии «Исповеди» лежит глубоко разработанная антропология. Августин исходит из фундаментального тезиса: «Ибо Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе» [1, с. 3]. Эта мысль становится краеугольным камнем. Каждый человек, независимо от его жизненных обстоятельств, обладает врожденным, часто неосознаваемым стремлением к Богу. Миссионерская задача заключается не в том, чтобы «привнести» Бога в человеческую жизнь извне, а в том, чтобы помочь человеку распознать и осознать это глубинное устремление его собственного сердца.

Центральной проблемой, на которой Августин фокусирует внимание, является проблема зла и греха. Его личный интеллектуальный и духовный путь проходил через поиски решения этой проблемы, сначала в манихействе, которое предлагало дуалистическое объяснение, затем в неоплатонизме, который помог ему понять духовную природу Бога, и, наконец, в христианстве, открывшем ему роль благодати. История с кражей груш, описанная во второй книге, — это не просто воспоминание о юношеском проступке, а глубокий анализ природы греха [1, с. 47]. Августин приходит к выводу, что грех коренится не в материи, а в извращенной воле, которая «обращается к своему собственному средству и прене-

брегает Тобою» [1, с. 195]. Этот анализ имеет непосредственное миссионерское значение, он переносит акцент на исцеление человеческой воли, что становится главной целью духовного наставничества.

Августин предлагает радикальную для своего времени миссионерскую парадигму, суть которой заключается в переходе от внешнего авторитета к внутреннему переживанию и познанию. Сцена обращения в саду в Медиолане (Милане), описанная в восьмой книге, является кульминацией этого процесса. Голос ребенка, призывающий: «Возьми, читай! Возьми, читай!» [1, с. 268], побуждает Августина открыть Послание к Римлянам апостола Павла (Рим. 13:13-14) [1, с. 269]. Этот момент символизирует, что окончательное обращение происходит не в результате чисто интеллектуальных усилий или внешнего давления, а через личную встречу с Божественным Словом, обращенным непосредственно к сердцу человека.

Этот интроспективный подход делает «Исповедь» не просто повествованием о прошлом, а актом самопознания в настоящем. Как отмечает современный исследователь Е.Б. Старовойтенко, Августин практикует «герменевтику Я-неизвестного» [5], что становится условием открытия неизвестности себя. Для миссионера это означает, что его задача не просто передать сумму знаний, но помочь человеку заглянуть в собственную душу, чтобы увидеть там действие Бога и откликнуться на него. Миссионер выступает в роли проводника, помогающего «вернуться лицом к самому себе» [6].

Философские и богословские изыскания последних книг «Исповеди» (X-XIII) имеют не умозрительный, а сугубо практический, миссионерский характер. В одиннадцатой книге Августин развивает свою знаменитую концепцию времени как «растяжения души» («время есть не что иное, как растяжение, но чего? не знаю; может быть, самой души» [1, с. 423]). Прошлое существует в памяти, настоящее — в непосредственном созерцании, а будущее — в ожидании. Это учение помогает понять человеческую жизнь как единый, осмысленный нарратив, ведущий к встрече с Богом. Для миссии это означает, что обращение — это не разовый акт, а процесс, вовлекающий всю жизнь человека, его прошлый опыт (память), настоящее решение (внимание) и будущее упование (ожидание).

Заключительные книги «Исповеди» представляют собой глубокое толкование первой главы Книги Бытия [1, с. 469-471]. Августин признает множественность истинных толкований Священного Писания, сравнивая его с источником, дающим множество ручьев. Этот подход делает Библию открытой для людей с раз-

ным интеллектуальным и культурным багажом. Писание становится не сводом догм, а живым пространством диалога между Богом и человеком, что является ключевым для миссионерской проповеди, обращенной к разным аудиториям.

«Исповедь» блаженного Августина представляет собой целостную и проработанную модель миссионерской деятельности, основанную на глубоком понимании человеческой природы. Ее основные идеи — о врожденном стремлении человека к Богу, о грехе как извращении воли, о необходимости внутреннего обращения через встречу со Словом Божиим, о понимании жизни как пути к Творцу — сформировали западную христианскую традицию и продолжают оставаться актуальными.

Миссионерская сила этого текста заключается в его удивительной способности сочетать универсальность и глубоко личный, интимный опыт. Августин не предлагает абстрактную теорию, а рассказывает историю своей встречи с Истиной, которая становится образцом для любого человека, ищущего смысл и покой. «Исповедь» демонстрирует, что наиболее эффективная миссия — это не агрессивное навязывание доктрин, а искусство сопровождать человека в его внутреннем движении к Богу, помогая ему распознать действие Божественной благодати в собственной жизни и свободно откликнуться на него. Именно в этом заключается непреходящее значение этого великого произведения для христианской миссии сегодня.

Библиография

1. Августин, блж. Исповедь. - М.: «Даръ», 2005. - 544 с.
2. Августин: очень краткое введение - Чедвик Генри (Henry Chadwick) [Электронный ресурс] // Предание.ру - православный портал. — URL: <https://predanie.ru/book/221362-avgustin-ochen-kratkoe-vvedenie/>
3. Аверинцев С.С. Творение блаженного Августина // Августин. Исповедь. - М.: Гендальф, 1992. — 506 с.
4. Архиеп. Питирим (Нечаев). О блаженном Августине. // Богословские труды. 1976. № 15. С. 3–24. [Электронный ресурс] // Православная библиотека «Азбука веры». — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-blazhennom-avgustine/
5. Старовойтенко Е.Б. Герменевтика Я-неизвестного в «Исповеди» Августина // Psychology. Journal of the Higher School of Economics. — 2022. — Т. 19, № 3. — С. 606–625.

6. Трубецкой Е.Н. Мирозерцание блаженного Августина. [Электронный ресурс] // Православная библиотека «Азбука веры». — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Evgenij_Trubeckoj/mirosozertsanie-blazhennogo-avgustina/

7. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия / С предисл. Н. Лосского. — Москва: Институт Русской цивилизации, 2009. - 848 с.

8. Ходзинский П.В. Понятие persona в наследии блж. Августина и персоналистическая концепция В.И. Несмелова. [Электрон, ресурс] // Вопросы философии. — URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=2021&Itemid=52

9. Brown P. Augustine of Hippo: A Biography. University of California Press, 2000. P. 178. [Электронный ресурс] // Academia.edu Journals — URL: https://www.academia.edu/37624394/Peter_Brown_Augustine_of_Hippo_A_Biography_Reprint_of_1967_edition_with_Epilogue_London_Faber_Berkeley_University_of_California_Press_2000_

УДК 908(470.325) + 27-543.7

Иерей Александр Александрович Коваленко,
магистрант Белгородской Православной Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью)
Россия, г. Белгород
kovalesr-72@mail.ru

Алипичев Алексей Юрьевич,
кандидат педагогических наук,
доцент кафедры новых технологий в гуманитарном образовании
ОЧУ «Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет»
Россия, г. Москва
al_new2003@mail.ru

Комплексные духовно-просветительские и экскурсионно-краеведческие программы как средство формирования православного мировоззрения и проактивного воцерковления

Аннотация: Цель данной статьи – исследовать практику проектирования комплексных духовно-просветительских и экскурсионно-краеведческих программ на базе храмов и монастырей – объектах культурно-исторического наследия. В работе обсуждается важность сочетания в программе таких компонентов, как участие в богослужении и таинствах, экскурсионный осмотр, духовная беседа, совместная молитва, а также возможная волонтерская деятельность. Особое внимание уделяется проблеме формирования экспозиции церковного музея и построения экскурсионной программы в нем. Авторы обсуждают проблемы реализации миссионерского потенциала существующих паломнических и экскурсионно-краеведческих программ и предлагают подходы к их решению. Подчеркивается необходимость отходить от стереотипов и крайностей в общении с посетителями храмов и монастырей, акцентируя внимание на возможностях проактивного воцерковления за счет апелляции к личному опыту аудитории и значении преподносимой информации для перехода к осознанной христианской жизни. Особое внимание уделяется описанию авторской комплексной духовно-просветительской программы проактивного воцерковления «*Соль соли земли*» в Покровском храме с. Покровка Губкинской и Грайворонской епархии Белгородской митрополии, основанной на

осмыслении жизни и подвигов почитаемого в Белогорье исповедника и духовно опытного старца схиархимандрита Григория (Давыдова).

Ключевые слова: духовно-просветительские и экскурсионно-краеведческие программы; объекты культурно-исторического наследия; исповедничество; про-активное воцерковление; подвиг; примеры для подражания; проповедь.

Priest Aleksandr (Oles') A. Kovalenko,
graduate student
of the Belgorod Orthodox Theological
seminary (with missionary orientation)
Russia, Belgorod
kovalesr-72@mail.ru

Aleksei Yu. Alipichev,
PhD (Ed),
Associate Professor of the Department
of Advanced Teaching Techniques in the Humanities
of the Saint Tikhon's Orthodox University of the Humanities
Russia, Moscow
al_new2003@mail.ru

Complex Pilgrimage and Religious Tourism Programs as Means of Forming an Orthodox Worldview and Proactive Church Integration

Abstract: The paper aims to investigate the practice of designing complex pilgrimage and religious tourism programs around the territory of churches and monasteries – objects of cultural and historical heritage. The paper discusses the importance of combining components in a program such as participation in divine services and sacraments, guided tours, spiritual conversations, communal prayer, and possible volunteer activities. Special attention is given to the issue of forming the exposition of a church museum and structuring the excursion program within it. The authors discuss the problems of revealing the missionary potential of existing pilgrimage and religious tourism programs and propose approaches to their solution. The authors emphasize the need to move away from stereotypes and extremes in communicating with visitors to churches and monasteries, focusing on the opportunities for proactive church integration by appealing to the audience's

personal experience and the significance of the presented information for beginning a conscious Christian life. The paper presents a tailor-made complex program for proactive church integration, “The Pure Salt of the Earth”, at the Intercession Church in the village of Pokrovka, Gubkin and Grayvoron Eparchy of the Belgorod Metropolitan District, based on the reflection of the life and exploits of Schemarichimandrite Grigory (Davydov), a deeply revered confessor and spiritual advisor of Belogorye.

Keywords: pilgrimage and religious tourism programs; objects of cultural and historical heritage; confession and steadfastness; proactive church integration; exploit; examples to follow; preaching.

В современной России духовно-нравственные ценности занимают особое место в обеспечении национальной безопасности страны. Это положение закреплено в Стратегии национальной безопасности РФ и подчеркивает важность сохранения традиционных ценностей для государства: «Сохранение традиционных духовно-нравственных ценностей – одно из важнейших условий национальной безопасности России» [11].

«Главная и неизменная забота Церкви – спасение людей, не только постоянных прихожан, но и тех, кто ищет свой путь к Богу. Нужно, чтобы каждый пришедший в храм почувствовал себя в родной среде, ощутил любовь и заботу священнослужителей и мирян» [9].

Примечательно, что с начала 1990-х годов наблюдается значительное расхождение между самоидентификацией россиян и их реальной религиозной практикой. Если в опросах «до 80-90% респондентов относят себя к православным, то фактически церковные каноны соблюдают лишь 2-10% населения» [12, с. 16]. Население нашей страны сегодня катастрофически мало знает о Православной вере, относясь к ней стереотипно или обрядово, т.е. без осмысления. Таким образом, современная церковная политика направлена на углубление религиозного самосознания верующих и создание условий для их духовного роста, что соответствует как государственным интересам, так и внутренним задачам Церкви.

В современном обществе христианские ценности для многих являются зачатую лишь абстрактными понятиями. Поэтому стоит насущная задача – пробудить веру у номинальных христиан, провести «христианизацию христиан, т.е. людей, которые номинально православные в силу крещения, но не являются подлинными христианами в силу внутреннего и осознанного выбора» [4, с. 130].

Сегодня Церковь активно апеллирует к ведущей роли веры в формировании национально-культурной идентичности, напоминает о важности патриотизма и традиционных ценностей. Важно донести правильное представление о задачах Церкви и цели жизни человека на земле обществу через разные формы духовно-просветительской работы, правильно задав векторы духовного развития, которое начинается с ощущения собственной греховности и недостаточности. Сегодня важно не столько доказать существование Бога, сколько объяснить, что меняется в жизни человека и общества после признания этого факта. Одним из действенных средств решения данной задачи является миссионерское служение Церкви.

Одним из эффективных инструментов проактивного воцерковления человека и помощи ему в духовном самоопределении является просветительская деятельность через духовно-просветительские (паломнические) и экскурсионно-краеведческие программы.

Посещение святых мест – в первую очередь, храмов и монастырей – всегда имело целью духовное преображение человека, обретение им душевного покоя и поиск ответов на важные жизненные вопросы. «Посещение священных и памятных мест обусловлено естественной нравственной потребностью войти в общение с почитаемым лицом, местом или предметом, восстановить расторгнутую временем или пространством духовную связь, получить внутреннюю силу» [8, с. 6]. Такие поездки привлекают не только верующих, но и тех, кто только начинает свой путь к Богу. Духовные компоненты программы часто сочетаются с познавательными экскурсиями по историческим и культурным объектам, что делает такие поездки привлекательными для тех, кто еще находится в поиске себя и своего пути.

Часто людей приводят к подобным путешествиям интерес к архитектуре, истории, культуре, в том числе, церковной. Архимандрит Тихон (Шевкунов) подчеркивает: «...полезно и познавательно рассказывать о художественной ценности памятников, их историческом значении, но в первую очередь — необходимо открыть и показать всем, кто приходит к русским святыням, истину о Боге, о православной вере» [6]. В наше непростое время для многих стала очевидной необходимость осознания своей национальной, культурной и религиозной идентичности.

Для многих светских людей паломнические маршруты становятся своеобразным ориентиром на пути к храму и духовной жизни. Желая получить культурно-образовательную пользу (программы поездок часто предполагают не только участие в богослужениях и молитву у святынь, но и познавательные экскурсии на объектах исторического и культурного наследия), человек незаметно для себя

осознанно решает приобщиться к духовному миру. Открываются и новые возможности для миссионеров и катехизаторов – «в ходе общих и частных бесед и проповедей донести много полезной и актуальной информации о Церкви и духовной жизни» [1, с. 226].

Однако следует отметить, что при всем разнообразии накопленного опыта организации духовно-просветительских и паломнических программ до сих пор не предлагалось конкретных рекомендаций по поводу использования нравственных импликаций данной проблемы при миссионерской и катехизаторской деятельности, позволяющей как формальным христианам, так и невоцерковленным людям осознать значение подвига новомучеников и исповедников и спроецировать его на свою личную жизнь. Кроме того, на данный момент не сформировано систематизированных рекомендаций по проектированию комплексных духовно-просветительских и экскурсионно-краеведческих программ, направленных на проактивное воцерковление. Как правило, тематической основой подобных программ является жизнь тех или иных святых, архитектура храмов и хранящиеся в них святыни, правила христианского благочестия, т.е. важные, но тем не менее внешние вопросы, не всегда помогающие глубоко задуматься о смысле и цели жизни человека на земле.

Однако задача миссионера заключается в том, чтобы дать как теоретические (катехизические) знания человеку, так и помочь прийти к практическим осмысленным действиям для изменения своей жизни, может даже посеять зерно веры в душе человека.

Цель статьи – показать возможности миссионерского повествования в рамках духовно-просветительских и экскурсионно-краеведческих программ на основе раскрытия особенностей понимания смысла подвига новомучеников и исповедников XX века.

Задача исследования заключается в определении миссионерского потенциала комплексных духовно-просветительских и экскурсионно-краеведческих программ и проектировании комплексной программы проактивного воцерковления «Соль соли земли» в Покровском храме села Покровка Ивнянского района Белгородской области, основанной на осмыслении жизни и подвигов схиархимандрита Григория (Давыдова).

Для практического понимания обозначенной темы, авторы спроектировали маршрут-погружение. Целью данной духовно-просветительской и экскурсионно-краеведческой программы является создание уникального опыта, который помо-

жет участникам исследовать и глубже понять значение подвига новомучеников и исповедников применительно к современной жизни.

Реализация данной программы будет способствовать решению следующих задач:

- повествование о жизненном подвиге новомучеников и исповедников Российских на примере жизни схиархим. Григория (Давыдова) и протоиерея Феодора Нагорного;

- приобщение к различным формам деятельной христианской жизни в качестве соратников новомучеников и исповедников – молитва, труд, дела милосердия и служения ближним, катехизация и духовное просвещение, добровольческое движение и т.п.

- проведение пастырской беседы с рассказом о церковных таинствах, их значимости для христианской жизни и возможности принять участие в них даст возможность участникам глубже понять практическую значимость осознанного воцерковления для их личной веры и жизни.

В процессе исследования мы: 1) проанализировали практику организации церковных музеев; 2) выявили значение подвига новомучеников и исповедников и уточнили характер их почитания среди верующих в наше время; 3) разработали концепцию музея памяти схиархим. Григория (Давыдова); 4) составили примерный текст экскурсии по музею памяти схиархим. Григория (Давыдова); 5) на основании проделанной работы спроектировали содержание комплектной духовно-просветительской программы посещения Покровского храма и музея памяти схиархим. Григория (Давыдова) в с. Покровка.

Схиархимандрит Григорий (Давыдов) сочетал в себе глубокую духовность, знание богослужебного устава и дар прозорливости, его наставления, благоговейное отношение к церковному богослужению и поступки до сих пор служат примером для верующих. Проповеди и беседы старца были просты и одновременно глубоки, к каждому человеку он умел найти индивидуальный подход. Пройдя тяжёлые испытания, лагеря и гонения, старец сохранял мирный дух и стяжал особую мудрость – он умел найти подход к каждому человеку, вразумляя одних убеждением, других – обличением их прегрешений [4, с. 22]. Отец Григорий также «был духовным сподвижником архимандрита Серафима (Тяпочкина). В 1957 году отец Григорий был назначен на служение в Покровку и стал духовником клириков Курско-Белгородской епархии. Жил он до самой смерти в домике рядом с храмом. После кончины схиархим. Григория (19 июля 1987 года) его могила стала местом паломничества» [13].

13 февраля 2022 года в Покровском храме села Покровка Ивнянского района состоялось открытие дома-музея белгородского старца схиархимандрита Григория (Давыдова). Духовные чада старца передали в музей его личные вещи, фотографии, облачение, богослужебную утварь, а также прялку, за которой работал отец Григорий. Посетители музея смогут услышать аудиозаписи проповедей отца Григория.

Дом-музей и храм образуют единый исторический комплекс объектов, относящихся к жизни и почитанию схиархим. Григория (Давыдова). В Покровском храме ежедневно служится заупокойная лития у могилы старца, и несколько раз в году проводятся торжественные богослужения в память о старце и его помощнике, отце Фёдоре Нагорном – литургии, молебны, панихиды.

Церковный музей – «важный ресурс в просветительской и миссионерской деятельности, неразрывно связанный с местными социально-культурными процессами и ориентированный, прежде всего, на локальную историю» [7, с. 105] в контексте истории всего XX века.

Построение музейной экспозиции отвечает всем современным требованиям и нацелено на воссоздание целостного образа личности схиархим. Григория (Давыдова) за счет включения посетителей в «некое специфическое пространство со своим языком, сюжетом, художественной выразительностью замысла» [7, с. 82]. Преследуя традиционные цели сохранения, экспонирования и популяризации духовного наследия о. Григория, создатели концепции музея опирались на «общие принципы построения музейной экспозиции — научность и предметность, позволяющие избежать фрагментарности и поверхностности в изложении материала, при этом подбирая объекты показа (музейные предметы), отвечающие требованиям информативности, экспрессивности, аттрактивности, ассоциативности и репрезентативности» [7, с. 82].

Таблица 1
Концепция дома-музея, посвящённого схиархим. Григорию (Давыдову)

Основная миссия	<ul style="list-style-type: none">• сохранить и представить наследие священнослужителя как глубокого молитвенника и духовного наставника, оказавшего влияние на многих людей, которые утратили духовное наставничество в период богоборческих репрессий.
-----------------	--

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ

Ключевые цели	<ul style="list-style-type: none">• документировать жизненный путь и духовное служение старца;• изучить глубину подвига новомучеников и исповедников в историческом контексте;• осуществлять духовно-просветительскую и историко-краеведческую работу;• создать пространство для диалога о целях жизни христианина и роли Церкви в деле спасения души.
Целевая аудитория	<ul style="list-style-type: none">• верующие, паломники;• историки, религиоведы, культурологи;• студенты духовных и светских учебных заведений и школьники (в рамках образовательных программ);• краеведы и исследователи местного наследия;• туристы, интересующиеся духовной культурой.
Основные разделы экспозиции	<ul style="list-style-type: none">• «Истоки» — детство, семья, формирование мировоззрения, служение.• «Путь служения» — этапы духовного становления, рукоположение, гонения, ссылки, заключение, приходская деятельность.• «Проповедь и наставничество» — тексты и аудиозаписи проповедей, письма, наставления, свидетельства духовных чад.• «Эпоха и личность» — контекст исторического времени, взаимоотношения с современниками.• «Память и почитание» — посмертное почитание, влияние на последующие поколения.
Принципы экспонирования	<ul style="list-style-type: none">• предметность и контекстуализация — показ личности исповедника в историческом и культурном контексте;• аутентичность — значимые подлинники;• многослойность — сочетание материальных артефактов, документов и цитат (изречений) и мультимедийных материалов;• интерактивность и мультимедийность — возможности для погружения (аудиопроповеди, личные вещи старца).

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

Ключевые экспонаты (примеры)	<ul style="list-style-type: none">• личные вещи (одевание, богослужебные предметы, одежда, книги и т.п.);• фотографии, документы, цитаты поучений, свидетельства современников;• реконструкции значимых мест (келия, жилые помещения).
Образовательные и культурные программы	<ul style="list-style-type: none">• тематические экскурсии для разных возрастных групп;• лекции и дискуссии о роли религии в истории и современности;• встречи с духовными чадами и исследователями наследия;• публикации научных и духовно-просветительских материалов.
Визуальный стиль и атмосфера	<ul style="list-style-type: none">• естественное освещение;• использование натуральных материалов (дерево, текстиль);• звуковое сопровождение (колокольный звон, пение, чтение текстов).
Ожидаемые результаты	<ul style="list-style-type: none">• сохранение и трансляция духовного наследия;• привлечение внимания к локальной истории и традициям;• формирование уважительного отношения к церковному служению и памяти исповедников и новомучеников.

Авторы концепции музея полностью разделяют мнение о том, что церковные музеи несут в себе потенциал в отношении «воспитания и образования, общественно полезного труда, основанных на принципах христианской морали» [7, с. 116]. Однако для наиболее полного раскрытия данного потенциала недостаточно будет только экскурсии по экспозиции, следует проектировать и реализовывать духовно-просветительские и экскурсионно-краеведческие программы, интересные как паломникам, так и светским посетителям в рамках набирающего популярность религиозного туризма.

Религиозный туризм сегодня открывает новые возможности в отношении «духовно-патриотического воспитания молодежи, приобщения людей к нравственным ценностям, духовному и культурно-историческому наследию страны» [7, с. 106]. Поэтому церковный музей должен быть готов предложить особые программы, прежде всего, организованным группам, в том числе школьников и молодежи, совершающих поездки с религиозно-просветительскими

целями. Программы должны быть построены таким образом, чтобы создавать положительное восприятие атмосферы посещаемых мест и объектов показа. Как в свое время отметил протоиерей Александр Агейкин: «посещение обители или храма — это не коммерческая услуга, а часть педагогики, педагогический инструмент в формировании нравственности, духовности человека» [7, с. 107].

В рамках нашего исследования мы можем предложить следующую структуру комплексной духовно-просветительской программы посещения Покровского храма с. Покровка – места служения и упокоения исповедника и духовного наставника схиархим. Григория (Давыдова) – под названием «Соль соли земли»:

1. Участие в богослужении и таинствах. Схиархим. Григорий отличался глубоким благочестием, вниманием к деталям и особым даром слова. На его богослужениях в храме царил тишина и собранность, а сам старец досконально знал богослужебный устав, следил за порядком и чистотой. В наше время священнослужители храма стараются поддерживать заведенные о. Григорием порядки и правила.

2. Экскурсионный осмотр территории храма и церковного музея. Экскурсоводы стремятся делать акцент на личности схиархим. Григория (Давыдова) как строгого подвижника, мудрого духовника и усердного пастыря. Они также обращают внимание на особое служение рядом со старцем протоиерея Фёдора Нагорного и матушки Людмилы Константиновны Воздвиженской, у которых родилось 11 детей. Эти дети сегодня являются живыми источниками информации о старце и примером особого подвига православной семьи.

3. Духовная беседа. Рассказы о случаях, когда помощь приходила по молитвам к исповеднику, подчеркивая его святость и силу молитвы (в музее ведется учет таких случаев – есть примеры исцелений от тяжелых, в т.ч. онкологических, заболеваний, а также свидетельства очевидцев о случаях прозорливости и точных предсказаниях грядущих событий).

4. Совместная молитва – молебен в храме и панихида на месте упокоения схиархим. Григория (Давыдов) и прот. Фёдора Нагорного.

5. Возможная волонтерская деятельность - уборка территории, помощь с подготовкой печатной продукции, встречей больших групп посетителей (обед, чаепитие и т.п.)

Таблица 2

Программа духовно-просветительского маршрута «Соль соли земли» по комплексу Покровского храма с. Покровка Губкинской епархии

Время	Мероприятия
8.45	Место встречи: Покровский храм с. Покровка Ивнянского района. Установочная беседа (рассказ о сути программы, настрой участников на внутреннюю работу)
09.00 – 11.30	Участие в Божественной литургии, Таинство Исповеди
10.30 – 11.00	Проповедь-беседа на тему «Суть подвига новомучеников и исповедников Российских»
11.00-12.00	Обед
12.00 – 13.30	Посещение дома-музея старца схиархим. Григория (Давыдова) (иерей Александр)
13.30-14.00	Панихида на месте упокоения старца схиархим. Григория (Давыдова) (иерей Александр)
14.00 – 15.00	Чаепитие и беседа о правилах духовной безопасности и основах здоровьесбережения в своевременной жизни (игумен Симеон)
15.00 – 16.00	Молебен новомученикам / Покрову Божией Матери (с акафистом) (иерей Александр)
16.00 - 17.00	Подведение итогов встречи (иерей Александр)

Таблица 3

Основное содержание программы духовно-просветительского маршрута «Соль соли земли» по комплексу Покровского храма с. Покровка Губкинской епархии

Аспект	Содержание	Смысл
Смысл паломничества и религиозного туризма	Зачем люди едут в святые места? Зачем мы молимся? О чем можно просить и что ждет от нас взамен Бог и святые угодники?	Покров Божией Матери и помощь святых в жизни христиан и истории человечества

РАЗДЕЛ II

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ МАГИСТРАНТОВ И СТУДЕНТОВ СЕМИНАРИИ

Подвиг новомучеников и исповедников	Жизнеописания близких нам по времени пострадавших за веру новомучеников и исповедников земли Белгородской	Подвиг новомучеников и исповедников служит напоминанием о важности стоять за правду и верность Богу, даже если это приводит к страданиям и гонениям. Для прохождения этого пути необходимо иметь крепкую веру, стойкость и любовь.
Подвиг старчества	Пример схиархим. Григория (Давыдова)	Поучения старца применительно к современным условиям
Молитва об усопших, панихида	На месте погребения схиархим. Григория (Давыдова)	Наша молитва об усопших – как символическое несение Креста
Служение ближним как подражание жизненному подвигу Христа	Направления служения мирян в рамках епархиальных программ	Призыв к преодолению страха перед страданиями и самоотверженности в служении Богу и людям.

Таким образом, спецификой комплексной программы духовно-просветительского маршрута «Соль соли земли» по комплексу Покровского храма с. Покровка является акцент на духовном краеведении в контексте раскрытия темы смысла человеческой жизни, страданий и приближения ко Христу, а также погружения в глубину подвига и испытаний новомучеников и исповедников.

Маршрут выходит за рамки экскурсионно-краеведческого, так как предполагает пребывание в течение дня на территории действующего храма. Участникам предоставляется возможности участия в богослужениях, Таинствах Исповеди и Святого Причащения, служении панихиды и совместной молитвы. Кроме того, программа включает духовные беседы с монашествующими и священнослужителями, позволяющие глубже осмыслить подвиг новомучеников и исповедников и применить его в собственной жизни. Включение в экскурсионный рассказ личных ассоциаций и примеров из жизни новомучеников помогает установить более

глубокие связи между слушателями и святыми, стимулируя интерес к их житиям и способствуя духовному росту. Молитвенное и трудовое общение участников программы может также содействовать их сплочению для дальнейшего совместного служения ближним и Богу в различных епархиальных проектах и на волонтерских началах.

Резюмируя результаты проведенного исследования, можно прийти к заключению, что участники подобных программ получают возможность узнавать об истории и духовных традициях монастырей и храмов, смысле христианской символики, уставных особенностях богослужения, примерах жизни подвижников благочестия; а также получить духовный совет и наставление. «Посещение святынь изменяет людей» [5, с. 112], говорит архиепископ Егорьевский Марк (Головков). Еще точнее передают эту мысль слова Святейшего Патриарха Кирилла, «прикосновение к святыням многим людям дает укрепление веры, а зачастую – и переосмысление жизни, изменение чувств» [2]. По итогам таких поездок люди не только обогащаются новыми впечатлениями, но и возвращаются духовно окрепшими, готовыми к самостоятельным посещениям святых мест. Через личный опыт они начинают лучше понимать жизнь и деятельность Церкви, что придает их существованию новый смысл и содержание.

Митрополит Питирим (Нечаев) напоминает: «Мотивы паломничества всегда одни: прикоснуться к истокам своего настоящего и найти дорогу в будущее. ...Мы прикасаемся к истории, которая ведет нас в настоящее, а вечные истины православия указывают на будущее посредством проживания сегодня» [9]. Таким образом, участие в подобных программах становится важным инструментом духовного возрождения общества и воцерковления людей, помогая им найти свой путь к Богу и обрести нравственные ориентиры на жизненном пути и душевное равновесие.

Помимо трансляции духовно-религиозного опыта подобные духовно-просветительские программы способствуют и сохранению святынь, ведь такие места живут, когда о них помнят и заботятся люди, создавая и поддерживая в них особую атмосферу молитвенного благоговения. В итоге люди возрождают и осваивают многовековые духовные и культурные традиции, а также и сами становятся активными их продолжателями. Таким образом, духовно-просветительские и экскурсионно-краеведческие программы могут помочь далекому от Церкви человеку проявить интерес к духовному миру и современной жизни Церкви и получить шанс стать деятельным христианином.

Библиография

1. Алипичев А. Ю. Диверсификация форм миссионерской деятельности в отношении светской аудитории при реализации культурно-образовательных и экскурсионных программ // Труды Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью). – 2021. – № 13. – С. 226-228.
2. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл: Развитие паломничества усиливает позиции Православной Церкви на Святой Земле. – URL: <https://www.pravmir.ru/patriarx-kirill-razvitie-palomnichestva-usilivaet-pozicii-pravoslavnoj-cerkvi-na-svyatoj-zemle/>? (дата обращения 14.02.2025).
3. Ключко С., протоиерей. Белгородский старец схиархимандрит Григорий (Давыдов). – г. Белгород, 2008. – С. 156.
4. Кураев А., протоиак. Что такое миссионерство. // Апостолы среди нас? Особенности миссии III тысячелетия – М.: Даниловский благовестник, 2012. – С. 130.
5. Марк (Головков), митр. Рязанский и Михайловский. Православное паломничество. – М.: СТСЛ, 2016 – 112 с.
6. Методические рекомендации к экскурсионной работе по памятникам церковной архитектуры Русской Православной Церкви. Миссия экскурсовода. Патриарший совет по культуре Фонд содействия сохранению христианских ценностей. Москва, 2020. – URL: <https://psk-mp.ru/media/pdf/MissiaExcursovoda.pdf> (дата обращения 14.02.2025).
7. Опыт создания церковных музеев. Лучшие практики. – М.: Фонд президентских грантов, 2019. – 149 с.
8. Питирим (Нечаев), митр. Волоколамский и Юрьевский. Культурное наследие Руси как объект паломничества: курс лекций [Текст] / Питирим (Нечаев), митр. Волоколамский и Юрьевский. – М.: ООО Издательство «ИнформБюро», 2011. – С. 6.
9. Питирим (Нечаев), митр. Волоколамский и Юрьевский. Культурное наследие Руси как объект паломничества: курс лекций. – М.: ООО Издательство «ИнформБюро», 2011. – 168 с.: ил.
10. Послание Юбилейного Архиерейского Собора боголюбивым пастырям, честному иночеству и всем верным чадам Русской Православной Церкви. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418830.html> (дата обращения 14.02.2025).
11. Стратегия национальной безопасности РФ. – URL: <http://static.kremlin.ru/media/events/files/ru/QZw6hSk5z9gWq0plD1ZzmR5cER0g5tZC.pdf> (дата обращения 14.02.2025).

12. Филатов С. Традиционные религии, «русская цивилизация» и суверенная демократия. // Религия и конфликт / Под ред. А. Малашенко и С. Филатова. М.: РОССПЭН, 2007. – С. 16.

13. Черных Т. «Спасть можно только в церкви». Жизнь и поучения старца Григория (Давыдова). – URL: https://bel.aif.ru/society/persona/spastis_mozhno_tolko_v_cerkvi_zhizn_i_poucheniya_starca_grigoriya_davydova (дата обращения 14.10.2025).

УДК 27-75

Протоиерей Евгений Николаевич Корчуков,
магистрант Белгородской Православной Духовной семинарии,
Россия, г. Белгород
evgeniyy.korchukov@rambler.ru

**Выпускники Белгородской Православной Духовной семинарии
(с м/н), совершавшие служение в республике Тыва
(историческая справка)**

Аннотация. В статье рассказывается о миссионерском служении священников выпускников БПДС (с м. н.) в республике Тыва. Тыва до наших дней остается особым регионом России, где почти не звучала христианская проповедь. Белгородские священники направлялись в миссионерские командировки в Туву Миссионерским Отделом РПЦ. В статье в хронологическом порядке указаны священники, время и место служения, трудности, с которыми они столкнулись, личные воспоминания. Белгородские миссионеры-священники оставили первый опыт миссионерского служения в Тыве. Будущие проповедники должны будут опираться на их опыт. Данная работа является первой, где собран и описан опыт служения в Тыве.

Ключевые слова: Тыва, Кызыл, Православие в Тыве, миссия Русской Православной Церкви, православная миссия, миссионерское служение, Белгородская Православная Духовная Семинария, выпускник семинарии, миссионерское отделение, православный священник.

Archpriest Evgeny Nikolaevich Korchukov
Master's student at the Belgorod Orthodox Theological Seminary,
Belgorod, Russia
evgeniyy.korchukov@rambler.ru

**Graduates of the Belgorod Orthodox Theological Seminary with a missionary
focus who served in the Republic of Tyva (historical background)**

Annotation. This article describes the missionary service of priests who graduated from the Belarusian Orthodox Church with a minor in religious studies in the Republic

of Tyva. Tuva remains a unique region of Russia to this day, where Christian preaching has been virtually absent. Priests from Belgorod were sent on missionary assignments to Tuva by the Missionary Department of the Russian Orthodox Church. The article lists the priests, their time and place of service, their challenges, and their personal recollections in chronological order. The Belgorod missionary priests provided the first experience of missionary service in Tuva. Future preachers will need to draw on their experience. This work is the first tentative reference for compiling and analyzing this experience.

Keywords: Tuva, Kyzyl, Orthodoxy in Tuva, Russian Orthodox Church mission, Orthodox mission, missionary service, Belgorod Seminary, seminary graduate, Missionary Department, Orthodox priest.

Белгородская Православная Духовная семинария (с миссионерской направленностью) была создана трудами митрополита Иоанна (Попова) Белгородского и Старооскольского, в то время председателя миссионерского отдела Священного Синода РПЦ по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II в 1996 г. Миссионерское служение – органическое свойство живой церкви. Миссионерство есть потребность и необходимость любого искреннего христианина во исполнение слов Спасителя: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать всё, что Я повелел вам» (Мф.28:19). Любое дело требует предварительного обучения, тем более служение миссии, проповеди вечного спасения. Белгородская Православная Духовная семинария явилась первой духовной школой в Русской Православной Церкви после советского периода, где готовили священнослужителей-миссионеров. Выпускники этой духовной школы совершали и совершают по сей день свое миссионерское служение во многих регионах России, требующих особого миссионерского внимания, а также во многих странах мира.

Тыва – особый регион России, единственный регион, где не успели проповедовать спасительную веру Христову до Революции 1917 года и, конечно, во время последующих антирелигиозных гонений. Республика Тыва вошла в состав СССР в 1944 году, и о христианстве тувинский народ стал узнавать только в XXI веке. Миссию принято разделять на внешнюю и внутреннюю. Под внешней миссией понимается проповедь среди народов, не имеющих ранее представления о христианской вере. В нашей стране республика Тыва уникальная миссионер-

ская территория, где можно заниматься внешней миссией, не выезжая за пределы Российского государства.

Целью статьи является собирание опыта белгородских миссионеров, для использования его новыми служителями миссии Христовой в Кызыльской епархии. Задачи этой статьи – представить всех выпускников Белгородская Православная Духовная семинария (с миссионерской направленностью), в хронологическом порядке совершающих свое миссионерское служение на территории Республики Тыва.

Источниками являются официальные отчеты о миссионерских поездках, опубликованные в журнале «Миссионерское обозрение», на сайте Белгородской епархии, а также личные воспоминания, переданные автору или опубликованные на различных сайтах Русской Православной Церкви.

Первым выпускником БПДС (с м/н), совершающим Христово служение в Тувинской республике, стал протоиерей Вячеслав Леонидович Дементьев, 1977 г. р. Выпускник семинарии 2001 г. отец Вячеслав для своего церковного служения выбрал Абаканскую и Кызыльскую епархию. Абаканская и Кызыльская епархия были выделены из Новосибирской и Красноярской 18 июля 1995 года. 29 декабря 1999 г. на эту кафедру назначается владыка Иоанафан (Цветков), (с 1 февраля 2010 года архиепископ), управляющий епархией по сегодняшний день. На начало служения епископа Иоанафана в епархии насчитывалось 23 прихода, два из которых находились на территории Тывы. О. Вячеслав 02 декабря 2001 года становится диаконом, а 23 декабря – священником. Владыка Иоанафан сразу отмечает способности молодого священника и ставит его во главе Миссионерского отдела епархии и назначает настоятелем Никольского собора г. Абакан. Через несколько месяцев, 29 июля 2002 года, настоятель Троицкого храма г. Кызыл республики Тыва архимандрит Алексей (Костриков) уходит за штат в другую епархию. И 2 августа на вакантное место назначается о. Вячеслав. Вот как его охарактеризовал правящий епископ при общении с кызыльчанами: «Это молодой, подающий большие надежды священнослужитель. За короткий срок он показал свою активность, хозяйственность. Возглавляет миссионерский отдел Абакано-Кызыльской епархии. Он выпускник Белгородской Духовной семинарии, единственной в нашей стране, имеющей миссионерскую направленность, выпускники которой служат в самых трудных местах, нуждающихся в особом христианском просветительстве. Отец Вячеслав также назначен благочинным (то есть старшим священником) всех приходов Тывы» [1]. На момент создания благочиния в Ту-

винском благочинии имелось 4 священника. На благочинного возлагалась ответственность по взаимодействию с властями республики, по представлению Православия в языческом регионе России. Владыка обратил внимание на то, что новый священник женат и у него маленький сын. Для православного христианина средней полосы России этот факт покажется обидным. Но не для Тывы, где всегда было и остается характерно монашеское духовенство. Семьи духовенства не приживаются в Тыве из-за сурового климата и бытовой неустроенности.

Основной деятельностью благочинного стало окормление и воцерковление русского населения. Как сам обозначил о. Вячеслав, существовала национальная обособленность русских и тувинцев, сопровождающаяся на окраинах агрессией к русскому населению. Нужно было преодолевать стену национального недружелюбия терпением, дружелюбием, уважением. Не торопиться, «не брать с наскака». Приход состоял из русских. Тувинцев на приходе насчитывалось не более 2-3 процентов. Имелась религиозная литература на тувинском языке, но она не пользовалась спросом.

Необходимо было просто представлять Православие словом и делом. О. Вячеслав выступал по телевидению, посещал учебные заведения, общественные праздники и митинги. Активно занимался приходской деятельностью. До 2007 года служил один по 4 литургии в неделю, причастников доходило до 200 верующих в день. Воскресная школа – до 70 детей. Ежегодно на праздники Рождества и Пасхи силами прихода устраивался праздничный концерт в Русском центре культуры, на который приглашались взрослые и дети из государственных социальных учреждений. Им дарили памятные подарки, развивающие игры, продуктовые наборы и т.п.

Также приход регулярно поздравлял ветеранов города и дарил подарки к праздникам. Бездомные и нуждающиеся получали помощь при приходе.

Обычная приходская деятельность совершалась в условиях национального, культурного и религиозного меньшинства, где любая деятельность прихода являлась миссионерской. С 2002 года шли работы по возведению Воскресенского кафедрального собора в г. Кызыл, второго храма города. О. Вячеслав курировал строительства храма. В 2007 г. в помощь о. Вячеславу назначается иеромонах Нил (Ермаков) (современный настоятель Троицкого храма). В Тыве начинают ежедневно служить Божественную литургию. 31 августа 2011 года Святейший Патриарх Кирилл совершает освящение кафедрального собора. Указом правящего архиерея №191 от 8 сентября 2011 г. протоиерей Вячеслав Дементьев назначен исполняющим обязанности настоятеля Воскресенского кафедрального собора в

г. Кызыле. Но настоятелем собора батюшка побывать не успел. 5 октября 2011 года Священный Синод РПЦ образовывает отдельную, самостоятельную Кызыльскую и Тувинскую епархию в границах Тувинской республики. 30 октября состоялась хиротония первого епископа новой епархии владыки Феофана (Кима). Началась новая веха истории православия в Туве. Прот. В. Дементьев принимает решение перейти на новое место служения. На сегодня прот. Вячеслав – клирик храмов Марфо-Мариинской женской обители города Белгорода. Спустя многие годы о нем сохраняется добрая память как о ревностном и добром служителе, заботливом хранителе веры и благочестия, и не только среди верующих русских, но и неверующих тувинцев.

О. Вячеслав Деменьев был единственным выпускником Белгородской семинарии, совершавшим служение в Туве в качестве клирика епархии. Ниже приводим список священнослужителей, выпускников БПДС, приезжавших в Туву в миссионерскую командировку по благословению председателя миссионерского отдела Священного Синода РПЦ митрополита Белгородского и Старооскольского Иоанна (Попова) и по запросу правящего епископа Кызыльской епархии епископа Феофана (Кима).

Игумен Иннокентий Деньщиков, 1980 г. р. В 2012 году возглавлял работу миссионерского стана в г. Шагнар при храме (временном помещении) прп. Сергия Радонежского. Кроме о. Иннокентия к миссионерской работе привлечены выпускники Московской школы миссионеров – диакон (теперь священник) Георгий Максимов и Александр Коршиков. Владыка Феофан поставил перед миссионерами задачу не только «восстановить регулярную богослужебную жизнь на приходе, но, в первую очередь, направить миссию на обращение коренного населения в христианство через приобщение их к православной культуре. Кроме богослужений в субботу, воскресенье и праздники ежедневно в храме совершались молебны с чтением акафистов в 10.00 и 15.00. В четверг и пятницу шли огласительные беседы для желающих принять Святое Крещение. Три раза в неделю А. Коршиков вел занятия по английскому языку и библейские беседы» [10]. На день открытия стана в группу изучения английского языка записалось одиннадцать человек, восемь из которых тувинцы. Также был организован православный кино клуб. О. Иннокентий написал статью «История распространения буддизма в Центральной Азии и Туве», напечатанную в «Миссионерском обозрении» в 2012 году. Сейчас о. Иннокентий является настоятелем храма во имя святителя Спиридона Тримифунтского в микрорайоне Юго-Западный п. Маркова Иркутского района.

В 2013 году на миссионерское служение в Кызыльскую епархию направляются сразу два священнослужителя: священник Павел Рачок, 1982 г. р. и иерей Евгений Твердохлеб. Их командировка длилась с 26 апреля по 02 сентября.

Отец Павел Рачок – выпускник БПДС 2004 года. С 1 мая по 17 июня нес послушание в миссионерском стане г. Шагонар, совершая богослужения в комнате администрации – временном помещении прихода прп. Сергия Радонежского, и окормлял верующих заключенных местной колонии № 4. С 18 июня по 01 сентября совершал служение в г. Кызыле в Свято-Троицком храме. Кроме свершения служб и треб проводил беседы пред крещением, крестил всего 50 человек. Участвовал в городском крестном ходе 28 июля в честь крестителя Руси св. равноапостольного князя Владимира от Свято-Троицкого храма до реки Енисей, где несколько верующих приняли благодать Таинства Крещения. О. Павел находился в Тыву с семьёй. О чем делился опытом с последующими священниками миссионерами. Сейчас о. Павел настоятель храма Архангела Михаила с. Котово Старооскольского района Белгородской области.

Священник Евгений Твердохлеб. На момент приезда миссионеров, в Тувинской епархии служили помимо самого владыки Феофана 5 священников и 4 диакона. В Воскресенском кафедральном соборе служили владыка и священник. О. Евгения оставили в соборе помогать служить череду богослужений. 15 мая в Тыве состоялся ежегодный епархиальный съезд миссионеров. «Местом проведения съезда стало живописное место на берегу Енисея недалеко от Кызыла, – этнокультурный комплекс Алдын-Булак. В работе съезда приняли участие правящий архиерей, клирики и миряне Кызыльской епархии, клирик Белгородской митрополии иерей Евгений Твердохлеб, учащиеся школы Православного миссионера при Синодальном миссионерском отделе Московского Патриархата, учащиеся Санкт-Петербургской Духовной академии, миссионеры из Украины, Якутии, Воронежа и Нижнего Новгорода» [5]. В программу съезда входила миссионерская работа в населённых пунктах Тывы. О. Евгений три недели совершал служение в п. Тоора-Хем. Тувинский посёлок с небольшим числом русского населения, в основном пожилого. В посёлках батюшка по 4 часа в день занимался уличной проповедью, беседовал с людьми, и раздавал брошюры. В п. Тоора-Хем служил литургии на переносном антиминсе в приспособленном помещении в школе искусств.

Русские люди были рады видеть священника, впервые в жизни исповедовались и причащались. После окончания съезда о. Евгений продолжил сочетать служе-

ние в Воскресенском кафедральном соборе и миссионерские поездки. «С середины июня постоянно участвовал с клириками Кызыльской и Тывинской епархии в миссионерских поездках в составе миссионерских групп в г. Ак-Довурак, пп. Балгазын, Хову-Аксы и Бай-Хаак, где применял миссионерские методы, апробируемые в пос.Тоора-Хем». Крестил 15 взрослых, в том числе 3-х старообрядцев. Последние два месяца батюшка провел послушание в миссионерском стане г. Шагонар, сменив отца Павла. Отметил почти полное отсутствие русских детей в г. Шагонар, пьянство и агрессивность тувинцев по отношению к приезжим. Летом 2013 г. в колонии №4 г. Шагонар инициативой и усердием православных заключенных разных национальностей (русские, грузины, украинцы) началось строительство храма. Богослужения, участие в таинствах и беседы были востребованы заключенными и оставляли глубокий след в их душах. Сейчас о. Евгений Твердохлеб является настоятелем Введенского храма села Верхнесмородино Понировского района Курской области.

На смену о. Павлу и о. Евгению в октябре 2013 года Синодальный Миссионерский Отдел направил в Тыву священников Александра Дунязина и Дмитрия Жилиева. «Перед командировкой миссионеры прошли подготовку на базе Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) по специальным программам, разработанным Синодальным миссионерским отделом» [9].

Священник Александр Анатольевич Дунязин, 1982 г. р. Выпускник БПДС 2008 года. Основная информация о служении о. Александра известна из его личных рассказов. Период служения выпал на зиму. Поэтому ни уличной проповеди, ни больших путешествий у о. Александра не было. Круг его обязанностей ограничивался служением череды в Воскресенском кафедральном соборе и Троицком храме г. Кызыл (в епархии не хватало священников). Также служил в г. Шагонар во временном помещении храма прп. Сергия Радонежского и окормлял верующих колонии № 4. Прихожане в Шагонаре – 10 женщин, 2-е из них тувинки. В колонии совершал молебны в «красном уголке» за неимением другого места, по субботам. Причащал запасными дарами. Молебны были востребованы среди заключенных. Количество причастников достигало 20 верующих. Вообще в Туве агрессивного настроения не заметил, но батюшка отметил почти полное отсутствие русской речи в быту, что вызывало неприятные ощущения чужака. Покинул Тыву после праздника Пасхи (20 апреля) 2014 года. Сейчас о. Александр клирик храма Божией Матери «Спорительница Хлебов» п. Дубовое Белгородской области.

Священник Дмитрий Жиляев, 20.12 1977 г. р. Выпускник БПДС 2007 года. В миссионерские поездки в Тыву ездил дважды. Второй раз по личному желанию и просьбе из большой любви к Тувинскому краю. Служение свое нес в основном в самом отдаленном и труднодоступном крае Тывы – Тоджинском районе. Свои впечатления о второй поездке оставил в статьях, опубликованных в журнале «Миссионерское обозрение» №1 от 2015 года, а также на сайте миссионерского отдела Тувинской епархии и на странице социальной сети ВКонтакте «Миссионерское движение сщмч. Онуфрия (Гагальюка)». Первая поездка проходила с октября 2013 года по август 2014 года. Вторая началась с прибытием в Кызыл 31 декабря 2014 по 06 августа 2015 года. Основное место служения – это п. Тоора-Хем Тоджинского района. Отсюда он совершал разъезды по населенным пунктам г. Ак-Довурак, п. Бай-Хаак, п. Хову-Аксы, п. Ырбан (русский поселок) и др. Тоджинский район – самый удаленный и здесь никогда не было храма. Священники из Турана иногда посещали район для совершения святых таинств над русскими. О. Дмитрий проводил встречи с верующими в ДК, где потом совершал литургию на переносном антиминсе. Посещал школы, профессиональные училища. По просьбе «ООО «Угольная Компания «Межегейуголь» отслужил молебен и освятил место будущей угольной шахты в местечке Межегей.

Во многих селах литургия совершалась впервые, верующие имели возможность приступить к Таинствам Исповеди и Причастия. Число прихожан не велико. О. Дмитрий приводит следующие цифры: в Ырбане на первую литургию пришло 6 человек. В Тоора-Хеме – месте постоянного пребывания о. Дмитрия по благословению правящего епископа – о. Дмитрий с прихожанами приступили к строительству храма в честь преподобных Германа и Сергия Валаамских. В конце второй поездки удалось залить фундамент храма. Количество прихожан на богослужениях было 5-8 человек. Сейчас о. Дмитрий является настоятелем храма Казанской иконы Божией Матери г. Керчи.

Священник Алексей Игоревич Ефименко, 1990 г. р. Миссионерская командировка о. Алексея длилась с марта по август 2014 года. Совершал ее в паре со студентом семинарии Сергеем Витальевичем Медведевым, который был псаломщиком и помощником о. Алексея. Сергей Медведев закончил БПДС в 2016 году. Сейчас настоятель храма в честь иконы Божией Матери «Скоропослушница» села Владимировка Ивнянского района Белгородской области.

Отец Алексей совершал богослужения в Воскресенском кафедральном соборе и Свято-Троицком храме г. Кызыл (по 2 литургии в каждом). В субботу и воскресенье

совершал служение в г. Шагонар в храме прп. Сергия Радонежского и в колонии № 4. «Мы были участниками масштабного крестного хода из столицы республики г. Кызыл в г. Шагонар, а это около 110 км, данный крестный ход был приурочен ко дню памяти Сергия Радонежского и престольного праздника шагонарского прихода! Но помимо молебных пений преподобному, также служились молебны перед иконой Божией Матери Неупиваемая Чаша», – рассказал о. Алексей. Кроме того участвовал в поездках по городам и селам республики: п. Каа-Хем, г. Ак-Довурак, п. Хову-Аксы, Черби и др. Кроме уличной и квартирной миссии о. Алексей совершал молебны, чин обедницы, совершал Таинства Исповеди и Причастия запасными Дарами для верующих тувинцев, которые были рады приступить к святым таинствам. На встречи с миссионерами приходили до 20 человек, русских и тувинцев. «В целом миссионерская поездка была насыщена событиями и, самое главное, что Тыва, это было то место, где в 21 веке многие люди впервые в своей жизни слышали об Иисусе Христе! И та благая весть, которую принесли миссионеры, была светом в погрязшей тьме безверия и иноверия земле», – закончил батюшка.

Священник Иоанн Иванович Фирис, 1982 г. р. Окончил БПДС в 2010 году. Был в Республике Тыва с 29 августа по 04 октября 2014 года. Приехал в Тыву с супругой и новорожденным сыном. Как и его предшественники, совершал служение в Троицком храме (1 раз в неделю) г. Кызыл и в г. Шагонар. О. Иоанн отметил отсутствие русских в г. Шагонар. На богослужения приходили 8-12 человек, в основном тувинцы и лишь одна русская. Все прихожане в возрасте за 50 лет. Вместе с председателем миссионерского отдела епархии Антоном Дулевичем совершили богослужение на свежем воздухе в п. Хову-Аксы, где планируется строительства храма в честь Царственных Страстотерпцев. На улицах г. Шагонар (отличие от г. Кызыла) семья о. Иоанна не чувствовала себя в безопасности. Отсутствие русских и русской речи. Повальный алкоголизм вызывал у тувинцев неконтролируемую агрессию, которую они выплескивали на русских. Высокая преступность, беспокойные ночи. Крики, разборки, драки, воровство. Решетки на окнах даже второго этажа. Все это способствовало бегству русского населения из города и республики. Сейчас о. Иоанн Фирис настоятель храма Покрова Пресвятой Богородицы с. Сетище Белгородской области.

Иеромонах Алексей (Черняев), 1991 г. р. Окончил БПДС в 2015 г. Находился в миссионерских командировках в республике Тыва в 2016 и 2017 гг. Для описания трудов о. Алексея приведем его рассказ о поездках в Тыву: «Во второй раз совершил миссионерскую поездку в Кызыльскую и Тувинскую епархию, которая дли-

лась с 4 апреля по 4 октября 2017 года. Во время миссионерской поездки выясняется, что большинство тувинцев никогда не слышали о Христе, и Православную веру они воспринимают как религию русских. Как и в предыдущую командировку, я был поставлен окормлять православную общину в г. Шагонар, и заключенных в 4-й исправительной колонии, где находится храм во имя преподобного Серафима Саровского. В этом храме я попеременно по субботам совершал Литургии и служил молебны, с заключенными мы проводили беседы о вере, отвечал на интересующие их вопросы. Посещал дом-интернат для престарелых людей в с. Хайракан, где проводил беседы на религиозные и духовно-нравственные темы, отвечал на интересующие их вопросы. В будничные дни нес чередное служение в Воскресенском кафедральном соборе и Свято-Троицком храме города Кызыл. Также владыка Феофан благословил мне посещать 2-ю исправительную колонию в городе Кызыл. В колонии я проводил катехизические беседы с заключенными и занимался подготовкой храма к освящению». «По сложившейся традиции, в день Происхождения Честных Древ Животворящего Креста Господня, я вместе с прихожанами города Шагонар поднялся на гору, где установлен поклонный крест, у которого мы совершили молебное пение. А 25 сентября, в день отдания праздника Рождества Пресвятой Богородицы, в лечебно-исправительном учреждении №2 в г. Кызыле прошло освящение вновь созданного храма. Новый храм располагается в одном из помещений колонии».

Кроме обычного распорядка, батюшка совершал и поездки по селам республики вместе с представителями Кызыльской епархии. 15 сентября 2016 г. (первая командировка о. Алексия) посетили Тес-Хемский район

п. Самагалтай, где встретился с детьми, находящимися в социальном приюте. Затем посетил дома многодетных семей, находящихся в трудной жизненной ситуации. Им была передана в дар одежда, пожертвованная прихожанами храмов г. Кызыла и детские Библии на тувинском языке.

В 2017 году 15 сентября (первая командировка) посетил пять поселков Каа-Хемского района: Бурен-Хем, где состоялось миропомазание православной женщины; Кунгустам, Бояровка, Ильинка, где проводили встречи и огласительные беседы с верующими, готовящимся к Святому Крещению; Бурен-Бай-Хаак, где на приходе свт. Николая совершил Таинство Крещения. Сейчас о. Алексей настоятель Николо-Иоасафовского собора города Белгорода.

Священник Михаил Викторович Якушкин, 1986 г. р., выпускник БПДС 2010 года. Совершал служение в Туве с 28 апреля по 6 сентября 1918 года. Как и

многие белгородские священники, был направлен служить в приход прп. Сергия Радонежского г. Шагонар. Но после первых же (1-2) богослужений случилось нападение местных тувинцев на о. Михаила. Как описывает конфликт батюшка: пытались подкинуть наркотики, лезли драться, хватались за крест, угрожали. О. Михаил был назначен совершать ежедневные богослужения в Свято-Владимирском мужском монастыре г. Туран. В свободное время между длинными монастырскими богослужениями ездил по селам республики для участия в уличной и квартирной миссии. 14 июля переведен в г. Кызыл в Воскресенский кафедральный собор, где до конца командировки служил 4 литургии в неделю, проводил огласительные беседы с крещаемыми, совершал таинства крещения и другие требы. И в г. Туране и в г. Кызыле в подавляющем большинстве прихожане по национальности были русские.

Игумен Агафангел (Белых), 1969 г.р. Окончил БПДС в 2001 г. Отец Агафангел принял участие в IV Миссионерском съезде православной молодежи сибирских епархий 7-12 августа 2018 года в городе Кызыле. Мероприятие было организовано Кызыльской епархией. На нем присутствовали гости из Абаканской, Барнаульской, Белгородской, Братской, Горноалтайской, Енисейской, Искитимской, Каинской, Кемеровской и Колпашевской епархий, а также из г. Москвы. Тема съезда - «Миссионерская деятельность в малолюдных поселениях». Игумен Агафангел выступил с докладом «Особенности христианской миссии в малолюдных поселениях». А 9 августа, перед выездом на миссию в Каа-Хемский район, батюшка провел лекцию на тему «Опыт построения православного прихода в Тикси». Отец Агафангел рассказал об истории того, как миссионерский стан, расположенный в труднодоступном месте в Якутии, стал полноценным приходом с налаженной церковной жизнью. «Я делился опытом проповеди в якутских поселениях на побережье моря Лаптевых, где проблемы изоляции и сурового климата во многом схожи с тувинскими», – отмечал отец игумен. Участники съезда проводили уличную и квартирную миссию в городе Кызыле, п. Бурен–Хем, п. Суг-Бажи и п. Кундустуг. В настоящее время о. Агафангел – настоятель Свято-Троицкого храма с. Новотроевка Корочанского района Белгородской области.

В конце списка назовем еще студента Белгородской Православной Духовной Семинарии Максима Белякова, алтарника храма святого праведного Иоанна Русского в Кунцеве, г. Москва. Он совершил двухнедельную командировку в Тыву в мае 2019 г. Цель поездки была попрактиковаться в уличной и квартирной миссии. За короткий срок Максим объездил несколько сел, помог в возведении храма с.

Ильинка, побыл псаломщиком в г. Шагонар и двух храмов г. Кызыл – Воскресенского собора и Троицкого храма, совершил уличную и квартирную миссию в обоих городах. Поучаствовал в ежегодном городском крестном ходе в честь иконы Божией Матери «Неупиваемая Чаша». Обратил внимание на почти полное отсутствие русских в г. Шагонар, незнание православной веры местным населением, отметил сплоченность христианской общины в г. Кызыл.

В данной статье мы перечислили миссионеров, выпускников БПДС (с м. н.) с кратким содержанием их служения. Считаем, что желающим потрудиться на миссионерском поле в Тыве будет полезным опираться на опыт предыдущих миссионеров. Для этого мы посчитали нужным указать сегодняшние места служения священников, чтобы желающие перенять опыт и знания имели возможность отыскать каждого миссионера. Тыва на долгие годы останется краем языческой и буддийской культуры. Потребуется еще много трудов миссионеров для того, чтобы вера Христова стала доминантой для жителей республики Тува.

Библиография

1. В Кызыльском Свято-Троицком храме новый настоятель отец Вячеслав. URL: <https://www.centerasia.ru/issue/2002/35/2149-v-kizilskom-svyato-troickom-khrame.html> (Дата обращения: 11.09.2025).
2. В Тыве завершился IV Миссионерский съезд православной молодежи сибирских епархий. URL: <https://eparchia.patriarchia.ru/db/text/5252174.html> (Дата обращения: 11.09.2025).
3. Дементьев Вячеслав Леонидович, протоиерей. URL: <https://www.beleparh.ru/eparkhiya/personalii/item/protoierej-vyacheslav-leonidovich-dementev> (Дата обращения: 13.09.2025).
4. Миссионерское обозрение. 2015 г. № 1 URL: <https://azbyka.ru/otechnik/assets/uploads/missionerskoe-obozrenie/Миссионерское%20обозрение-1-195-.pdf> (Дата обращения: 15.08.2025).
5. Миссионерский съезд в Тыве. URL: <https://orthomission.ru/missiya/tyva/38-missionerskij-s-ezd-v-tyve> (Дата обращения: 12.09.2025).
6. Миссия в Тыве: Записки нетувинского миссионера.// Миссионерское Движение сщмч. Онуфрия (Гагалюка). URL: https://vk.com/wall-64693391_ (Дата обращения: 10.09.2025).
7. Пресс-служба Абаканско-Кызылской епархии. URL: <https://abakan-eparchy.ru/news/2011/09/17/peremeshhenija-i-naznachenija/> (Дата обращения: 17.09.2025).

8. Путевые заметки миссионера из Кунцева (часть 2). // Храм св. прав. Иоанна Русского. URL: <https://ioannrus.ru/putevye-zametki-missionera-iz-kunceva-chast-2/> (Дата обращения: 14.09.2025).

9. Синодальный миссионерский отдел направил группы миссионеров в ряд епархий Сибири и Дальнего Востока. URL: <https://www.patriarchia.ru/db/text/3353098.html> (Дата обращения: 13.09.2025).

10. Синодальный миссионерский отдел организовал миссионерский стан на территории Республики Тыва. URL: <https://eparchia.patriarchia.ru/db/text/2310663.html> (Дата обращения: 17.09.2025).

11. Твердохлеб Евгений, священник. Тувинские встречи, или Путешествие на машине времени. // Миссионерское обозрение. 2014 г. № 4-5 URL: https://missioner-tver.ru/wp-content/uploads/2020/11/missionerskoe_obozrenie_4_5_2014. (Дата обращения: 18.09.2025).

12. Твердохлеб Евгений. Иерей. Отчёт о миссионерской поездке в Республику Тыва священника Евгения Твердохлеба. //Белгородская и Старооскольская епархия. URL: <https://www.beleparh.ru/novosti/item/3355-otchjot-o-missionerskoj-poezdke-v-respubliku-tyva-svyashchennika-evgeniya-tverdokhleba> (Дата обращения: 13.09.2025).

УДК 27-75

Иеродиакон Симеон (Попов),
2 курс магистратуры БПДС (с м. н.)
Россия, г. Белгород

Источники толкования богослужения и их миссионерский потенциал

Аннотация: В статье анализируются наиболее важные источники, содержащие примеры толкования богослужений. Проведенный анализ позволяет выделить наиболее значимые источники, имеющие элементы толкования богослужения. При этом цель статьи заключается в том, чтобы, во-первых, показать хронологическую трансформацию толкования православного богослужения; во-вторых, обозначить основные смысловые акценты, на которые обращали внимание авторы рассматриваемых сочинений. В качестве основных источников толкования богослужения были выбраны такие источники как «Мистагогия», «Протеория», «Толковая служба», «Кормчая книга», «Скрижаль» и «Новая Скрижаль». Проведенный анализ показывает, что толкование богослужения было необходимым не только для мирян, но и для духовенства, при этом отмечается, что основным методом толкования постепенно становится аллегория. Вместе с этим все упомянутые тексты связаны друг с другом единой богослужебной и текстологической традицией. Также отмечается, что у многих толкований были общие источники, а само толкование является процессом динамическим. На основании этого и с опорой на нормативные документы Русской Православной Церкви делается вывод о миссионерском потенциале различных исторических источников, толкующих богослужение.

Ключевые слова: литургия, миссия, толкование, богослужение, толковая служба, история толкования богослужения.

Hierodeacon Simeon (Popov)
2nd year of Master's programme BPDS (with missionary orientation)
Belgorod, Russia

Sources of interpretation of divine services and their missionary potential

Abstract: The article analyses the most important sources containing examples of interpretation of divine services. The analysis allows us to identify the most

significant sources containing elements of interpretation of worship. The aim of the article is, first, to show the chronological transformation of the interpretation of Orthodox worship; second, to identify the main semantic emphases that the authors of the works under consideration drew attention to. The main sources of interpretation of worship were selected, such as *Mystagogy*, *Proteoria*, *Tolkovaya Sluzhba*, *Kormchaya Kniga*, *Skrizhal*, and *Novaya Skrizhal*. The analysis shows that the interpretation of worship was necessary not only for the laity but also for the clergy, while it is noted that allegory is gradually becoming the main method of interpretation. At the same time, all the texts mentioned are linked to each other by a common liturgical and textual tradition. It is noted that many interpretations had common sources, and interpretation itself is a dynamic process. On this basis and with reference to the normative documents of the Russian Orthodox Church, a conclusion is made about the missionary potential of various historical sources interpreting worship.

Keywords: liturgy, mission, interpretation, worship, Exegetical Service, History of worship interpretation.

Православное богослужение имеет весьма долгую и сложную историю. Из истории Церкви мы знаем о том, что даже богослужение Русской Церкви имело долгую и сложную историю трансформации. При этом ядро и основные смыслы богослужения и евхаристии, в частности, остаются, как правило, неизменными. Об этом весьма пространно пишет архимандрит Киприан (Керн) в своем труде «Евхаристия». Рассуждая о проблеме понимания богослужения, он говорит: «Евхаристия была, есть и будет центральным нервом христианской жизни. Если в наше время евхаристическая жизнь ослабела настолько, что мы утратили почти совершенно подобающее евхаристическое сознание и относимся к совершающейся в храмах Божественной литургии как к одному из обрядов и почитаем служение благодарственного молебствия или акафиста чуть ли не более важным в богослужении, то во времена подлинной церковной жизни было не так. Евхаристия в сознании древних византийцев и москвитян до XV-XVI вв. была основой и завершением всей богослужебной жизни» [7]. При этом он, ссылаясь на Иустина Философа, Максима Исповедника, Григория Паламу и ряд других авторов, отмечает связь литургии и катехизации. Однако при этом говорит о постепенном «расцерковлении быта». Естественно, это говорит о необходимости изыяснения

православного богослужения. Тем более, что такое изъяснение имеет прямое отношение к практике миссионерских богослужений.

Говоря об истории объяснения богослужения, мы должны отметить ключевую роль работ преподобного Максима Исповедника «Мистагогия» и Николая Андидского «Протеория». Начать нужно с текста Николая Андидского. Данный текст оформляется в XI в. и представляет собой систематический подход к толкованию богослужения. Вероятнее всего, текст был окончательно оформлен учеником Николая Теодором. Книга предназначалась для клира в первую очередь. Текст, по мнению ряда исследователей, является компилятивным, включая в себя комментарии на богослужение от других авторов. В их числе можно выделить комментарии Максима Исповедника и Германа Константинопольского. Датой написания комментария обычно считают промежуток между 1054 и 1067 гг. Николай показывает литургию как серию образов, изображающих жизнь Христа в правильном порядке. Он говорит: «Значение литургии не всегда легко понять. Ибо если каждый верующий должен знать, что весь обряд Святой Литургии – это исполнение всех спасительных провидений о нас, истинном Боге и Спасителе Иисусе Христе... также верно, что все действия в литургии должны пониматься как отсылка к двум или трем событиям, произошедшим в то время» [1]. Детально мы не будем рассматривать все образы, к которым прибегает автор, остановимся скорее на значении этого текста для формирования толкования богослужения.

Как мы отмечали ранее, другим важным текстом для истории толкования является «Мистагогия» Максима Исповедника. Текст фиксирует богослужение доиконоборческого периода. В тексте автор подробно рассматривает не только само богослужение, но и храмовое пространство как место преображения Бога. Исследователь данного текста протоиерей Виталий Гришук говорит о том, что текст Максима Исповедника крайне схож с традицией Дионисия Ареопагита. Текст разделен на две неравные части. Текст был написан между 628 и 630 гг. и относится к значительно более позднему периоду новосавваитского синтеза [6].

Сравнительный анализ этих двух текстов позволяет сделать целый ряд выводов. Во-первых, мы видим смещения акцентов с эсхатологического ожидания пришествия Христа к образам реалистичности и анализу жизни и искупительной жертвы Христа. Во-вторых, постепенно уходит из внимания идея обожения. В-третьих, участники литургии становятся не обитателями пришествия, а хранителями памяти о Христе. Исследователь данной темы Антипина Ю.Н. пишет:

«Выражаясь метафорически, перенесение акцента на земной путь Спасителя приземляет Церковь» [1].

Переходя к истории толкового богослужения на Руси, мы должны отметить четыре важных источника, а именно: «Толковая Служба», «Кормчая книга», «Скрижаль», «Новая Скрижаль». Однако каждая из названных выше книг имеет свою историю, содержание, а также историческую значимость, о которой необходимо сказать отдельно.

Первым по хронологии является документ, который носит название «Толковая служба». Текст появился в процессе работы русских книжников над «Кормчей книгой». Текст толковой службы является весьма компилятивным. Наиболее поздними являются списки конца XVI–XVII вв. При этом есть определенная сложность в том, какой именно сборник текстов следует считать толковой книгой. Наиболее оптимальной является интерпретация профессора Красносельцева. Он пишет: «Толковой службой распространённую в кормчих русского издания XV–XVII вв. сборник. Сборники эти включают толкование на литургию. Именно на эти сборники ссылаются, называя их авторитетными источниками 7-20 глав Стоглавого собора» [3, С. 59]. В тексте данного документа мы также наблюдаем ряд разделов, которые описывают и объясняют символику церковной утвари, священнических одежд, а также непосредственно богослужения. Общая логика описания толкования богослужения подчинена следующей логике: во-первых, подробное описание обрядов, во-вторых, толкование описываемых обрядов, в-третьих, описание песнопений, которые поются в качестве сопровождения к обрядам. При этом детали описания богослужений значительно шире и предлагают в том числе те элементы чинопоследования, которые со временем вышли из употребления. При этом комментарии состоят не только из авторских комментариев, но и из компиляции мнений разных богословов, в частности, Исихия Иерусалимского.

Исследователь данного труда Афанасьева пишет: «Толковая служба была наиболее полным объяснением литургических обрядов в Древней Руси, но она не дает очень четкого и рационального понимания литургии, не говоря уже о других службах, которые вообще не были освещены. С другой стороны, любопытство русских к этой теме было очень велико. Поэтому в древнерусской литературе, особенно в XVI веке, мы часто встречаем статьи, обычно небольшого размера, в которых говорится о толковании отдельных богослужебных действий. Такого рода объяснения были вызваны различными искажениями в области ритуалов» [3, С. 59]. Однако, по ее мнению, объяснение богослужения в данном тексте не

было исчерпывающим и нуждалось в дополнениях и исправлениях, которые делались разными авторами, в том числе и Максимом Греком. При этом точное истолкование богослужения имело значительную роль для дальнейшей истории, поскольку, как мы знаем, именно реформы обрядов привели к весьма болезненному церковному расколу между Патриархом Никоном и старообрядцами.

Следующим документом, который представляет толковое объяснение богослужения, является «Кормчая книга». В литературе данный текст также встречается под названиями «Номоканон» или «Пидалион». Хронологически процесс создания кормчей книги был крайне долгим, так, с одной стороны, в XV – начале XVI веков наблюдается появление целого ряда редакций «Кормчей книги». Самая последняя редакция выходит в 1816 году, однако уже к 1839 году издание считается устаревшим в вопросах церковных канонов и судов [4]. На ее место приходит «Книга правил». Последняя представляет собой сборник единых поместных канонов (правил) Русской Православной Церкви и древних канонов, принятых на Вселенских соборах [2, С. 16-18].

Для нашего исследования важно заметить, что именно «Книга правил» является основным источником канонического права РПЦ. Данный компилятивный текст содержит в себе ряд толкований на чинопоследование, каноническое обоснование тех или иных действий. Однако отдельно толкование литургии в нем отсутствует. В связи с этим использовать данный источник можно только для прояснения историко-юридической интерпретации богослужебных действий. Афанасьева замечает: «Кормчие также использовались непосредственно для обучения будущих священников. Создание блока литургических толкований, очевидно, служило именно этой цели. Предполагается, что ученики должны были запоминать литургические толкования и символические значения различных предметов церковного убранства и отвечать на вопросы экзаменаторов» [2, С. 17].

Завершающим в блоке славянских и русских текстов, толкующих богослужение, можно считать «Скрижаль» и «Новую скрижаль». Текст «Скрижали» представляет собой перевод сочинения Паисия, епископа Константинопольского, сделанный в XVII в. В тексте при анализе богослужения присутствует синтез канонического права и богословия. Так богослужение объясняется через христологический взгляд, что отчасти сближает данный труд с текстами Максима Исповедника и Николая Андидского. По мнению исследователя данного текста Т. Сидаша «Скрижаль» использовалась в первую очередь как обучающая литература для клира. В тексте описываются символическое объяснение роли архиерея,

клира, суждение об церковной утвари и богослужении.

Однако сам текст был крайне сложен для понимания. Сидаш пишет: «Чтобы воспроизвести текст «учительной» книги, а не набор букв и слов, его составляющих, нам просто-таки пришлось по-новому членить громоздкие риторические периоды, отделяя, по возможности, одно высказывание от другого и устанавливая типы и границы синтаксических связей в предложении... Напечатать такую книгу – значило попытаться понять ее содержание. Понимание же, восприятие смыслов – процесс, естественно, субъективный. Поэтому редактор заранее просит у читателя прощения за возможные «темные места» в тексте, оставшиеся непроясненными, и за известную долю субъективности в осмыслении оригинальной авторской теодицеи» [9]. Если оценивать толкование богослужения, то очевидно, что автор стоит на принципах символического толкования, заложенных Максимом Исповедником и Симеоном Солунским.

Сложность в восприятии текста «Скрижали» была очевидна представителям Церкви. Важной личностью в развитии традиций и идей, заложенных в «Скрижали», является архиепископ Вениамин (Краснопевков-Румовский), составивший в 1803 году текст «Новая Скрижаль». Полное название документа «Новая скрижаль, или Объяснение о церкви, о литургии и всех службах и утварях церковных». Сам текст при жизни автора издавался трижды и был признан важнейшим сочинением по литургике.

Комментируя свой текст, архиепископ говорит: «Многие благочестивые христиане искали средств к просвещению ума светом разума таинственной силы и сущности священнодействия, и, не находя пособия соответственных своим желаниям, принуждены были черпать общие сведения о Церкви, священнослужении и всем касающимся сих важных предметов единственное из книги, давно изданной и именуемой «Скрижаль». Но в ней как в таблице, содержащей только оглавление предметов с кратким их объяснением, не находили для жаждущей души всей достаточной пищи. Удовлетворение такой жажды христиан, желающих глубже вникнуть в глубь церковных постановлений, издается в свет сия «Новая скрижаль». Так названная не столько по значению слова той древней скрижали, сколько по сходству порядка и предметов в ней содержащихся со всевозможным притом изъяснением всего священослужения и всех церковных утварей» [5, С. 7]. Структурно текст разделен на три части, связанные с толкованием церковной иерархии, облачений, церковного убранства, чинопоследования литургии. Важно отметить, что в тексте присутствует, помимо всего прочего, толкование архие-

рейского требника. Автор сочинения подчеркивает, что его идейными вдохновителями были труды Симеона, епископа Солунского и св. Германа, патриарха Цареградского.

Проведенный анализ источников толкования богослужения показывает, что стремление к пониманию богослужения было всегда в Церкви, на всех этапах ее существования. Причины этого весьма корректно изложены в учебнике миссиологии, где говорится о том, что любое богослужение миссионерское по своей природе. В этом же пособии говорится о том, что настоящей экзегезой богослужения является проповедь [8]. Вместе с этим важно отметить, что нынешняя позиция Русской Православной Церкви вполне созвучна с этим миссионерским посылом. В постановлениях архиерейского собора 1994 и 2009 гг. говорится о необходимости возрождения миссионерских литургий [10]. Однако для возрождения этой традиции необходимо не просто составить комментарий, но и учесть весьма обширный опыт изъяснения богослужения, который имеется в нашей традиции. Именно таким опытом являются описанные в данной статье источники.

Библиография

1. Антипина Ю.Н. Развитие литургического символизма и его влияние на переживание Таинства: «Мистагогия» прп. Максима Исповедника и «Протеория» Николая Андидского. [Электронный ресурс]: URL.: https://elibrary.ru/download/elibrary_30265427_10903298.pdf (Дата обращения. 12.10.2025)
2. Афанасьева Т.И. Древнеславянский перевод литургии в рукописной традиции XI-XVI вв. Автореф. дис. ... д. филол. н. М., 2012. С. 16-18
3. Афанасьева Т.И., Состав, источники и этапы формирования толковой службы. СПб. 2015. - 345 с.
4. Белякова Е. В. К вопросу о первом издании Кормчей книги // Вестник церковной истории. 2006. № 1. [Электронный ресурс]: URL.: https://www.sedmitza.ru/data/188/984/1234/Vest1_131-150.pdf (Дата обращения. 12.10.2025)
5. Вениамин (Краснопевков-Румовский)) архиеп. Новая Скрижаль или объяснение о Церкви, о литургии, и о всех службах и утварях церковных, Вениамина, архиепископа Нижегородского и Арзамасского (1739-1811). В четырех частях. М.: Издательство Православного братства святителя Филарета, Митрополита Московского, 1999. - 464 с.
6. Грищук В. прот., «Мистагогия» преподобного Максима Исповедника как свидетельство о литургии Константинополя в доиконоборческий период [Элек-

тронный ресурс]: URL.: [https://spbda.ru/publications/protoierej vitalij grishchuk mistagogiya prepodobnogo maksima ispovednika kak svidetelstvo-o-liturgii-konstantinopolya-v-doikonoborcheskij-period](https://spbda.ru/publications/protoierej_vitalij_grishchuk_mistagogiya_prepodobnogo_maksima_ispovednika_kak_svidetelstvo-o-liturgii-konstantinopolya-v-doikonoborcheskij-period)

7. Киприан (Керн) архиеп., Евхаристия. [Электронный ресурс]: URL.: https://azbyka.ru/otechnik/Kiprian_Kern/evharistija/1 (Дата обращения. 12.10.2025)

8. Миссиология. Учебное пособие. Издание 2-е, исправленное и дополненное. М.: Миссионерский отдел Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]: - URL.: <https://azbyka.ru/otechnik/missiya/missiologija-uchebnoe-posobie/> (Дата обращения. 12.10.2025)

9. Сидаш. Т. Г., Скрижаль. Акты соборов 1654, 1655, 1656 годов. [Электронный ресурс]: - URL.: <https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/skrizhal-akty-soborov-1654-1655-1656-godov/> (Дата обращения. 12.10.2025)

10. Смулов А. М. Особенности миссионерского богослужения в современной жизни Русской Православной Церкви // Гуманитарное пространство. 2022. №3. [Электронный ресурс]: - URL.: <https://cyberleninka.ru/article/n/osobennosti-missionerskogo-bogosluzheniya-v-sovremennoy-zhizni-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi> (дата обращения: 11.11.2025).

УДК 27-75

Чтец Неживой Илья Николаевич
магистрант 2 курса Белгородской Православной
Духовной семинарии (с м/н),
Россия, г. Белгород
harisonejohn@gmail.com

Экуменическая молитва и дух антихриста: богословское осмысление с позиций православной традиции

Аннотация. В статье рассматривается феномен экуменической молитвы с позиций православного богословия и святоотеческой традиции. Автор анализирует духовно-догматические основания молитвенного общения в Церкви, сопоставляя их с современными экуменическими практиками, получившими широкое распространение в христианском мире XX–XXI вв. Особое внимание уделяется богословской критике идеи «общей молитвы» представителей различных конфессий как формы религиозного синкретизма, противоречащей учению о чистоте веры и границах Церкви. Раскрывается понимание экуменизма как духовного явления, в котором обнаруживаются признаки «духа антихриста» – духа лжи, компромисса и подмены истины. В работе делается вывод о недопустимости совместной молитвы православных с инославными, поскольку она искажает природу Церкви как Тела Христова и ведёт к утрате исповеднического характера православной веры. Статья подчёркивает необходимость духовной трезвости, догматической твёрдости и верности православной традиции в условиях нарастающих процессов глобального религиозного объединения.

Ключевые слова: Православие, экуменизм, молитва, дух антихриста, святоотеческое наследие, синкретизм, догматическая истина, границы Церкви.

reader Nezhivoy Ilya Nikolaevich,
2nd year Master's student at the Belgorod Orthodox
Theological Seminary (with an m/n),
Russia, Belgorod
harisonejohn@gmail.com

Goals of education in a modern Orthodox gymnasium

Abstract: The article examines the phenomenon of ecumenical prayer from the perspective of Orthodox theology and the patristic tradition. The author analyzes the spiritual and dogmatic foundations of prayer communication in the Church, comparing them with modern ecumenical practices that have become widespread in the Christian world of the XX–XXI centuries. Special attention is paid to the theological criticism of the idea of “common prayer” of representatives of various faiths as a form of religious syncretism that contradicts the doctrine of the purity of faith and the boundaries of the Church. The understanding of ecumenism as a spiritual phenomenon is revealed, which reveals signs of the “spirit of the Antichrist” — the spirit of lies, compromise and substitution of truth. The paper concludes that it is unacceptable for Orthodox Christians to pray together with non-Orthodox Christians, since it distorts the nature of the Church as the Body of Christ and leads to the loss of the confessional character of the Orthodox faith. The article emphasizes the need for spiritual sobriety, dogmatic firmness and fidelity to the Orthodox tradition in the context of the growing processes of global religious unification.

Keywords: Orthodoxy, ecumenism, prayer, the spirit of the Antichrist, patristic heritage, syncretism, dogmatic truth, boundaries of the Church.

В современном религиозном мире идея экуменизма, то есть стремления к единству христиан, вызывает неоднозначные отклики. Особенно острой становится тема совместных молитв с представителями иных конфессий, что воспринимается рядом православных богословов как возможное проявление «духа антихриста», духа подмены истины ложным единством. Экуменическое движение, возникшее в начале прошлого столетия как попытка преодолеть разделения между христианскими конфессиями, со временем приобрело широкий богословский и культурный масштаб.

В его рамках были выработаны новые формы межхристианского диалога, совместных конференций, богословских комиссий и молитвенных встреч. Однако в православной традиции эти явления вызывают не только интерес, но и серьёзные богословские возражения, связанные, прежде всего, с опасностью утраты догматической истины ради внешнего согласия.

Священное Писание ясно говорит о том, что единство Церкви есть не плод человеческих соглашений, но дар Святого Духа, совершаемый «в истине» [1, с. 1626]. Христос молился «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, – да уверует мир, что Ты послал Меня» [1, с. 1657]. Но это единство основывается на исповедании единой веры и единого крещения «Один Господь, одна вера, одно крещение» [1, с. 1771]. Отсюда следует, что подлинное христианское единство невозможно вне истины и покаяния, а попытки достичь его на уровне лишь внешнего единства могут привести к богословскому и духовному искажению.

Особое место в этом контексте занимает вопрос о совместной молитве представителей различных конфессий, явлению, получившем название экуменической молитвы. Для православного сознания молитва является не просто формой религиозного общения, но актом исповедания веры. Поэтому совместное моление с теми, кто пребывает вне полноты церковного Предания, воспринимается как нарушение принципа единства в истине и как духовная подмена. В этом контексте экуменическая молитва может рассматриваться как практическое проявление тенденции к универсалистскому религиозному сознанию, характерному для духа эпохи, стремящегося к объединению всего человечества вне покаяния и догматической истины.

Такой универсализм в православной эсхатологии связывается с действием «духа антихриста», который, по слову апостола Иоанна Богослова, уже действует в мире, «а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придёт и теперь есть уже в мире» [1, с. 1712]. Этот дух проявляется в стремлении заменить живое общение со Христом внешними формами единства и в подмене духовной истины психологическим или гуманистическим объединением. Господь говорит: «Я пришел во имя Отца Моего, и не принимаете Меня; а если иной придет во имя свое, его примете» [1, с. 1629-1629]. Поэтому исследование феномена экуменической молитвы с богословской точки зрения неизбежно включает эсхатологический и духовно-нравственный аспект, различие между подлинным единством во Христе и ложным единением вне Него.

Цель настоящего исследования – богословское осмысление экуменической молитвы в контексте православной экклесиологии и эсхатологии, выявление её духовных и догматических оснований, а также определение критериев, по которым различается единство во Христе от псевдоединства, свойственного духу антихриста.

Экуменическое движение в контексте современности

Современное экуменическое движение возникло в начале XX века в рамках протестантской миссионерской активности и гуманистических идей универсального христианского братства. Его идейным предшественником можно считать протестантскую миссионерскую конференцию в Эдинбурге (1910 г.), где впервые была сформулирована цель «восстановления единства всех христиан ради общего свидетельства миру». Позднее эти усилия оформились в создании Всемирного совета церквей (ВСЦ) в 1948 г., в который вошло большинство протестантских и англиканских сообществ, а также представители некоторых православных Церквей.

Экуменизм исходит из убеждения, что разделения между христианами являются историческими и культурными, а не догматическими, и что путь к единству лежит через «взаимное признание» и «совместное свидетельство миру». Однако подобное понимание единства с самого начала вызывало богословские возражения со стороны православного богословия. Это различие между православным пониманием единства и экуменическим подходом имеет принципиальное значение. Если в православии единство понимается как внутреннее бытие Церкви во Христе, то в экуменическом дискурсе оно трактуется как цель, которую можно достичь человеческими усилиями и компромиссами.

Участие представителей православных Церквей в экуменическом диалоге началось в 1920-е годы, когда Константинопольский патриархат опубликовал послание «Ко всем Церквам Христовым повсюду» 1920 г., где предлагалось рассматривать прочие христианские конфессии как «соработников» и «братьев». Этот документ фактически положил начало православному участию в экуменизме. Русская Православная Церковь (особенно после Второй мировой войны) вступила в диалог с ВСЦ, видя в этом возможность для миссионерского свидетельства и защиты верующих в условиях секулярного мира. Однако внутри самой православной среды с самого начала существовали серьёзные богословские споры о допустимости и пределах такого участия.

Уже в 1960–1970-е годы ряд богословов (в частности, архим. Серафим (Алексиев), архим. Рафаил (Карелин), иером. Серафим (Роуз)) указывали, что участие

в экуменизме допустимо только как миссионерское свидетельство истины, но не как признание равенства конфессий.

«Христианский» экуменизм в своем наилучшем варианте представляет собой искреннее и понятное заблуждение протестантов и католиков, – заблуждение, которое заключается в том, что они не умеют понять, что видимая Церковь Христова уже существует и что они находятся вне ее [6].

Особую остроту в православной полемике вызывает вопрос совместной молитвы с представителями иных христианских общин. С точки зрения православного учения о Церкви, молитва – это акт литургического единения в Духе Святом, который возможен только внутри Евхаристического Тела Христова. Поэтому совместная молитва с теми, кто не пребывает в евхаристическом общении, воспринимается как нарушение канонических норм. Апостольские правила (в частности, 11-е и 65-е) прямо запрещают совместные молитвы. «Если кто-нибудь, будучи клириком, помолится вместе с изверженным клириком, да будет и сам извержен» [6]. «Если кто из клира, или мирянин, в синагогу иудейскую или еретическую войдет помолиться: да будет и от чина священного извержен, и отлучен от общения церковного» [6].

Эти канонические постановления отражают не «нетерпимость», а онтологическое различие между церковным и внецерковным состоянием. Молитва предполагает общение в Духе Святом; следовательно, участие в совместной молитве с теми, кто находится вне полноты истины, есть не акт любви, а акт догматического безразличия.

Святой праведный Иоанн Кронштадтский говорил, что «молитва – это дыхание духовное; и молясь, мы дышим Духом Святым» [4]. Святой Феофан Затворник писал: «Есть молитва – живёт дух; нет молитвы – нет жизни в духе» [12]. Святой апостол Иуда в своем Соборном послании говорит: «А вы, возлюбленные, назидая себя на святейшей вере вашей, молясь Духом Святым» [1, с. 1717].

Тем не менее, в последние десятилетия практика экуменических молитвенных собраний стала весьма распространённой, особенно в странах Западной Европы и Америки. Примером такой молитвы является экуменическая молитва в Ассизи, организованная папой Иоанном Павлом II, на которой, помимо представителей различных христианских конфессий, были еще представители разных религий. Эти богослужебные формы часто сопровождаются призывами к «единству во многообразии» и «взаимному признанию крещения». Однако с православной точки зрения такое единство оказывается внешним и психологическим, не имеющим оснований в таинственной жизни Церкви.

Экуменическая молитва, как правило, проводится в формате совместных молений за мир, благоденствие или общие гуманитарные цели. На первый взгляд это выглядит безобидно, однако с точки зрения православной духовности молитва предполагает исповедание веры и участие в таинственном теле Церкви. Совместная молитва с инославными в православной перспективе подменяет литургическое и духовное единство внешним согласием. Таким образом, экуменическая молитва становится символом псевдоединства, которое, хотя и привлекает людей к общему чувству, но не соединяет их с Христом.

С богословской точки зрения опасность экуменической молитвы заключается не столько в нарушении канонов, сколько в постепенной утрате различия между истиной и ложью. Под предлогом «любви» и «толерантности» часто происходит подмена понятий: истина начинает восприниматься как препятствие к единству, а догматическая строгость как форма фанатизма. Протоиерей Георгий Флоровский утверждал, что «Истинное единство может осуществиться только в Истине» [2]. То есть в полноте и в силе, а не в слабости и недостаточности.

Таким образом, экуменическое движение, начавшееся с искреннего стремления к восстановлению братского общения, постепенно стало частью широкой культурной тенденции, религиозного синкретизма и универсализма, в котором различия между истиной и заблуждением теряют значение. Этот процесс во многом созвучен тому, что апостол Павел называл «тайной беззакония» [1, с. 1790], то есть духовной подготовкой мира к господству духа антихриста.

В православной традиции Церковь понимается как мистическое Тело Христово, существующее в полноте Таинств, Истины и Духа Святого. Это единство внутреннее, духовное, а не организационное или политическое. Апостол Павел в первом послании к Коринфянам призывал к единству, говоря: «Умоляю вас, братия, именем Господа нашего Иисуса Христа, чтобы все мы говорили одно, и не было между вами разделений, но чтобы вы соединены были в одном духе и в одних мыслях» [1, с. 1735]. Таким образом, православная экклесиология не сводится к внешнему объединению христиан, но подразумевает сопричастность к Христу и к Таинствам, что является внутренней сутью Церкви.

Документ, принятый Юбилейным архиерейским собором РПЦ в 2000 г., — «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию», подчеркивает: «Единство Церкви есть прежде всего единство и общение в Таинствах. Но подлинное общение в Таинствах не имеет ничего общего с практикой так называемого «интеркоммуниона». Единство может осуществиться только в

тождестве благодатного опыта и жизни, в вере Церкви, в полноте таинственной жизни в Духе Святом» [7].

Эта аксиома имеет критическое значение для оценки экуменизма: если единство в истине отсутствует, внешнее согласие является лишь формой социального или психологического объединения, а не церковным единством в истинном его смысле. Православные каноны строго различают общение с членами Церкви и участие вне её. Так, 45-е апостольское правило запрещает совместную молитву с еретиками и раскольниками. Православная Церковь всегда признаёт только внутрицерковное единство во Христе, и всякое взаимодействие с теми, кто находится вне полноты таинств, рассматривается как исключение, требующее духовной осторожности.

45-е апостольское правило гласит: «Епископ, или пресвитер, или диакон, с еретиками молившийся только, да будет отлучен. Аще же позволит им действовать что-либо, яко служителям Церкви: да будет извержен» [6]. Следовательно, молитвенное общение возможно только в пределах Церкви, где присутствует полнота истины. Совместная молитва с инославными может стать формой духовного компромисса, ибо духовная реальность молитвы определяется не количеством участников, а их сопричастностью Христу и Таинствам.

Святитель Иоанн Златоуст писал: «Пути нечестия многочисленны, а путь истины один» [5]. Православное учение о Церкви устанавливает жёсткие границы единства: оно возможно только во Христе и через участие в Таинствах, а любые попытки «универсального согласия» вне истины ведут к духовной опасности.

Апостол Иоанн Богослов первом Соборном послании также говорит: «Возлюбленные, не всякому духу верьте, но испытывайте духов, от Бога ли они, потому что много лжепророков появилось в мире» [1, с. 1712]. Эта заповедь устанавливает обязательный критерий духовной трезвости: способность различать, какие духовные влияния ведут к истине, а какие – к заблуждению. Святой Апостол Павел во Втором послании к Фессалоникийцам прямо связывает ложные духовные влияния с проявлениями антихриста: «Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь» [1, с. 1790].

Апостол дает понять, что прежде – Второго пришествия Христа произойдут два ключевых события. Первое это апостасия, то есть отпадение от истинной веры и явление человека беззакония. При этом апостол вводит понятия «удерживающий» и «тайна беззакония», которые отражают скрытую и при этом активную духовную реальность. Тайна беззакония – это духовная сила зла, имеющая свою

псевдодуховность и действующая уже и в апостольское время, но пока не проявившаяся в полноте. Это искаженная форма бытия, ложное откровение в котором сатана подражает Богу и всеми силами пытается приблизить мир к апостасии. Но Церковь, живущая Духом Святым, и остается тем удерживающим принципом, с греческого «катехоном», который не дает злу обрести окончательную власть. Поскольку каждый православный христианин должен быть носителем этой удерживающей силы через сохранение чистоты веры. Экуменическая молитва, напротив, рассматривается как нарушение этой канонической чистоты, а само экуменическое явление проявляет отрицательную катехоническую функцию, поскольку направленно на ослабление «удерживающего».

Православная эkkлeсиология ясно различает подлинное единство и внешнее. Экуменическая практика, если она не учитывает догматические и канонические ограничения, может привести к духовной иллюзии, когда внешнее братство воспринимается как реальное единство. Понимание этих границ является ключевым для последующего осмысления феномена «духа антихриста» в современном контексте.

В православном понимании Церковь – это Тело Христово, где прибывает полнота Божественной благодати. Она не может быть разделена в своем существе. Экуменическая практика исходит из представления о том, что все христианские конфессии – это части одной Церкви. Это мнение выразилось в так называемой теории ветвей, которая противоречит православному эkkлeсиологическому пониманию единства Церкви.

Для Православной Церкви участие в экуменическом движении допустимо лишь как форма свидетельства об истине в православном ключе, а не как равенство молитвы или догматических позиций. А сам диалог возможен только при сохранении верности Символу веры и преданию Церкви: «Итак, братия, стойте и держитесь Предания, которым вы научены или словом или посланием нашим». [1, с. 1790].

Сочетание истины и любви является ключом к подлинному христианскому единству. Истина без любви превращается в фанатизм, а любовь без истины в синкретизм, который ведет к потере христианской идентичности и разрушению догматического сознания.

Таким образом, анализируя современную тенденцию экуменических диалогов и молитв, можно прийти к выводу о том, что данные явления являются начальными формами религиозного синкретизма. Но и эти формы проявляются не только в религиозной среде, а и в культурной благодаря популяризации идеи о том, что все религии говорят об одном. Эта идея основана на доктрине всеобщего примире-

ния, так называемый апокатастасис, который был осужден на Пятом Вселенском соборе в 553 году, который говорит о том, что в конце времен все существа будут спасены и что Бог в конечном счете восстановит все творение, устранив вечное наказание. Согласно православному пониманию человек свободен в своем выборе принять или отвергнуть Бога. А всеобщее спасение подменяет личную ответственность, делая выбор человека условным. Также здесь просматривается связь с некоторыми положениями пелагианства, ереси V века, которая была осуждена на Третьем Вселенском соборе. Согласно пелагианской доктрине, человек сам способен добиться совершенства, то есть здесь делается опора на человеческие усилия вместо действия благодати. Самообожествление и отказ от зависимости от Бога в пелагианстве и упование на человеческие методы и силы вместо действия Святого Духа в экуменизме находят свои параллели.

Экуменизм проистекает из идей религиозного безразличия и отказа от догматизма. Он наносит вред православному мировоззрению, подрывая веру в исключительный статус Православной Церкви как единственного пути к спасению и притупляя четкость и ясность учения о спасении [2]. В тоже самое время экуменическая молитва подменяет истину жестом вежливости, и вместо того, чтобы свидетельствовать об истине, создает лишь призрачный ее образ и ведет к духовному релятивизму.

Ведь молитва – это акт исповедания веры, и молиться вместе – значит исповедовать одного и того же Бога с признанием догматических истин вероучения. И если этого нет, молитва теряет истину и становится формальной.

Поэтому участие в экуменических молитвах может рассматриваться лишь как наблюдение и присутствие без соучастия, но не как совместное богослужение или совместное обращение к Богу. Православие не отвергает диалог и сотрудничество с инославными в гуманитарной, культурной и социальной сферах. Православная критика основывается не на изоляционизме, а на верности истине. Истинное единство не создается совместными обрядами, а достигается возвращением к апостольской вере.

Библиография

1. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: в русском переводе с приложениями. - 4-е изд. - Брюссель: Жизнь с Богом, 1989. - 2544 с.
2. Георгий Флоровский, прот. Проблематика христианского воссоединения // Путь. 1933. № 37. Приложение. [Электронный ресурс]. – URL: <https://runivers.ru/bookreader/book59486/#page/1/mode/1up> (дата обращения 29.10.2025).

3. Георгий Флоровский, прот. Свидетельство Истины// Путь. 1933. № 37. Приложение. [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/svidetelstvo-istiny/3_6 (дата обращения 29.10.2025).
4. Иоанн Кронштадтский, св. прав. Симфония по творениям святого [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Kronshtadtskij/simfoniya-po-tvorenijam-svjatogo-pravednogo-ioanna-kronshtadtskogo/137#source (дата обращения 29.10.2025).
5. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Римлянам [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/besedy-na-poslanie-k-rimljanam/3 (дата обращения 29.10.2025).
6. Никодим Святогорец, прп. (Калливурицис). Пидалион. Правила Православной Церкви с толкованиями. Том 1. Правила Святых Апостолов [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Svjatogorets/pidalion-pravila-pravoslavnoj-tserkvi-s-tolkovanijami-tom-1-pravila-svjatyh-apostolov/4#source (дата обращения 29.10.2025).
7. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/dokumenty/osnovnye-printsipy-otnoshenija-russkoj-pravoslavnoj-tserkvi-k-inoslaviju/#source> (дата обращения 29.10.2025).
8. Попович Иусти, преп. Православная Церковь и экуменизм [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Popovich/pravoslavnaja-tserkov-i-ehkumenizm/ (дата обращения 29.10.2025).
9. Рафаил (Карелин), архим. На камени веры. Вопросы и ответы [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Rafail_Karelin/na-kameni-very-voprosy-i-otvety/#0_157 (дата обращения 29.10.2025).
10. Серафим (Роуз). иерм. Православие и религия будущего [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Serafim_Rouz/pravoslavie-i-religija-budushhego/1_2 (дата обращения 29.10.2025).
11. Даниил Сысоев свящ. Курс лекций «Догматическое богословие» [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Daniil_Sysoev/kurs-lektsij-dogmaticheskoe-bogoslovie/ (дата обращения 29.10.2025).
12. Феофан Затворник, свт. Четыре слова о молитве [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/chetyre-slova-o-molitve/ (дата обращения 29.10.2025).

УДК 266

Иеромонах Ферапонт (Грязнов),
Карельская митрополия, Петрозаводская епархия,
Олонецкий район, пос. Интерпоселок,
Важеозерский Спасо-Преображенский мужской монастырь,
магистрант 2 курса БПДС (с м/н),
feropont73@gmail.com

Миссионерская и просветительская деятельность Карельского православного братства во имя вмч. Георгия Победоносца в начале XX столетия

Аннотация: В начале XX века Карельское православное братство во имя великомученика Георгия Победоносца проявило себя как важный форпост в деле сохранения и укрепления религиозной идентичности и православной культуры среди карельского народа, а также в борьбе с панфиннизмом и утверждении православной веры перед лицом чуждых идеологических интенций. Его деятельность была многогранной и разноплановой: миссионерская, социальная и благотворительная деятельность братства среди карелов была проявлением любви и служения ближнему в контексте Заповедей Божиих. Целью настоящего исследования является выявление основных направлений деятельности братства, оценка вклада братства в сохранение православной веры и русской культуры в Карелии. Методы исследования включают в себя: исторический метод, описательный и сравнительно-исторический методы, метод контент-анализа и обобщение. Выводом исследования является следующее утверждение: братство было проводником Божественных Истин, фактором утверждения и сохранения Православия среди карельского народа; миссионерская и просветительская деятельность братства была многогранна и обширна, что позволило сохранить Православие среди карелов в условиях панфиннизма, инославного прозелитизма.

Ключевые слова: миссия Карельского православного братства в начале XX в.; карельские миссионеры начала XX в.; борьба с панфиннизмом в Карелии.

Hieromonk Ferapont (Evgeny Gryaznov),
Karelian Metropolis, Petrozavodsk diocese,
Olonetsky district, Interposelok settlement,
Vazheozersky Spaso-Preobrazhensky Monastery,
2nd year master's student of Belgorod Orthodox Theological Seminary,
feropont73@gmail.com

Missionary and educational activities of the Karelian Orthodox Brotherhood in the name of St. George the Victorious in the early twentieth century

Abstract: In the early 20th century, the Karelian Orthodox Brotherhood in the name of the Great Martyr George the Victorious showed itself to be an important outpost in preserving and strengthening religious identity and Orthodox culture among the Karelian people, as well as in fighting Panfinnism and affirming the Orthodox faith in the face of foreign ideological intentions. Its activities were multifaceted and diverse: the missionary, social and charitable activities of the Brotherhood among the Karelians were a manifestation of love and service to the neighbor in the context of God's Commandments. The purpose of this study is to identify the main directions of the brotherhood's activities and to evaluate the brotherhood's contribution to the preservation of the Orthodox faith and Russian culture in Karelia. The research methods include: historical method, descriptive and comparative-historical methods, method of content analysis and generalization. The conclusion of the study is the following statement: the brotherhood was a guide of Divine Truths, a factor in the affirmation and preservation of Orthodoxy among the Karelian people; the missionary and educational activities of the brotherhood were multifaceted and extensive, which made it possible to preserve Orthodoxy among the Karelians in the conditions of pan-Orthodox proselytizing.

Keywords: mission of the Karelian Orthodox Brotherhood in the early twentieth century; Karelian missionaries of the early twentieth century; struggle against Panfinnism in Karelia.

В начале XX века структура Православной Церкви органично включала в себя различные братства, главным признаками которых были:

- братский синодик, наличие которого означало связь с прошлыми поколениями верующих, утверждение традиции;

- устав, который определял цели, задачи братства и способы их достижения, осуществления деятельности;
- традиции, формирующие православную идентичность и духовный опыт из поколения в поколение;
- фиксированное членство, свидетельствующее о сознательном и ответственном принятии на себя обязательств перед Богом и братством;
- общность религиозных взглядов, основанная на понимании Священного Писания и Предания в контексте православной теологии;
- взаимопомощь, выражающая основной принцип христианской жизни, заключающийся в любви к ближнему в соответствии с Божественным императивом;
- стремление к религиозному образованию, отражающее потребность в углублении религиозных знаний, в осознании своей веры и необходимости ее защищать;
- активная роль мирян, свидетельствующая о понимании Церкви как тела Христова, где каждый человек, независимо от статуса, призван активно участвовать в церковной жизни и православной миссии [4].

Православные братства конца XIX – начала XX вв. представляли собой объединения из духовенства и мирян, интегральные элементы церковной структуры, которые способствовали утверждению, углублению и сохранению православной веры и культуры в обществе. Братства в своей миссионерской и просветительской деятельности делали акцент на проповеди, убеждениях, просвещении.

Одним из таких Братств начала XX века было Карельское православное братство во имя вмч. Георгия Победоносца. Было бы неверным утверждать, что историография в сфере изучения развития и деятельности данного братства весьма обширна, однако, тем не менее, история братства интересует многих современных исследователей.

Так, в частности, историк, старший научный сотрудник Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН М. В. Пулькин в своих работах «Олонецкая епархия в период великих реформ 1860–1870-х гг.» [9], «Переводы Евангелия на карельский язык в XIX – начале XX в.» [10], «Православные приходы на севере Карелии: этноконфессиональные аспекты пастырской деятельности (вторая половина XIX – начало XX в.)» [11] рассматривает деятельность карельских православных братств, выявляет миссионерский аспект деятельности православных приходов и братств, в частности Карельского братства им. вмч. Георгия Победоносца, проводит обзор его переводческой деятельности, выявляет особенности борьбы карельских братств с панфиннизмом.

Доктор философии, доцент Хельсинкского университета М. А. Витухновская в исследовании «Карельские православные братства: формирование и первые годы существования» [2] рассматривает процесс возникновения и становления православных братств в Карелии в конце XIX – начале XX веков, анализирует предпосылки, детерминанты их создания (социальные, экономические и религиозные факторы, в частности, особенности местной религиозности, влияние русского Православия, цели православной миссии), процесс организации, социальный состав братств, основные направления их деятельности и роль в жизни карельского общества. Кроме того, автор указывает на проблемы и трудности, с которыми сталкивались карельские братства (например, нехватку квалифицированных кадров, непонимание со стороны населения, инославная пропаганда и прочие).

Историк, старший научный сотрудник Карельского научного центра РАН Е. Ю. Дубровская в своих исследованиях «Противоборство панфиннизма и русского великодержавного шовинизма в Карелии (по материалам источников конца XIX – начала XX в.)» [6] и «Карелия начала XX в. глазами православного духовенства» [5] рассматривает борьбу православных верующих с панфиннизмом, лютеранством в Карелии, анализирует процессы формирования карельских православных братств, выявляя их основные принципы и направления деятельности, борьбу Православной Церкви с язычеством, сектантством. Автор на основании архивных источников, православных документов, отчетов анализирует уровень образования и жизни карельского населения в начале XX столетия, отмечает роль карельских православных братств в религиозной и общественной жизни Карелии, в деле сохранения православной веры, развития образования и культуры, решения социальных проблем карельского социума.

На основании изученной литературы и источников по теме исследования мы можем отметить, что предпосылками создания Карельского православного Братства имени вмч. Георгия Победоносца стали социально-политическая ситуация в Карелии в начале XX века, рост финского национализма, инославного прозелитизма и их влияние на православное население Карелии.

Православные карельские приходы первыми обратили внимание на засилье, активную миссионерскую деятельность протестантов и рост финского национализма. Русская Церковь решила противостоять антиправославным интенциям посредством укрепления православной веры и культуры среди карелов. С этой целью было решено создать Карельское православное братство, инициатором

создания стал архиепископ Финляндский и Выборгский Сергей (Страгородский), которого поддержало духовенство, миряне и представители интеллигенции.

И 26 ноября 1907 г. было создано Карельское православное братство во имя вмч. Георгия Победоносца. В ходе формирования братства былработан его устав, который ставил четкие цели, задачи и направления деятельности братства.

В первые годы особенно активно в миссионерском служении братства отличился иеромонах, а затем епископ Киприан (Шнитников), который «поистине горел и пламенел духом, работал, не покладая рук, для просвещения карельского народа. Отец Киприан выучил финский язык, познакомился с историей, нравом и бытом народа ... вскоре на пожертвования была построена богадельня» [14]. Отец Киприан занимался разработкой устава братства.

В задачи братства входило «содействие укреплению и преуспению Православия и развитию русского национального чувства среди карел Архангельской, Олонецкой и Финляндской епархий путем устройства церквей, часовен, общежитий при школах, приютов, домов трудолюбия; содействия улучшению материального положения духовенства и учащихся начальных школ; содействия организации дела православной миссии в Карелии; открытия библиотек и читален, издательство книг и брошюр духовного и патриотического содержания на карельском наречии; объединения молодежи и всех лучших сил карельских приходов в кружки и братства и содействия укреплению среди православных карел церковных и народных начал. Средствами братства по уставу должны служить членские взносы и добровольные пожертвования» [3].

Основными направлениями деятельности братства стало миссионерское, просветительское, социальное служение, которое включало в себя: открытие и поддержку церковно-приходских школ и училищ, библиотек, издание и распространение православной литературы на русском и карельском языке (апологетической, катехизаторской направленности), проведение лекций, бесед с населением Карелии. Благотворительная деятельность включала в себя сбор финансовых средств, книг, одежды, лекарств, продуктов для оказания помощи нуждающимся, бедным приходам и обителям. Кроме того, братство помогало в реставрации, восстановлении, строительстве храмов [8, с. 8].

Представители братства защищали интересы православных карелов в органах местного самоуправления, оказывали противодействие их дискриминации со стороны финнов, протестантов, боролись с насильственной финнизацией.

Следует отметить, что с 1905 года финляндцы стали открыто заявлять о своих притязаниях на исключительный правовой статус в отношении Северо-Западной, Финляндской Карелии, но и пределов Русской Архангельской и Олонецкой Карелии. Образовавшееся на этой почве национальное движение в Финляндии, целью которого было отторжение карельского населения от лона Русской Православной Церкви, разрыв органической связи Карелии с Россией, основанной на симфонии православной веры и общей культуры, проявилось на первых порах в форме протестантско-финской миссионерской экспансии и лютеранского прозелитизма среди православных карел.

Как отмечает митрополит Григорий (Чуков), «территориальное соседство с Финляндией, экономическая зависимость от нее, религиозное невежество и темнота народная были главными причинами и благоприятной почвой для возникновения здесь панфинской опасности... не только среди финляндского общества и народа, но и среди русских карел, офинившихся в Финляндии, нашлось не мало ревнителей лютеранства и сочувствующих идее панфинства,... которые считали, что русская Карелия сидит во тьме и сени смертной» [3].

Таким образом, в Карелии возникла панфиннская угроза, панфинско-лютеранская опасность, которой необходимо было противостоять, чем и занимались представители Карельского православного братства [6], «объединившем со временем всех православных деятелей Финляндской, Олонецкой и Архангельской Карелии в борьбе с панфинской опасностью» [3].

Помимо этого, члены братства вели культурно-просветительскую деятельность: организовывали различные мероприятия по укреплению православной культуры (концерты, торжества и прочее), религиозной идентичности. Также братства организовывали Богослужения, в которых участвовали сами и призывали к этому карелов. Богослужения, торжества в дни православных праздников, проповеди катехизаторской, миссионерской направленности – все это формировало и укрепляло православное самосознание местного населения Карелии, помогало противостоять панфинско-протестантской пропаганде.

Важным направлением деятельности братства было открытие и обеспечение церковно-приходских школ, которые играли важную роль в образовании населения Карелии, особенно в сельской местности. Н. Н. Ружинская на основании архивных источников отмечает, что уровень нравственности, духовности и образования «паствы по приходам был довольно разнообразным: в местах с преобладанием земледельческого населения – народ благочестивый, посещает церкви в воскресные и

праздничные дни, исповедуется и причащается; места, где преобладают отхожие промыслы и заработки, развито торгашество – преобладают зависть, обман, соперничество и подстрекательство... нищенство как промысел» [12, с. 106].

Митрополит Григорий (Чуков) отмечает, что отсутствие школ, храмов, особенно в сельской, лесной местности, «неимение живой проповеди воспитывали в прихожанах чувство религиозного индифферентизма. Картина нравственной жизни прихода представляла много недочетов... охлаждение к храму и забвение важнейших православных обрядов (постов, иконопочитания, молитвы за умерших и т. п.) служило благоприятной почвой для разного рода суеверий и в то же время создавало условия, благоприятствующие лютеранскому влиянию» [3].

Одной из причин такого низкого уровня духовности, такого религиозного состояния православных карел было, по мнению митрополита Григория, слабое интеллектуальное развитие, причем не только мирян, но порой и местного духовенства. При этом в финляндской Карелии действовала финская высшая народная школа, которая была общей для финнов-лютеран и православных карел. Естественным образом, в такой школе господствовал финско-лютеранский дух преподавания и воспитания, и православные ученики оказывались под давлением националистических и лютеранских идей. Это, в свою очередь, способствовало тому, что учащиеся, напитавшись этими идеями, постепенно начинали испытывать симпатии в отношении панфиннизма и лютеранства.

В этой связи одной из главных задач братства было открытие православных школ, библиотек, просвещение и детей, и взрослых православной верой, катехизация, укрепление православных карелов в Православии, а также повышение уровня образования духовенства, подготовка миссионерских кадров для служения в Карелии.

Кроме того, православное братство противостояло местному язычеству, которое переплелось с Православием после принятия карелами православной веры в XIII веке. Это переплетение произошло ввиду того, что карелы «не понимали церковнославянский язык и русский язык проповеди, поэтому они просто заучивали церковнославянские молитвы наизусть, не понимая их смысла, и для них эти молитвы становились чем-то вроде магических заговоров. Это приводило к тому, что у карелов в гораздо большей степени, чем у русских, сохранялись языческие представления, мифология, фольклор. Были даже “книжницы”, которые играли порой роль колдунов и знахарей, заговаривали болезни, гадали, предсказывали судьбу» [13].

Братство боролось с язычеством, протестантами посредством православных публикаций (в журналах, газетах, брошюрах), проповедей, просветительской, социокультурной, благотворительной деятельности. Там, где не было Храма, братство старалось построить его или, как минимум, организовать молитвенные комнаты. Миссионеры-проповедники организовывали крестные ходы, паломничества, молебные пения, лекции, беседы, что способствовало укреплению веры и вовлечению людей в церковную жизнь.

Братство издавало православную литературу на карельском языке, переводило православные книги, например, Новый Завет, молитвословы, богослужебные книги, на карельском и русском языках были изданы «евангельские чтения и на одном карельском языке поучения на двенадцатые праздники, также изданы на двух языках краткое руководство для преподавания закона Божия детям младшего возраста, молитвы пред причащением, наставления к правильному разумению Таинства Крещения» [3].

Кроме того, братство периодически созывало съезды православных русских деятелей. На съездах обсуждались проблемы православной миссии, распространения христианства, принимались меры по поднятию религиозно-нравственного уровня карел. Так, например, обсуждались проблемы, связанные с отдаленностью многих поселений от храмов: «отсутствие священников приводило к росту влияния старообрядчества ... карел шаток в православии, но крепок в расколе» [11]; «карелы, будучи из-за бездорожья отрезанными громадными расстояниями и непроходимыми болотами от административных центров губерний, были совсем не избалованы» [5] визитами православных деятелей. При этом «остро ощущалась потребность в образованных священниках особенно в приходах с приверженным старообрядчеству населением» [9, с. 74]. Соответственно, предлагалось построить в наиболее отдаленных деревнях церкви-часовни, а пастырям обязательно совершать несколько раз в год объезды окормляемых территорий. Также было решено обучать пастырей местному языку карел.

Представители съездов с целью религиозного просвещения, назидания карел утверждали необходимость изданий и распространения среди карел Писания (в частности, Нового Завета) и молитвослова (параллельно на карельском и русском, на карельском и церковно-славянском языках), изданий православного вероучения в сравнении с лютеранским, книг и журналов, листовок религиозно-нравственного содержания и противолютеранского характера. Кроме того, на съездах предлагали рассылать православные книги, журналы, брошюры в отда-

ленные, глухие поселения. Предлагалось устраивать церковно-певческие курсы, а для того, чтобы повысить уровень образования населения, было предложено организовать обучение детей из удаленных поселений в церковно-приходских школах, которые располагались в крупных уездах.

Кроме того, представители съездов понимали, что необходимо повышать культурно-экономическое положение карел, и с этой целью обсуждался вопрос проведения железной дороги, соединяющей Карелию с центром России, а также отдаленные поселения с центрами районов. Также обсуждали организацию земской почты на всех приходах, увеличение числа агрономов с целью сельскохозяйственного развития [3].

Для актуализации Православия было принято решение о составлении Евангельских и литургических чтений. В целях расширения пастырского попечения и просвещения паствы Светом Христовой истины местных псаломщиков и диаконов привлекали к проповеди, миссионерской, апологетической деятельности, проведению духовных бесед с народом. С целью катехизации и духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения было решено учреждать певческие школы, курсы катехизаторов и общества трезвости, чтобы укрепить их в благочестии и уберечь от пагубных страстей.

В результате, братство издавало Евангелие, шестопсалмие, организовывало катехизические беседы по издаваемым пособиям. Также обсуждался вопрос необходимости введения преподавания карельского языка в Олонецкой Духовной семинарии.

Все вышеназванные предложения не просто обсуждались, но и реализовывались, приводились в жизнь: создавались кружки ревнителей Православия, трезвости, благотворительные фонды, а также миссионерские и так называемые «сумочные» библиотеки (когда издания распространялись книгоношами, которые разносили по домам православные издания). Братство обращалось к местным властям с просьбой о закрытии винных (алкогольных) лавок и недопущении открытия новых. В рамках просветительской деятельности братство организовало переводческо-издательскую комиссию, которая издала на русском и карельском языках вопросы при исповеди мирян, молитву пред причастием, 12 страстных Евангелий, краткую Священную историю, некоторые богослужебные песнопения, слово о таинстве Крещения, брошюры о любви к Богу и ближнему, некоторые жития святых, сведения о панфинской пропаганде и брошюры по борьбе с панфинско-лютеранской пропагандой. Также были изданы брошюры об откры-

тии Православного карельского братства в Видлицах, в Олонецке, о пропаганде финн среди карел, инструкции для ревнителей православия и прочие [10].

Православное Братство, в духе апостольского служения, ревностно осуществляло христианизацию и катехизацию карельского населения посредством братских миссионеров и катехизаторов, чей апостолат выражался в миссионерских поездках по селениям Финляндской и Олонецкой Карелии, где они участвовали в православных торжествах, Богослужениях с проповедью Слова Божия на карельском языке. Кроме того, они проводили душеспасительные, катехизаторские, просветительские беседы с народом, распространяли православную литературу, брошюры и листовки, наставляющие в вере, благочестии и нравственности, «религиозно-нравственного, патриотического и полемико-апологетического содержания – сочинений к опровержению сектантских старообрядческих и ложно-социальных учений» [1].

Миссионеры способствовали открытию «... в 1908 при Седецкой второкласной школе Повенецкого уезда двухгодичных учительско-миссионерских курсов. Из числа 14 человек, успешно окончивших первый год обучения, 5 человек приобрели права учительства и занимали учительские должности в церковно-приходских школах Повенецкого уезда, некоторые сдали экзамен на псаломщика и получили назначения в карельские приходы» [3].

Карельское братство было упразднено в 1917 году [7].

Таким образом, деятельность Православного Карельского братства «относится к последнему предреволюционному десятилетию. Оно было создано в то время, когда в Финляндии начало действовать панфиннское движение, направленное на отторжение карелов от России» [2, с. 79]. Православные деятели, представители братства оказывали противодействие панфиннизму, способствовали распространению Православия среди карел, укреплению церковных и народных начал [8, с. 5], улучшению экономического и культурного положения Карелии. Братство посредством просветительской, миссионерской, благотворительной, социальной, образовательной деятельности несло свет Христовой Истины в среду карельского народа, укрепляя его в вере и направляя ко спасению.

Библиография

1. «Бог благословит братство и его деятельность всяким преуспеянием во славу Божию...» // Информационный отдел Петрозаводской и Карельской епархии. 2020 г. [Электронный ресурс]. – URL: <https://eparhia10.ru/news/5852/> (дата обращения 10.04.2025).

2. Витухновская М. А. Карельские православные братства: формирование и первые годы существования // Православие в Карелии: Материалы республиканской научной конференции (24–25 октября 2000 г). / Отв. ред. В. М. Пивоев. – Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2000. – С. 79-89.

3. Григорий (Чуков), митр. Очерк деятельности Православного Карельского Братства св. великомученика Георгия в Олонецкой губернии. – Петрозаводск: Олонец. губ. тип., 1909. – 62 с. [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij-Chukov/ocherk-deyatelnosti-pravoslavnogo-karelskogo-bratstva-v-olonetskoj-gubernii/> (дата обращения 10.04.2025).

4. Дорофеев Ф. А. Православные братства: генезис, эволюция, современное состояние. – Нижний Новгород: Издательство ННГУ, 2006. – 251 с.

5. Дубровская Е. Ю. Карелия начала XX в. глазами православного духовенства // Православие в Карелии: Материалы республиканской научной конференции (24–25 октября 2000 г). / Отв. ред. В. М. Пивоев. – Петрозаводск: ПетрГУ, 2000. – С. 89-97.

6. Дубровская Е. Ю. Противоборство панфиннизма и русского великодержавного шовинизма в Карелии (по материалам источников конца XIX – начала XX в.) // Вопросы истории Европейского Севера. – Петрозаводск, 1991. – С. 55-64.

7. Карельское православное братство [Электронный ресурс]. – URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Карельское_православное_братство (дата обращения 10.04.2025).

8. Островский Д. Задачи, деятельность и значение Православного Карельского Братства во имя св. великомученика и Победоносца Георгия: (Речь на религиозно-нравственном чтении 24 янв. 1910 г. в Братском Назарьевском доме г. Петрозаводска) / Олонецкое Карельское Братство. – Петрозаводск: Олонец. губ. тип., 1910. – 16 с. [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.prilib.ru/item/333325> (дата обращения 10.04.2025).

9. Пулькин М. В. Олонецкая епархия в период великих реформ 1860–1870-х гг. // Православие в Карелии: Материалы республиканской научной конференции (24–25 октября 2000 г). / Отв. ред. В. М. Пивоев. – Петрозаводск: ПетрГУ, 2000. – С. 74-80.

10. Пулькин М. В. Переводы Евангелия на карельский язык в XIX – начале XX в. // Вестник ПСТГУ III: Филология. – 2010. – Вып. 4 (22). – С. 123-131 [Электронный ресурс]. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/perevody-evangelii-na-karelskiy-yazyk-v-xix-nachale-xx-v> (дата обращения 10.04.2025).

11. Пулькин М. В. Православные приходы на севере Карелии: этноконфессиональные аспекты пастырской деятельности (вторая половина XIX – начало XX в.) // Гуманитарные научные исследования. – 2014. – № 6 [Электронный ресурс]. – URL: <https://human.snauka.ru/2014/06/7051> (дата обращения 26.03.2025).

12. Ружинская И. Н. Приходские священники о благочестии жителей Олонецкой губернии в XIX – начале XX в. // Православие в Карелии: Материалы республиканской научной конференции (24–25 октября 2000 г.). / Отв. ред. В. М. Пивоев. – Петрозаводск: ПетрГУ, 2000. – С. 106-115.

13. Филатов С. Карелия: православно-лютеранское пограничье // Дружба народов, №5, 2000 [Электронный ресурс]. – URL: <https://magazines.gorky.media/druzhba/2000/5/kareliya-pravoslavno-lyuteranskoe-pograniche.html> (дата обращения 01.04.2025).

14. 110 лет со дня преставления епископа Сердобольского Киприана [Электронный ресурс] // Официальный сайт Валаамского монастыря. 01.07.2024. – URL: <https://valaam.ru/publishing/3751/> (дата обращения 28.03.2025).

УДК 2-79

Шалунов Павел Алексеевич,
магистрант 2-го курса заочного отделения, Россия, г. Белгород
shalunovpavel@ya.ru

К вопросу о противодействии гибридным политико-религиозным движениям сектантского типа в России

Аннотация. Настоящая статья представляет собой исследование феномена «гибридных политико-религиозных движений сектантского типа» как особого вида деструктивных общественных движений, получивших широкое распространение в современной России. В работе проводится анализ данного явления, включая его генезис, структурные особенности, методы деятельности и социальные последствия. Особое внимание уделяется анализу антихристианской направленности этих движений, их связи с экстремистской деятельностью и современными вызовами, которые они представляют для национальной безопасности и духовного суверенитета России. В статье рассматриваются проблемы православного миссионерского реагирования, включая адаптацию традиционных методов к новым условиям, и предлагается комплексная модель социальной реабилитации бывших адептов, основанная на синтезе духовных, психологических и социальных подходов.

Ключевые слова: политические секты, деструктивные движения, антихристианская деятельность, миссионерская работа, социальная реабилитация, контроль сознания, Русская Православная Церковь, психологическое воздействие, экстремизм, национальная безопасность.

Pavel Alexeyevich Shalunov,
2nd year Master's student, correspondence department, Russia, Belgorod
shalunovpavel@ya.ru

On the issue of countering hybrid sectarian political and religious movements in Russia

Abstract. This article is a study of the phenomenon of “hybrid political-religious sectarian movements” as a special type of destructive social movements that have become widespread in modern Russia. The paper analyzes this phenomenon, including

its genesis, structural features, methods of activity and social consequences. Special attention is paid to the analysis of the anti-Christian orientation of these movements, their connection with extremist activities and the modern challenges they pose to Russia's national security and spiritual sovereignty. The article examines the problems of Orthodox missionary response, including the adaptation of traditional methods to new conditions, and proposes a comprehensive model of social rehabilitation for former adherents based on a synthesis of spiritual, psychological, and social approaches.

Keywords: political sects, destructive movements, anti-Christian activities, missionary work, social rehabilitation, mind control, Russian Orthodox Church, psychological manipulation, extremism, national security.

Введение

Современный этап развития российского общества характеризуется появлением качественно новых форм деструктивных объединений. Эти синкретические образования, сочетающие в себе черты традиционных тоталитарных сект с элементами политических движений, представляют собой сложное социальное явление. Это приводит к значительным трудностям в их классификации, а также в разработке эффективных контрмер.

Термин «секта» этимологически происходит от латинского слова «секта», которое можно перевести как «образ мышления» или «направление». В религиоведении под сектой обычно понимают новую или маргинальную религиозную группу, которая отличается радикальным мировоззрением, авторитарным руководством и изоляцией от общества. Кроме того, для воздействия на членов группы часто используются манипулятивные методы. [2, с. 34-37]. В эпоху цифровых технологий традиционные черты сектантства значительно изменились. Современные сетевые секты используют целенаправленные алгоритмы таргетинга для воздействия на определенные группы населения, включая подростков и людей, переживающих жизненные кризисы. [5, 37-54] Методы геймификации, подтверждением которых выступает печально известная игра Blue Wal с её механикой квестов, являющаяся ярким примером для игроков, а также совершенно новые методы применения нейронных сетей для персонализированного воздействия через чат-ботов и технологии deepfake для создания убедительных проповедей, заслуживают особого внимания. Именно таким путем формируются так называемые модульные культы, чтобы собрать идеологию из фрагментов различных учений.

Модульные культы представляют собой новую форму деструктивных сообществ, идеология которых состоит из различных элементов в соответствии с принципом конструктора. По своей структуре можно выделить религиозные фрагменты, псевдонаучные концепции, а также образы поп-культуры, заимствующие элементы фэнтези и киберпанк-литературы.

Главная особенность модульных культов заключается в том, что отсутствие внутренней логики компенсируется созданием иллюзии системности.

В современном религиозно-политическом ландшафте особое место занимают гибридные политико-религиозные движения, характеризующиеся откровенно экстремистской направленностью. В качестве примера здесь можно привести группировки под названием «суверенные живые люди» и «Граждане СССР» (движение внесено в список экстремистских организаций). Эти движения бросают вызов не только психическому и духовному здоровью людей, но и государственному строю России [13]. Примером этого является требование отказаться от государственных документов в пользу самодельных «паспортов СССР».

Основополагающие документы Русской Православной Церкви «Основы социальной концепции» (2000) и «Концепция миссионерской работы» (2007) подчеркивают актуальность духовного просвещения, а также формирования устойчивого нравственного сознания. [9, стр. 12-15]. Однако традиционные методы миссионерской работы нуждаются в значительной адаптации к новым реалиям этой «духовной эпидемии». Этот термин наиболее точно отражает вирусное распространение современных сектантских движений в эпоху цифровых технологий [10, с. 5-8].

Целью статьи является обозначение принципов подхода к разработке комплексной контр-концепции, которая должна органично сочетать в себе несколько направлений. Разработка цифровой миссии, совершенствование правового регулирования деятельности деструктивных групп, создание эффективной системы социальной реабилитации пострадавших и содействие межведомственному взаимодействию между религиозными, государственными и общественными учреждениями имеют решающее значение.

Методологическую основу исследования составляют работы ведущих специалистов в области сектологии, современные отечественные и зарубежные исследования, а также данные полевых исследований, собранные автором. Основное внимание в исследовании уделяется анализу специфики российских гибридных движений и их трансформации в эпоху цифровых технологий. Цель состоит в

разработке надлежащих и эффективных мер по борьбе с этой новой формой социальной и интеллектуальной угрозы.

Практическая актуальность работы проявляется в разработке конкретных решений, направленных на оптимизацию качества миссионерской работы и налаживание эффективного межведомственного сотрудничества. Результаты исследования предназначены для широкого круга экспертов, в том числе религиоведов, политологов, сотрудников правоохранительных органов.

Проблемы классификации гибридных политико-религиозных движений сектантского типа

В научной литературе, посвященной нетрадиционным религиозным и политическим явлениям, ведется оживленная дискуссия о точном определении и содержательном объеме термина, который определяется как «гибридные политико-религиозные движения сектантского типа» [3, с. 166-168].

Следует отметить, что эта концепция носит дискуссионный характер. Это связано, во-первых, со сложностью самого исследуемого явления, а во-вторых, с отсутствием единой методологической базы для исследования. Напротив, гибридные политико-религиозные движения сектантского типа представляют собой гораздо более сложный объект для классификации, поскольку они сочетают в себе элементы политической активности с квазирелигиозными практиками и альтернативными правовыми концепциями.

При изучении основополагающее значение имеют материалы фундаментальной работы Р. Силантьева и О. Стрекалова [16]. В работе «Некроманты наших дней» (2023) анализируют современные гибридные движения, выявляя характерный синкретизм, органично объединяющий три ключевых компонента [16]. Прежде всего, это политические и идеологические установки, которые выражаются в отрицании легитимности государства и ностальгии по СССР. Кроме того, эти установки проявляются в квазирелигиозных доктринах, которые проявляются в обожествлении лидеров и создании специфических сакральных ритуалов. Наконец, рассматриваются маргинальные экономические модели, которые включают продажу псевдодокументов и организацию пирамид [4, с. 54-55]. Эта система насыщена элементами оккультного переосмысления юридических процедур [16, с. 78-82].

Особенностью исследуемых движений является их способность адаптировать международные маргинальные теории, такие как идеология «суверенного гражданина», к местному контексту посредством мифологизации исторического

прошлого России. При этом они создают параллельные системы идентификации, которые выражаются в отказе от государственных документов в пользу «удостоверений личности», созданных ими самими. Кроме того, они придают сакральный смысл стандартным юридическим процедурам, что особенно очевидно в ритуале «объяснения жизни». Наконец, они представляют государственные институты как «враждебные метафизические силы».

Следует отметить, что в отличие от традиционных сект, эти группы отличаются отсутствием тщательно проработанной теологической системы. Вместо этого, как правило, проявляется эклектичная смесь конспирологической, псевдоюридической и мифологической политизации. Эта характеристика значительно усложняет процесс научного анализа.

Современные гибридные движения, как продукт цифровой эпохи, характеризуются исключительно высокой способностью к адаптации к новым технологическим условиям. Это достигается за счет активного использования социальных сетей и мессенджеров как для набора новых членов, так и для распространения идей среди широких слоев населения. Их синкретический характер, сочетающий элементы различных идеологических систем, позволяет обращаться к различным социальным группам – от ностальгирующих по советскому прошлому до сторонников альтернативных экономических моделей и приверженцев эзотерических учений. Это значительно расширяет их аудиторию и повышает эффективность пропагандистского воздействия.

Критерии идентификации

В рамках научного анализа гибридных политико-религиозных движений сектантского типа представляется необходимым детально рассмотреть ряд критериев, позволяющих провести точную идентификацию. Следует отметить, что данное образование, имеющее сложную структуру и синкретический характер, требует многофакторного подхода к классификации, учитывающего как идеологические, так и социально-психологические аспекты его функционирования.

Анализ используемых ими методов психологического воздействия, который включает, среди прочего, систематическое ограничение доступа к альтернативным источникам информации, целенаправленное формирование комплекса вины у последователей, последовательное разрушение критического мышления с помощью специальных техник. Следует отметить, что эти методы, в своей взаимосвязи и взаимном дополнении, создают целостную систему контроля сознания.

Особого внимания заслуживает феномен документального фетишизма, проявляющийся в последовательном отрицании легитимности государственных документов при одновременном создании альтернативных систем идентификации. Типичный пример – деятельность движения «Живые суверенные люди», представители которых демонстративно отказываются от официальных удостоверений личности и вместо этого выдают так называемые «документы о суверенитете» или «паспорта СССР» в рамках своей концептуальной парадигмы, якобы обладающие исключительной юридической силой. Следует отметить, что это явление неизбежно сопровождается экономическими манипуляциями, выражающимися в коммерциализации процесса изготовления псевдодокументов, а также в систематическом сборе так называемых «членских взносов», замаскированных под добровольные пожертвования, для последователей. [18]

Не менее значимым критерием идентификации является псевдосудебная деятельность, характеризующаяся созданием параллельных квази-правовых структур и полным отрицанием легитимности государственной судебной системы. Анализ практики подобных движений показывает, что организация так называемых «народных трибуналов» имеет тенденцию выдвигать заведомо невыполнимые требования. Кроме того, в официальных судах используется специфическая псевдоюридическая риторика, основанная на отрицании юрисдикции государства в отношении членов группы.

Современный этап развития изучаемого явления характеризуется активным использованием цифровых технологий, что позволяет значительно расширить масштабы вербовки и пропаганды. Социальные сети, мессенджеры и видеохостинги, ставшие инструментами идеологии, способствуют формированию устойчивых онлайн-сообществ, члены которых вырабатывают общие модели поведения и мировоззрения, взаимодействуя в виртуальном пространстве.

Диагностика вовлеченности индивида в такие движения требует тщательного анализа комплекса поведенческих и когнитивных изменений. Среди них отказ от гражданских правовых обязательств, демонстративное игнорирование официальных документов, некритичное восприятие терминов заговора и использование специфического языкового кода с псевдоюридическими терминами и неологизмами среди прочего. Представленные изменения в совокупности образуют устойчивый симптомокомплекс, позволяющий достоверно идентифицировать принадлежность индивида к рассматриваемым движениям.

Таким образом, проведенный анализ позволяет предположить, что идентификация гибридных политических и религиозных движений сектантского типа должна

осуществляться на основе всестороннего учета исследуемых критериев. Однако однократное рассмотрение критериев не является достаточным основанием для окончательных выводов. Системный подход, учитывающий взаимосвязь идеологических, психологических и социальных аспектов функционирования этих образований, необходим для разработки адекватных методов их изучения и борьбы с ними.

Специфика гибридных политико-религиозных движений сектантского типа

Особая опасность изучаемых движений заключается в их способности создавать сложные синтетические конструкции, способные умело сочетать политический протест с элементами квазирелигиозных практик. Движение «живых суверенных людей» является примером своеобразного культа, имеющего черты радикального отрицания современной государственности. Например, ритуалы этого движения включают публичное сожжение российских паспортов. Другой особенностью является использование специфического квазисакрального языка, который характеризуется особым написанием слов и выделением корней.

Согласно данным, представленным в исследовании «Некроманты наших дней» (2023), в российском контексте проявляется своеобразное созвездие взаимодействующих элементов [16, с. 78-82]. Во-первых, следует отметить антигосударственную риторику, тесно связанную с ностальгией по советской эпохе (феномен, получивший в трудах Р.А. Силантьева название «некрокоммунизм»). Во-вторых, появляются псевдо-правовые концепции, которые часто ассоциируются с элементами оккультизма (что иллюстрирует теорию «неправильного времени», зародившуюся в советскую эпоху).

Наиболее значимой особенностью этих движений является их тесная связь с маргинальными субкультурами. Этот вывод подтверждается эмпирическими данными, свидетельствующими о том, что около 60% этих организаций поддерживают стабильные контакты с неонацистскими группами, неоязычными сообществами или ультралиберальными ассоциациями. Гибридный характер этих формирований проявляется, в частности, в сочетании методов вербовки и удержания сторонников. Они включают эмоциональные манипуляции, такие как создание веры «избранных», пробужденных от рабского сна и финансовые схемы, такие как продажа поддельных документов и систематический сбор членских взносов [17]. Кроме того, наблюдается активное использование цифровых технологий для распространения идеологического контента.

В контексте анализа российских реалий особую озабоченность вызывает ярко выраженная антихристианская направленность большинства «гибридных политико-

религиозных движения сектантского типа» Это проявляется в целенаправленной дискредитации Русской Православной Церкви, распространении дезинформации и агрессивной пропаганде неоязычества как альтернативы традиционным ценностям.

Представленная судебная статистика, включающая более 120 уголовных дел, убедительно подтверждает системный характер нарушений, совершаемых членами деструктивных движений. Примером может служить случай, когда так называемые «аресты» действующих судей производились с предъявлением собственноручно изготовленных «мандатов НКВД». Этот инцидент иллюстрирует трансформацию правового нигилизма в формы коллективного психоза, при этом ностальгия по советским временам служит инструментом манипулирования массовым сознанием.

Православное миссионерское реагирование: современные вызовы

Материалы монографии «Некроманты наших дней» (2023) убедительно доказывают, что современные вызовы, связанные с распространением новых деструктивных движений, значительно сложнее в силу своих специфических особенностей. Особенно это касается активного использования цифровых технологий такими организациями, как верховный совет Кудряшова-Мори, члены которого не только ведут пропаганду в Интернете, но и распространяют экстремистские призывы к созданию так называемого «славянского ИГ» (запрещено в РФ). Во-вторых, следует обратить внимание на явную тенденцию к росту экстремистской активности среди подобных групп, примером которой является случай с неоязычным инглингом Аркадием Марковым. Марков был осужден по статье 205.2 Уголовного кодекса за публичные призывы к осуществлению террористической деятельности.

В настоящее время православное миссионерское служение сталкивается с тремя основными проблемами, каждая из которых требует отдельного анализа.

Во-первых, как отмечают известные исследователи современного сектантства, многие из этих группировок используют постмодернистские дискурсивные стратегии. Это приводит к значительному усложнению традиционных форм полемики и требует разработки новых методов ведения диалога.

Во-вторых, технологические проблемы, которые становятся все более актуальными, проявляются в активном использовании цифровых платформ для набора новых участников, создании профессионального медиа-контента и применении сложных алгоритмов для целевой рекламы. Особую проблему в этом контексте представляет активность сект в социальных сетях и мессенджерах. Там они де-

монстрируют эффективность охвата молодой аудитории, используя для этого весь арсенал современных цифровых технологий [5, с. 72-85].

В-третьих – это психологические проблемы, наиболее сложные для миссионерской работы, включают целенаправленное воздействие на эмоциональную сферу потенциальных последователей, умелую эксплуатацию максимализма и создание устойчивой иллюзии элитарности. Согласно результатам специальных исследований, около 30% православных миссионеров недостаточно подготовлены для работы с такими сложными случаями. Это требует коренного пересмотра существующих образовательных программ и методологических подходов.

Принимая во внимание нынешние проблемы, связанные с распространением «гибридных политико-религиозных движений сектантского типа», становится очевидным, что необходима разработка всеобъемлющей стратегии борьбы с ними. В этой связи очевидна необходимость постоянного обновления методического инструментария православного миссионерского обучения с учетом быстро меняющихся социальных условий, а также технологических возможностей деструктивных организаций.

Направления работы

В рамках борьбы с деструктивными религиозными и политическими движениями современное православное миссионерство разрабатывает комплексные подходы, основанные на системном понимании природы рассматриваемого явления. В рамках разработки образовательных программ по подготовке специалистов в данной области применяется классическая социологическая типология «Церковь-секта» [1]. Это позволяет дифференцированно оценивать уровни опасности различных групп и разрабатывать соответствующие стратегии взаимодействия [1, с. 22-25]. В этом контексте воспитательная работа приобретает особую актуальность. Ежегодно около миллиона человек обучаются религиозной грамоте с помощью системы лекций, семинаров и специальных курсов с целью выработки устойчивого иммунитета к разрушительным воздействиям.

Современные технологические вызовы потребовали стратегического направления в виде цифровой миссии. Это проявляется в таких проектах, как «Миссия в сети» и «Православный медиа-канал». Эти инициативы сочетают информационную и образовательную работу с онлайн-консультированием и духовной поддержкой. Это позволяет эффективно конкурировать с сектантскими группами в Интернете за счет охвата многомиллионной аудитории пользователей и создания альтернативных каналов передачи традиционных ценностей.

Создание эффективной системы раннего предупреждения является центральным элементом системы борьбы с деструктивными культами. Такой подход включает в себя постоянный мониторинг интернет-пространства с помощью современных аналитических инструментов, своевременное выявление признаков сектантов, а также тщательный анализ применяемых методов вербовки. Особое внимание уделяется подготовке новых специалистов, обладающих не только глубокими богословскими знаниями, но и компетенциями в области цифровых технологий и современной психологии. Таким образом, они способны адекватно воспринимать и анализировать механизмы воздействия деструктивных культов.

Эффективная борьба с деструктивными сектами требует разработки комплексной стратегии, включающей несколько взаимосвязанных направлений. В частности, успешно реализованный проект «Православный медиа-канал» служит образцовым примером в этом контексте, поскольку он достигает аудитории в 2 миллиона подписчиков и демонстрирует высокую эффективность информационного потока против деструктивных групп. По данным Министерства внутренних дел РФ, существует возможность выявления до 45% деструктивных групп путем анализа их деятельности по вербовке в Интернете. Этот анализ основан на постоянном мониторинге маркировки сектантов. Подготовка специалистов нового поколения требует разработки специализированных образовательных программ по психологии деструктивных культов. Эта потребность подтверждается опросами, согласно которым 85% миссионеров испытывают острую нехватку знаний о современных методах манипулирования сознанием.

Развитие системы партнерства между церковными, научными и государственными структурами создает необходимую основу для выработки согласованных подходов к решению сложных проблем, связанных с распространением деструктивных религиозных движений.

Практические меры

Практическая реализация системного подхода к борьбе с деструктивными религиозными и политическими движениями требует комплексной координации усилий церковных, государственных и общественных институтов. Это обуславливает выработку четких механизмов межведомственного сотрудничества. В 2016 году Русская Православная Церковь инициировала масштабную программу помощи жертвам сект. Она включает в себя многоуровневую систему консультационной поддержки и социально-психологической реабилитации. Основное вни-

мание уделяется профилактике, оказанию прямой помощи и системному образованию [6]. Однако ведущие специалисты в этой области отмечают, что единого методического аппарата по выявлению деструктивных ассоциаций на сегодняшний день не разработано. Это значительно усложняет процесс своевременного выявления и классификации новых опасных групп.

На практическом уровне православная миссионерская работа реализует ряд эффективных инициатив, среди которых особого внимания заслуживают сотни ежегодных специализированных семинаров и образовательных мероприятий, ориентированных как на духовенство, так и на мирян. За прошедшие годы было отмечено значительное достижение: создание обширной сети специализированных центров помощи, число которых превышает 50 учреждений, в относительно короткие сроки для оказания всесторонней помощи лицам, пострадавшим от деструктивного влияния сект. Подобные центры, основанные на принципах междисциплинарного подхода, объединяют профессиональные усилия священнослужителей, практикующих психологов и квалифицированных социальных работников, чтобы обеспечить всестороннюю реабилитацию жертв тоталитарных групп [6]. Развитие церковно-государственного сотрудничества, ярким примером которого являются совместные с Министерством образования Российской Федерации проекты, связанные с разработкой и внедрением образовательных курсов по духовно-нравственному воспитанию, имеет особое значение в контексте рассматриваемой проблематики.

Программа «Возвращение», начатая в 2021 году, продемонстрировала успешное сотрудничество различных социальных институтов в реабилитации бывших приверженцев деструктивных культов и продемонстрировала эффективность сочетания традиционных пастырских подходов с современными психологическими методами [14]. Таким образом, православная миссионерская работа постоянно адаптируется к вызовам современности, при этом наблюдается совершенствование методов работы. Это проявляется в постоянном развитии образовательных программ, укреплении межведомственного сотрудничества и поиске новых форм свидетельства Православной веры в условиях цифровой трансформации общества [7].

Возможной вехой в области правового противодействия сектантству мог бы стать новый законопроект федерального уровня, который включал бы в себя формализацию критериев выявления сект на национальном уровне и создание комплексной системы превентивных мер. В этом контексте особое значение приобретает предлагаемое введение в Уголовный кодекс Российской Федерации

термина «психологическое насилие». Такая юридическая новация создала бы возможность привлечь лидеров деструктивных групп к ответственности за применение методов контроля сознания и систематическое психологическое давление на адептов [8],[12].

Кроме того, необходимо разработать четкие методические рекомендации для правоохранительных и судебных органов. Примером может служить введение термина «тоталитарная секта» в Гражданский кодекс, а также в Уголовный кодекс Российской Федерации.

Особое внимание заслуживает профилактический компонент законодательной инициативы, который предусматривает создание многоуровневой системы мониторинга и раннего предупреждения сектантской деятельности, внедрение специальных образовательных программ по развитию медиаграмотности и критического мышления в различных учебных заведениях, а также создание сети центров психологической помощи для потенциальных жертв вербовки. Следует отметить, что реализация превентивных мер требует значительного выделения организационных ресурсов, а также соответствующей подготовки персонала. Эти аспекты должны быть адекватно отражены в соответствующих уставах и методических рекомендациях.

Кроме того, крайне важно обеспечить эффективное межведомственное сотрудничество между правоохранительными органами, образовательными учреждениями и традиционными религиозными организациями в области предотвращения сектантства и борьбы с ним. Это особенно актуально на фоне роста деструктивных групп, маскирующих свою деятельность под легитимные формы социальной активности, в силу чего разработка механизма оперативного ограничения доступа к цифровым ресурсам имеет решающее значение для противодействия распространению деструктивных идеологий и вербовке новых членов.

Как представляется, реализация такого рода инициатив позволила бы значительно улучшить борьбу с сектантской деятельностью, объединив в себе сочетание превентивных мер, эффективного правоприменения и комплексной реабилитации лиц, пострадавших от деятельности деструктивных групп.

Заключение

Настоящая статья позволяет сделать ряд фундаментальных выводов относительно природы и специфики гибридных политико-религиозных движений в современной России. Эти организации представляют собой качественно новое

социальное явление, существенно отличающееся от традиционных религиозных сект. Их отличительными чертами являются сетевой принцип организации, обеспечивающий гибкость и стабильность структуры, а также идеологический синкретизм, искусно сочетающий элементы различных политических и псевдодуховных доктрин. Особую опасность представляет активное использование цифровых технологий для вербовки новых последователей и распространения деструктивных идей.

Деятельность таких сект представляет собой серьезную проблему, требующую пересмотра традиционных подходов к борьбе с ними. При этом существующая система противодействия сталкивается с серьезными институциональными проблемами. Государственная система, ориентированная на реагирование на правонарушения, в силу специфических особенностей государственного аппарата и правовой системы не способна в полной мере решить проблему негативного воздействия сект. Поэтому создание эффективной системы борьбы с сектантством возможно только путем сочетания активной просветительской работы Церкви по духовно-нравственному укреплению общества и эффективных превентивных мер со стороны государства. Перспективы решения проблемы видятся, в первую очередь, в усилении православной миссионерской активности, а также в укреплении церковного-государственного сотрудничества по противодействию деструктивным движениям. Такой комплексный подход должен стать эффективным решением в сфере противодействия новым формам сектантства, которые представляют потенциальную угрозу духовной безопасности и социальной стабильности российского общества.

Библиография

[1] Васильева Е.Н. Типология «Церковь-секта» Вебера-Трельча и ее развитие в западном и отечественном религиоведении: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. - Москва, 2008.

[2] Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. - Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2006. - 816 с.

[3] Прилуцкий А.М., Погасий А.К. Понятие «секта»: основные значения и правомерность употребления // Журнал «Религиоведение». - 2006. - № 1. - С. 164-170.

[4] Разинькова Т.В. Тайные общества, мистические учения и тоталитарные секты: понятия и основные отличия // Державинский форум. - 2020. - Т. 4. - № 15. - С. 54-55.

[5] Сафонова А.С. Влияние деструктивных религиозных организаций на политическое сознание молодежи // Теории и проблемы политических исследований. - 2016. - Том 5. - № 5А. - С. 208-218.

[6] Стеняев О., прот. Организация реабилитации лиц, попавших в секты. - М.: Издательство Московской Патриархии, 2007. - 112 с.

[7] Чайкин В.Н. Противодействие деструктивным культам со стороны Русской Православной Церкви и реабилитация пострадавших // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия Социальные науки. - 2009. - № 1 (13). - С. 79-84.

[8] Волков Е.Н. Преступный вызов практической психологии: феномен деструктивных культов и контроля сознания // Журнал практического психолога. - 1996. - № 2. - С. 87-93.

[9] Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. - М.: Издательство Московской Патриархии, 2000. - 176 с.

[10] Концепция миссионерской деятельности Русской Православной Церкви. - М.: Издательство Московской Патриархии, 2007. - 48 с.

[11] Кожевников А.В. «Современные секты и культы: социально-психологический анализ» (2018) - актуальное исследование, посвященное современным деструктивным культам.

[12] Лебедев А.Н. «Психология сектантства: механизмы вербовки и контроля сознания» (2017) - анализ психологических методов, используемых в сектах.

[13] Морозов И.А. «Экстремизм и терроризм в контексте религиозных движений» (2019) - исследование связи религиозных движений с экстремизмом.

[14] Петренко В.Ф. «Социальная реабилитация жертв деструктивных культов» (2016) - практическое руководство по реабилитации бывших адептов.

[15] Смирнов А.И. «Православие и сектантство: проблемы взаимодействия» (2018) - анализ взаимодействия Русской Православной Церкви с сектами.

[16] Силантьев Р., Стрекалова О. «Некроманты наших дней». — М., 2023. — 300 с.

[17] Шмидт А. ИСКР: Новая экономика или пирамида? — М., 2022.

[18] Демкин С. Финансовые механизмы деструктивных культов. — СПб., 2021.

УДК 266.3

Игумен Тихон (Комаров),
настоятель Серафимо-Саровского мужского монастыря
(Воронежская обл., Грибановский р-н, с. Новомакарово),
магистрант 2 курса БПДС (с м/н)
tihon.komarov2015@yandex.ru

Иерей Игорь Викторович Семенов,
настоятель Храма блг.кн. Петра и Февронии,
г. Поворино, Воронежская обл.,
магистрант 2 курса БПДС (с м/н)
otessemenov@gmail.com

Работа с молодежью как форма современной внутренней миссии (на примере Воронежской митрополии)

Аннотация: В статье рассматривается работа с молодежью как форма внутренней миссии Русской Православной Церкви на примере Воронежской митрополии. Определяются формы, направления, цели и принципы служения монастырей и приходов митрополии среди молодежи в условиях современности. Утверждается, что в начале XXI столетия и монастыри, и приходы митрополии ведут активное миссионерско-просветительское служение среди молодежи с целью ее просвещения Светом Христовой Истины, воцерковления, утверждения в Православии.

Ключевые слова: внутренняя миссия РПЦ; формы миссии Воронежской митрополии; работа с молодежью в Воронежской митрополии; миссионерско-просветительская деятельность Воронежской митрополии.

Hegumen Tikhon (Komarov),
Abbot of the Seraphim-Sarovskiy Monastery of Men
(Voronezh region, Gribanovsky district, Novomakarovo village),
1st year master's student
Belgorod Orthodox Theological Seminary
tikhon.komarov2015@yandex.ru

Priest Igor Viktorovich Semyonov,
rector of the The Church of Blessed Princes Peter and Fevronia,
Povorino, Voronezh region,
1st year master's student of Belgorod Orthodox Theological Seminary
otessemenov@gmail.com

Working with youth as a form of modern internal mission: the example of the Voronezh Metropolitanate

Abstract: This article examines youth work as a form of the Russian Orthodox Church's internal mission, using the Voronezh Metropolitanate as an example. It defines the forms, directions, goals, and principles of the Metropolitanate's youth ministry in today's context. It asserts that at the beginning of the 21st century, both the Metropolitanate's monasteries and parishes are actively engaged in missionary and educational outreach to young people, with the goal of enlightening them with the Light of Christ's Truth, facilitating their churchgoing, and strengthening their Orthodoxy.

Keywords: Internal mission of the Russian Orthodox Church; forms of mission of the Voronezh Metropolitanate; work with youth in the Voronezh Metropolitanate; missionary and educational activities of the Voronezh Metropolitanate.

Сегодня перед Русской Православной Церковью особенно остро стоит экзистенциальный вопрос о воцерковлении молодежи, морально-этический комплекс и духовно-нравственный горизонт которой определяют будущее Церкви и российского социума. Изучение работы с молодежью в контексте внутренней миссии на примере деятельности Воронежской митрополии является значимым, т.к. способствует сохранению и укоренению православной веры среди молодежи, формированию векторов духовного развития России, ее завтрашнему благоденствию.

Молодежь – главная движущая прослойка социума, представляющая основной миссионерский потенциал Церкви, особая социокультурная единица, демографическая группа, олицетворяющая уровень развития, динамику бытия российского социума, имеющая свою специфику, высокую восприимчивость к секулярным идеям, поэтому Воронежская митрополия проводит миссионерскую деятельность среди молодежи, учитывая эту специфику, возрастные и ментальные особенности молодого поколения и его идеологические конструкции.

Для организации молодежной работы в Воронежской митрополии, в которую входят Воронежская, Борисоглебская, Россошанская епархии, созданы отделы по делам молодежи (молодежные отделы), которые координируют епархиальную работу с молодым поколением, деятельность православных молодежных братств, движений, союзов; разрабатывают и содействуют имплементации общепархиальных молодежных инициатив, проектов. Эти отделы ориентированы на духовное просвещение молодежи, на то, чтобы помочь ей изучить православное вероучение, приобщить к литургической традиции, церковному бытию, дать молодежи твердую духовную основу.

Деятельность молодежных отделов ведется по нескольким направлениям, среди которых: богослужебная и социальная деятельность, миссионерское служение, приходская деятельность, информационно-издательское служение, «...деятельность по катехизации и религиозному образованию, а также взаимодействие с административными и общественными организациями, ориентированными на молодежную аудиторию» [8].

Миссионерская деятельность молодежных отделов направлена на трансляцию сакральных ориентиров, внедрение христианских парадигм и распространение аксиологических приоритетов в молодежной среде, вовлечение молодых людей в экклезиологическое служение посредством проведения духовно-образовательных, социальных, сотериологически ориентированных мероприятий, среди которых: Библейские беседы, художественно-творческие кружки и выставки, диалогические форумы, спортивно-патриотические секции, тематические фестивали и палаточные лагеря на территории области и за ее пределами, паломнические и туристические поездки, познавательные экскурсии, спортивные состязания, крестные ходы. Миссионерским молодежным мероприятием, которое проводится в митрополии, является международный православный молодежный фестиваль «Братья», форумы «ДоброЛето», «Вера и Дело», «Ставрог» [8].

Молодежные отделы периодически проводят просветительские акции, например: благотворительная добровольческая акция «Рождественский подарок», в рамках которой молодежь принимает участие в сборе подарков для пожилых прихожан, инвалидов, детей без родителей и из малообеспеченных семей. Также проходят Сретенский бал для молодежи, театральные фестивали среди воскресных школ, различные спортивные турниры и соревнования, игровые эстафеты. Создаются клубы молодой семьи, молодежные социально-волонтерские проекты, летние молодежные лагеря. Кроме того, проходит акция «Россия – за жизнь! Россия – без абортов!», а также ежегодный православный молодежный съезд, в рамках которого проходят круглые столы, дискуссионные площадки, форумы, посвященные актуальным темам современности, мастер-классы и т.д.

Неотъемлемой частью миссии молодежных отделов Воронежской митрополии является взаимодействие, сотрудничество с государственными структурами, определяющими векторы и направления молодежной политики в регионе, с ВУЗами, молодежными организациями, спортивными и творческими центрами, волонтерскими и просветительскими организациями, общественными движениями. В процессе этого сотрудничества и диалога священники, монахи принимают участие в тематических научно-практических конференциях, форумах, открытых дебатах, круглых столах, проектах регионального и муниципального уровня, ориентированных на создание благоприятной среды для духовного становления молодого поколения.

На приходах, в благочиниях и в монастырях Воронежской митрополии организуются праздничные культурно-просветительские выставки, мастер-классы, молодежные концерты на церковные праздники, православные викторины, брейн-ринги, квесты. Кроме того, периодически проводятся миссионерские молодежные литургии. Также для молодежи организовываются труднические поездки в монастыри митрополии. Молодежь привлекается к распространению просветительских, миссионерских листов, духовно-назидательных материалов. Таким образом, молодые люди становятся глашатаями Истины.

Епархиальные отделы по работе с молодежью содействуют созданию на приходах и в монастырях воскресных школ, православных молодежных объединений. Организация деятельности молодежного служения направлена на приобщение молодежи к духовным основам и формирование твердой христианской мировоззренческой опоры, экзистенциальных ориентиров и жизненных векторов. Путем воцерковления молодежи создается возможность раскрытия

ее духовно-нравственного потенциала и формирования христиански ориентированных граждан.

Работа с молодежью на приходах и в монастырях Воронежской епархии имеет различные формы. В ее основе лежит дискурсивное противостояние христианских архетипов и тех антихристианских конструкций, лжеценностей, которые транслирует современная массовая культура. Формы миссии среди молодежи основаны на личностном характере общения; учете индивидуальных и возрастных особенностей; живом, простом общении без назиданий и поучений; совместном участии в различных мероприятиях.

Основные направления работы молодежных отделов Воронежской и Борисоглебской епархий включают в себя организацию миссионерской и просветительской работы среди молодежи, привлечение молодежи к социальному служению Церкви. Кроме того, отделы способствуют формированию информационного и коммуникационного поля, диалогического пространства и различных форм общения, досугу православных молодых людей, экскурсионно-паломническим молодежным поездкам, привлечению молодежи к добровольчеству, взаимодействию с учебными заведениями на территории епархии [7].

Монастыри и приходы Россошанской епархии осуществляют следующие формы и направления молодежной работы: катехизаторские занятия, привлечение к литургической жизни Церкви для постижения смысла богослужения и евангельских ориентиров, усвоения православных жизненных парадигм; миссионерские молодежные акции и поездки; клубы молодой семьи; молодежные социальные волонтерские проекты; фестивали, различные творческие проекты для молодежи; молодежные спортивные игры; летние лагеря; участие православной молодежи в церковных, общественных и государственных праздниках и мероприятиях, связанных с памяtnыми датами; съезды православной молодежи и форумы с ее участием [10].

Работа с молодежью в Воронежской митрополии призвана к воцерковлению молодого поколения; углублению понимания молодежью православной веры, осмыслению миссионерского призвания Церкви в современном мире; направлена на организацию социального служения православной молодежи; создание информационного пространства, площадок для диалога, общения; укрепление христианских семейных ценностей и традиций.

Приходы и монастыри стараются заинтересовать молодежь и привлечь ее к активной, деятельной и осмысленной церковной жизни посредством просвети-

тельских бесед, создания творческих мастерских, иконописных школ, регентских курсов, заботы о детских домах, приглашения детей в храмы и монастыри. Церковно- и священнослужители, монашествующие стараются сформировать у молодежи представление о православных ценностях, для чего организуются катехизаторские курсы, группы по изучению Священного Писания, проводятся беседы, встречи с духовенством, с монахами и приглашенными гостями [11].

Одной из форм работы с молодежью является миссионерское поручение, цель которого – интегрировать молодое поколение в жизнь прихода, обители, дать каждому почувствовать себя частью целого, частью общины. Например, это может быть клиросное или алтарное послушание, участие в благотворительных акциях на приходе или иное послушание, которое позволяет молодежи ощутить себя частью единого духовного организма.

Миссия среди молодежи в Воронежской митрополии строится на следующих принципах: понятность и доступность проповеди, она должна вестись на родном языке. Сам проповедник должен понимать, что он – сотрудник Богу, Его соратник в деле спасения человека, главное для него – «привести молодежь к Богу, а не к себе» [9]. Проповедь должна распространяться без насилия и фанатизма, при этом сначала «необходимо завоевать любовь и уважение, а затем нести людям Слово Божие» [4].

В основе миссионерской деятельности Церкви среди молодежи лежит «христовоцентричность проповеди и свидетельство о Церкви как о радостной жизни во Христе» [6].

Итак, служение среди молодежи монахов и священников Воронежской митрополии направлено на приобщение к литургической традиции, богослужбной жизни; образование и катехизацию; привлечение к социальной деятельности; создание открытой социокультурной, информационной молодежной платформы; оказание помощи тем подросткам, молодым людям, которые попали в сложную жизненную ситуацию; использование различных форм творчества.

К основным формам деятельности молодежного служения в Воронежской митрополии можно отнести: вовлечение молодежи в приходскую жизнь; создание православных молодежных организаций; организацию творческих кружков и конкурсов, православных клубов; издание периодики молодежной направленности, организацию совместной деятельности со СМИ; проведение семинаров, бесед, лекций, круглых столов; организацию православных слетов и паломнических поездок для молодого поколения; сотрудничество с государственными учреждениями, организациями.

В качестве примеров работы с молодежью в Воронежской митрополии можно привести следующие мероприятия приходов и монастырей.

В октябре 2025 года в Воронежском Благовещенском Кафедральном соборе состоялась катехизаторская встреча с молодежью. Священник Леонид Куламов рассказал о Творце в православном понимании, о шестодневе, а также разобрали Символ веры [3].

В этом же месяце в Борисоглебской епархии «прошла встреча помощника благочинного Борисоглебского церковного округа по молодежному служению В. Журихина с активистами православной молодежи. Побеседовали о Таинстве брака, семейной жизни» [12]. А в Серафимо-Саровском мужском монастыре прошли мероприятия «для детей воскресных школ Борисоглебской епархии. В мероприятии принял участие епископ Борисоглебский и Бутурлиновский Сергей, настоятель монастыря игумен Тихон (Комаров), секретарь Епархиального управления иерей Павел Приступ и духовенство епархии. Игумен Тихон провел экскурсию для гостей монастыря. Молодые люди также задали епископу вопросы о вере, служении и повседневной жизни. Затем все были приглашены в монастырскую трапезную. После этого стартовал спортивно-познавательный квест для детей из воскресных школ младшего возраста. Молодежные группы Борисоглебской епархии приняли участие в интеллектуальной игре» [1].

30 октября в детском саду №21 г. Россошь прошел утренник «Осенняя сказка», который «посетил настоятель храма в честь Рождества Пресвятой Богородицы протоиерей Андрей Плугатырев. Он обратился к детям и родителям с напутственным словом, напомнил о важности правильного воспитания, о вере, дружбе и любви к ближнему, подчеркивая необходимость прививать эти ценности с самого детства. В конце мероприятия отец Андрей передал детям подарки от социального отдела» [5].

4 ноября в управлении Борисоглебской епархии «прошла встреча православной молодежи с председателем молодежного отдела иереем Дионисием Щербаковым. В ходе беседы была затронута тема основания подлинного единства народа» [2].

Таким образом, в рамках внутренней миссии Воронежская митрополия осуществляет сотериологическое водительство и экклесиологическую интеграцию молодежи, которые включают в себя религиозное образование и просвещение молодых людей Светом Христовым; содействие в их нравственном восхождении, культивирование братских отношений, созидание коммуникационных про-

странств для общения молодых людей на основе христианских аксиом; призвание молодых людей к служению Богу, Отечеству и ближнему; поддержку молодежи в духовном становлении, укрепление института семьи. Цель миссии среди молодежи – направить молодое поколение на путь Истины, привлечь молодежь к служению, указать ей дорогу к Богу. В основе миссионерского служения среди молодежи лежит христоцентричность проповеди – Христос является ее смысловым центром; ее понятность, доходчивость; отсутствие нравоучительного, надменного тона в проповеди; миссионер должен осознавать, что он – сотрудник, соратник Божественного замысла спасения человека.

Библиография

1. В Серафимо-Саровском мужском монастыре прошли мероприятия для воспитанников воскресных школ и молодежи Борисоглебской епархии. 29.10.2025 [Электронный ресурс]. – URL: <https://bsk-eparhia.ru/novosti/v-serafimo-sarovskom-muzhskom-monastyre-bliz-s-novomakarovo-proshli-meroprijatija-dlja-pravoslavnoj-molodezhi-borisoglebskoj-eparhii/> (дата обращения 10.11.2025).
2. Встреча православной молодежи с председателем молодежного отдела // Борисоглебская епархия. 04.11.2025. [Электронный ресурс]. – URL: <https://bsk-eparhia.ru/novosti/novosti-eparhii/vstrecha-pravoslavnoj-molodezhi-s-predsedatelem-molodezhnogo-otdela-2/> (дата обращения 10.11.2025).
3. Вторая встреча цикла «О Боге» посвящена ключевым догматам Христианства // Воронежская епархия. 3 октября 2025 [Электронный ресурс]. – URL: <https://sobor-vrn.ru/departments/molodezhnyy/news/vtoraya-vstrecha-tsikla-o-boge-posvyashchena-klyuchevym-dogmatam-khristianstva-03102025/> (дата обращения 10.11.2025).
4. Иоффе Г., прот. Практическая миссиология // Азбука веры [Электронный ресурс]. – URL: <http://azbyka.ru/katehizacija/prakticheskaya-missiologya.shtml#n4> (дата обращения 10.11.2025).
5. Клирик Россошанского благочиния посетил детский сад № 21 г. Россошь // Россошанская епархия. 31 октября 2025 [Электронный ресурс]. – URL: <https://roseparhia.ru/eprakhia/rossoshanskoe-blagochinie.php/klikrik-blagochiniya-posetil-detskiy-sad-21-g-rossosh/> (дата обращения 10.11.2025).
6. Миссия, катехизация и религиозное образование среди современной молодежи // Патриарший центр духовного развития детей и молодежи [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.synergia.itn.ru/index.php?dn=1&p=3-5> (дата обращения 10.11.2025).

7. Молодежный отдел Борисоглебской епархии // Борисоглебская епархия [Электронный ресурс]. – URL: <https://bsk-eparhia.ru/eparhialnye-otdely/molodezhnyj-otdel/> (дата обращения 10.11.2025).

8. Молодежный отдел Воронежской епархии // Воронежская епархия [Электронный ресурс]. – URL: <https://www.vob-eparhia.ru/index.php?d=1112> (дата обращения 10.11.2025).

9. Молодым нужно говорить только правду // Русская линия [Электронный ресурс]. – URL: http://ruskline.ru/news_rl/2010/02/05/molodym_nuzhno_govorit_tolko_pravdu (дата обращения 10.11.2025).

10. Отдел по делам молодежи Россошанской епархии // Россошанская епархия [Электронный ресурс]. – URL: <https://roseparhia.ru/eparhialnye-otdely/molodezhnyy-otdel.php?ysclid=mi1op72h5s774689536> (дата обращения 10.11.2025).

11. Приходская миссия Церкви. Итоговый документ V Общецерковного съезда епархиальных миссионеров РПЦ. Москва, ноябрь 2014 [Электронный ресурс]. – URL: http://www.k-istine.ru/mission/mission_v_kongress_final_document-03.htm (дата обращения 10.11.2025).

12. «Таинство брака. Семейная жизнь» – беседа с православной молодежью // Борисоглебская епархия. 26.10.2025 [Электронный ресурс]. – URL: <https://bsk-eparhia.ru/novosti/novosti-eparhii/tainstvo-braka-semejnaja-zhizn-beseda-s-pravoslavnoj-molodezhju/> (дата обращения 10.11.2025).

**Материалы Девярых Свято-Иннокентьевских миссионерских чтений
«Просвещение и нравственность в православной миссии XXI века»
(3-4 октября 2025 г.)**

УДК 27-75

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

**Богословская и нравственно-просветительская деятельность
В.Н. Лосского в 1940-х гг.**

Аннотация: В статье рассматривается нравственно-просветительская деятельность известного православного богослова В. Н. Лосского в 1940-х годах XX столетия. Наглядно процесс применения Лосским богословских принципов для построения реальной биографии можно продемонстрировать на примере его участия в создании и развитии образовательных духовных учреждений, православной духовной школы, формирующей богословское знание. Весь реально-исторический опыт Лосского к этому времени складывается таким образом, что он воспринимает Францию как свою родину, и служение этой родине, естественно, сохраняя «русскость» (Р. Уильямс), требовало реального воплощения, которое и было реализовано в проекте Института святого Дионисия. Весь университетский опыт Лосского, прежде всего опыт обучения в Сорбонне, опыт общения с французской духовной интеллигенцией (а русская эмиграция практически отказывала Лосскому в полноценном общении из-за его роли в споре о Софии) был перенесен в стены Института святого Дионисия, и именно там был сформирован в процессе чтения лекций основной корпус систематического осмысления мистического и апофатического богословия.

Ключевые слова: В.Н. Лосский, духовное просвещение, христианская нравственность, духовное образование, богословская школа.

Sergey Alexandrovich Kolesnikov,
Doctor of Philology,
Vice-Rector for Scientific Work
Belgorod Orthodox Theological Seminary,
Professor at the Belgorod Law Institute
of the Ministry of Internal Affairs of Russia

The Theological and Moral Educational Activities of V.N. Lossky in the 1940-s

Abstract: This article examines the moral and educational activities of the renowned Orthodox theologian V.N. Lossky in the 1940s. Lossky's application of theological principles to construct a realistic biography can be clearly demonstrated through his participation in the creation and development of educational spiritual institutions and an Orthodox theological school that fostered theological knowledge. By this time, Lossky's entire historical experience had developed in such a way that he perceived France as his homeland, and serving this homeland, while naturally preserving "Russianness" (R. Williams), required tangible expression, which was realized in the project of the Institute of Saint Dionysius. Lossky's entire university experience, especially his studies at the Sorbonne and his interactions with the French spiritual intelligentsia (the Russian émigré community practically denied him full contact due to his role in the Sophia controversy), was transferred to the Institute of Saint Dionysius, and it was there that the core of his systematic understanding of mystical and apophatic theology was formed through lectures.

Keywords: V. N. Lossky, spiritual enlightenment, Christian morality, spiritual education, theological school.

Для богословской системы В.Н. Лосского важное место занимала его нравственно-просветительская деятельность, основанная на ответственном отношении к реальной истории. Эсхато-апофатическое восприятие Лосским исторического процесса не означала разрыв с реальностью, скорее, напротив, «сквозь-историчность» позволяла выстраивать свою историко-биографическую линию так, чтобы духовные приоритеты, выявленные в богословском истолковании, были перенесены в историческую реальность. Наглядно процесс применения Лосским богословских принципов для построения реальной биографии можно

продемонстрировать на примере его участия в создании и развитии образовательных духовных учреждений, православной духовной школы, формирующей богословское знание.

Практически сразу после освобождения Франции Лосский разворачивает активную деятельность по созданию Французского Православного института имени святого Дионисия при французской православной миссии имени св. Ириней и организации учебного процесса в институте. Открытие Института святого Дионисия в декабре 1944 года стало еще одним проектом в деятельности Свято-Фотиевского братства. Главной задачей Института предполагалась подготовка священников для французского православия и миссионерской деятельности во Франции. Роль В.Н. Лосского в становлении Института была достаточно велика: он стал деканом института, а впоследствии некоторое время исполнял обязанности ректора. Очевидно, Институт Святого Дионисия представлялся членам Фотиевского братства своеобразной альтернативой Свято-Сергиевского института, причем с отчетливым миссионерским акцентом, ведь даже в именах, с которыми были связаны духовно-образовательные учреждения, просматривается различие: преподобный Сергей Радонежский выступает покровителем Святой Руси, священномученик Дионисий – покровителем Парижа.

Необходимо рассматривать участие Лосского в работе Института святого Дионисия как стремление воплотить опыт духовного высшего образования, полученного Лосским в процессе собственного университетского обучения, но уже на уровне преподавателя и организатора учебного процесса. Лосский, видимо, стремился исправить те невыверенные образовательные траектории, которые он обнаруживал и в светском университетском образовании, и в Свято-Сергиевском православном богословском институте. Разрыв со Свято-Сергиевским институтом имел ряд причин, на которые указывал, например, Ж.-К. Ларше: «Нужно иметь в виду, что: (1) Владимир Лосский никогда не преподавал в Институте прп. Сергия. (2) Он принадлежал к иной церковной юрисдикции, нежели Институт прп. Сергия, причем эти две юрисдикции в то время находились в состоянии конфликта. (3) Позиции Лосского были абсолютно несовместимы с позициями ведущего преподавателя института – о. Сергия Булгакова. Лосский способствовал его осуждению за ересь Московским Патриархатом во время спора о Софии в 1935 г., представив резко критический разбор богословия Булгакова. (4) Лосский был противником того либерального направления и движения «русского религиозного возрождения», к которому принадлежали все остальные преподаватели

Института прп. Сергия. (5) Наконец, в 1944 г. Лосский внес свой вклад в основание параллельного и конкурирующего богословского института – Института св. Дионисия. Лосский стал его первым деканом и преподавал в нем» [3, с. 201]. Эти причины и стали основанием для альтернативного выбора Лосским своей преподавательской деятельности в формате Института святого Дионисия.

Очевидно, к указанным причинам надо добавить и гражданский выбор Лосского, являвшегося с 1939 года гражданином Франции и стремящегося выразить свою позицию в служении той стране, которая стала его второй родиной. Неслучайно даже современные презентации Института святого Дионисия отмечают, что по сравнению со Свято-Сергиевским богословским институтом, «институт Сен-Дени родился под другими небесами. Это уже не инициатива одних эмигрантов, а реализация французов, привлеченных Православием и его свидетельством» (ректор института монсеньор Жермен) [7]. Стремление использовать свой накопленный духовный опыт – и прежде всего опыт осмысления мистического и апофатического богословия, ведь Лосский практически до самого разрыва с Евграфом Ковалевским в 1953 году преподавал в Институте святого Дионисия дисциплину «Догматическое богословие», – уже в образовательных реалиях не столько эмигрантского, сколько национального характера, становится определяющим вектором духовно-педагогической деятельности Лосского в 1940-х годах.

Весь реально-исторический опыт Лосского к этому времени складывается таким образом, что он воспринимает Францию как свою родину, и служение этой родине, естественно, сохраняя «русскость» (Р. Уильямс), требовало реального воплощения, которое и было реализовано в проекте Института святого Дионисия. Весь университетский опыт Лосского, прежде всего опыт обучения в Сорбонне, опыт общения с французской духовной интеллигенцией (а русская эмиграция практически отказывала Лосскому в полноценном общении из-за его роли в споре о Софии) был перенесен в стены Института святого Дионисия, и именно там был сформирован в процессе чтения лекций основной корпус систематического осмысления мистического и апофатического богословия.

В марте 1945 года от Французской Академии были получены соответствующие разрешения, и Французский православный институт святого Дионисия приступил к образовательной деятельности. Первым ректором Института стал Евграф Ковалевский, активный член братства святого Фотия. Именно Е.Е. Ковалевский стал идеологом Института святого Дионисия, настаивая на возможности ускоренного создания Православной Церкви во Франции и обосновывая это тем, что

«дух французского православия не римский, но особый», а также тем, что Галльская Церковь была самостоятельной и лишь со временем попала под власть Папского Престола, что в основу галликанской литургии была положена не римская, а сирийская литургия, и в целом принятие французами православия не является конфессиональным изменением, скорее возвращением к истокам [1, с. 44-52]. Но если Е. Е. Ковалевский представлял чрезмерно активным организатором Французской Православной Церкви (что и привело его в дальнейшем к неоднозначным результатам), то Лосский выбрал иную, богословско выверенную роль, которую он четко обозначил уже на самом открытии Института святого Дионисия. Описание открытия Института представлено в воспоминаниях П.Е. Ковалевского: «Открытие Института св. Дионисия. В 7 часов состоялось открытие православных богословских курсов на французском языке. Собралось 40 человек, наполовину русские и французы. [...] О. Евграф после пропетой всеми молитвы «Царю Небесный» сказал несколько слов, я прочел административный доклад, а Владимир Лосский сделал сообщение на тему «Католицизм». Настроение у всех бодрое и деловое» [6, с. 373]. Уже в торжественном акте открытия института прослеживаются ключевые функции, взятые на себя организаторами: Е.Е. Ковалевский отвечал за общее руководство, П.Е. Ковалевский – за административно-управленческий уклад, а Лосский представлял научно-богословское направление института.

Вместе с тем надо отметить, что последующие перспективы Института святого Дионисия оказалась непростыми, прежде всего из-за позиции Евграфа Ковалевского, который отличался поспешностью и даже некоторым авантюризмом, что проявилось уже на этапе открытия Института. При открытии, как отмечал А.А. Кострюков, «о. Евграф и здесь не отказался от авантюры. Для рекламы института расклеивались афиши, где сообщалось о внушительном количестве факультетов, о тесных связях с Сорбонной и т. д. Это не соответствовало реальности и в конечном счете дискредитировало Православную Церковь» [2, с. 87]. В итоге авантюризм и необдуманность решений Е.Е. Ковалевского приведут к разрыву в 1950-х годах между Институтом святого Дионисия и В.Н. Лосским, но этот разрыв будет обусловлен неприемлемыми действиями отдельного человека, Е.Е. Ковалевского, а не той богословско-образовательной концепцией, которой придерживался Институт святого Дионисия в целом.

Конечно, создание альтернативного православного образовательного учреждения проходило в непростой обстановке соперничества со Свято-Сергиевским институтом. Можно выделить только один фрагмент, зафиксированный в днев-

нике П.Е. Ковалевского, в котором отражаются все непростые перипетии отношений между двумя православными богословскими институтами: «Вторник 24 октября / 6 ноября 1945. Днем – заседание совета Богословского института, на котором обсуждалось “дело Института св. Дионисия”, а в конце концов велся процесс о. Евграфа. Первым выступил с настоящей обличительной речью о. Василий Зеньковский. В ней он сперва обвинил брата за его статью в “Семене”, потом, видя, что аргументы не очень действительны, перешел на некомпетентность преподавателей института. На это [я] ему возразил, что как раз из-за этого о. Евграф и ищет компетентных преподавателей и просит о помощи [Богословского] института. Я разъяснил положение дел в Институте св. Дионисия и перемены, которые произошли с прошлого года. Очень вдохновенно защищал и Институт и брата С.С. Верховской, поставивший все точки над і. А.В. Карташев разразился прекрасной речью о сатане и подпадании современной русской Церкви власти дьявола. О. Киприан, Л.А. Зандер и Ф. Спасский поддакивали и держали сторону нападающих на о. Евграфа. Решили все же познакомиться ближе с делом и переговорить с французами. Вейдле подтвердил некоторые мои положения. Подобно тому, что случилось с Институтом св. Дионисия, произошло и с католиками. Ректор Католического института, Монсиньор Калвэ, запросил о том, не согласится ли Богословский институт быть представленным на открытии Института изучения России, которое должно произойти в эту субботу. Наши “три великих” наотрез отказали. Вечером было открытие Института св. Дионисия. Много народа, в том числе – Саша Шмеман и Андроников, которые показали этим свою независимость в отношении давления на них правления [Богословского] института. Несколько слов о Святой Троице сказал о. Евграф. Влад. Лосский (который, между прочим, против всякого ожидания расхваливался всячески о. В. Зеньковским на заседании совета) сделал вступление в свой курс» [6, с. 435-436]. В этом развернутом фрагменте представлен весь комплекс расхождений в позициях учебных заведений: и разные представления об уровне и сориентированности преподавательских компетенций, и различия в политических предпочтениях, и разное понимание положения Православия в христианском мире и во Франции в частности, и личные претензии к организаторам, и несопоставимые формулировки целей и задач духовного образования...

Вместе с тем необходимо отметить тот богословский авторитет, которым пользовался Лосский и признавался даже его оппонентами из Свято-Сергиевского богословского института, ведь неслучайно один из «великих», В.В. Зеньковский,

отмечал значимость богословского вклада Лосского. И опять задача Лосского в учебном процессе предстает именно в формате научно-богословского исследования, в виде презентации учебного курса, связанного с догматическим и мистическим богословием. В процессе преподавания в Институте святого Дионисия Лосский смог соединить свои идеи о мистическом и апофатическом богословии с историко-педагогическими реалиями, продемонстрировал, каким образом апофатическое Боговидение может быть передано в реальном процессе обучения.

Опыт передачи представлений о мистическом богословии в образовательном «пакете» необходимо рассматривать как один из важных духовно-образовательных экспериментов, связанных с педагогической деятельностью Лосского. Его теоретические богословские работы, написанные в 1940-е годы, становятся наставлением в формировании мистического и апофатического Боговидения, или, как отмечал Р. Уильямс в конце XX столетия, «классический “Очерк мистического богословия Восточной Церкви” в последние два десятилетия приобрел статус почти учебника по восточно-христианской догматике, а его автор, как правило, считается одним из лучших выразителей этой традиции» [8, с. 9]. Тем самым, преподавательская деятельность В.Н. Лосского в Институте святого Дионисия являет уникальный пример преподавания «не-знания» как учебной дисциплины, преобразование мистического «не-знания» в духовно-гносеологический результат, основными параметрами которого становится не столько формально-теоретическое усвоение материала, сколько соединения дидактичности с мистическим устремлением к Божественному. Не столько информативное знание, сколько христианская любовь, соединенная с апофатическим «не-знанием», согласно Лосскому, могли бы максимально способствовать формированию подлинно православного мировоззрения.

Апофатическое «не-знание», преподносимое Лосским в педагогической форме, оказывалось исторически результативным не только непосредственно в воспитании учеников – достаточно назвать имена упомянутого Александра Шмемана и Оливье Клемана, но и востребованным на следующих поколенческих уровнях. Показательно, что к проблеме осмысления мистической традиции Богообщения обращаются и современные авторы, в частности, митрополит Илларион (Алфеев), анализирующий состояние православного богословия на рубеже XX-XXI столетий, отмечает, что «отсутствие у нас такого предмета, как мистическое богословие, приводит к тому, что студенты не изучают ключевые темы святоотеческой традиции: видение Бога, созерцание Божественного Света, обо-

жение человеческого естества» [5]. Но именно эти темы и являлись ключевыми для построения богословско-педагогического процесса Лосским, вытекающими из всего его прежнего духовно-образовательного и богословского опыта. Воплощение принципов апофатического богословия в образовательном процессе и есть тот важнейший результат, который необходимо фиксировать при рассмотрении места апофатики в богословской системе Лосского.

Вопросы духовного образования в период 1940-х годов становятся для Лосского ключевыми, что обнаруживает новые глубины собственных богословских исследований. Его преподавательская деятельность неразрывно соединялась с формированием богословской системы, создавая особый, религиозно-апофатически сориентированный, формат знания. В понимание Лосским соотносительности знания и «не-знания» включались практически все предшествующие этапы его духовно-биографического становления, начиная с самого детства. Показательно, что у отца, В.Н. Лосского Н.О. Лосского возникает еще в «Обосновании интуитивизма» (1904), обоснование особого типа знания, возникающего в творческом «не-знании»: «Мы говорим о таком знании, какое дает поэт, постигающий вплоть до глубочайших изгибов внутреннюю жизнь мира, все то, что кроется в самых интимных тайниках души всякого существа. Пусть нам не говорят, что поэты дают такое знание только в области индивидуальной человеческой жизни. Искусство с одинаковой смелостью проникает и в глубины человеческой индивидуальности, и в тот мир, который складывается из совместной работы многих человеческих «я», и в тот мир, который предшествует духовной жизни человека» [4, с. 18]. О потаенности творческого типа знания говорил отец, но В. Н. Лосский внес в духовную гносеологию апофатический смысл, что позволило ему выйти на преображенное понимание знания.

В связи с преображением гносеологических приоритетов В.Н. Лосского у него меняется и понимание Духовного образования, которое он стремился воплотить в преподавательской деятельности в Институте святого Дионисия. Необходимо помнить, что его реальная педагогическая деятельность в послевоенный период проходила в условиях существования многовекторных представлений о возможных перспективах развития православного духовного образования. Сложность подобных горизонтов ожиданий представлена в дневниковой записи П.Е. Ковалевского, рассказывающего о видении направлений духовного образования в рамках празднования 20-летия Свято-Сергиевского богословского института: «Воскресенье 28 мая 1945. 20-летие православного Богословского института. Сегодня

на Сергиевском подворье было официальное торжество 20-летия. [...] Первым на собрании говорил (вернее, читал) Митрополит. Он высказал свою точку зрения на дальнейшую судьбу богословской школы. Институт должен ехать в Россию служить русскому народу, а не оставаться на Западе. Он упомянул также, что хотел просить советское правительство о переводе всего профессорского состава (о чем он нас не предупредил) в Сергиевскую лавру. Если в России нужны церковные школы, то типа пастырских курсов; богословская наука там невозможна. Владыка глубоко ошибается, считая, что наш институт там сможет существовать. [...] О. Василий Зеньковский кратко, отчетливо и определенно ответил Митрополиту о роли и задачах Богословского института» [6, с. 401]. И если в случае с уже утвердившим себя в православной богословской школе Свято-Сергиевским институтом была возможна такая неоднозначная концепция его дальнейшего развития, предлагаемая иерархом Церкви, то что можно было говорить о перспективах Института святого Дионисия, который только начинал свою организационно-образовательную траекторию.

На Институт святого Дионисия в 1940-е годы обрушиваются все трудности, с которыми сталкивается вновь созданное учебное заведение, – от недостаточной компетентности преподавателей до материально-финансового обеспечения – однако В.Н. Лосский верно служил Институту до того времени, пока Институт и его руководство не перестали признавать Московский Патриархат. Главной причиной ухода В.Н. Лосского стала позиция ректора Института святого Дионисия в начале 1950-х Е.Е. Ковалевского, решившего ускорить процессы создания самостоятельной Французской Православной Церкви, напрямую связанной с его собственным именем. О личности Е.Е. Ковалевского и трудностях, которые приносили его решению для развития Института святого Дионисия, сохранилось достаточно много воспоминаний (в частности, опять же его брата П.Е. Ковалевского: «Среда 3/16 января 1946. Днем – о. Евграф, рассказывавший о работе Института св. Дионисия и о трудностях с профессорами, из которых каждый желает заниматься не культурным воспитанием слушателей, а излагает только то, что его лично интересует» [6, с. 443]), а вопросы организации педагогического процесса в Институте вызывали нарекания у представителей Московского Патриархата, о которых, например, заявлял направленный во Францию в 1946 году архиепископ Фотий (Топиро): «Институт св. Дионисия, ректором которого является протоиерей Евграф Ковалевский, пока не имеет под собой ни финансовой, ни научной основы. Число слушателей Института совершенно ничтожно, и Институт больше числит-

ся, чем существует» [2, с. 87]. И все же педагогическая деятельность Лосского в 1940-е годы была неразрывно связана с Институтом святого Дионисия, где он имел возможность в качестве преподавателя и богослова презентовать своё видение духовной школы как площадки, где результативно соединяются богословски выверенное знание и апофатическое «не-знание».

Библиография

1. Ковалевский Е., прот. Православие во Франции // Церковная жизнь. 1962. № 1–6. С. 44–52.
2. Кострюков А. А. Лекции по истории Русской Церкви (1917–2008). – М.: Изд-во ПСТГУ, 2018.
3. Ларше Ж.-К. О некоторых проблемах, связанных с характеристикой наследия Владимира Лосского // Вопросы теологии. 2019. Т. 1, № 2. С. 199–220.
4. Лосский Н. О. Избранное. М.: Правда, 1991.
5. Митрополит Иларион. Православное богословие на рубеже столетий / Сайт «Азбука веры» / URL: https://azbyka.ru/otechnik/Illarion_Alfeev/pravoslavnoe-bogoslovie-na-rubezhe-stoletij/1_10 Дата обращения: 17.06.2025.
6. Пасхальный свет на улице Дарю: дневники Петра Евграфовича Ковалевского 1937–1948 годов. Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2014.
7. Сайт Института святого Дионисия / URL: <http://www.institut-de-theologie.fr/But-Origin-et-role.html> Дата обращения: 15.06.2025.
8. Уильямс Р. Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009.

УДК 27

Полетаева Татьяна Александровна,
к.филос.н., к.ф.н., заведующая учебно-методическим
отделом и доцент кафедры социально-гуманитарных
дисциплин Белгородской Православной Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
Россия, Белгород
bpds_umo@mail.ru
доцент кафедры новых технологий в гуманитарном
образовании Института Дистанционного Образования ПСТГУ
Россия, г.Москва
polet_ta@mail.ru

Кузьменко Сергей Васильевич, иерей,
магистрант программы «Церковная история советского периода»
Института Дистанционного образования ПСТГУ,
настоятель храма Святой Троицы
Россия, г.Норильск
sergej.kuzmenko.1969@mail.ru

Патриаршие московские духовные школы в 1918-1925 гг.

Аннотация. В статье кратко описаны обстоятельства закрытия Московской Духовной Академии в результате действия декретов Советской власти и дается обзор деятельности патриарших московских духовных школ в 1918-1925 гг., в разных формах пытавшихся сохранить православное духовное образование в условиях усиливавшихся гонений на Русскую Православную Церковь.

Ключевые слова: советские декреты, духовное образование, «нелегальная» академия, богословские курсы, православная народная академия, Даниловская академия.

РАЗДЕЛ III

НАУЧНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ И КОНФЕРЕНЦИИ

Poletaeva Tatiana A.,
PhD (philosophy, philology)
head of educational and methodical department,
assistant professor of the department of social and
humanitarian disciplines of the Belgorod
Theological seminary (with missionary orientation),
Russia, Belgorod,
bpds_umo@mail.ru
assistant professor of the department of new technologies
in Humanitarian education, Institution of Distance Learning,
Orthodox Theological St. Tikhon University,
Russia, Moscow,
polet_ta@mail.ru

Kuzmenko Sergiy V., priest,
master's student of the «Church History
of the Soviet Period» program
Institute of Distance Education of St. Tikhon's Orthodox University
father superior of the Holy Trinity Church
Norilsk, Russia
sergej.kuzmenko.1969@mail.ru

Patriarchal Moscow Theological Schools in 1918-1925

Abstract. In the article the circumstances of the closing of the Moscow Theological Academy is briefly described as a result of Soviet decrees and an overview of the Patriarchal Moscow Theological Schools activities from 1918 to 1925 is done, showing attempts of these schools to preserve in various forms Orthodox theological education during the intensifying persecution on the Russian Orthodox Church.

Keywords: Soviet decrees, theological education, “illegal” academy, theological courses, Orthodox People’s Academy, Danilov Academy.

Результатом действия декретов Советской власти, выпущенных ею с 1917 по 1921 г. и прямо или косвенно направленных на разрушение духовного образования Русской Православной Церкви (среди которых, например, постановление № 126 «О передаче дела воспитания и образования из духовного ведомства в ведение Комиссариата по народному просвещению» 24.12.1917 г., ряд декретов: «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» 2.02.1918 г., «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви» 05.02.1918 г., «О передаче в ведение Народного комиссариата просвещения учебных и образовательных учреждений и заведений всех ведомств» 06.05. 1918 г., постановление ВЦИК «О дополнении к Уголовному Кодексу РСФСР» 13.07.1921 г. и др.), стало лишение церковных организаций, включая учебные заведения, возможности владеть собственностью, лишение их статуса юридического лица, провозглашение всего церковного имущества народным достоянием, переходящим в непосредственное ведение местных Советов, национализация всех духовных школ. Духовные академии, семинарии и училища были закрыты или преобразованы в светские учебные заведения.

В такой обстановке единственным способом существования богословских школ могло стать новое их учреждение, впрочем, также без средств на содержание и без доступа к конфискованным учебным помещениям прежних семинарий, духовных училищ и академий. Высшее церковное управление Русской Православной Церкви указом от 1 ноября 1918 г. вынужденно подтвердило неготовность содержать духовные учебные заведения. Вместе с тем руководство и студенты закрытых духовных школ всяческими путями старались сохранить православное высшее духовное образование и при этом стойчески пытались в невыносимых условиях, созданных советским государством для Русской Православной Церкви, реализовать, насколько это было возможно, решения в отношении духовных школ, которые были приняты Поместным Собором 1917-1918 гг.

К проблемам в духовном образовании Русской Православной Церкви, в том числе в высшем, в эпоху гонений со стороны Советской власти обращались протод. С.Голубцов, А.Н. Кашеваров, Н.Ю. Сухова, игум. Андроник (Трубачев), А.Л. Беглов, прот. М.Козлов, прот. В.Сорокин, А. А. Бовкало, А. К. Галкин, игум. Дамаскин (Орловский), С. Г. Зубанова и многие другие исследователи.

Попытаемся сделать краткий обзор того, как протекала борьба за сохранение высшего духовного образования в московских духовных школах с 1918 по 1925 год, в период патриаршества Святейшего Патриарха Тихона.

Заккрытие МДА и события, этому предшествовавшие

Московская духовная академия прекратила свою работу в 1919 г. Этому предшествовали следующие события. Как сообщает протоиерей С. Голубцов, в августе 1917 г. здание Московской духовной академии заняли прибывшие из Петрограда военные, организовав в нем Высшие офицерские электротехнические курсы [12, с.2]. По данным ЦГИАМ, Высшая инженерная школа, эвакуированная из Петрограда, заняла здания МДА в начале 1918 г. [3].

Начало нового 1917–1918 учебного года в МДА осложнилось финансовыми трудностями, нехваткой помещений и отсутствием средств для заработной платы преподавательскому составу [14, с.6]. В 1917–1918 гг. в МДА стал реализовываться «утвержденный Синодом в 1917 г. новый учебный план, согласно которому число общеобязательных <...> предметов сокращалось, оставаясь <...> на первых двух курсах. На старших курсах оставались <...> специальные предметы, распределенные по 5 группам: 1) библейской, 2) богословско-философской, 3) церковно-исторической, 4) богословско-словесной, 5) церковно-практической» [11, с. 450].

Хотя указ Высшего церковного управления от 5 апреля 1918 г. предписывал прекращение финансирования МДА из церковной казны с июля, в начале 1918–1919 учебного года занятия сначала продолжились в прежнем режиме, однако число студентов в два раза уменьшилось, а лекции стали проводиться нерегулярно, так как профессора были заняты в Москве или не могли приезжать в Сергиев Посад по другим причинам.

1 октября 1918 года по сложившейся традиции в МДА состоялись литургия и академический акт, которые возглавил Святейший Патриарх Тихон. Однако, согласно рукописным программам (которые находились у профессоров и были впоследствии собраны библиотекарем МДА К. М. Поповым) первый семестр закончился уже в ноябре 1918 г., а весь 1918–1919 учебный год завершился также досрочно, после 6 апреля, во время Великого Поста (Пасха тогда отмечалась 20 апреля по н.с.). Часть преподавателей аттестовали студентов в форме собеседования, и, как пишет протоиерей С.Голубцов, всех «разогнал начавшийся голод. Остались только монашествующие <...> до тех пор, пока администрация могла выделять топливо, и был открыт академический храм» [11, с.450].

Профессор МДА, доктор богословия С. С. Глаголев (1865-1937) писал в конце зимы 1919 г. о фактическом положении Московской духовной академии: «Умирающая академия блуждает» [10, с.270]. С прекращением лекций сошло на нет и

казенное питание. В день по карточкам получали полфунта не лучшего качества хлеба, добывая кое-какие продукты, кто где мог. Некогда студенческая библиотека стала второй городской библиотекой, перейдя в ведение С. А. Волкова. Выдача религиозных книг прекратилась. В шестую неделю Великого поста 1919 г. был закрыт и опечатан академический храм. Вскоре и все здания перешли в собственность государства. Так, весной 1919 г. закрылась в Сергиевом Посаде Московская духовная академия [11, с.469]. Фундаментальная академическая библиотека стала филиалом Румянцевского музея. 11 июня 1919 г. совет МДА принял решение перенести деятельность академии в Москву, а в Посаде было сохранено ее юридическое пребывание [4].

После принятия советским правительством провокационного декрета об изъятии церковных ценностей часть преподавательского корпуса академии подверглись репрессиям и претерпели мученическую кончину [12, с.2].

«Нелегальная» духовная академия в Москве

После закрытия МДА в Сергиевом Посаде деятельность академии по решению ее совета была перенесена в столицу, в связи с тем, что помещения для занятий здесь можно было найти гораздо проще [7].

Как полагает протоиерей С.Голубцов, с этой целью состоялось несколько заседаний совета академии, на которых обсуждались вопросы, как организовать данный перенос. Осталось свидетельство об одном из таких заседаний 11 июня 1919 г., на которое В. П. Виноградов (1885-1968), профессор академии, накануне направил свои предложения: «1. Сохраняя юридически свое пребывание в Посаде, академия временно переносит свои занятия в Москву. 2. Академия содержится на взносы слушателей в размере 300 руб. с каждого, что составит около 60 тыс. руб. в год при 200 слушателях. 3. Преподавателям устанавливается полекционная зарплата. 4. Учебные планы должны быть максимально сокращены. 5. Необходимо образование специальной комиссии по организации этих курсов в Москве» [11, с.490].

На этом историческом заседании 11 июня 1919 г. была создана «комиссия из числа <...> профессоров <...> Председателем в комиссии выступал ректор-протоиерей А. П. Орлов. Комиссией было подобрано помещение <...> адресата ректора <...> Москва, Арбат, Спасо-Песковская площадь, д. 1, кв. 1, — и помощника ректора <...> Москва, Сретенка, д. 27–29, кв. 1» [11, с.491].

Об успешных результатах переноса академии в Москву свидетельствует ноябрьский отчет Московского епархиального совета 1919 г., в котором говорится,

что МДА «благодаря заботам и материальному попечению Московского епархиального управления не только была спасена от закрытия, но и перенесена в самую Москву, где в нее поступили <...> десятки лиц из Московского духовенства и из мирян» [2].

Как пишут в своих воспоминаниях бывшие воспитанники, в этот период лекции читались преподавателями либо в храмах, настоятелями которых были выпускники академии (в храме Грузинской иконы Божией Матери, церкви Святой Троицы на Листах, храме Иоанна Воина на Божедомке в центре Москвы), либо частным порядком («в зале 2-го этажа дома на углу Златоустовского переулка и Мясницкой <...> на квартире профессора И. В. Попова в Денежном переулке, д. 15» [11, с.494]).

Данных о деятельности «нелегальной академии» сохранилось очень мало. Свидетельства об этом, относящиеся к периоду патриаршества Святейшего Патриарха Тихона, имеются и по 1922-му, и по 1925-му году. А. Л. Беглов упоминает епископа Вениамина (Милова) как ее выпускника 1922 г. и приводит его сведения о местах, где могли в то время проходить занятия академии: «в Епархиальном доме, в церкви Иоанна Воина, в церкви Петровского монастыря и в храме Живоначальной Троицы в Листах у Сухаревки» [9, с.53].

К 1925 г. относится информация о «нелегальной академии» как объекте постоянного интереса со стороны исполнительных органов власти. В начале 1925 г. она пополнила список агентурных разработок 6-го отделения Секретного отдела ОГПУ [19, с.166], где в перечне, сформированном Е. А. Тучковым, она значилась как «Поповская академия» с пояснением: «Содержание видно из заглавия. Академия нелегальна» [13].

Кроме попыток сохранить деятельность Московской духовной академии в столичном подполье, в 1918-1925 гг. на территории Москвы по благословению Святейшего Патриарха Тихона церковному руководству при поддержке энтузиастов преподавателей и мирян удалось создать и проверить на некоторое время на практике духовные учебные заведения нового типа, целью которых стало не только обучение священства.

Так, весной 1918 года по благословению Святейшего Патриарха открылись Богословские курсы, которые «имели задачу единения православных мирян с сокровищницей благодатной жизни Церкви <...>, знакомя их с проявлениями церковного духа по первоисточникам <...> и стремясь подготовить их к деятельному служению Церкви» [20, с.25].

Одним из видов занятий на курсах была практическая работа «по Священному Писанию, богослужению, святоотеческим творениям и житиям святых <...> занятия по ознакомлению с сочинениями выдающихся русских духовных писателей XIX века: митрополита Филарета (Дроздова), епископа Игнатия (Брянчанинова), архиепископа Иннокентия (Борисова), епископа Феофана Затворника, о. Иоанна Сергиева (Кронштадтского) и др.» [20, с.26].

Учебно-методическое наполнение программы и преподавателей дисциплин на богословских курсах 1918 года можно увидеть в таблице 1.

Таблица 1
Дисциплины и преподаватели Московских богословских курсов
в 1918 г. [по 21, с.26].

Изучаемые дисциплины	Преподаватель
Священное Писание (Писания св. Иоанна Богослова)	Епископ Феодор (Поздеевский)
Богослужение (практическое изучение церковного Устава) и приходская жизнь (деятельность в приходе пастыря и пасомых)	А.Г. Куляшов
Православная Церковь на Востоке	П.Б. Мансуров
Церковно-исторические очерки (христианские мученики); Церковные чинопоследования как выражение всеобъемлющей и богодейственной любви Церкви к своим чадам; Эпизодический курс «Вера и Церковь»	М.А. Новоселов
Религиозно-философские основы истории (борьба за Царствие Божие)	Л. А. Тихомиров

Богословские курсы функционировали 2 месяца – до 14 июня по н.с. 1918 г. В одной из статей журнала «Возрождение» было обещано вновь открыть курсы на постоянной основе: «Ввиду того, что курсы отвечали давно назревшей потребности в церковном просвещении, они будут возобновлены с половины августа сего года по расширенной программе и обращены в постоянные» [20, с.26]. Протоиерей С. Голубцов отмечает, что в ЦГИАЛ сохранилось объявление, по тексту которого можно понять, что аналогичные курсы в Москве планировалось открыть «для лиц обоего пола с середины января (ст. ст.) 1919 г.» [20, с.26].

Согласно архивным данным, «в ноябре 1918 г. были открыты <...> Пастырские богословские курсы в Вифании в части зданий бывшей Вифанской духовной семинарии» [2], которая находилась в Сергиевом Посаде. Курсы в Вифании действовали «по утвержденной Высшим церковным управлением программе» [2] почти год, но в октябре 1919 г. Московский епархиальный совет оценил их деятельность неудовлетворительно, указав в качестве обоснования этой оценки то, что они расположены в отдалении от Москвы и число учащихся на них было всего двадцать семь, а число выпускников – семь человек, при этом из них никто «не только не принял священного сана, но и не изъявил пред епархиальной властью своего намерения вступить в ближайшем времени в состав клира» [1]. По этой причине Вифанские пастырские курсы были закрыты, а вместо них аналогичные курсы было решено открыть в самой Москве. Очевидно, следствием этого решения стало открытие «Богословских курсов при церкви Св. Николая на Маросейке» [2], о чем говорится уже в ноябрьском отчете 1919 г. Московского епархиального совета.

Московская Православная народная академия богословских наук

Академия стала высшим учебным духовным заведением нового типа (1918–1921). Инициировал ее открытие упомянутый выше профессор МДА В. П. Виноградов. Московским епархиальным советом по благословению Святейшего Патриарха Тихона новая академия была учреждена 21 мая 1921 года. Возглавил академию прот. Н. И. Боголюбский (1856–1926) «ординарный профессор богословия Московского университета, последний настоятель университетского храма во имя мц. Татианы перед его закрытием <...>, [председатель] Всероссийского съезда духовенства и мирян» [17, с. 464]. Созданная духовная школа была призвана обеспечивать «распространение православно-богословского просвещения среди самых широких кругов и масс православно-церковного общества и народа с целью <...> более глубокого и сознательного усвоения христианского мировоззрения и взаимопонимания между всеми слоями церковного народа» [15, с.437].

Кроме этого, новая академия должна была решать задачи «подготовки всех членов Церкви к сознательной и плодотворной практической работе для Церкви во всех приходских и епархиальных учреждениях<...>, содействия в подготовке к пастырскому служению лиц, чувствующих к нему призвание, а также усовершенствования в деле пастырства лиц священного сана» [20, с.23].

В Православной народной академии по особым организационным правилам действовали «три рода самостоятельных курсов по богословским наукам» [20, с.23], краткое описание которых, а также требования к абитуриентам приведены в таблице 2.

Таблица 2

Виды образования в Московской Православной народной академии
и требования к абитуриентам [по 20, с.23].

Отделение	Требования к абитуриентам	Богословское образование по окончании
Общедоступные богословские курсы	общее образование разных уровней <ul style="list-style-type: none">• лица «обоего пола»	среднее для мирян
Высшие богословские курсы	среднее и высшее мирское образование либо образование, полученное на общедоступных богословских курсах <ul style="list-style-type: none">• лица «обоего пола»	высшее для мирян
Пастырские курсы	среднее и высшее мирское образование <ul style="list-style-type: none">• лица, готовящиеся к священническому служению• лица в сане священнослужителя	пастырское

В состав правления народной академии на выборных началах вошли определенные советом Союза духовенства и мирян ректор, помощник ректора, заведующие трех отделений и три преподавателя, имевшие степень магистра / доктора богословия. Открытие нового учебного заведения состоялось 24 июня (по н.с.) 1918 г. в Соборной палате при Епархиальном доме. Сам Святейший Патриарх Тихон совершил молебен и обратился к собравшимся с речью, в которой «с присущим ему отеческим чистосердечием, говорил со слушателями о благотворном познании высоких истин веры Христовой» [20, с.24].

В декабрьском выпуске газеты «Московские Церковные Ведомости» 1918 года под заголовком «Хроника Московской Епархиальной жизни» было напечатано

следующее: «Успешно идут дела Православной народной академии. В настоящее время число слушателей академии достигло значительной цифры — 225 человек. Лекции в первую неделю занятий читались в Епарх. доме, а потом академия перешла в юридическую аудиторию университета. При академии в конце июля открывается общество для пособия недостаточным слушателям. Организован также и хор из слушателей, который впервые будет петь за богослужением в праздник Преображения в университетской церкви. Поступают и пожертвования на академию» [20, с.25].

В отчете Московского епархиального совета за 1919 год сообщалось с оптимизмом, что в столице новая академия провела «ряд чрезвычайных церковно-просветительных чтений, проведенных лучшими церковными лекторами <...> (особенно лекторами Народной академии <...> Д. Кузнецовым, профессором И. М. Громогласовым), при участии лучших певческих хоров <...> при огромном стечении народа» [2]. Из текста отчета видно, что преподаватели и студенты академии были энергичными и увлеченными энтузиастами — они применяли новую форму духовного образования — лекции-концерты, проходившие в Московском епархиальном доме «иногда в присутствии Патриарха Тихона при огромном стечении народа, преимущественно интеллигенции» [2].

Московская Православная народная академия богословских наук существовала примерно до 1921 г. [16], финансируясь за счет частных пожертвований и платы «за слушание лекций [выделяемой] Союзом духовенства и мирян» [20, с.24].

Существует частная критическая оценка некоторых нюансов ее деятельности, данная о. Павлом Флоренским в личном письме

И.М. Картавцеву, что якобы академия была «со спиритуалистическим уклоном и протестантствующая» [5]. Среди слушателей Московской Православной народной академии в 1920 году числился В. А. Путята, который впоследствии стал обновленческим архиепископом Виктором [20, с.26]. Также известно, что после закрытия академии ее бывший ректор прот. Н. И. Боголюбский «в 1922 г. уклонился в обновленческий раскол» [17, с. 464-465]. Мнение о.Павла Флоренского и факт ухода в обновленчество бывшего ректора и некоторых бывших студентов академии, конечно, не могут быть определяющими в общей оценке деятельности этого учебного заведения — все же Московская Православная народная академия в любом случае была полезным опытом по апробированию новых форм высшего духовного образования Русской Православной Церкви, причем в условиях, совершенно немыслимых для нормального функционирования высшего учебного заведения.

Даниловская академия

Еще одной попыткой сохранения высшего богословского образования в Москве была попытка организации архиепископом Волоколамским Феодором (Поздеевским) (1876-1937) (до революции бывшим последовательно ректором Тамбовской духовной семинарии (с 1904), Московской духовной семинарии (с 1906) и МДА (с 1909 по 1917 [18]) Даниловской академии аскетического направления, упоминание о которой находится в ноябрьском отчете Московского епархиального совета 1919 г. Отчет гласит, что в Москве, помимо спасенной, но «нелегальной» МДА и Богословской академии, действует «Высшая церковная школа в Даниловом монастыре при Иноческом Братстве» [2]. О том, что епископом Феодором (Поздеевским) после ухода из МДА в самом деле была осуществлена попытка создания Высшей богословской школы в Даниловском монастыре, свидетельствует игумен Андроник (Трубачев) и др. [6]. Игумен Андроник (Трубачев) также пишет, что целью академии была разработка «Богословия на строго церковном святоотеческом принципе с подготовкой пастырей. Владыка Феодор читал в ней аскетику; среди профессоров, которых он наметил в сентябре 1918 года <...> на 1 курсе, были: иеромонах Венедикт (Алентов) (Священное Писание Ветхого Завета), С.П.Мансуров (древняя церковная история), священник С.М. Соловьев (патрология), священник И.В.Гумилевский (литургика), священник П.А.Флоренский (философские предпосылки религиозного непонимания), [С.И.] Соболевский» [5, с. 240-241]. Больше никаких сведений о том, как осуществлялся учебный процесс в Даниловской академии, пока не найдено. Н. А. Сухова считает, что преосвященный Феодор (Поздеевский) в 1920-е гг. использовал при Свято-Даниловом монастыре в деятельности Даниловской академии некоторые элементы проектов Иноческого Всероссийского церковно-просветительского братства и Высшей церковно-богословской школы, которые обсуждались на Поместном Соборе 1917–1918 г. [21, с.318]. Известно, что, когда епископ Феодор был назначен 1 мая 1917 г. настоятелем Даниловского монастыря, с ним вместе пришли в этот монастырь его бывшие студенты-единомышленники, а когда, начиная с 1920 г., он несколько раз попадал под арест НКВД, то назначал на время своего отсутствия заместителями своих ближайших учеников [8]. О результатах деятельности Даниловской академии можно судить, очевидно, лишь косвенно. А результаты эти были таковы, что, как пишет Т. Петрова, именно благодаря архиепископу Феодору (Поздеевскому) и близким ему по духу архиереям, которые сплотились вокруг Данилова монастыря (по причине чего их даже называли «Даниловским Синодом»), став во время об-

новленческого кризиса главной опорой Святейшего Патриарха Тихона, «Русская Церковь устояла перед натиском богоборцев и разрушителей» [18].

Выводы

Обзор деятельности Патриарших московских духовных школ с 1918 по 1925 г. показывает, что все эти учебные заведения, несмотря на отсутствие государственного финансирования, репрессии против преподавателей и студентов, смогли сохранить ядро преподавательского состава и продолжить подготовку будущих священнослужителей: с осени 1919 г. в Москве продолжала деятельность закрытая Московская духовная академия в форме «нелегальной академии» и фактически в таком же стиле вела, очевидно, подпольную образовательную деятельность Даниловская академия (дополнительные факты о чем, можно надеяться, еще будут найдены в архивах), с 1918 по 1921 г. официально работала высшая духовная школа нового типа – Московская Православная народная академия богословских наук, в 1918 -1919 гг. осуществляли свою деятельность Богословские курсы на территории Москвы, Богословские Пастырские курсы в Сергиевом Посаде. Можно с уверенностью утверждать, что благодаря самоотверженному труду преподавателей и студентов опыт деятельности Патриарших московских богословских школ в тяжелые времена большевистских гонений 1918-1925 гг. помог заложить основы для возрождения и развития духовного образования Русской Православной Церкви в будущем, когда религиозная политика Советского государства изменилась в годы Великой Отечественной войны. Осмысление этого опыта важно и сейчас для развития современного православного высшего духовного образования в России.

Библиография

Архивные материалы:

1. ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 10. Л. 126–126а.
2. ЦА ФСБ. Д. Н-1780. Т. 10. Л. 129–130а.
3. ЦГИАМ. Д. 981. Л. 2.
4. ЦГИАМ. Оп. 4. Д. 5058. Л. 30–31.

Публикации:

5. Андроник (Трубочёв), игум. Священник Павел Флоренский — профессор Московской духовной академии // Богословские труды (Юбилейный сборник Московской духовной академии). 1986. С. 226–246.

6. Андроник (Трубачёв), игум., Зосима (Давыдов), еп. Якутский и Ленский), Дубинин А., свящ. Переписка епископа Феодора (Поздеевского) и архиепископа Никона (Рождественского) со священником Павлом Флоренским // Богословский вестник. № 10. 2010. С. 388 – 432.
7. Архимандрит Симеон (Томачинский). Проект священномученика Дамиана (Воскресенского) по организации духовных школ // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2020. С. 71-78.
8. Последнее следственное дело архиепископа Феодора (Поздеевского). Ч. 1 // Даниловский благовестник. Вып. 18. 2009. С. 38–54. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feodor_Pozdeevskij/poslednee-sledstvennoe-delo-arhiepiskopa-feodora-pozdeevskogo-chast-1/#source (дата обращения: 07.10.2025).
9. Беглов А. Л. В поисках безгрешных катакомб: Церковное подполье в СССР. М., 2008. 350 с.
10. Богданова Т. А., Клементьев А. К. Письма профессоров Московской духовной академии профессору Петроградской духовной академии Николаю Никаноровичу Глубоковскому» (1902–1921) // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2021. № 35. С. 267–332.
11. Голубцов С., протодиак. Московская духовная академия в революционный период (1917–1918) // Богословский вестник. 2010. № 11–12. С. 443- 509.
12. Голубцов С., протодиак. Профессура МДА в сетях Гулага и ЧК. М., 1999. 96 с.
13. Дамаскин (Орловский), игум. Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Кн. 5. С. 109–112.
14. Зубанова С. Г., Зажеко А. А. Трагические страницы истории Московской духовной академии в 1917–1918 гг. в контексте обновленческого движения URL: <https://doi.org/10.24158/fik.2019.4.6> (дата обращения: 12.07.2025 г.).
15. Кашеваров А. Н. Православная Российская Церковь и Советское государство (1917–1922). М.: Изд-во Крутицкого подворья. Общество любителей церковной истории. 2005. 437 с.
16. Козлов М., Федоров В. А. Академии духовные православные в России // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2000. Т. 1. С. 349–352.
17. Матюшин С., диакон. Боголюбский Н.И. // Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2002. Т. 5. С. 464-465.

18. Петрова Т. Тайны следственного дела об иноческом братстве князя Даниила // Церковный вестник. 13 января 2014 г. http://e-vestnik.ru/history/tayny_sledstvennogo_dela_7591/ (дата обращения: 07.10.2025).

19. Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917–1941. М.: Изд-во Библийско-богословского института св. апостола Андрея. 1996. 326 с.

20. Сорокин В., прот., Бовкало А. А., Галкин А. К. Духовное образование в Русской Православной Церкви при Святейшем Патриархе Московском и всея России Тихоне (1917–1925) // Христианское чтение. 1992. № 7. С. 19–49.

21. Сухова Н. Ю. Ученое монашество в России: научно-богословская деятельность и проблема консолидации // Вертоград наук духовный: Сборник статей по истории высшего духовного образования в России XIX — начала XX века. М., 2007. С. 304–325.

УДК – 266.1

Нифонтова Ольга Ивановна
кандидат философских наук,
научный сотрудник Белгородской
Православной Духовной семинарии (с м.н.),
доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин,
доцент кафедры философии и теологии
Белгородского государственного национального
исследовательского университета,
Россия, г. Белгород
nifontova.olya2013@yandex.ru

Особенности использования миссионерских принципов и приемов Древнехристианской Церкви в современности

Аннотация: настоящая статья раскрывает вопрос использования древнехристианских миссионерских методов и приемов в современности. Подчеркивается происхождение основных способов евангельской проповеди от Иисуса Христа и апостолов. Показано преломление первоначальных миссионерских принципов в современном деле благовестия с учетом исторического контекста и значительного снижения общего уровня духовности членов Церкви. Выявлен один из основных изначальных направлений христианской миссии, сохранившийся до наших дней: словесная проповедь, основанная на деятельной помощи в житейских нуждах обращаемых. Замечена трансформация содержания деятельного аспекта миссионерской проповеди от чудесных исцелений в сторону усиленной заботы о потенциальных будущих членах Церкви.

Ключевые слова: миссия, принцип, прием, метод, словесная проповедь, деятельная проповедь, забота, помощь, участие.

Nifontova Olga Ivanovna,
PhD in Philosophy,
Researcher at the Belgorod Theological Seminary,
Associate Professor
of the Department of Social and Humanitarian Disciplines,
Associate Professor
of the Department of Philosophy and Theology
Belgorod State National
Research University,
Russia, Belgorod
nifontova.olya2013@yandex.ru

Features of the use of missionary principles and methods of the Ancient Christian Church in modern times

Abstract: This article explores the use of ancient Christian missionary methods and techniques in modern times. It highlights the origins of the main methods of evangelical preaching from Jesus Christ and the apostles. The article examines the transformation of these original missionary principles in the modern context of evangelism, taking into account the historical background and the significant decline in the overall spirituality of the Church's members. It identifies two primary original directions of Christian mission that have endured to the present day: verbal preaching based on active assistance in the practical needs of the converts. There has been a transformation in the content of the active aspect of missionary preaching, from miraculous healings to providing assistance to potential future members of the Church.

Keywords: mission, principle, reception, method, verbal preaching, active preaching, care, assistance, and participation.

В современной церковной науке можно встретить некоторое количество трудов, посвященных исследованию миссионерских принципов и приемов отдельных миссионеров или отдельных епархий. Протоиерей В. Духанин анализирует данный вопрос на основе дневников святителя Николая Японского [3], В. Бахаев, - наследия святителя Филарета (Дроздова) [2], Н.С. Харина, Т.В. Ткачева раскрывают миссионерские методы Салехардской епархии [6]. Об общих миссионер-

ских методах в целом повествует в своей статье Н.М. Чернавский [7]. Однако в науке отсутствуют работы, посвященные анализу проблемы использования методов Древней христианской Церкви в современности. Настоящая статья призвана восполнить этот пробел.

Современная миссионерская деятельность Русской Православной Церкви во многом в своем фундаментальном основании опирается на принципы и приемы, заложенные основателем христианства Иисусом Христом и его учениками апостолами в I веке. Вместе с тем, невозможно говорить о полном повторении древнехристианских методов в современном деле проповедничества. За прошедшие столетия произошли значительные изменения в области духовных дарований, которые внесли свои коррективы в дело миссии. Современным продолжателям апостольского благовестия в большинстве своем перестали быть доступными такие дары Святого Духа, как изгнание бесов, исцеление болезней, знание иностранных языков без их изучения, пророчества, воскрешение мертвых. В сложившихся условиях первоначальные древние христианские миссионерские способы подверглись некоторой корректировке, однако глубинная их суть не изменилась. В данной статье предпринимается попытка показать, как трансформировались в современных условиях некоторые заданные Христом и апостолами миссионерские направления. Для достижения этой цели следует обратиться к истории зарождения миссии.

Точку отсчета христианской миссии, вероятнее всего, следует отнести к ее основателю, Триипостасному Богу. Из Ветхозаветного Священного Писания нам известно, что Бог, имея определенный план по спасению падшего человечества, предпринимает попытки подготовить людей к его восприятию. Он избирает еврейский народ, которому постепенно и дозированно через пророков открывает возможность спасения с помощью Мессии, воплотившегося в человеческую природу второй Ипостаси Святой Троицы. В определенные времена пророчества исполняются в Лице Иисуса Христа, который и является первым новозаветным миссионером и проповедником, наглядно продемонстрировавшим основные направления миссионерской деятельности в целом. В последующие века эти направления были скорректированы с учетом исторических реалий, но глубинная суть их сохранилась в неизменном виде.

Обращаясь непосредственно к деятельности Иисуса Христа, вышедшего проповедовать человечеству благовест о спасении, мы видим, как он путешествует по различным областям Палестины, дает наставления о жизни по Евангельским заповедям, разъясняет людям тайны Царства Божьего и будущей жизни, послед-

ней судьбы земного мира. Вместе с тем, миссия Христа не ограничивается одними только словесными назиданиями, сопровождаясь многочисленной помощью каждому нуждающемуся человеку. Новозаветные Евангелия повествуют нам о большом количестве случаев исцелений людей, изгнаний бесов, даже воскрешений, совершенных Христом. Деятельным участием в жизни и судьбе людей, которым Он проповедует, Иисус демонстрирует один из важнейших принципов миссионерской проповеди, заключающийся в оказании практической помощи человеку. Этот принцип остается актуальным во все времена. Миссионер призван, прежде всего, реальными делами свидетельствовать о своей вере и примером своей христианской жизни привлекать в Церковь других. Лишь в таком случае его словесная проповедь, подкрепленная делами, будет воспринята и услышана. Кроме того, Иисус Христос демонстрирует нам миссионерскую инициативность. Он не сидит на одном месте в ожидании людей для того, чтобы начать свою проповедь, Он идет к людям Сам, находит их и часто первым начинает разговор.

Тем самым Иисус как первый миссионер демонстрирует нам как минимум три основных взаимодополняющих принципа миссионерской деятельности: сочетание словесной проповеди с делами помощи и собственной инициативностью, открытостью миру.

Миссионерские принципы Христа можно представить кратко в следующем виде:

1. Инициативность к общению, открытость.
2. Деятельная помощь людям.
3. Словесная проповедь.

Миссионерский пример Христа свидетельствует о недостаточности одной только словесной проповеди как для миссионера, так и для пастыря Церкви, и необходимости соединения ее с деятельной помощью по отношению к человеку. Конечно, мы, современные миссионеры, не имеем изобильных Даров Святого Духа, которыми обладали христиане Древней Церкви. Никто из нас не способен воскрешать, изгонять бесов, даже исцелять. Однако возможны другие виды проявления заботы к человеку в виде молитвы, поддержки, доставки лекарств, пропитания, оказании другой посильной деятельной помощи в житейских нуждах, исходя из обстоятельств. Проявление искреннего внимания и заинтересованности к жизни того или иного человека часто способствует его вовлечению в жизнь церковной общины. Тогда как безразличное отношение, действия только лишь в своих личных интересах, грубость, полная невнимательность и равнодушие пастыря или миссионера приводят к отторжению людей от церковной жизни. В

этом смысле Сам Христос, проявлявший всегда заинтересованность в каждом встречающемся человеке, должен быть примером и ориентиром для миссионера и пастыря в вопросе выстраивания отношений с потенциальной паствой.

Еще одним миссионерским принципом, который демонстрирует нам Христос, является постепенность в деле миссии. Обращаясь к фрагментам новозаветных Евангелий, мы наблюдаем, как Он, призвав апостолов, начинает открывать им Божественные тайны не сразу, а дозировано, постепенно увеличивая их способность восприятия. Далеко не сразу апостолы получают дар Святого Духа, этому событию предшествует длительная подготовка.

Сам Христос, будучи Богом, являлся самодостаточным проповедником, апостолы же как люди – нет, поэтому им было необходимо содействие Святого Духа в их деятельности. И мы наблюдаем, что перед своим вознесением на небо Христос все еще не в полной мере дает Святого Духа своим ученикам. Хотя он и говорит им: «Мир вам! Как послал меня Отец, так и я посылаю вас. Сказав это, дунул и говорит им: примите Духа Святого» (Иоан. 20:21-22), - однако, вместе с тем, сообщает и следующее: «Я истину говорю вам: лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам (Ин.16:7)». Согласно мнению Феофилакта Болгарского, в первом евангельском фрагменте Дух еще не дается апостолам, Христос только говорит им подготовиться к Его принятию: «Дует и дает им Святаго Духа. Теперь Он уделяет им не совершенный дар Святаго Духа, ибо таковой Он даст им в Пятидесятницу, но делает их способными к принятию Духа» [5].

Тем самым демонстрируется принцип постепенности миссионерской проповеди и деятельности. Миссионеру не нужно ждать моментальных результатов, а случающиеся неудачи следует рассматривать как временный период, продолжая действовать для достижения своей цели – соучастия в спасении Богом человечества.

В день Пятидесятницы Святой Дух сходит на апостолов изобильно так, что они начинают свободно говорить на иностранных языках, исцелять: «Выносили больных на улицы и полагали на постелях и кроватях, дабы хоть тень проходящего Петра осеняла кого из них» (Деян. 5:15). Однако не стоит думать, что было только радостно и благополучно. Вместе с обильной благодатью явились и большие гонения со стороны иудеев на апостолов: на них клеветали, гнали, покушались на жизнь, убивали. И это одна из данностей миссионерского служения, существующая с первых веков христианства: миссия всегда сопряжена со множеством опасностей. Сам Иисус Христос был распят за свою миссионерскую дея-

тельность, вслед за Ним большинство апостолов закончили жизнь мученически. Соответственно, современная миссия, так же, как и в первых веках христианства, сопряжена с опасностями, в первую очередь со стороны обращаемых в веру людей, которые зачастую угрожают жизни проповедника или препятствуют.

Помимо миссионерских принципов, заложенных Христом, некоторые методы миссионерской деятельности были заложены и выработаны самими апостолами. К примеру, апостол Павел в языческом городе Афины первым в истории использовал способ подстройки под культурные особенности обращаемого им языческого населения. Хотя город, полный идолов, оказал на апостола удручающее впечатление («В ожидании их в Афинах Павел возмущился духом при виде этого города, полного идолов» (Деян. 17: 16)), тем не менее, апостол Павел сумел извлечь пользу из сложившихся обстоятельств. Заметив алтарь с надписью «неведомому Богу», он предпринял попытку через это начать свою проповедь. Апостол начинает с похвалы в сторону слушателей, называет их особенно набожными, после этого сообщает, что знает, кто этот неведомый Бог и рассказывает об Иисусе Христе (Деян. 17: 22-30).

В этом успешном миссионерском приеме можно выделить 4 главных элемента:

1. Внимание к культурным и религиозным предпочтениям людей для последующего использования этого знания для проповеди.
2. Извлечение пользы даже из отрицательных моментов.
3. Выявление и похвала какой-либо положительной стороны в собеседниках.
4. Собственно сама проповедь.

Прием апостола Павла в целом предполагает подстройку под религиозные, культурные и личностные особенности собеседника. Такой принцип впоследствии использовали русские миссионеры XVIII-XIX веков в своей деятельности. Также он отразился в Церковном сознании в целом. К примеру, согласно инструкции Священного Синода 1769 года о миссионерской работе среди язычников, при обращении инородцев рекомендовалось начинать беседу с разговоров об их жизни, религиозных представлениях, и уже только после этого переходить к христианской проповеди [4]. Если обратиться к житиям, жизнеописаниям и дневникам русских миссионеров, то можно обнаружить следование тем или иным миссионерским принципам Христа и апостолов.

Выдающийся русский миссионер архимандрит Макарий (Глухарев) (1792-1847) предварил свою деятельность большой миссионерской подготовкой: изучив алтайское наречие, перевел на него Евангелие, катехизис, молитвы и предпринял

путешествие с проповедью по окрестностям Алтая. Однако его словесная миссия не имела успеха. Тогда он вынужденно пересмотрел свои методы, стал вникать в житейские нужды и интересы местного населения и по возможности удовлетворять их. Такая помощь привлекла инородцев и открыла их сердца к благовестию. Кроме того, личные качества архимандрита Макария, такие как незлобие, ласковость и любовь приводили к перемене первоначально недобрых намерений инородцев. Показателен случай 1715 года, когда вогулы, не желавшие принять крещение, задумали убить архимандрита, но после его ласкового приема устыдились своего первоначального замысла, покаяться и просили крещения. Таким образом, искреннее участие миссионера или пастыря в жизни другого человека в совокупности с добрым отношением могут творить чудеса. Такой принцип деятельной заботы к людям, кроме архимандрита Макария, впоследствии использовали многие русские миссионеры. Святой равноапостольный Николай Японский одним из главных требований к миссионеру считал стремление слиться с народом, к которому обращена проповедь, не только внешней, но и своей внутренней жизнью; наличие у миссионера сердца, способного проникнуться нуждами ближних, почувствовать их скорби и радости как свои собственные [1, с. 177-178]. Сам святитель Николай с уважением относился к культуре японского народа, даже японские буддисты относились к нему с почитательностью. Для успеха своей проповеди он изучил культурные особенности японцев, их религию, литературу, посещал светские и религиозные мероприятия японцев, изучил их язык, жил в буддийском монастыре. Свою проповедь он начинал с тех тем, которые были интересны японцам. Такая подстройка, отсылающая нас к методу апостола Павла, увенчалась успехом его миссионерской деятельности. Главным принципом Николая Японского было сначала завоевать людей любовью, и только потом переходить к Евангельскому благовестию.

Показателен также и пример проповеднической деятельности русского миссионера XIV века святителя Стефана Пермского (1340-1396), который сделал много полезного для зырянского народа: он создал им первую азбуку и письменность, став епископом, помогал разрешать военные, продовольственные и налоговые проблемы населения своей епархии, являлся для них не только пастырем, но и любящим отцом. Столкнувшись с угрозами для своей жизни со стороны зырян, пастырь отвечал им незлобием, терпением, помощью и заботой. В результате зыряне, пораженные незлобием, кротостью и заботой о них святителя Стефана, добровольно массово принимали крещение и присоединялись к жизни Церкви.

Заслуживает внимания и стремление святителя к качественному, а не количественному увеличению христиан: крестил он только тех, кто уверовал от всего сердца и стремился к христианской жизни. Правильно организованная миссионерская деятельность святителя Стефана принесла высокие результаты: всего за 4 года миссии в зырянском крае сложились условия для создания епархии с местным духовенством. На примере жизни святителя Стефана Пермского раскрываются те качества, которые необходимы миссионеру для успешной проповеди: терпение, незлобие, забота, любовь, готовность оказать помощь в житейских нуждах, продолжение проповеди, несмотря на препятствия, большая трудоспособность.

Подводя итоги, можно утверждать, что первоначальные принципы миссионерской деятельности заложены основателем Церкви Иисусом Христом. В первую очередь Он демонстрирует нам необходимость сочетать собственную миссионерскую инициативу, искреннее участие в жизни людей, посильно помогать им в житейских нуждах, что становится основанием для словесной проповеди, выстроенной на принципе постепенности. В дальнейшем апостол Павел дополнил эти принципы методом подстройки под культурные и религиозные особенности обращаемых людей, а также их личные взгляды.

В последующем заложенные Христом и апостолами миссионерские принципы продолжали использоваться в деле христианского спасения человечества вплоть до сегодняшнего дня. Однако некоторые из них несколько трансформировались в соответствии с современными ограниченными духовными возможностями миссионеров и пастырей. Дары исцелений, воскрешения и изгнания бесов первых веков стали большинству недоступны. В связи с этим принцип помощи людям на сегодняшний день предполагает вместо совершения чудес посильное участие миссионера в житейских нуждах просвещаемых людей, искреннюю практическую заботу о них, выражаемую в делах.

Все вышеназванные принципы миссии в совокупности продолжают оставаться актуальными в современных условиях и возможностях миссионерской деятельности, и главным из них, пожалуй, является деятельное искреннее внимание к человеческим нуждам, стремление оказать помощь и через пример своей собственной христианской жизни приобретать верующих больше делами, чем словами.

Библиография

1. Архимандрит Сергей (Страгородский). На Дальнем Востоке (письма японского миссионера). Арзамас: Типография Н. Доброхотова, 1897. 278 с.

2. Бахаев В. Миссионерские принципы святителя Филарета (Дроздова) // Труды по русской патрологии. 2023. № 4 (20). С. 45-56.
3. Духанин В., прот. Миссионерская деятельность святителя Николая Японского, ее основные идеи и принципы // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2018. № 1 (9). С. 34-50.
4. Солдатова И. Главные принципы миссии в сочинениях и практике алтайских миссионеров XIX – начала XX века (до 1918 г.). (Доклад на XIV конференции «Сретенские чтения») // Газета КИФА 2008. № 7 (81). Приложение: Миссионерское обозрение № 26. С. 1-2.
5. Феофилакт Болгарский Блаженный [Электронный ресурс]. – URL: <https://ekzeget.ru/bible/evangelie-ot-ioanna/glava-20/stih-22/feofilakt-bolgarskij-blazennyj/> (дата обращения 07.09.2025).
6. Харина Н.С., Ткачева Т.В. Формы и методы миссионерской деятельности Салехардской епархии в 2011-2021гг. // Историческая и социально-образовательная мысль. 2022. Т. 14. № 5. С. 82-98.
7. Чернавский Н.М. О принципах миссионерской деятельности // Вестник Челябинского государственного университета. 2010. № 30 (211). С. 69-73.

**Материалы XXIII Иоасафовских международных образовательных чтений
«Просвещение и нравственность: формирование личности и вызовы
времени» секции «Духовное образование в Русской Православной Церкви»
круглого стола «Просвещение и нравственность: духовное образование
в православной миссии XXI века»**

УДК 27-75

Колесников Сергей Александрович,
доктор филологических наук,
проректор по научной работе
Белгородской Православной Духовной семинарии (с м/н),
профессор Белгородского юридического института МВД России

**Бог и поэзия: духовно-просветительские и нравственные аспекты
поэтики Александра Орлова**

Аннотация: В статье рассматриваются поэтические и богословские аспекты яркого русского поэта, нашего современника Александра Орлова. Поэзия и религия взаимодействуют на эстетико-смысловой границе, на духовно-интеллектуальном «стыке», и опыт преображенной границы также оказывается максимально востребованным для творческого метода Орлова. Принятие религиозно-поэтического призывания выводит литератора к синхронизации и симфоничности звучания религиозного и поэтического, позволяет перейти к созданию общего словесно-литературного «понятийного аппарата» для построения душеполезной религиозной речи, которая способна стать основанием художественно-образного познания Бога. Поэтическое слово, рожденное из «тишины» моления, словно «посол к вечности», возносится в «неземные перехваты», становится допуском к обретению метафизического взора, узревающего «свет во тьме», и в этом свете открывается принадлежность поэзии, поэтов к самозабвенному служению Господу, к той самой «касте» небесных друзей, которые призваны возвестить о присутствии Бога и возможности заговорить о Нем человеческими словами.

Ключевые слова: духовная лирика, Александр Орлов, Бог и поэзия, религиозная поэтика.

Sergei Alexandrovich Kolesnikov,
Doctor of Philology,
Vice-Rector for Research
at the Belgorod Orthodox Theological Seminary (with a minor),
Professor at the Belgorod Law Institute
of the Ministry of Internal Affairs of Russia

God and Poetry: Spiritual, Educational, and Moral Aspects of Alexander Orlov's Poetics

Abstract: This article examines the poetic and theological aspects of the brilliant Russian poet and contemporary of ours, Alexander Orlov. Poetry and religion interact at the aesthetic-semantic boundary, at the spiritual-intellectual “junction,” and the experience of this transformed boundary also proves extremely relevant to Orlov’s creative method. Embracing a religious-poetic calling leads the writer to synchronizing and symphonic themes between the religious and poetic, enabling the creation of a shared verbal-literary “conceptual apparatus” for constructing a soul-beneficial religious discourse capable of becoming the foundation of an artistic and figurative knowledge of God. The poetic word, born from the “silence” of prayer, like an “ambassador to eternity,” ascends to “unearthly heights,” becoming a gateway to a metaphysical gaze that discerns “light in the darkness.” In this light, poetry and poets are revealed to belong to the selfless service of the Lord, to that very “caste” of heavenly friends who are called to proclaim the presence of God and the possibility of speaking of Him in human words.

Keywords: spiritual lyricism, Alexander Orlov, God and poetry, religious poetics.

Прикосновение к истинности неминуемо выводит к Истине, к необходимости постижения Божественного присутствия в поэтическом слове.

Соотнесенность и взаимосвязанность поэтического и Божественного является особой темой в рассмотрении поэтики Александра Орлова, а потому представляется важным акцентировать поэтологический фокус именно на теме религиозного осмысления реальности в духовно-художественных мирах его произведений. Религиозные смыслы, религиозное чувство и религиозное художественное слово оказываются квинтэссенцией творческого метода Орлова, ведь в духовности

литературной деятельности заключается самый глубинный смысл поэтического взгляда на действительность. Вера, явленная в поэтическом слове, позволяет высветить подлинную сущность поэзиса (ποίησις), открыть корневое содержание поэтического как процесса создания нового, проникновения подлинной новизны в контуры устоявшейся реальности.

Поэзия и религия взаимодействуют на эстетико-смысловой границе, на духовно-интеллектуальном «стыке», и опыт преображенной пограничности, как мы уже видели неоднократно, здесь также оказывается максимально востребованным для творческого метода Орлова. Художественная литература, находясь на идейно-эстетическом рубеже, открывая «пространства без границ» (Н. Гумилев), имеет право вопрошать о Боге, задаваться вопросом о присутствии Божественного, о горизонтах встречи с Богом. Мало того, такое религиозное вопрошание должно стать обязанностью, долгом литературы, если мы говорим о полномправном вхождении литературных произведений в спектр средств, духовно преображающих общество. Через пронизанную религиозностью литературу приходит изменение читательского, а, следовательно, общественного сознания, о чем, например, говорил В.А. Костров, характеризуя поэтику Орлова: «...эта поэзия заставит читателя приобщиться к классической духовности. По моему мнению, поэзия есть реальность, данная нам в эстетическом переживании. Она является тем же самым, что материя и ощущения, которые дал нам Создатель» («О Боге, о счастье, о друге») [1]. Божественная предзаданность бытия как раз и есть та основная тема, раскрытию которой должно быть посвящено все духовно-литературное служение. И Александр Орлов максимально верен тому призыванию, которое звучит в словах его мудрого наставника.

В выверенном и верном высказывании В.А. Кострова необходимо расслышать смысловую созвучность со словами протоиерея Георгия Флоровского, призывающих к преображению мира через богословствование, через обращение слова к Богу: «Наступает время, когда богословие перестает быть личным или “частным делом”, которым каждый волен заниматься или не заниматься, в зависимости от своей одаренности, влечений, вдохновения. В нынешний лукавый и судный день богословие вновь становится каким-то “общим делом”, становится всеобщим и кафолическим призванием ... Вновь открывается богословская эпоха. Наше время вновь призвано к богословию». Религиозная поэтика может – и должна! – стать тем самым поэтико-богословским «общим делом», в котором явится подлинная новизна «новой земли и нового неба», через религиозную поэтичность

слово будет преобразено во «всеобщую и католическую» цель, ради которой и существует литература.

Поэтику Александра Орлова необходимо рассматривать как действенный богословско-миссионерский проект, выходящий на результат с эффективным использованием духовно-литературных средств и ресурсов. Христоцентричность русской литературы сохраняет свою значимость во всем корпусе произведений Орлова, вся его поэтико-языковая личность раскрывается через слияние веры и слова, показывает действенность союза литературы и религиозности. Практически каждый исследователь, обращающийся к творчеству Орлова, отмечает религиозный характер его литературной деятельности. В емких литературоведческих определениях содержится точное описание контуров религиозной специфики поэтического метода Орлова: чистота веры, обретаемая в соработничестве Бога и поэта; преодоление искушений «надуманностей» и сложный опыт ухода от морока вне-божественности; знание о пагубности греха и сладости покаяния; принятие христианской Любви как одного из имен Божьих и стремление выговорить это имя максимально полно в своей поэтике; непримиримость к помыслам, противоречащим Божественному нравственному закону, и сострадательная смиренность в оценках себя и других.

Принятие религиозно-поэтического призвания выводит литератора к синхронизации и симфоничности звучания религиозного и поэтического, позволяет перейти к созданию общего словесно-литературного «понятийного аппарата» для построения душеполезной религиозной речи, которая способна стать основанием художественно-образного Богопознания. Когда поэт говорит о высших предназначениях поэзии, то именно повествование о Божественном присутствии и о роли поэта в описании такого присутствия выступает ключевым заданием поэтического слова:

Вокруг темно, и только тишина
Всем восполняет прошлые утраты.
И верится, что ночь ещё длинна,
И мыслей неземные перехваты
Осуществляет вечности посол,
Похожий на славянского фантаста.
С ним Господу поэтов служит каста,
Друзей он в небесах себе нашёл.

Поэтическое слово, рожденное из «тишины» моления, словно «посол к вечности», возносится в «неземные перехваты», становится допуском к обретению

метафизического взора, узревающего «свет во тьме», и в этом свете открывается принадлежность поэзии, поэтов к самозабвенному служению Господу, к той самой «касте» небесных друзей, которые призваны возвестить о присутствии Бога и возможности заговорить о Нем человеческими словами.

В поэтике Орлова вера преобразается в поэзию, но и поэзия преобразается в веру. Религиозность поэзии меняет сущность поэтического высказывания, это уже не фантазийная вымысленность, зачастую теряющаяся в хаосе ассоциаций и иллюзий, а созерцание Божественной реальности, о которой повествует литератор. Религиозная поэзия преобразается в молитвословие, в общение с Божественным, теперь это уже не вымысел или фантазия, но реально созерцаемое Божественное бытие, фиксация Божественного присутствия в реальности поэтических миров. Художественное слово, берущее на себя право заговорить о Боге, входит в пространство Богоприсутствия и выносит из опыта Богообщения то, что иными путями не может быть внесено в мир.

Богословская поэтичность – это уже не дымно-колеблющееся отражение реальности, а путь преобразования реальности в свете Боговидения. А потому поэтическое богословие Орлова содержит в себе потенциал передачи Божественной реальности, причем верность поэтического чувства христианским ценностям позволяет придать поэтическому языку выразительность и яркость подлинности передаваемых религиозных состояний. В религиозной поэзии поэтический голос Орлова обретает полноту и искренность, выразительность и безошибочность. Именно поэтому в его поэтический голос призывает вслушаться литературовед В. Кирюшин: «Голосов, к которым стоит прислушаться, – единицы. И Александр Орлов обладает именно таким голосом вкупе с безошибочным поэтическим слухом» [2]. Выверенность поэтико-голосового сообщения Орлова определена точной настройкой на религиозный камертон Божественного присутствия, на построение своей поэтики в соответствии с «жизнью по духу», с духовно-литературным воспеванием «славы Создавшему всяческая!» (Феофан Затворник).

Из поэтического богословия рождает возвышенное «Богославие», которое становится ключевой темой религиозной поэтики Александра Орлова. В прославлении Божественного становится возможным обращение к идеальному поэтическому языку, который может быть достигнут только при соотносении поэтических слов с самыми высшими смыслами Богопознания. Поэтический язык в своей способности «возлетать» по различным шкалам и линиям духовного развития обретает мета-задачу миропознавательного «стандарта»: создание

совершенного – идеального! – языка религиозной поэтики. И Александр Орлов чутко ощущает всю важность и сложность подобной задачи.

Навык разговора на идеальном поэтическом языке способен стать результативным только в том случае, если поэтика глубинно сориентирована на постижение высшего идеала, пронизана устремленностью к идеальности Божественного бытия. В этой диалоговой устремленности Орлов и реализует свою духовно-языковую задачу по овладению идеальным языком. Когда поэт напрямую обращается к ангелу:

Что ожидает впереди?
Каков прощальный мой десяток?
Мой ангел, мне переведи
Язык божественных загадок...

– то в напряженном провиденциальном и языковом устремлении просматривается неутолимое желание открыть для себя тайну «божественного языка», преобразить свой поэтический язык в свете Божественной благодати, которую и должен перевести-принести ангел-хранитель. Орлов выстраивает собственную поэтико-богословскую трактовку Ангела-Хранителя, предлагает увидеть в окормляющем ангеле, который призван «охранять тебя на всех путях твоих: на руках понесут тебя, да не преткнешься о камень ногою твоею» (Пс. 90:11-12), еще и своеобразного духовно-языкового наставника, способного открыть глубины Божественного языка.

Человеческая судьба, стоящая под вопросом – «Каков прощальный мой десяток?» – оказывается просвечиваемой в луче языкового совершенства, начинает звучать в тональностях принимаемой Божественной речи. Орловская поэтика, переливающаяся в свете языкового идеала, обнаруживает уникальную результативность совершенного богословско-поэтического языка: с помощью такого языка появляется возможность заговорить в строках стихотворений и рассказов о существовании сущностей высшего порядка, соотносить, хотя бы в некоторой степени, человеческие слова с безграничностью Божественных смыслов.

Подлинное обретение высших смыслов в словах возможно только по Божьей благодати, убежден Орлов:

Утешит образ Параклита
В моей руке,
Чернильным паводком размыта
Зима в строке.

И только Ты слова исправишь
В пурпурный час
И отогреешь в сердце залежь
Не напоказ.

«Размытость» земных – и «зимних»! – истин в человеческих словах можно исправить только прикосновением к языку вечности и бесконечности, к языку, который может сделать совершенным только Бог. В принятии идеального языка как образца для поэтики обретаются самые важные добродетели Христианства – вера, надежда и любовь, которые теперь выступают не только как выговоренные человеком слова, но и как слова, открытые для исправления Божественной рукой. Вера в то, что через верное слово произойдет отогревание сердца; надежда на то, что высший Утешитель (Параклит, др.-греч. *παράκλητος* – призванный к утешению) возьмет человеческую руку, выводящую поэтические строки; любовь к Тому, Кто непременно явит «пурпурный час» спасения, – все это раскрывается в коротких строках стихотворения, стремящегося приблизиться к идеальному поэтическому языку.

Закономерно, что обретаемые вера, надежда и любовь выливаются в принятие Божественной красоты, в восторженное прославление явленности Божественно-прекрасного в мире. Рассказать о неземной красоте возможно только в тональностях благодарения, в которых красота – красота слова, красота человека, красота мира – предстает в максимально полном объеме. В поэтическом благодарении, которое являет поэтика Александра Орлова, звучит в ладовой совокупности широчайшая палитра «аккордов» восхищения перед явленной красотой. Радость бытия, открываемая как «полнота радостей пред лицом Твоим» (Пс. 15:11), восхищенность даром прекрасного, проступающего в поэтической строке, надежда на духовно-эстетическое преображение красотой Божественного присутствия, светоносность поэтологической драматики, доводящей «сценографичность» литературных произведений до кульминационной высоты и всепронизывающего милосердия... – во всех этих аккордах звучит соната присутствующей красоты, соотносящаяся со святоотеческой мудростью, напоминающей о заветных «местах», где «Кровь рождает невыразимую красоту» (Иоанн Златоуст. «Беседы на Евангелие от Иоанна». Беседа 46).

В поэтике Орлова творчески воплощается богословский тезис о изначальной божественности языка, сформулированный Х. Пойккертом: «Язык есть воспоминание о неисполненной надежде человечества и в то же время предвосхищение

этой надежды. Еще до того, как язык становится выраженным религиозным языком, он уже скрывает в себе религиозное измерение. Лишь в религиозном языке язык возвращается к самому себе. Не слово “Бог” бессмысленно, а, напротив, там, где умалчивается о Боге, находится в опасности речь». Преодолеть грозящие речи опасности и стремится Орлов, выстраивая свою поэтику в соответствии с выверенным религиозным языком, со спасительной знаковой системой, позволяющей заговорить с Богом и о Боге. Выговаривание Божественных смыслов придает духовную силу, уверен Орлов:

Но силы обретая в храме
В объятьях многоликих свеч,
Мир предстаёт – широкоплеч...
И слышно, как над всеми нами
Царит Желаящий сберечь.

В литургической симфоничности, в которую стремится влиться поэтика Орлова, возвращается изначальная значимость и значительность языка, так как «в религиозном языке язык возвращается к самому себе» (В. Каспер). Сила мира обретаема через возвращение к диалогу с Тем, Кто желает нас сберечь, Кто стремится укрепить нас, сделать наш мир «широкоплечим» именно через религиозные тональности языка – и в том числе языка поэтического.

Поэтика Орлова оказывается своеобразным проектом построения поэтического языка посредством активации в нем словесных интуиций встречи с Божественным. Прежде всего такой диалог становится возможным в регистре красоты, предстающей указателем к «точке» встречи, к месту Божественного присутствия, к пониманию полноты Божественного. Для христианской поэтики Орлова показательно принятие красоты и ее лирико-эстетическое переживание и проживание, через поэтически явленную красоту литератор принимает Божественное и рассказывает о Божественном. Божественность может быть явлена в любом фрагменте человеческого бытия, потому что Слово пронизывает каждую грань жизни, буквально каждую пядь земного мира. Например, слова-звуки, заговаривающие о Боге, могут звучать в пределах участка земли, отведенного для монастыря, как это происходит в стихотворении Орлова о пастушьем рожке:

Гулял по монашеской руге,
Играл для него свинопас
О Боге, о счастье, о друге,
Быть может, о нынешних нас.

Звукопись религиозного языка уже не нуждается в конкретике человеческих смыслов, речь о Боге способна перейти на мелодику пастушьих свирелей, но при этом все равно в них будет слышаться все та же смысловая значимость, разговаривающая «о Боге, о счастье, о друге». Показательно, что именно эта строка стала названием статьи В. А. Кострова, посвященной творчеству своего ученика: разговор между наставником и учеником ведет на том самом потаенно-символическом языке, на котором и только могут быть выговорены самые заветные смыслы.

Библиография

1. Костров В. О Боге, о счастье, о друге... (А. Орлов. «Епифань») / Сайт «Журнальный зал» / URL: <https://magazines.gorky.media/druzhba/2019/4/o-boge-o-schaste-o-druge.html?ysclid=mi64k2htep267549375> (дата обращения 10.11.2025)
2. Киляков С. Прошлого слышу зов... / Литературная газета / URL: <https://lgz.ru/article/proshlogo-slyshu-zov/?ysclid=mi64o6kmz3543668317> (дата обращения 10.11. 2025)
3. Каспер В. Бог Иисуса Христа URL: <https://religion.wikireading.ru/59602?ysclid=mi64rsb57w414192816> (дата обращения 7.10.2025)

УДК 008-027.21

Ковалев Михаил Евгеньевич
магистрант Белгородской Православной
Духовной семинарии,
Россия, г. Белгород

Современное значение «Исповеди» Блаженного Августина для миссионерской деятельности

Аннотация: В статье рассматривается актуальность классического произведения христианской патристики «Исповеди» Блаженного Августина для задач современной миссионерской деятельности. Актуальность исследования обусловлена необходимостью нахождения такого языка и таких подходов к миссии, которые могли бы быть услышаны человеком, живущим в условиях культурного и религиозного плюрализма. Анализируя ключевые темы произведения, такие как «трехчастная исповедь», экзистенциальная «беспокойность» сердца, роль свидетельства и преобразующая сила Слова, автор выявляет методологические принципы, которые могут быть творчески применены в контексте диалога с секулярным обществом. Статья утверждает, что «Исповедь» предлагает не устаревающую парадигму миссии, ориентированную на глубинные экзистенциальные запросы современного человека.

Ключевые слова: Христианство, Православие, богословие, миссионерство, Блаженный Августин, Исповедь, миссионерская деятельность, современная миссия, свидетельство, обращение, секулярный мир, христианская антропология.

Kovalev Mikhail Evgenievich
Master's Student
Belgorod Theological Seminary,
Belgorod, Russia

The Contemporary Significance of St. Augustine's «Confessions» for Missionary Work

Abstract: This article examines the relevance of the classic work of Christian patristics, «The Confessions» of Blessed Augustine, for the tasks of modern missionary activity. The relevance of the study is determined by the need to find a language and

approaches to mission that can be heard by a person living in conditions of cultural and religious pluralism. By analyzing key themes of the work, such as the «threefold confession,» the existential «restlessness» of the heart, the role of testimony, and the transformative power of the Word, the author identifies methodological principles that can be creatively applied in the context of dialogue with secular society. The article argues that «The Confessions» offers a timeless paradigm for mission, oriented toward the profound existential needs of modern man.

Keywords: Christianity, Orthodoxy, theology, missiology, Blessed Augustine, The Confessions, missionary activity, modern mission, testimony, conversion, secular world, Christian anthropology.

«Исповедь» блаженного Августина, епископа Гиппонского (354–430 гг.), написанная на рубеже IV и V веков, является не только первым в западноевропейской традиции глубоким автобиографическим повествованием, но и мощным богословским трактатом, сохраняющим свою актуальность спустя шестнадцать столетий [2]. В современную эпоху, характеризующуюся с одной стороны — радикальной секуляризацией, а с другой — напряженными духовными поисками, «Исповедь» предлагает уникальную и глубокую модель миссионерской деятельности. Это произведение представляет собой не просто рассказ о прошлом, а руководство для путешествия вглубь себя, которое остается важным для каждого человека, ищущего смысл своей жизни.

Фундаментальное значение для миссионерской практики имеет сам жанр и название произведения — «Исповедь». Августин использует этот термин в трех взаимосвязанных смыслах, которые задают комплексный характер миссионерского акта.

Во-первых, автор интерпретирует Исповедь как признание греха. Это наиболее привычное для современного человека значение. Августин откровенно описывает свою греховность, начиная с младенческого возраста, и знаменитый эпизод с кражей груш становится архетипическим образом греха как бунта против Бога и морального закона ради самого неповиновения [1, с. 47]. Для современной миссии это означает, что проповедь не может обойти тему греха, но должна представить ее не как нарушение внешних запретов, а как экзистенциальную проблему, ведущую к внутренней раздвоенности и страданию. Миссия призвана помочь человеку честно признать свою собственную «историю с грушами».

Во-вторых, Блаженный Августин рассматривает Исповедь как провозглашение веры. «Исповедь» — это одновременно и торжественное признание истин веры. Сквозь призму личного опыта Августин раскрывает ключевые христианские догматы о Боге, творении, благодати и спасении. В условиях, когда христианское вероучение зачастую воспринимается как набор абстрактных и оторванных от жизни догм, августиновский подход демонстрирует, как богословские истины могут быть представлены как ответы на глубочайшие экзистенциальные вопросы человека.

В-третьих, Блаженный Августин пишет свою Исповедь как хвалу Божественной благодати. Весь текст «Исповеди» обрамлен и пронизан молитвой, славословием Бога, Который является подлинным главным героем повествования. Блаженный Августин понимает, что его обращение — это не результат его собственных умственных или нравственных усилий, а действие Божественной благодати [5]. Это корректирует миссионерскую установку, что миссионер — не тот, кто «приводит» человека к Богу своими силами, а свидетель действия Божьей благодати в мире и в жизни конкретного человека.

Исходя из вышеизложенного следует отметить, что миссия, вдохновленная моделью Блаженного Августина, должна быть триединой. Она призвана вести человека через честное самопознание и признание своей поврежденности к принятию истины веры и, в конечном итоге, к благодарному и хвалебному предстоянию перед Богом.

Одной из самых известных и цитируемых фраз «Исповеди» является утверждение: «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе» [1, с. 3]. Эта антропологическая константа, сформулированная Августином, становится краеугольным камнем для построения диалога с современным секулярным обществом.

Августин описывает свою жизнь как череду поисков удовлетворения в различных суррогатах, сначала в чувственных наслаждениях, затем в интеллектуальных спекуляциях (манихейство, неоплатонизм), карьере и славе [2]. Он с пронзительной точностью анализирует, как эти идолы, обещая счастье, в конечном счете оставляют душу опустошенной. Современный человек, особенно в развитых обществах, живет в условиях «диктатуры наслаждения» и потребления, но, как и Августин, обнаруживает, что множество знаний, впечатлений и материальных благ не приносит подлинного покоя. Как отмечает Августин, обращаясь к Богу: «Где ты был?.. Ты был предо мною: я же далеко ушел от себя, я не находил себя; как же было найти Тебя!» [1, с. 123].

Миссионерский потенциал этого открытия заключается в том, что христианство может быть представлено не как система моральных ограничений, а как ответ на фундаментальную, часто неосознаваемую, экзистенциальную тоску. Задача миссионера — помочь современному человеку распознать эту «беспокойность» в его собственной жизни — в бесконечной скроллинге лент социальных сетей, в погоне за новыми впечатлениями, в экзистенциальной пустоте после достижения внешних успехов — и указать на ее истинный источник и цель. «Исповедь» является не теоретическим трактатом, а личным, эмоционально насыщенным свидетельством. Этот жанр оказывается невероятно востребованным в современной культуре, где личный нарратив, история преодоления и обретения смысла имеют огромную убедительную силу.

Августин мастерски показывает, как свидетельства других людей стали катализатором его собственного обращения. История обращения ритора Викторина, рассказанная Симплицианом, зажгла в нем святое честолюбие: «Я загорелся желанием подражать ему» [1, с. 245]. Рассказ Понтициана о жизни святого Антония Великого и обращении двух придворных заставил Августина увидеть «свой позор и грязь, свое убожество» [1, с. 254]. Кульминацией становится его собственное обращение в медиоланском саду, которое также представлено как личная драма и встреча с Богом [1, с. 268]. Это подчеркивает соборный характер обращения. Человек приходит к вере не в вакууме, а в пространстве, насыщенном свидетельствами других. Для современной миссии это означает, что, наряду с провозглашением доктринальных истин, необходимо создавать среду, где люди могут делиться своими подлинными, не приукрашенными историями поиска, сомнений и встречи с Богом. В эпоху, недоверчивую к институтам, но открытую к личному опыту, живое свидетельство становится ключевым миссионерским инструментом.

Центральным моментом обращения Августина становится сцена в саду, когда он слышит детский голос, напевающий: «Возьми, читай» [1, с. 268]. Он воспринимает это как Божественный призыв, открывает послание апостола Павла к Римлянам (13:13-14) и находит в нем прямое обращение к своей ситуации: «... но облекитесь в Господа нашего Иисуса Христа, и попечения о плоти не превращайте в похоти». Этот момент подтверждает преобразующую силу Священного Писания, которое, будучи прочитанным в контексте личной нужды, становится живым и актуальным Словом Божиим.

Путь Августина к этому моменту был долгим и сложным. Будучи манихеем, он с презрением относился к Ветхому Завету, находя его язык грубым и прими-

тивным. Перелом в его восприятии наступил благодаря проповедям святого Амвросия Медиоланского, который открыл ему аллегорический и духовный смысл Писания, сняв «покров тайны» с библейского текста [7, с. 237]. Августин пришел к выводу, что Писание обладает «двойным свойством», оно доступно простым людям и в то же время требует глубочайшего внимания от серьезных умов, оставаясь «возвышенным авторитетом» и в то же время привлекающим народные массы своим «божественным милосердием» [7, с. 367]. Этот опыт имеет критическое значение для миссии в среде интеллектуалов и людей, воспитанных в парадигме критического мышления. Миссионер, вслед за Амвросием, призван быть не начетчиком, буквально толкующим сложные места, а проводником, помогающим увидеть духовную глубину и богословскую насыщенность библейского текста. Августин демонстрирует, что христианство не требует отказа от разума, но, напротив, вовлекает его в поиск Истины, находящей свое полное выражение в Откровении.

Значительная часть «Исповеди» (особенно X книга) посвящена исследованию внутреннего мира человека — его памяти, воли, мотивов. Августин выступает как тонкий психолог, картограф собственной души, который обнаруживает, что он сам является для себя загадкой: «Стал я для себя задачей, и в этом недуг мой» [1, с. 367]. Он описывает внутреннюю борьбу, когда «воля и воля боролись друг с другом» [10], и приходит к выводу, что исцеление этой раздвоенности возможно только через обращение к «внутреннему Врачу» — Христу [1, с. 367].

В современном мире, переживающем бум психотерапии, коучинга и различных практик осознанности, этот августиновский поворот «внутрь себя» оказывается чрезвычайно созвучным. Христианская миссия может предложить не просто технику релаксации или самопомощи, а целостную практику глубокого самопознания перед лицом Бога. Исповедь становится не просто перечислением проступков, а актом «герменевтики Я-неизвестного», раскрытием себя перед Богом как Другим, что становится условием открытия неизвестности себя [8]. Миссионерская деятельность, вдохновленная этой моделью, может включать в себя сопровождение человека в его внутреннем духовном движении к Богу, помощь в осмыслении его жизненного пути как единой истории, в которой действует Божественный Промысел, и в обнаружении тех мест, где благодать уже касалась его сердца.

«Исповедь» Блаженного Августина продолжает оставаться неиссякаемым источником мудрости и вдохновения для христианской миссии в XXI веке. Ее

современное значение заключается не в предложении готовых рецептов или проповеднических техник, а в задании глубокой и целостной парадигмы, ориентированной на экзистенциальное ядро человеческой личности. «Исповедь» предлагает модель миссии как искусства духовного сопровождения, в котором миссионер, подобно Августину, является не учителем, обладающим всей полнотой истины, а паломником, делящимся своим опытом встречи с Богом, Который один может утолить беспокойство человеческого сердца и даровать ему подлинный покой.

Библиография

1. Августин, блж. Исповедь. - М.: «Дарь», 2005. - 544 с.
2. Августин. [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия. — URL: <https://www.pravenc.ru/text/62610.html>
3. Августин: очень краткое введение - Чедвик Генри (Henry Chadwick) [Электронный ресурс] // Предание.ру - православный портал. — URL: <https://predanie.ru/book/221362-avgustin-ochen-kratkoe-vvedenie/>
4. Аверинцев С.С. Творение блаженного Августина // Августин. Исповедь. - М.: Гендальф, 1992. — 506 с.
5. Антипелагианские сочинения позднего периода / Блаженный Августин; [пер. с латыни, примеч.: Д. В. Смирнов]; Синодальный отд. по делам молодежи Московского Патриархата, Центр библейско-патрологических исслед. (программа поддержки молодых ученых). — М.: АС-ТРАСТ, 2008. - 478 с. / О благодати и свободном решении. 149-206 с.
6. Архиеп. Питирим (Нечаев). О блаженном Августине. // Богословские труды. 1976. № 15. С. 3–24. [Электронный ресурс] // Православная библиотека «Азбука веры». — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-blazhennom-avgustine/
7. Казаков М. М. Епископ и империя: Амвросий Медиоланский и Рим. империя в. IV в. - Смоленск: Траст-Имаком: Смол. гуманитар. ун-т, 1995. — 336 с.
8. Старовойтенко Е.Б. Герменевтика Я-неизвестного в «Исповеди» Августина // Psychology. Journal of the Higher School of Economics. — 2022. — Т. 19, № 3. — С. 606–625.
9. Творения / Блаженный Августин; Сост. и подгот. текста к печати С.И. Еремеева. - Санкт-Петербург: Алетейя / Т. 3: О граде Божием (Кн. 1-13). - 1998. - 595 с.

10. Трубецкой Е.Н. Миросозерцание блаженного Августина. [Электронный ресурс] // Православная библиотека «Азбука веры». — URL: https://azbyka.ru/otechnik/Evgenij_Trubeckoj/mirosozertsanie-blazhennogo-avgustina/

11. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия / С предисл. Н. Лосского. - Москва: Институт Русской цивилизации, 2009. - 848 с.

12. Ходзинский П.В. Понятие persona в наследии блж. Августина и персоналистическая концепция В.И. Несмелова. [Электрон, ресурс] // Вопросы философии. — URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=2021&Itemid=52

13. Brown P. Augustine of Hippo: A Biography. University of California Press, 2000. P. 178. [Электронный ресурс] // Academia.edu Journals — URL: https://www.academia.edu/37624394/Peter_Brown_Augustine_of_Hippo_A_Biography_Reprint_of_1967_edition_with_Epilogue_London_Faber_Berkeley_University_of_California_Press_2000_

УДК 27-75

чтец Неживой Илья Николаевич,
магистрант 2 курса Белгородской Православной
Духовной семинарии (с м/н),
Россия, г. Белгород
harisonejohn@gmail.com

Концепции воскресения, суда, Царства Божия и нового творения в православной эсхатологии: теологические основы и современное восприятие

Аннотация: В данной статье проводится анализ ключевых положений православной эсхатологии, в центре внимания оказываются темы воскресения, суда, Царства Божьего и нового творения. Исследуются исторические корни и богословские основания этих учений, их эволюция в трудах святых отцов и современное толкование. Особое значение придается влиянию эсхатологических представлений на формирование нравственных и духовных ценностей православных верующих. Статья также рассматривает современные трактовки и проблемы, возникающие при актуализации эсхатологических концепций в контексте современного мира. Это исследование способствует углубленному осмыслению роли православной эсхатологии в духовной жизни и культурном наследии.

Ключевые слова: Православие, догматическое богословие, эсхатология, Воскресение, Евхаристия, Страшный суд, Царство Божье, новое творение, любовь, вера.

reader Nezhivoy Ilya Nikolaevich,
2nd year Master's student at the Belgorod Orthodox
Theological Seminary (with an m/n),
Russia, Belgorod
harisonejohn@gmail.com

Concepts of Resurrection, Judgment, Kingdom of God and New Creation in Orthodox Eschatology: Theological foundations and Modern Perception

Annotation. This article analyzes the key provisions of Orthodox eschatology, focusing on the themes of resurrection, judgment, and the Kingdom of God. The histori-

cal roots and theological foundations of these teachings, their evolution in the writings of the holy Fathers and their modern interpretation are investigated. Special importance is attached to the influence of eschatological concepts on the formation of moral and spiritual values of Orthodox believers. The article also examines modern interpretations and problems that arise when updating eschatological concepts in the context of the modern world. This research contributes to an in-depth understanding of the role of Orthodox eschatology in spiritual life and cultural heritage.

Keywords: Orthodoxy, dogmatic theology, eschatology, Resurrection, Eucharist, Last Judgment, Kingdom of God, new creation, love, faith.

Воскресение занимает центральное место в православной вере и выражается в воскресении Иисуса Христа. Это событие служит основой для веры в будущий день воскресения всех умерших. Воскресение в православии не ограничивается лишь духовным возрождением, но включает в себя и телесное восстановление человека, что находит подтверждение в учении о воскресении тела Христа и свидетельствах апостолов.

Священное Писание и, в частности, послания апостола Павла (например, 1 Кор. 15, 42-44), акцентирует внимание на том, что воскресение связано с преодолением закона смерти и разрушением мирского существования. «Так и при воскресении мёртвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в уничижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное» [1, с. 1260].

Воскресение Христово это не только доказательство победы над смертью, но и приглашение к новому образу жизни, где каждый может лично ощутить безмерную любовь и благодать Господа. Златоуст говорит о залоге будущего воскресения, который он связывает с благодатью Святого Духа, которую Бог нам даровал уже здесь в земной жизни через святое крещение. «Если бы не было залога Духа и ныне, то не существовало бы крещения, ...не получали бы мы усыновления, не были бы причастниками таинств, ...не могло бы быть таинственного Тела и Крови; не имели бы мы и священников, потому что без Его наития не может быть рукоположений» [4].

Также и святитель Василий Великий в том же духе излагает похожую мысль, что в свою очередь приводит двух святителей к духовному консенсусу: «Посему не омываемся по-иудейски при каждом осквернении, но знаем одно спасительное

крещение, потому что одна есть смерть за мир, и одно воскресение из мертвых, образом которых служит крещение. Посему-то Домостроитель жизни нашей Господь положил с нами завет крещения, имеющий в себе образ смерти и жизни, и изображением смерти служит вода, а залог жизни подается Духом» [2].

Кроме того, святитель Иоанн призывает христиан не забывать о важности милосердия в их жизни, поскольку именно через добрые дела и сострадание к ближним мы можем приблизиться к Богу и ощутить Его присутствие. «Всякое доброе дело есть плод любви» [5], пишет он, вдохновляя своих слушателей и читателей следовать путем добродетели. «По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» [1, с. 1149]. Таким образом, Златоуст не только возвышает идею воскресения, но и связывает ее с практическими аспектами жизни верующих, показывая, как каждый из нас может стать соучастником божественной милости и любви.

Это преобразование, по мнению святителя, является даром Божиим, который открывает возможность для каждого верующего не просто пережить физическое воскресение, но и вступить в новое, вечное состояние единства с Богом.

Концепция суда

В современных христианских неправославных конфессиях таких как католицизм и протестантизм, суд Божий остается актом Божественной справедливости, в котором Бог оценивает жизнь человека, его веру, дела и мотивы. Однако современная теология делает акцент не столько на карательности суда, сколько на его восстановительном и очищающем характере. Католицизм трактует Страшный суд как встречу с Истинной и Любовью, где человек сам осознает свою удалённость от Бога. А протестантские богословы, например, такие как Карл Барт или Юрген Мольтман, видят в суде Божиим не месть, а восстановление справедливости.

Философы Нового времени и современности интерпретируют идею суда Божия метафорически. К примеру, Имануил Кант утверждал, что это внутренний суд совести, так называемый трибунал разума, где человек сам выступает судьей своих поступков. Экзистенциалисты, такие как Кьеркегор, Камю, Сартр, видят в суде символ конечной ответственности человека за выбор и смысл своего существования, который не зависит от религиозных догм, но при этом присутствует в самом опыте человеческой совести.

В современном обществе, где секуляризация ослабляет религиозные институты, идея суда Божия часто переходит в сферу морали и права. Как в прошедшее,

так и в сегодняшнее время общество требует справедливости, но чувствует, что земные суды не всегда способны ее обеспечить. Поэтому возникает идея высшей справедливости, которая является не обязательно религиозной, но при этом морально абсолютной. Как следствие – в искусстве и массовой культуре мотив суда часто становится символом воздаяния или истины, которую невозможно скрыть.

Учение о суде служит основой православной эсхатологии, выражая всю полноту Божьей справедливости и бесконечного милосердия. Согласно православной традиции, этот процесс разделяется на два ключевых этапа. Первый этап – это личный суд, когда душа встречается с Богом, чтобы понять, что с ней будет дальше. «И сказал я в сердце своём: праведного и нечестивого будет судить Бог, потому что время для всякой вещи и суд над всяким делом там» [1, с. 620]. Участь человека зависит от того, как человек жил, от его совести и поступков. Важно помнить, что человек получает по своим делам, но также и по Божьей милости, если он раскаялся. «Ибо Господь будет судить народ Свой и над рабами Своими умиласердится» [1, с. 590].

Второй – Божий суд. Этот грядущий суд станет свидетельством того, что Божья справедливость и Его любовь не являются взаимоисключающими понятиями. Напротив, они сливаются воедино в момент, когда будет вынесен окончательный вердикт о деяниях каждого человека. «Ибо нет ничего тайного, что не сделалось бы явным, ни сокровенного, что не сделалось бы известным и не обнаружилось бы» [1, с. 1095].

Святитель Кирилл Александрийский пишет: «Будем представлять себе и бесконечную муку грешников, и то, какой они будут испытывать стыд пред праведным Судиею, когда, приведенные на страшное судилище, не будут в состоянии сказать ни одного слова в свое оправдание» [7]. То есть в конце все тайное станет явным, и каждый получит по делам своим, чтобы прославить Бога за Его справедливость и милосердие.

Учение о суде подчёркивает, что справедливость Бога выражает Его любовь и сострадание. Святитель Григорий Богослов говорит: «Ревность пламенна, дух кроток, любовь милосердна, или, лучше сказать, она есть само милосердие, надежда долготерпелива» [3].

Концепция Царства Божия

Царство Божие представляет собой ключевое эсхатологическое понятие, обозначающее полноту божественного владычества, которое осуществится в будущем, но

уже начинает проявляться в настоящем. В православной традиции оно воспринимается как духовное состояние, а также как грядущая реальность, которая наступит в конце времён. Современное толкование этого учения подразумевает акцент на социальной равноправности, внутреннем обновлении человека и вовлечении верующих в жизнь Царства посредством участия в церковной жизни и совершении благих дел. При этом эсхатологическая перспектива сохраняет свою актуальность, напоминая о конечном установлении Божьей власти в будущем. Поиск Царства Божия – это не пассивное ожидание, а активное участие в творении добра. Ведь даже капля воды, упавшая на камень, со временем пробивает его.

В православном богословии Царство Божие понимается как духовная реальность, которая реализуется в сердце верующего: «Царство Божье внутри вас» [1, с. 1112]. А также как будущее событие, когда Бог установит Свой окончательный порядок. Царство Божие начинается в сердце каждого человека и раскрывается в любви и правде, которыми наполняется жизнь.

В православном богословии Царство Божие это не статичный пункт назначения, а динамичный процесс преображения, подобный зерну горчичному, которое, упав в землю, произрастает в древо великое. Это не просто удел избранных, но и всеобъемлющая реальность, пронизывающая собой все творение, подобно свету, рассеивающему тьму. И ищущий его уподобляется путнику, стремящемуся к горной вершине, преодолевающему препятствия и находящему в себе силы для восхождения.

В трудах святых отцов оно предстает как «жемчужина многоценная», ради которой стоит оставить все прежние привязанности и устремиться к высшей цели. Митрополит Антоний Сурожский писал: «Потому что Бог является полнотой жизни, полнотой радости, полнотой бытия, Он хочет всё это разделить с нами» [11]. Это не просто надежда на будущее, но и возможность уже сейчас прикоснуться к вечности, ощутить присутствие Бога в своей жизни, стать сопричастным Его любви и милосердию.

В конечном итоге, Царство Божие – это не географическое понятие, а Лестница Иакова, ведущая от земли к небесам, от временного к вечному. Это преображение человека, его ума, сердца и воли, в соответствии с образом Божиим. Это путь, на котором каждый верующий становится соработником Богу, участвуя в созидании любви и правды на земле. Оно предполагает любовь к Богу и ближнему, смирение, милосердие, прощение, отказ от гордости, насилия и эгоизма. Заповеди блаженства как раз и описывают качества людей, принадлежащих к этому царству.

Концепция Нового творения

Концепция нового творения (или обновлённого мира) занимает ключевое место в христианской теологии, особенно в связи с эсхатологией, сотериологией и христологией. Еще в Ветхом завете пророки предсказывали грядущее обновление всего творения. «Ибо вот, Я творю новое небо и новую землю; и прежние уже не будут воспоминаемы» [1, с. 728]. Новое творение связывается с восстановлением гармонии, утраченной после грехопадения.

В православной эсхатологии идея «Нового творения» уходит корнями в Священное Писание, прежде всего в Откровение Иоанна Богослова, где представлено описание нового неба и новой земли, на которых смерти не будет уже (Откр. 21:1–5). «И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет» [1, с. 1344]. Это учение акцентирует внимание на том, что падение Адама нарушило изначальный боговдохновенный замысел Божий о творении, и эсхатологическое обновление восстановит его в полной гармонии. «Ибо знаем, что вся тварь совокупно стенает и мучится доныне» [1, с. 1234]. Бог, будучи Творцом и Искупителем, не уничтожит мир, а преобразит его, воздвигнув вечным и свободным от тления, что становится высшей точкой божественного плана спасения. «Что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» [1, с. 1234]. Ключевой составляющей Нового творения выступает воскресение мёртвых, обожение человека и всего космоса.

Кроме того, в православной традиции данная концепция отвергает дуалистические ереси, провозглашающие разделение между материей и духом. Дуалистические ереси (манихейство, богомилство, павликанство и катарство) утверждали существование двух равноправных начал, добра и зла, света и тьмы, Бога и дьявола (или материи). Согласно им духовный мир – это творение Бога, доброе по природе. А материальный мир – это творение злого начала падшего божества или, как говорят еретики-гностики, демиурга. Из этого следовало отрицание благодати творения, подлинного воплощения Христа (ведь Бог не мог воплотиться в злую материю) и телесного воскресения и святости материи.

Согласно православной точке зрения, Бог единый Творец всего сущего, и нет иного начала вне Его. «Всё чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» [1, с. 1127]. Любая идея второго начала приравнивается к отрицанию всемогущества и благодати Бога. «И увидел Бог всё, что Он создал, и вот, хорошо весьма» [1, с. 6]. Материальный мир не зол по природе, а искажен

грехом, то есть тварной волей, но не своим бытием. Зло не субстанция, а отсутствие добра, это отдаление от Бога. Святитель Афанасий Великий говорил относительно феномена зла в мире. «Зло не от Бога и не в Боге, его не было в начале и нет у него какой-либо сущности, но люди сами, с утратою представления о добре, по своему произволу стали примышлять и воображать не сущее» [12].

Новое творение – это не новое начало после разрушения, а преображение старого в нетление. Св. Иоанн Дамаскин в Точном изложении православной веры говорит: «Творит же Он мысля, и мысль эта, дополняемая Словом и завершаемая Духом, становится делом» [6]. Это не ограничивается лишь спасением отдельного индивида, но носит космический характер, вся вселенная вступит в Царство Божие, где праведники обретут вечную жизнь в близости к Богу. Грех и зло будут окончательно уничтожены, а творение достигнет своей предвечной изначальной цели, заданной в Боге. Таким образом, православие отвергает дуализм и учение о полном уничтожении материи. Материя сотворена Богом и призвана к вечному бытию, очищенному, просветлённому, «одухотворённому». Воскресший Христос – это первенец этого творения. Его прославленное тело – образ будущего состояния мира. Апостол Павел пишет в первом послании Колоссянам: «И Он есть глава тела Церкви; Он – начаток, первенец из мёртвых, дабы иметь Ему во всём первенство» [1, с. 1290]. А Дух Святой это тот, кто «обновляет лице земли» и делает возможным это преображение уже сейчас в Церкви и Таинствах. «пошлѣшь дух Твой – созидаются, и Ты обновляешь лицо земли». [1, с. 578].

Цель творения (τέλος) — «обожение космоса», всё творение войдёт в Божественную жизнь, не переставая быть собой. Это состояние «вечная Пасха», когда Бог будет «всё во всём». Из первого послания к Коринфянам, «Когда же всё покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему всё Ему, да будет Бог всё во всём». [1, с. 1259].

Современное восприятие

Архимандрит Софроний (Сахаров), акцентируя универсальный характер спасения, говорит, что любовь Божия охватывает всё творение. «Новый акт творения уже не в виде повеления: «да будет», но как обращение к разумному существу как чаду Небесного Отца, не насильственно зовущее к чудному восхождению в Царство любви Отчей, где нет ни смерти, ни начала, ни конца. Духу нашему дается разумение, что воистину слово Христа исходит «от Отца светов» (Иак.1:17–8), Который «восхотев, родил нас словом истины». В слове

Христа заключена Божественная жизнь, и тот, кто открывает ему сердце до конца, становится богоподобным» [10].

Митрополит Диоклийский Каллист (Уэр), развивая космологическую и евхаристическую интерпретацию, пишет, что в Евхаристии уже раскрывается новое творение, ибо в ней материя (хлеб, вино) становится Телом будущего века. «Евхаристия – это исходный пункт вселенского преобразования» [8]. Тварный мир в Евхаристии – Хлеб и вино – плоды земли и труда человеческого. Эти вещества представляют всё творение, возносимое к Богу. В молитвах литургии говорится: «Твоя от Твоих Тебе приносяще о всех и за вся». Это акт евхаристического вознесения мира. Человек как священник творения приносит Богу материю, и она возвращается преображённой как Тело и Кровь Христовы. Поэтому в Евхаристии природа как материя не уничтожается, а наоборот раскрывается ее предназначение быть посредником Божественного присутствия, носителем Божественной энергии, и в этом начало космического обожения (θεοποίησις).

Таким образом и Христос становится «новым Адамом». Апостол Павел в первом послании к Коринфянам пишет: «Первый человек – из земли, перстный, второй человек – Господь с неба» [1, с. 1260]. Через Воплощение Христос соединяет в Себе творение и Творца. В Евхаристии это соединение становится доступным всему миру через Церковь. Каждая литургия – это икона преображённой вселенной, в которой всё находится в единстве, мире и любви. В ней и присутствует тот прообраз нового неба и новой земли (Откр. 21:1). А человек в данном случае становится посредником между Богом и миром. Через участие в Евхаристии он не только спасается индивидуально, но и становится священником космоса, через которого всё творение приносится Богу. Как писал прот. Александр Шмеман: «Подобно тому, как Царство Божие должно ещё наступить, но уже теперь – посреди нас, так же и Евхаристия». То есть Церковь в Евхаристии становится «телом Христовым» не символически, а онтологически.

Современная православная мысль видит в этой идее не только эсхатологическую надежду, но и этическое призвание к бережному отношению к миру как к священному дару, предназначенному к преображению, а не разрушению. Поскольку у первозданного Адама до грехопадения было повеление именно хранить и возделывать рай. «Возделывать его и хранить его» [1, с. 6].

Святитель Иоанн Златоуст в своих проповедях подчеркивал, что эсхатология – это не отвлеченная идея, а призыв к святости здесь и сейчас, ведь настоящее творение должно отражать будущее преображение. Отсюда новое творение увле-

кает верующих к аскетической борьбе и любви, подготавливая их к встрече со Христом в Его славе. Оно провозглашает единство Бога и творения в вечности, где всякая сторона бытия достигнет полноты и совершенства. Это учение вселяет надежду, раскрывая, что земные страдания носят временный характер, а Божий замысел непременно приведёт к триумфу божественной благодати и спасения.

Переходя непосредственно к итогам исследования, представляется возможным сделать вывод о том, что в данной статье рассмотрено четыре православных концепции: Концепции Воскресения, суда, Царство Божия и нового творения. Данное сопоставление концепций было проведено на основе сравнительного анализа, а также светских теологических, богословских, и святоотеческих исследований. В целом, в ходе проведенного исследования удалось обобщить истинность православных позиций относительно данных концепций. Проанализировать концепцию суда Божия, сопоставить ее с толкованием западной католической и протестантской мысли и сделать критический анализ дуалистических мнений в противовес православному учению в отношении концепции нового творения. А также отразить те моменты данных концепций, которые неверно трактовались в разные эпохи развития Христианства.

Библиография

1. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: в русском переводе с параллельными местами и приложениями / по благословению святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. - М.: Библейские общества, 1995. - 1376 с.
2. Василий Великий, свт. О Святом Духе. К святому Амфилохию, епископу иконийскому [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/o_svyatom_duhe/ (дата обращения 02.11.2025).
3. Григорий Богослов (Назианзин), свт. Симфония по творениям святителя Григория Богослова [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Aleksandrijskij/slovo-o-iskhode-dushi-i-strashnom-sude/ (дата обращения 02.11.2025).
4. Иоанн Златоуст, свт. Беседа о воскресении мертвых [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/o_voskresenii/ (дата обращения 02.11.2025).
5. Иоанн Златоуст, свт. Беседа о совершенной любви, и о воздаянии по достоинству дел, и о сокрушении [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/o_roversh_lubvi/ (дата обращения 02.11.2025).

6. Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/tochnoe-izlozhenie-pravoslavnoj-very/2 (дата обращения 02.11.2025).

7. Кирилл Александрийский, свт. Слово об исходе души и Страшном Суде [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Aleksandrijskij/slovo-o-iskhode-dushi-i-strashnom-sude/ (дата обращения 02.11.2025).

8. Каллист (Уэр), митр. Единство и миссия. [Электронный ресурс]. – URL: <https://psmb.ru/a/mitropolit-kallist-uer-edinstvo-i-missiya.html> (дата обращения 02.11.2025).

9. Неллас Панайотис. Обожение. Основы и перспективы православной антропологии. [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Nellas-Panajotis/obozhenie-osnovy-i-perspektivy-pravoslavnoj-antropologii/2> (дата обращения 02.11.2025).

10. Софроний (Сахаров), архм. Видеть Бога как Он есть [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Sofronij_Saharov/videt-boga-kak-on-est/15 (дата обращения 02.11.2025).

11. Церковь и время: научно-богословский и церковно-общественный журнал. № 4(17) / по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II; гл. ред. Кирилл (Гундяев), митр. ; ред.: В. Боровой, протопр. и др. - М. : Московский Патриархат, 2001. - 302 с.

12. Энциклопедия изречений Святых отцов и учителей Церкви по различным вопросам духовной жизни [Электронный ресурс]. – URL: <https://azbyka.ru/otechnik/prochee/entsiklopedija-izrechenij-svjatyh-ottsov-i-uchitelej-tserkvi-po-razlichnym-voprosam-duhovnoj-zhizni/35> (дата обращения 02.11.2025).

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Параметры оформления статей должны соответствовать требованиям, установленным для научных журналов, включаемых в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ). Правила оформления статей см. в Приложении 1. Представляемые статьи должны содержать высокий процент оригинальности (не менее 70 %).

Объем статьи должен быть не менее 18 000 печатных знаков.

Статьи, не соответствующие установленным требованиям, будут отправляться на обязательную доработку авторам.

Статьи, оформленные в соответствии с указанными требованиями, принимаются проректором по научной работе на электронный адрес skolesnikov2015@yandex.ru

Публикация статей, представленных в сборник и соответствующих установленным требованиям и тематике, бесплатна. Редколлегия оставляет за собой право отклонить статьи, не соответствующие требованиям и тематике сборника.

Приложение 1

Правила оформления статей

Тексты рукописей представляются в формате doc для Microsoft Office 2000/XP, оформленные в соответствии с приведенными ниже правилами. Интервал одинарный, шрифт 14. Каждая статья должна иметь код УДК или ГРНТИ.

Статья должна иметь следующую структуру:

1) имя автора – [сан] имя [отчество] (полностью) фамилия (на русском и английском языках);

2) сведения об авторе – все ученые степени, основные занимаемые в данный момент должности (на русском и английском языках); полное название организации – место работы автора, страна, город (на русском и английском языках); адрес электронной почты автора;

3) название статьи (на русском и английском языках);

4) аннотация – 7-8 предложений (объемом примерно 600 знаков), в которых изложены цели, методы и результаты работы, подчеркнуты новые и важные аспекты исследования (на русском и английском языках);

5) ключевые слова – 8–10 слов, характеризующих статью, по которым она будет индексироваться в электронных базах данных (на русском и английском языках); отделяются друг от друга точкой с запятой;

6) текст статьи;

7) библиография – оформленный в соответствии с библиографическими требованиями список использованной автором литературы (на русском языке);

8) список иллюстраций – приводимый, в случае необходимости, список прилагаемых отдельно от текста статьи иллюстраций.

При наличии текстов на древних языках рекомендуется использовать шрифты типа Unicode.

Страницы не нумеруются. Список литературы размещается в конце статьи. Ссылки на источники в тексте заключаются в квадратные скобки с указанием номера из списка использованных источников и номеров страниц при цитировании. Ссылки оформляются как затекстовая библиографическая ссылка согласно ГОСТ 7.0.5-2008 (см. Приложение 2). В конце статьи приводится библиография, в которой указываются все архивные документы, бумажные и интернет-публикации, на которые имеются ссылки в тексте статьи (образец оформления статьи см. Приложение 3). Не использовать табуляций и автоматических списков.

Приложение 2

Единый формат оформления пристатейных библиографических списков в соответствии с ГОСТ Р 7.05-2008 “Библиографическая ссылка”

Авторефераты:

Глухов В. А. Исследование, разработка и построение системы электронной доставки документов в библиотеке: Автореф. дис. канд. техн. наук. – Новосибирск, 2000. – 18 с.

Аналитические обзоры:

Экономика и политика России и государств ближнего зарубежья : аналит. обзор, апр. 2007, Рос. акад. наук, Ин-т мировой экономики и междунар. отношений. – М. : ИМЭМО, 2007. – 39 с.

Диссертации:

Фенухин В. И. Этнополитические конфликты в современной России: на примере Северо-Кавказкого региона : дис. ... канд. полит.наук. – М., 2002. – С.54–55.

Интернет-документы:

Официальные периодические издания : электронный путеводитель / Рос.нац. б-ка, Центр правовой информации. [СПб], 200520076. URL: <http://www.nlr.ru/lawcrnter/izd/index.html> (дата обращения: 18.01.2007)

Логинова Л.Г. Сущность результата дополнительного образования детей // Образование: исследовано в мире: междунар. науч. пед. интернет-журн. 21.10.2003. URL: <http://www.oim.ru/reader.asp?nomer=366> (дата обращения: 17.04.2007)

Литчфорд Е.У. С Белой Армией по Сибири [Электронный ресурс] // Восточный фронт армии Генерала А. В. Колчака: сайт. – URL: <http://east-front.narod.ru/memo/latchford.htm> (дата обращения: 23.08.2007)

Материалы конференций:

Археология: история и перспективы: сб. ст. Первой межрегиональной конф., – Ярославль, 2003. 350 с.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Марьянских Д.М., Разработка ландшафтного плана как необходимое условие устойчивого развития города (на примере Тюмени) // Экология ландшафта и планирование землепользования: тезисы докл. Ксерос. конф. (Иркутск, 11-12 сент. 2000 г.). – Новосибирск, 2000. – С.125–128.

Монографии:

Тарасова В. И. Политическая история Латинской Америки : учеб. для вузов. – М.: Проспект, 2006. – С.305–412.

Философия культуры и философия науки: проблемы и гипотезы: межвуз. сб. науч. тр. / Саратов. гос. ун-т; [под ред. С. Ф. Мартыновича]. – Саратов : Изд-во Саратов. ун-та, 1999. – 199 с.

Райзберг, Б. А. Современный экономический словарь / Б. А. Райзберг, Л. Ш. Лозовский, Е. Б. Стародубцева. – 5-е изд., перераб. и доп. – М.: ИНФРА-М, 2006. – 494 с.

Статьи из журналов или сборников:

Адорно Т. В. К логике социальных наук // Вопр. философии. – 1992. – №10. – С. 76–86.

Crawford P. J., Barrett T. P. The reference librarian and the business professor: a strategic alliance that works // Ref. Libr. 1997. Vol. 3. № 58. P.75–85.

Кузнецов, А. Ю. Консорциум – механизм организации подписки на электронные ресурсы // Российский фонд фундаментальных исследований: десять лет служения российской науке. – М.: Науч. мир, 2003. – С.340–342.

Электронные ресурсы:

Художественная энциклопедия зарубежного классического искусства [Электронный ресурс]. – М. : Большая Рос.энцикл. [и др.], 1996. – 1 электрон. опт. диск (CD-ROM).

Приложение 3

Образец оформления статьи

УДК 008-027.21

Колесников Сергей Александрович
доктор филологических наук,
проректор по научной работе Белгородской духовной семинарии,
Россия, г. Белгород,
Skolesnikov2015@yandex.ru

Метафизика света и тени в богословии иконы отца Павла Флоренского

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о своеобразии богословия иконы в трудах отца Павла Флоренского. Особый акцент в статье делается на решении проблемы взаимоотношения лица и лика, фиксации тех выводов, которые делал отец П. Флоренский при решении данной проблемы. К основным выводам можно отнести следующие: тесная духовная связь между реальным лицом и иконописным ликом; возможность воздействия иконного образа на внешний облик созерцателя; уподобление лика Божьему образу; опасность духовного оскудения, внешне проявляющаяся в деградации облика в личину; специфика пространственно-временных отношений между молитвенником и иконой; формирование основных положений богословского искусствоведения.

Ключевые слова: П.А. Флоренский; богословие иконы; богословское искусствоведение; иконный лик; лицо; личина; иконопись

Kolesnikov Sergey A.
Doctor of philological Sciences,
Vice-rector for research, Belgorod theological Seminary,
Russia, Belgorod,
Skolesnikov2015@yandex.ru

Metaphysics of light and shadow in the theology of icon Pavel Florensky

Abstract: This article considers the question about the originality of the theology of icons in the works of P. Pavel Florensky. Special emphasis is made on solving the

problem of the relationship between face and face, fixing what conclusions did the P. P. Florensky in the reconciliation of this problem. The main findings include the following: a spiritual connection between the real person and iconographic face; the possible impact of the icon image on the appearance of the contemplator; the likening of the face of God pattern; the danger of spiritual impoverishment, outwardly manifested in the degradation of the image in the mask; the specificity of the spatio-temporal relationship between the prayer book and icon; the formation of the main provisions in the theological arts.

Keywords: P. A. Florensky; the theology of the icon; theological criticism; the icon of the face; face; mask; iconography.

Текст статьи.....

Ссылки на источники внутри текста в квадратных скобках [2, с. 46].

Библиография

1. П.А. Флоренский: pro et contra / Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К.Г. Исаупова. – СПб.: РХГИ, 1996. – 480 с.
2. Мень А. Мировая духовная культура. Христианство. Церковь. – М.: Фонд имени Александра Меня, 1995. – 264 с.
3. Флоренский П., священник. Сочинения в четырех томах. Том 2. – М.: Мысль, 1996. – 320 с.
4. Степун Ф. Бывшее и несбывшееся. Т. 1. – Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956. – 284 с.



Учредитель журнала:

Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования «Белгородская Православная Духовная семинария (с миссионерской направленностью) православной религиозной организации Белгородской и Старооскольской епархии Русской Православной Церкви Московского Патриархата.

**ТРУДЫ БЕЛГОРОДСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ
ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ
(С МИССИОНЕРСКОЙ НАПРАВЛЕННОСТЬЮ)**

Выпуск XXI

Научно-образовательный журнал

Журнал выходит два раза в год

Адрес редакции и издательства: 308009, РФ, г. Белгород, Белгородский пр-т, 75.
Тел. 8 (4722) 27-47-72. e-mail: bpdс_web@mail.ru

Подписано в печать: 20.12.2025. Дата выхода 24.01.2026.

Формат 72х104 ¹/₁₆. Гарнитура «Таймс».

Объем журнала: 16 а. л.

Свободная цена.

Оригинал-макет подготовлен

Издательским домом Белгородской митрополии
во имя священномученика Никодима, епископа Белгородского.

Технический редактор: А. Кутковой.

Отпечатано в типографии издательства «Эпицентр»
г. Белгород, ул. Богдана Хмельницкого, 135, офис 40.

Тираж 100 экз. Заказ .