БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ СБОРНИК

ЮБИЛЕЙНЫЙ ВЫПУСК

Калужская духовная семинария
2016

Раздел I. Богословие

УДК 2-21-215

Гандера Сергей
студент V курса
Калужской духовной семинарии

Сравнение гносеологических взглядов Плотина и святителя Григория Нисского

Compare epistemological views of Plotinus and St. Gregory of Nyssa

Аннотация. Статья посвящена исследованию вопросов гносеологии с античной философии и в христианской традиции поздней античности. В качестве объектов исследования избраны свт. Григорий Нисский и Плотин как наиболее яркие представители своей эпохи. На материале творений указанных авторов показывается принципиальное различие между гносеологией античной философии и христианской традиции. В основе интеллектуального созерцания Плотина лежит постижение «первичной простоты», созерцания Единого, как первопричины всего. Святитель Григорий Нисский совершил переворот философских достижений платонизма, заключающийся в учении святителя Григория об образе Божием в человеке, и возможности внутреннего богопознания.

Annotation. The article investigates the issues of epistemology in ancient philosophy and Christian tradition of late antiquity. As objects of study chosen St. Gregory of Nyssa, and Plotinus as the most outstanding representatives of their era. In the material creations of these authors show the fundamental difference between epistemology and the philosophy of the ancient Christian tradition. At the heart of the intellectual contemplation dam lies comprehension «initial simplicity,» the contemplation of the One, as the root cause of all. St. Gregory of Nyssa has revolutionized philosophical achievements of Platonism, which consists in the teaching of St. Gregory the image of God in man, and the possibility of an internal knowledge of God.

Ключевые слова. Античность, философия, гносеология, Плотин, патристика, богопознание, Великие Каппадокийцы, Григорий Нисский

Keywords. Antiquity, philosophy, epistemology, Plotinus, patristic, knowledge of God, Cappadocian Fathers, Gregory of Nyssa.

1) Общие взгляды на духовное восхождение

Гносеология святителя Григория Нисского берет свое начало в философской традиции александрийской школы. В. Н. Лосский например сравнивает учение великих каппадокийцев, с «интеллектуальной и сверхинтеллектуальной мистикой неоплатоников и Оригена». Что как уже выяснилось, является вполне закономерным.

Интеллектуальное созерцание Плотина направлено на постижение «первичной простоты», на достижение созерцания Единого, как первопричины всего, на естественное стремление к красоте, желание и устремленность к которой уже есть совершенство.

Святитель Григорий Нисский совершил переворот философских достижений платонизма. Переворот этот заключается в учении святителя Григория об образе Божием в человеке, и возможности внутреннего богопознания. Как пишет в своей работе «Григорий Нисский. Создание канона» Р.В. Щипина, «здесь каппадокийцами привнесена в гносеологию тема противопоставления «внутреннего» и внешнего» человека апостола Павла» [5].

Классическая, установлена святым Григорием Богословом формула о пределах богопознания, в которой познание Бога возможно только по его действиям – «энергиям», и невозможно познание Бога по Его Сущности, полагает пределом богопознания мрак, отделяющий нас от Божьего света. Для святителя Григория Нисского, мрак в котором пребывал Моисей на горе Синай, напротив является определенным модусом богообщения. Мало того, общение Моисея с Богом во мраке, превышает созерцание света, явленного прежде в Неопалимой Купине.

Явления Бога сначала в свете Неопалимой Купины, затем во мраке напрямую отображает схему его пути боговедения. Как уже было сказано, святитель Григорий, полагает смысл света неопалимой купины, в путеводительской функции. Когда человек только обращается к Богу, и на его пути встречается куча разного рода препятствия, Господь в наиболее возможной для него форме, ведет его к Себе. Ведет к познанию себя во мраке, то есть к познанию того, что Бог не познаваем. Эти два вида богоявления, святитель объясняет как постижение того, что Божественная сущность непостижима. А соединение с Богом возможно только «путем превосходящим видение, путем, проходящим за гранью разума, там, где уничтожается знание и пребывает одна любовь или, вернее где гнозис становится агапой» [5].

Этот трехступенчатый путь, начальный – очищение, как потенциальная возможность более глубокого познания мира. В отличие от идеи стоиков, схожесть с которыми святителя Григория, на первый взгляд очень большая,

стоики полагают, что «идея освобождения от всего излишнего… основана на соображениях здравого смысла и, хотя по сути своей недурна, ни к чему не приводит, оставляя нас наслаждаться сомнительным субъективным благополучием» [3]. Очищение человека по учению Григория Нисского, это одна из ступеней вхождения в Царствие Небесное, и в деле богопознания «это путь к правильной естественной жизни» [3], которая является второй ступенью пути восхождения к Богу. Это очищение от греха, который вошел в нашу жизнь через прародителей, и поставил между Богом и человеком стену, которую, преодолеть возможно только в синергии.

На второй ступени человек призван к изучению мира, и преображению его. В традиции платонической философии, и отчасти у Оригена, ноуменальный мир является принадлежностью мира Божественного. А чувственный мир, по этой системе вступает в противопоставление с миром Божества. Напротив, у святителя Григория, мир умопостигаемый является более высоким, в восхождении к Богу, нежели мир тварный, только в силу отношения познания с помощью ума, с познанием чувственным. У святителя «демаркационная линия проходит между миром тварным и Существом Божественным. Таким образом, мир (космос) чувственный и умопостижный сосредотачивается в душе, созерцающей, как в зеркале, в своем очищенном отображении обоживающие энергии» [1. С. 64]. Следовательно, путешествие человеческой души к Богу, это внутреннее восхождение, восхождение к ранее утраченному состоянию, к тому благу, которое она находит в самой себе.

Этот этап хоть и является «вершиной созерцания, вершиной видения», но Бог, так же, остается для нас непознаваем по своей природе. Очень характерны по этому поводу слова самого святителя Григория в толковании на книгу «Песнь песней». В которой, он описывает душу ищущую своего Возлюбленного, то есть Бога1. Здесь возникает вопрос, как мы можем достичь обожения, как узрим Бога очищенным от греха сердцем, если по природе видеть Бога невозможно? Если даже высшие существа, такие как ангелы, отвечают молчанием, показывая этим самым свое бессилие в деле боговидения. И здесь важно коренное осознание того, что в деле богопознания, познания бесконечного и неопределенного ни в какие рамки Первоначала, нужно отречься от всякого рода чувственных, и даже ноуменальных принципов познания, которые являются препятствием на этом пути. Здесь святитель обращает большое внимание на так называемые «духовные чувства».

«Согласно святому Григорию, мы обладаем двумя наборами чувств — телесным и духовным, и существует соответствие между действиями и движениями души и телесными ощущениями» [3] Противопоставление

этих двух начал, безусловно, восходит к платонической традиции, которая помогает «объяснять контакт души со Словом… в чисто духовном смысле» [1. С. 282]. И как замечательно подчеркнул В. Н. Лосский, подытоживая свой очерк учения о Боговидении святителя Григория, приводит слова «о. Даниэлу: душа – обитель Слова, Слово обитает в ней, и мистический опыт – только все возрастающее сознание: духовный опыт присутствия в нас Христа, вхождения в себя, – и экстатический опыт в порыве любви, выхода из себя к Слову, Такому, Какой Он есть в Самом Себе, иначе говоря к «неуловимой» природе Бога» [1. С. 66].

Этими чувствами движет естественная сила любви к Богу, и при постоянном восхождении к Нему, «любовь становится все пламеннее и ненасытнее». Поэтому душа достигает своей цели, именно в осознании того что этому восхождению не будет конца, «блаженство есть бесконечное продвижение по беспредельному пути…» [1. С. 66].

Прохождение этой стадии, сопровождается состоянием так называемого «экстаза», святитель Григорий описывая переживания этого необычайного состояния, называет его «трезвым опьянением», и сравнивает с тем, что пережили апостолы в Пятидесятницу. И что по сути своей, это состояние является присутствием в человеке Духа Святого. Григорий Нисский следуя философской традиции неоплатонизма, называет это состояние «любовью», «выходом из себя», и отдачей себя Богу. А «в области чувств, (по мнению профессора Попова), экстаз проявляется как экзальтация любви» [4. С. 559]. Эта непреодолимая тяга к созерцанию своего Первообраза, в итоге приводит человека к «выходу из себя», когда ничто не ограничивает его, в желании соединится с Возлюбленным.

Святитель Григорий Нисский, первый из христианских авторов, у кого появляется теория мистического экстаза. Введение этого состояние в христианскую литературу, и жизнь христианского общества, было обусловлено «требованиями христианского быта и действительными явлениями в среде монашества» [4. С. 557]. Методы богопознания в то время, особенно метод Климента Александрийского, предполагал завершением поиска Бога, именно экстаз. Это логически следовало из идеи постепенного сосредоточения «мысли на идеи бескачественной монады». Это монашеская практика, умственного отрешения от представлений о материальном предмете, прежде всего очищение его от физических свойств, достигая единичного положения его в пространстве. «По устроении же последнего остается чистая монада, а ее созерцание, как было выяснено, и является психологическим условием экстаза [4. С. 558]. Но время Климента Александрийского, ставило перед собой другие задачи. Когда «идея экстаза была скомпрометирована монтанизмом», усилия Климента проявлялись

в русле поправок еретических представлений монтанистов об экстазе, не развивая это учение как таковое.

В эпоху Григория Нисского, время развития мистики, экстатическое состояние было очищено от монтанистических крайностей, и приобретало все большего распространения и значимости в монашеской среде. Профессор И.В Попов приводит такие примеры состояния экстаза, встречающиеся в то время уже довольно часто, в монашеской среде2. Распространение такой практики в монашестве, естественно должно было повлечь за собой обращение к философской мысли, которую христианские авторы интерпретировали в православном смысле, для объяснения и оправдания тех или иных явлений, в христианской жизни. И такое обращение сделал святитель Григорий, который ввел понятия экстаза в богословие, прибегая к философской системе неоплатонизма.

Как выяснилось, святитель Григорий Нисский предполагал трехступенчатый уровень восхождения к Богу. От божественного света Моисею в Неопалимой Купине, к путеводительству народа израильского – Богом, в виде облака, и в итоге подлинного бовидения при вхождении Моисеея во мрак. Это путь богопознания по Григорию Нисскому, путь отрешения от чувственного к «естественному видению» человека, к состоянию в котором он через глубокое познание видимых вещей, приготавливает душу к зрению невидимого – Божественного.

Входя во мрак, душа тем самым, входит в иной модус общения с Богом, в котором, приобретает другие возможности к познанию Творца. Эти возможности становятся реальностью в силу отрешенности человека от чувственного, и даже умопостигаемого, что необходимо в деле познания Того, Которого не возможно ни как определить, ни чем объять, и постигнуть Его бесконечность. И в состоянии экстаза мы получаем возможность приобщиться, «соприкоснуться с невидимым и непостижимым». В таком состоянии, по мнению святителя Григория, пребывал апостол Павел находившийся «в теле ли - не знаю, вне ли тела - не знаю: Бог знает восхищен был до третьего неба» (2Кор.12,2), так же апостол Петр, видевший спускающуюся плащаницу, псалмопевец Давид.

В состоянии экстаза человек так же не в силах постигнуть сущности Божией, «Бог позволяет душе чувствовать Свое присутствие, но по невидимости природы избегает ясного уразумения» [4. С. 559]. И, достигнув такого состояния, мы приобщаемся только того, что в Боге непостижимо, невидимо, необъятно, то есть того, что в апофатическом смысле наиболее точно указывает на свойства Создателя, отделяя Творца от твари. Именно факт приобщения к непостижимому, служит залогом истинности в том смысле, что мы приобщаемся именно Бога. Поскольку ни кто из

сотворенных, не может быть ни бесконечным, ни непостижимым. Когда человек достигает такого состояния, оно побуждает его к непрестанному, бесконечному движению, бесконечность которого как уже было сказано, обусловлена бесконечностью объекта желания.

2) Личностный аспект

В православном богословии мы соприкасаемся с «живым Богом» библейского откровения, который конечно является Абсолютом, но это личностный Абсолют, к которому мы обращаемся «Ты» в наших молитвах. В отличие от философского представления, в котором Абсолют, представляет собой безличносную высшую силу. Все дело в том, что в религиях древней Греции, в системе политеизма, все боги подчинялись анонимной «необходимости», в философском представлении того времени, над этими богами довлел не личностный бог, а мир высшей стабильности, гармонии, красоты, некоего безличного бытия. И «все божественные персонажи политеизма» просто растворялись в этом безличностном начале, это ожидало и весь остальной мир. В таком тождественном соединении просто невозможно никакое личностное отношение.

В гносеологии Плотина, «мировая душа», объемлет все многообразное единство космоса, и первая ступень познания происходит именно в ней, боги являются только ее различными аспектами.

Затем идет более высокая ступень единства – «ум» (νοος, intellectus). Это уровень бытия, а вернее «ум» тождественен бытию, потому что объект существует только потому, что мыслит себя, является некой «интеллектуальной сущностью». Но в этой тождественности присутствует нечто «иное», познание «Единого» при котором, не возможно.

Познание этого бесконечного, ни чем не определенного «единства» опосредовано выходом за рамки как чувственного, так и умопостигаемого бытия. После чего неизбежно наступает молчание, связанное с невозможностью именовать неименуемого, неограниченного и бесконечного Бога. В.Н. Лосский в своей работе «Догматическое богословие» очень хорошо объясняет, к чему приводит такая философская практика, – «Единственный способ достигнуть его («Единое») – это его не знать; незнание как прорыв за пределы всего есть экстаз. Философия достигает своей вершины и умерщвляет себя на пороге непознаваемого. «Единое» возможно познавать только до и после экстаза, а это значит его не познавать, поскольку это не есть экстаз. Во время же экстаза нет «иного», а значит, нет и познания… Но такое познание Божественной природы одновременно и совер-

шается, и себя же в этом безличностном не-познании уничтожает» [2. С. 383]. Здесь В.Н. Лосский ясно указывает на некое «мистическое растворение», которое неизбежно следует в данной гносеологической практике. В античном мире, «метафизический монотеизм», приблизился к пониманию Абсолюта, но познание последнего сопровождалось устранением Личности, растворенной в неизреченном.

И только христианство во всей полноте открывает «личностного Бога и Его природу», потому что только во Христе и через Христа человечество соединилось с Божеством, и Божественная природа сообщается человеческой, чтобы ее обожить. Это ответ на безличные метафизические представления философов. Но в тоже время по слову апостола Павла это «для эллинов безумие» (1Кор. 1.23) «как безличный Абсолют может воплотится в некой личности; как неподвижная вечность может войти в сферу времени; как Бог может стать именно тем, что необходимо преодолеть, чтобы в Нем раствориться?» [2. С. 386].

3) Путь взаимоотношений апофатического и катафатического богословия

В откровении мы познаем Бога в «неком личностном взаимообщении». И в своей полноте Божественное откровение это история, историческая реальность от сотворения мира до второго пришествия Спасителя.

«Но в имманентности откровения Бог утверждает Себя трансцендентным творению. Если определить трансцендентное как то, что ускользает из поля нашего познания и нашего опыта, то надо будет сказать, что Бог не только не является «частью» этого мира, но трансцендентен даже Своему собственному откровению» [2. С. 389]. То есть когда Бог открывает Себя человеку в энергиях, Он тем самым утверждает свою непознаваемую сущность.

Именно в силу этого, существуют два тесно взаимосвязанных пути богопознания. Попытка мыслить Бога в Нем Самом неизбежно приводит человека к молчанию. Что связанно как уже выяснилось с невозможностью для человека заключить Бога в какое либо определение. Именно поэтому святые отцы шли путем отрицаний, который помогает познать Бога не в том, что Он есть, что мы о Нем можем сказать с помощью нашего тварного опыта, а в том, чем Он не является. Это соединение с Богом не просто как с некой Божественной сущностью, но с «Личным Живым Богом». И достигается оно, прежде всего практическим путем, путем последовательных отрицаний. Именно такой путь совершал и сам Плотин, потому что перед любым человеком, устремленным к познанию Бога, не-

минуемо возникает такая потребность. Но его Абсолют обезличивается, обезличивается и ищущий его человек, это «мистическое растворение», в котором философия сама себя умерщвляет, превращаясь в мистику.

Для этого необходимо очистить свое видение Божества прежде всего от всего того что присуще тварному естеству. Причем человеку нужно очистить свой ум, от представлений не только о материальном, но и о возвышенном, о духовном, таких понятиях как любовь, мудрость, красота и так далее, вплоть до онтологического понятия бытия. Это практика монашеского делания, путь аскетического восхождения, когда человек очищает себя и это позволяет ему достигнуть «таинственного соединения с Личным Богом», в состоянии «экстаза». «Посредством невидения и неведения видеть и разуметь то, что выше созерцания и знания, что невозможно ни видеть, ни знать, ибо это и есть поистине видеть и ведать» [2. С. 204]. В акте такого неизреченного таинственного единения знание приобретаемое человеком о Боге, «являются в полном смысле апофатическими». И говорить о таком опыте можно подобно апостолу Павлу, который после того как был восхищен до третьего неба, так же говорил о своем переживании апофатически «не знаю – в теле, или вне тела: Бог знает, что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать». (2Кор. 12, 2-4). Но между путем Плотина и православным богословием лежит отличительная граница3.

Личностный аспект Божества предполагает, возможность открытия Бога человеку, в своих действиях – энергиях. Из этого открывается возможность говорить о Боге положительно. Здесь рождается катафатическое богословие. Мы встречаем большое количество наименований Бога в Священном Писании: любовь, мудрость, жизнь и т.д. Но, ни все вместе взятые, ни каждое из имен в отдельности, как это было например у Евномия, не могут исчерпать Божественной сущности, они могут сказать лишь о том, «что относится к сущности». И между путем отрицаний и путем утверждений, прослеживается очень тесная, взаимодополняющая связь4.

Монашеская практика Божественного «созерцания» предполагающая экстаз, то есть отказ от всех представлений о Боге, является преимущественно практической с одной стороны. Но в тоже время нельзя считать, что апофатический путь, не играет роли в научно богословском знании. Апофатическое представление о Боге, это не обязательно «богословие экстаза». В первую очередь это видение Бога, в таком состоянии ума, когда ум, отказывается от определения Бога в какие либо понятийные рамки, и с помощью этого можно достигнуть исключения разного рода абстрактных представлений, или рационалистичного взгляда, который приспосабливает Божественную непознаваемость, к человеческому мышлению.

Именно поэтому апофатическое богословие имеет такое великое значение, и его значение распостраняется на богословие катафатичекое, в том смысле, что путь отрицаний помогает человеку не «замыкаться в своих ограниченных значениях», при мысли о Боге.

4) Блаженство

Состояние блаженства, которое, святитель Григорий Нисский выразил в бесконечном пути к Богу, подобно состоянию невесты (души) описываемой в библейской книге Песнь песней. Когда душа ищущая Возлюбленного, который Себя открывает, затем снова ускользает, и исполняет эту душу такой неизреченной благостью Своего присутствия, что она еще больше возжелала, и бесконечно будет увеличивать желание постигнуть и приобщиться к Благу. Это соединение твари с Творцом, которое заключается в беспредельности познания, восхождения к Нему, оно вызывает у человека чувство любви. Это состояние приводит человека к «мраку неведения», но это не предел боговидения, для святителя Григория это особый образ общения с Богом, и приобщения к Нему5.

5) Воплощение как источник истинного христианского богословия

Эта великая тайна воплощения Бога, являет нам возможность приблизиться к Нему. Так как именно во Христе, соединились и Божественная и человеческая природа. Во Христе «трансцендентное соделывается иманентным и дает нам возможность говорить о Боге, т.е. быть «богословами»»6.

Греческая философия, одновременно, помогла христианству развить мысль в понимании Бога, в человеческом умопредставлении, и с другой стороны она закрыла себе путь к Богу. Который, как Личность, просто растворился в этой философской интелектуальной мистике.

И подводя итог, сравнительного анализа гносеологических представлений Плотина и святителя Григория, хотелось бы привести замечательные слова блаженного Августина, который очень ясно указывает на отличие богословского учения святителя Григория, от философского представления Плотина. «То, чего недостает этой мысли, что станет для нее одновременно возможностью свершения и камнем преткновения, — это реальность Божественного воплощения. Блаженный Августин, вспоминая

молодость, дает в своей «Исповедии» превосходное сопоставление античности и христианства: «Там я прочел, — говорит он, вспоминая свое открытие «Эннеад», — что в начале было Слово (Ин.1,1), (Августин находит святого Иоанна Богослова в Плотине). Я прочел, что человеческая душа свидетельствует о свете, но сама она не есть свет… Но я не нашел того, что Слово пришло в этот мир и мир не принял Его. Я не нашел того, что Слово стало плотию (Ин.1,14). Я нашел, что Сын может быть равен Отцу, но не нашел, что Он Сам уничижил Себя, смирил Себя до смерти крестной... и что Бог Отец даровал Ему имя «Иисус». Но именно это имя и есть начаток богословия как такового» [2. С. 396].

Список литературы:

1. Лосский В.Н. Боговидение. Минск: Харверст, 2007.

2. Лосский. В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие./ Перевод с французского мон. Магдалины (В.А. Рещиковой). 2-е изд. СТСЛ, 2012.

3. Мейендорф Иоанн, протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. Электрон. ст. — Режим доступа: URL: http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/vvedenie-v-svjatootecheskoe-bogoslovie/14. Загл. с экрана. Яз. рус.

4. Попов И. В. С. Труды по патрологии. Т I-II. Сергиев Посад.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Московская духовная академия, 2004-2005.

5. Щипина Р.В. Григорий Нисский. Создание канона. Электрон. ст. — Режим доступа: URL: http://thelib.ru/books/r_v_schipina/grigoriy_nisskiy_sozdanie_kanona-read-3.html. Загл. с экрана. Яз. рус.

УДК 2-47

Протоиерей Дмитрий Моисеев,
кандидат богословия, КДС,
заведующий кафедрой библейских
и богословских дисциплин

И.В. Киреевский и Д.С. Мережковский о католической мистике

I.W. Kireyevsky and D.S. Merezhkovskii of Catholic mysticism

Аннотация: Статья посвящена анализу взглядов известных русских религиозных философов И.В. Киреевского и Д.С. Мережковского на римско-католическое понимание духовности. В ней отражено, как они комментируют католический взгляд на духовность, показывая его несовместимость с духовным опытом православия.

Annotation: This article analyzes the views of the famous Russian religious philosophers Kireevsky and Meregkovsky at the Roman Catholic understanding of spirituality. It reflected, as they criticizes the Catholic perspective on spirituality, showing its incompatibility with the spiritual experience of Orthodoxy.

Ключевые слова: православие, католичество, духовность, молитва, прелесть, филиокве, религиозная философия.

Key words: Orthodoxy, Catholicism, spirituality, prayer, flattery, filioque, religious philosophy.

Иван Васильевич Киреевский (1806 – 1856) – один из наиболее известных русских религиозных мыслителей первой половины XIX века. Получив традиционное для дворянства того времени воспитание, он первоначально был сторонником европейской цивилизации, что нашло свое отражение в его ранних работах. Однако, обратившись под влиянием своей супруги к чтению святоотеческих творений, Киреевский изме-

нил свои взгляды. Став одним из родоначальников славянофильства, он много рассуждал о роли Церкви в развитии национального характера, и, естественно, не мог не сравнивать между собой духовность православия и католичества. Киреевский не анализирует произведения или духовный опыт отдельных западных подвижников, однако его наблюдения об общем характере католической духовности не могут не вызвать интереса. В своей статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» он пишет о преимущественно схоластическом направлении западного христианства. Не секрет, что латинская схоластика достаточно скептически относилась к мистике. В то же время многие западные мистики отрицательно относились к схоластике и вообще к попыткам разумно обосновать свою веру. Эта разделенность, раздробленность сил ума, по Киреевскому, есть следствие обособленности латинской Церкви и ее отделенности от Церкви Православной. «Самые творения восточных писателей оставались долго неизвестными в Европе; многие до сих пор еще остаются незнакомы им; другие хотя известны, но оставлены без внимания, ибо не были поняты; иные изданы еще весьма недавно и тоже не оценены. Некоторые богословские писатели Запада хотя и упоминали о некоторых особенностях писателей восточных, но так мало могли постигать эту особенность, что из их слов должно вывести заключение, прямо противоположное истине. Наконец, ни в одном почти из богословских писателей Запада не заметно живого следа того влияния, которое необходимо должны были оставить на них писания Восточной Церкви, если бы они были известны им хотя вполовину против того, как им известны были писатели древнеязыческие. Из этого должно исключить, может быть, одного Фому Кемпийского – или Герсона, - если только книга, им приписываемая, принадлежит действительно им и не есть, как некоторые предполагают, перевод с греческого, переделанный несколько по латинским понятиям» [1, с. 184 – 185]. (Здесь И.В. Киреевский имеет в виду книгу «О подражании Христу», написанную, предположительно, в 1427 – 1441 годах. Эта книга многократно переиздавалась в Европе на разных языках, в том числе и на русском. В 1869 году вышел в свет наиболее известный ее русский перевод, сделанный К.П. Победоносцевым.) Киреевский считает, что если бы католики познакомились с творениями восточных подвижников, то укоренившееся на Западе направление «должно бы было разрушиться от совокупного действия всех древних отцов Церкви» [1, с. 186]. Эту мысль он развивает в статье «О необходимости и возможности новых начал для философии». «Невежество народов, - пишет Киреевский, - подвергло их умственную жизнь непреодолимому влиянию оставшихся следов язычества, которые сообщили их мышлению рассудочный характер римской

наружно-логической отвлеченности и этим уклонением разума заставили их искать наружного единства Церкви вместо единства духовного… Конечно, не одно невежество оторвало Запад от Церкви; невежество – только несчастие, и отторжение человечества от спасительной истины не могло совершиться без нравственной вины; без него и властолюбие пап не могло бы иметь успеха. Только при совокупном действии папского властолюбия и народного невежества могло совершиться незаконное прибавление к символу – это первое торжество рационализма над верою – и незаконное признание главенства пап – эта постоянная преграда возвращению Запада к Церкви. Но, однажды оторвавшись от нее, римское исповедание уже, как по готовому скату горы, само собою спустилось до всех тех уклонений, которые все более и более удаляли его от истины» [1, с. 237 – 238].

Характеризуя западную религиозность, Иван Васильевич отмечает, что в противоположность восточному богословию, которое стремится к внутренней цельности разума, западное считает возможным постижение истины «и для разделившихся сил ума, самодвижно действующих в своей одинокой отдельности… Бесчувственный холод рассуждения и крайнее увлечение сердечных движений почитают они равно законными состояниями человека» [1, с. 187]. Эти слова русского философа очень точно отражают суть противоречия католической средневековой религиозности, когда, с одной стороны, Фома Аквинский и его последователи строили теоретическую богословскую систему и занимались решением вопросов, весьма далеких от реальной духовной жизни, чем вызвали насмешки таких людей, как знаменитый Эразм Роттердамский [2, с. 329], а с другой стороны многочисленные мистики и проповедники учили людей вещам, зачастую противоречащим христианству, опираясь при этом только на свой личный опыт и не поверяя его преданием Церкви.

Говоря собственно о духовной жизни латинян, Киреевский обращает внимание читателей на достаточно серьезное различие между католицизмом и православием. Запад и Восток по-разному понимают даже самые азы христианской аскетики. По словам мыслителя, западные писатели «употребляют иногда те же выражения, какие и восточные, говоря о «внутреннем сосредоточении духа», о «собрании ума в себе» и т.п., но под этими словами обыкновенно разумеют они другое: не сосредоточение, не собрание, не цельность внутренних сил, а только их крайнее напряжение» [1, с. 187]. Это очень важное замечание, свидетельствующее об отнюдь не поверхностном знании Киреевским как католического, так и собственно православного духовного опыта. На основании этого, он видит в католиках и то, что «центр духовного бытия ими не ищется. Западный человек не понимает той живой совокупности высших умственных сил, где ни одна

не движется без сочувствия других, того равновесия внутренней жизни, которое отличает даже самые наружные движения человека, воспитанного в обычных преданиях православного мира, ибо есть в его движениях, даже в самые крутые переломы жизни, что-то глубоко спокойное, какая-то неискусственная мерность, достоинство и вместе смирение, свидетельствующие о равновесии духа, о глубине и цельности обычного самосознания. Европеец, напротив того, всегда готовый к крайним порывам, всегда суетливый, - когда не театральный, - всегда беспокойный в своих внутренних и внешних движениях, только преднамеренным усилием может придать им искусственную соразмерность» [1, с. 187].

Для Киреевского это различие присутствует не только в жизни подвижников, которые все-таки составляют меньшинство населения, но, что самое главное, оно затрагивает народные обычаи, общественные отношения и нравы простых людей. Именно в житейском, повседневном и повсеместном быте обычного западного человека проявляются характерные черты чисто католического мировосприятия, которое никак нельзя списать на какие-то несущественные народные особенности. Это не итальянский, не французский, не немецкий или какой-либо еще, это именно католический менталитет, и он не может не бросаться в глаза православному мыслителю. «Западный человек раздробляет свою жизнь на отдельные стремления и хотя связывает их рассудком в один общий план, однако же в каждую минуту жизни является как иной человек… Западный человек легко мог поутру молиться с горячим, напряженным, изумительным усердием; потом отдохнуть от усердия, забыв молитву и упражняя другие силы в работе; потом отдохнуть от работы, не только физически, но и нравственно, забывая ее сухие занятия за смехом и звоном застольных песен; потом забыть весь день и всю жизнь в мечтательном наслаждении искусственного зрелища. На другой день ему легко было опять снова начать оборачивать то же колесо своей наружно правильной жизни» [1, с. 199]. Эта раздробленность внутренней жизни породила, по мнению Киреевского, еще одну черту, которая непременно присутствует на Западе. Это так называемое «самодовольство», или, говоря святоотеческим языком, гордыня, свойственная не только латинским подвижникам, но и простым христианам. «Западный, говоря вообще, почти всегда доволен своим нравственным состоянием, почти каждый из европейцев всегда готов, с гордостью ударяя себя по сердцу, говорить себе и другим, что совесть его вполне спокойна, что он совершенно чист перед Богом и людьми, что он одного только просит у Бога, чтобы другие люди все были на него похожи. Если же случится, что самые наружные действия его придут в противоречие с общепринятыми понятиями о нравствен-

ности, он выдумывает себе особую, оригинальную систему нравственности, вследствие которой его совесть опять успокоивается» [1, с. 206].

Постоянно сравнивая европейскую цивилизацию с Россией, Иван Васильевич Киреевский отрицательно оценивает ее духовный настрой, соответственно, и все то, что отличает католическую духовность от православной, воспринимается им негативно.

Исследованием мистического опыта отдельных западных святых занимался и известный русский поэт Серебряного века, религиозный философ Дмитрий Сергеевич Мережковский (1866 – 1941). Будучи на начальном этапе своего творчества «крайним материалистом», Мережковский постепенно приходит к осознанию важности религии. Он начинает интересоваться христианством, вопросами Церкви. С 1901 по 1903 год Д.С. Мережковский и его супруга Зинаида Гиппиус участвовали в религиозно-философских собраниях, на которых присутствовало также и православное духовенство. Эти собрания проходили с разрешения обер-прокурора Святейшего Синода К.П. Победоносцева, и хотя идеи Мережковского о христианстве «Третьего завета» и новой единой Церкви были отвергнуты, тем не менее само намерение возродить в русском образованном обществе религиозное сознание пользовалось поддержкой современников.

Свои идеи Мережковский пытался обосновывать ссылками на опыт святых, и в первую очередь мистиков. Наиболее близкими из святых для него оказались Тереза Авильская, Иоанн Креста и Тереза из Лизье. О них Д.С. Мережковский пишет в своих работах «Испанские мистики» и «Маленькая Тереза». Он настолько выделял их из среды прочих, что даже писал в «Маленькой Терезе»: «Ни одна из Церквей, ни католическая, ни православная, ни протестантская, все еще не Церковь Вселенская, спасение человечества, и что Церковь эта может явиться только под знаком Трех – Отца, Сына и Духа: вот почему только Трое – св. Тереза Испанская, св. Иоанн Креста и св. Тереза Лизьеская – введут человечество в Церковь Трех…

Путь от настоящей Русской Церкви к будущей Вселенской Церкви проходит только через этих трех на земле так же, как через этих Трех на небе» [3, с. 227].

Описывая мистический опыт этих подвижников, Д.С. Мережковский часто приводит отрывки из их собственных текстов. И те моменты, на которые он обращает внимание, могут достаточно ярко охарактеризовать путь упомянутых мистиков. Так, например, описывая ранние годы жизни Терезы Авильской и повествуя о ее отношениях с духовником о. Винченцио Бароне, Мережковский приводит такие слова Терезы: «Я, впрочем, не сомневалась, что горячие молитвы мои спасли его от вечной гибели и что небо открыть пожелал ему Господь через меня» [3, с. 37].

Вообще, собственное отношение Терезы к своему опыту представляется достаточно интересным. Первый список своей книги Тереза, по словам Мережковского, сожгла, когда «один из духовников ее, прочтя книгу, нашел, что она внушена ей диаволом, и что она сама – бесноватая» [3, с. 24]. В своих видениях Христа она тоже иногда «не до конца верит, что это Он, а не диавол» [3, с. 24], но, тем не менее, не отвергает их. В то же время на вопрос своего духовника, как она узнает, что это именно Христос, Тереза отвечает так: «Не знаю, как. Знаю только, что слышу голос Христа, что это не может быть самообман, и что я не сомневаюсь в Его присутствии, особенно, когда Он мне говорит: «Не бойся, – это Я»» [3, с. 44].

Д.С. Мережковский видит исходную точку особенностей духовной жизни Терезы в любовной трагедии ее юных дней, и называет причину ее экстазов – «умерщвляемый, но неумертвимый пол» [3, с. 34]. При этом он обращает внимание на возраст Терезы, в котором ее посетило первое видение. Это было в 1555 году, когда Терезе исполнилось сорок лет. «Сорок лет, – пишет Д.С. Мережковский, – та роковая точка для женщины, когда солнце пола начинает склоняться к западу, лучи его становятся знойнее, и в них рождаются великие бури. Кажется, такая буря налетает и на Терезу в душевной болезни» [3, с. 44]. Он называет ее экстатические состояния болезнью, замечая при этом, что болезнь эта является священной. «Чем больна была Тереза? Фрейдовский психоанализ решил бы: «заглушенным и извращенным полом», «истерической эротоманией», «половым безумием», psychopathia sexualis. Так решила бы «мудрость мира сего – безумие перед Богом», потому что можно отвергнуть всякую религию, как безумие, но, приняв ее, надо принять и мудрость ее – Экстаз…

Кажется, ясно одно: болезнь Терезы принадлежит к той же страшной семье, как падучая, древняя «священная болезнь», morbus sacer. Если бы мы поняли, как следует, жизнь Терезы и болезнь ее, потому что вся ее жизнь – болезнь (вечными головными болями и ежедневною рвотою будет она страдать всю жизнь), то, может быть, мы поняли бы, что и болезнь ее тоже «священная» и даже святая» [3, с. 44-45].

Далее Мережковский рассматривает восходящие ступени экстаза, которые за семь лет прошла Тереза Авильская. Интересны его наблюдения, в которых он сравнивает мистический опыт католической святой с древними языческими мистериями.

Первой ступенью является «самопогружение», contentandome. Это – сосредоточение всех душевных сил на одной единственной мысли, чувстве, воле – к совершенному соединению с Богом. «Медленно душа погружается как бы в сладостный обморок, – цитирует Д.С. Мережковский слова Терезы. – От этого внутреннего сосредоточения происходит такой

сладостный мир и покой, что, кажется, душе уже нечего желать… и даже молитва для нее ненужная усталость; душа хотела бы только любить… Душа подобна младенцу на руках у матери, которая, играя, выжимает в рот его молоко, так что ему уже не нужно сосать груди» [3, с. 46].

Мережковский называет знаменательным то, что в этом религиозном опыте Терезы Бог – не только Отец, но и Мать, «также как в опыте всех древних мистерий, от Египта и Вавилона до Элевзиса и Самофракии. У незапамятно-древнего, кажется Этруро-пелазгийского бога пограничной межи Jupiter Terminalis, уже не мужская, а женская грудь с материнскими сосцами: это будущий «Матереотец» гностиков» [3, с. 46]. Он считает, что Тереза движется по пути от Сына к Матери-Духу, и утверждает, что во всем религиозном опыте христианства нет, или почти нет того живого чувства Трех божественных Лиц, которое присуще опыту Терезы Авильской.

Вторая ступень экстаза – «восхищение», «исступление», arrobamiento. Вот как описывает сама Тереза начало этого «восхищения», похожее, по словам Мережковского, на каталепсию, столбняк или обморок: «Мало-помалу все труднее становится дышать… естественная теплота тела исчезает… руки холодеют, как лед, и коченеют, как палки; тело остается в том положении, в каком застало его Восхищение, а душа погружается в блаженство… Разум и память находятся тогда в состоянии, подобном сумасшедшему бреду; это может иметь очень дурные последствия, и с этим надо быть осторожным» [3, с. 48].

Д.С. Мережковский сравнивает это с «богоодержимостью» в Дионисовых таинствах. У Виргилия, пишет он, Сибилла «силится сбросить одержащее ее божество, как бешеный конь сбрасывает всадника, но, укрощаемая ударами и толчками бога, принуждена вещать, с пеною у рта» [3, с. 48]. У Эсхила богиня бешенства Лисса исступляет жриц Диониса так: «Судорога проходит и распространяется вверх до темени, как пронзающий укус скорпиона» [3, с. 48]. Мережковскому кажется, что все эти древние описания экстаза дают наиболее точное понятие о том, что испытывала Тереза на второй ступени. К этой же ступени он относит и левитацию, которая также присутствовала у Терезы.

Третья ступень экстаза – мука желаний. Эту муку Мережковский называет главным источником боли и болезни для всех, ищущих экстаза. «Вдруг, – цитирует он Терезу, – овладевает мной такая любовь к Богу, что я умираю от желания соединиться с Ним… и кричу, и зову Его к себе… Мука эта такая сладостная, что я не хочу, чтобы она когда-либо кончилась, происходит от желания умереть и от мысли, что избавить меня от муки не могло бы ничего, кроме смерти, но что убить себя мне не дозволено» [3, с. 49].

Четвертая ступень экстаза – видения Христа.

Мережковский приводит слова духовника Терезы, о. Родриге Альвареца, который говорил: «Плотскими очами она никогда ничего не видела, кроме двух раз, когда ей казалось, что Кто-то говорил с нею, но она ничего не поняла из сказанного». А вот слова самой Терезы: «Плотскими очами я никогда ничего не видела, а видела только духовными… Но признаюсь, что хотела бы увидеть и плотскими, чтобы духовник мой не мог сказать, что все мои видения лишь мнимые» [3, с. 50].

Видела Тереза свет, который Мережковский сравнивает со светом Елевзинских мистерий и со светом, который осиял апостола Павла на пути в Дамаск. Далее она слышит голос. «Душу зовет Возлюбленный таким пронзительным свистом, что нельзя этого не услышать, – вспоминает Тереза. – Этот зов действует на душу так, что она изнемогает от желания, но не знает, о чем просить, потому что с нею Бог» [3, с. 50]. «Странно, – рассуждает Мережковский, – что в голову ей не приходит свист древнего Змия» [3, с. 51]. Таким же свистом, пишет он, зовут своих овец и коз горные пастухи Испании, так же зовет души Свои и Пастырь Добрый.

В качестве аналогии Д.С. Мережковский приводит описание того, как в VII – VI веках до Р.Х. в южно-италийских городах Локрах и Регионе молодые девушки, сидя дома за трапезой, вдруг слышали чей-то таинственный зов, вскакивали в исступлении и бежали в горы плясать. «Может быть, – говорит Мережковский, – этот таинственный зов, который слышат Локрийские и Регионские девушки, – тот же «пронзительный свист», которым зовет и св. Терезу Возлюбленный» [3, с. 51].

После голоса Тереза созерцает видение. «Этого видения душа не ждет и не думает вовсе о нем, как вдруг оно является ей, сначала устрашая великим страхом, а потом успокаивая миром, столь же великим… Однажды, когда я молилась, угодно Ему было показать мне руки свои… Их красота была такова, что я не могу ее выразить никакими словами… Страстно иногда хотелось мне увидеть, какого цвета и очертания глаза Его… но я никогда не могла их увидеть» [3, с. 51], – цитирует Терезу Мережковский. При этом он отмечает, что в словах, услышанных Терезой от Иисуса, слишком часто звучат только общие места душеспасительных книг или школьных прописей.

Говоря об опыте Терезы, Д.С. Мережковский утверждает, что, после двенадцати апостолов, только апостол Павел, Франциск Ассизский, Бернард Клервосский и сама Тереза, в силу своей любви, прикасались не только духом к духу, но и плотью к плоти Христа. И снова слова Терезы: «Разумом должно обуздывать эти исступленные порывы, потому что в них может быть и чувственность… В этом (несказанно-блаженном соединении души с Богом) и тело немного участвует. Нет, тело в этом много участвует…

В Вербное Воскресенье, возвращаясь из церкви, я была вне себя, так что не могла проглотить Причастия; я держала его во рту, и мне казалось, что уста мои наполняются Кровью, и что по лицу моему и по всему телу льется Кровь, такая горячая, как будто прямо из ран Господних, и что было мне невыразимо сладостно. И Христос сказал мне: «Я пролил эту Кровь за тебя в несказанных страданиях, а ты услаждаешься ею в несказанном блаженстве!»

Часто Он (Христос) мне говорит: «Отныне Я – твой, и ты – Моя!»… Эти ласки Бога моего погружают меня в несказанное смущение… В ласках этих – боль и наслаждение вместе… Это рана сладчайшая» [3, с. 53].

При этих словах Мережковский вспоминает опять древние мистерии, в которых упоминалось имя бога «Человекотерзатель». Оно было страшным для всех, кроме самих терзаемых служительниц Диониса, так называемых «Исступленных». Но то, что, по мысли Мережковского, эти служительницы знали смутно, Тереза понимает ясно: эти ласки-раны, лобзания-терзания небесной любви слаще любой неги. Мережковский так описывает ее состояние: ««Господи, или страдать (с Тобой), или умереть (за Тебя)!» – молится Тереза и падает в изнеможении, под этими ласками, закатывает глаза, дышит все чаще, и по всему телу ее пробегает содрогание. Если бы нечестивая, но опытная в любви женщина увидела ее в эту минуту, то поняла бы, или ей казалось бы, что она понимает, что все это значит, и только удивилась бы, что с Терезой нет мужчины; а если бы и в колдовстве была эта женщина опытна, то подумала бы, что с Терезою вместо мужчины тот нечистый дух, которого колдуны и ведьмы называют «Инкубом»» [3, с. 53-54].

Следующая ступень экстаза Терезы – «пронзение», transverberatio. Это то, что Мережковский называет главным опытом всей ее жизни. Это самое чудное и страшное, по его словам, из всех видений Терезы, которое соединяет, «как в древних мистериях, высшую точку Экстаза с огненнейшею точкой Пола» [3, с. 55]. Вот описание этого опыта самой Терезой: «Справа от себя увидела я маленького ангела… и узнала по пламеневшему лицу его Херувима… Длинное, золотое копье с железным наконечником и небольшим на нем пламенем, было в руке его, и он вонзал его иногда в сердце мое и во внутренности, а, когда вынимал из них, то мне казалось, что с копьем он вырывает и внутренности мои. Боль от этой раны была так сильна, что я стонала, но и наслаждение было так сильно, что я не могла желать, чтобы кончилась боль… Чем глубже входило копье во внутренности мои, тем больше росла эта мука, тем была она сладостнее» [3, с. 55]. Мережковский видит в этом «Пронзении» то же самое, что происходит между женихом и невестой в первую брачную ночь. Он утверждает, что в этом акте Бог дает

Терезе возможность испытать любовь «возвышенной плоти». По его мнению, брачное соединение человека с Богом для Терезы и для Иоанна Креста является не только духовным, но и плотским, и это духовно-плотское соединение человека с Богом никто, кроме них, не чувствовал с такой силой за все века христианства. «Дух должен быть освящен плотью; плоть должна быть оправдана духом» [3, с. 56] – пишет Мережковский. Он постоянно обращается к теме языческих мистерий, в которых обязательно присутствовал опыт телесных переживаний мистиков, и выражает свое восхищение аналогичными переживаниями Терезы Испанской и Иоанна Креста. «Сделанный в древних таинствах и забытый к началу христианства религиозный опыт Богосупружества сделан был снова, через пятнадцать веков, св. Терезой Иисуса и св. Иоанном Креста, и почти тотчас же снова забыт. Но люди вспомнят о нем позже» [3, с. 58], – выражает уверенность Мережковский. «С этого дня ты будешь Моею супругою; – слышит Тереза, – Я отныне не только Творец твой, Бог, но и Супруг» [3, с. 109]. «О, Бог мой, Супруг мой, – восклицает она перед смертью, – наконец-то я Тебя увижу!» [3, с. 108]

Обращает Д.С. Мережковский внимание и на социальный аспект мистического опыта Терезы. Она сознательно переключила силу экстаза из личного в общественный порядок: «Благо душе, познавшей истину в Боге (экстаз). О, как необходимо это познание людям, стоящим у власти! Какой порядок установился бы тогда в государстве, и сколько бедствий было бы избегнуто… О, если бы я могла это сказать в лицо государю!» [3, с. 60]

Еще одна сторона духовной жизни Терезы, на которую обращает внимание Д.С. Мережковский, это ее увлеченность страданиями Христа. «Крест помнит она всегда, – пишет он, – а Воскресение слишком часто забывает. Даже и в «Прославленном Теле» воскресший Христос для нее весь в крови… Эта бесконечная любовь, или вернее, бесконечная жалость к Сыну так сильна у Терезы, что доводит ее почти до возмущения против Отца и до кощунственного ропота: «Как мог Ты согласиться, Отец, чтобы Сын Твой каждый день отдавал Себя на растерзание?.. О, зачем, зачем Он всегда молчит? Зачем никогда не говорит за Себя, а всегда – только за нас? Неужели никого не найдется, чтобы защитить этого Агнца?.. Как может быть, чтобы даже Отец Твой Небесный не утешил Тебя?.. Но если так, пойдем же вместе; я хочу следовать за Тобою повсюду и пройти через все, через что Ты прошел»… Кажется иногда, что и св. Тереза соблазняется тем же опасным уклоном, как все Римское католичество, – что хочет и она страдать не только со Христом, но и за Христа, как будто не Христос за человека распинается, а человек – за Христа; не человек Христом искупляется, а Христос – человеком» [3, с. 93].

Следующая тема рассуждений Мережковского – послушание Римской Церкви. Он считает, что одним из страшнейших дел Рима является то, что даже такие люди, как Тереза, должны не только «согнуться», но и «сломаться», чтобы войти в Римскую Церковь. Отказ от свободы он называет «первородным грехом св. Терезы». «Больше для меня значит одно только слово церковного начальника моего или духовника, – приводит Мережковский ее слова, – чем все откровения Свыше, потому что я могу ошибиться в них, а в послушании – не могу» [3, с. 98]. Мережковский выводит из этого, что Церковь для Терезы больше Христа, и приводит в качестве примера ситуацию, когда Тереза получила откровение о том, что не должно быть монастырей с доходами, но послушалась не его, а отцов Тридентского собора, утвердивших, что монастыри должны иметь доход. В 1577 году ей было видение Христа, бичуемого римскими священниками. «Если какое-либо из видений св. Терезы подлинно, то уж конечно это» [3, с. 100], – с сарказмом отмечает Мережковский. «Когда, – пишет он далее, – очень добрый и умный иезуит, о. Бальтазаро Альварец, духовник Терезы, велит ей «открещиваться» от Того, Кто умер за нее на кресте, и «делать Ему знак презрения», то слушается она и этого «страшного и отвратительного» для нее веления «покорно, как труп», но молит прощения у Господа, и Он не только прощает ее, но и хвалит: «Ты хорошо делаешь, что слушаешься наместников Моих в Церкви». А когда те, кто считает ее обманутой видениями Христа, запрещают ей молиться Ему, то Он кажется разгневанным и велит ей сказать им, что «это – тиранство». Только что требовал от нее Христос послушания этому «тиранству»; чего же требует теперь, – все ли еще «трупной покорности» или восстания, освобождения? Этого св. Тереза не знает и никогда не узнает» [3, с. 100].

Мистический опыт Иоанна Креста также привлекает Д.С. Мережковского. Он считает, что этот подвижник также учит о Богосупружестве, в котором «достигается такое соединение существа Божия с человеческим, что каждое из них как бы становится Богом» [3, с. 116]. Мережковский подчеркивает, что никто, кроме Бернарда Клервосского, Франциска Ассизского и Терезы Авильской не переживал такой религиозный опыт, как Иоанн Креста. Жажда уединения, которую испытывал Иоанн, объясняется Мережковским как борьба чувства святости с чувством греха. «Бог сообщает душе (в уединении) страшную силу», – говорит Иоанн Креста. «Сила эта, – пишет Мережковский, – может быть, ему страшна потому, что он и сам не знает, святая она или грешная. В этом-то незнании – главный источник того страдания, которое так верно и глубоко угадывает в нем Тереза» [3, с. 157].

Подобно многим западным подвижникам, Иоанн Креста также желал страдать подобно Христу. «Брат Иоанн, скажи, чего ты хочешь, и Я это сделаю», услышал он однажды от уст Господних в видении. «Господи, – ответил он, – я хочу одного – страдать за Тебя и быть презираемым всеми» [3, с. 160].

Иоанн Креста очень настороженно относится к видениям. «Следует бежать от видений и откровений, как от величайшей опасности, – цитирует его Д.С. Мережковский. – Некоторые так погружаются в эти обманы диавола и так ожесточаются в них, что возможность их возвращения к простому добру и к истинному благочестию становится очень сомнительной» [3, с. 170]. Однако неясным остается при этом его отношение к видениям, посещавшим Терезу, с которой Иоанн Креста очень часто общался.

Д.С. Мережковский отмечает, что в опыте «самоуничтожения» Иоанна Креста как бы вовсе отсутствует Воскресение Христа. «Иоанн Креста верит, конечно, в Его Воскресение, но кажется иногда, что вера его остается только внешним, мертвым догматом, не делается живым – внутренним опытом. Воскресение не нужно ему – нужна только Голгофа, Крест бесконечный и окончательный» [3, с. 178]. В этом опыте Мережковский видит и другую опасность – когда святость становится грехом духа – гордыней. «В подвиге самоуничтожения человек идет на Голгофу не вместе со Христом, а вместо Христа; умирает на кресте не вместе со Христом, а вместо Христа, во грехе «святости», страшнейшем из всех грехов» [3, с. 178]. За это постигает такого подвижника «Ночь духа», в которой происходит потеря всего, даже веры. «Чтобы человеку соединиться с Богом, надо ему потерять веру в Бога» [3, с. 184] – говорит Иоанн Креста.

Религиозный опыт Маленькой Терезы – Терезы из Лизье Мережковский характеризует как стремление «вымолить у Бога всех – всех спасти, не только добрых, но и злых, да будет «восстановление всего» по слову Оригена и по слову Павла, «да будет Бог все во всем»» [3, с. 259]. Он приводит в качестве примера ее слова о поступке, совершенном в детстве, когда Тереза молилась о спасении человека, осужденного на смертную казнь: «Души людские я хотела напоить Святою Кровью, чтобы очистить их от греха, и вот уста первого же духовного сына моего прильнули к Божественным Ранам» [3, с. 258].

И это желание молодой подвижницы ставит ее, по мнению Мережковского, на один уровень с Терезой Авильской и Иоанном Креста, так что «силою тишайшей, не только миру, но и ей самой неслышимой, невидимой, изменит она круговращение земли так, что взойдет над нею новое солнце – Третье Царство Трех» [3, с. 269].

Такое парадоксальное отношение Д.С. Мережковского к упомянутым святым продиктовано, очевидно, особенностями мировоззрения религиозного философа. Видеть в мистическом опыте святых серьезные недостатки, сравнивать его с языческими мистериями и в то же время считать этих святых величайшими в мире – такое возможно только для человека, достаточно далекого от православного взгляда на мир. И Мережковский был именно таким человеком. Тем не менее, его наблюдения, касающиеся духовной жизни Терезы Авильской, Иоанна Креста и Терезы из Лизье вполне могут послужить подспорьем для православной оценки подвига этих католических святых.

Литература

1. Киреевский И.В. Разум на пути к Истине. М., Правило веры, 2002.
2. Эразм Роттердамский. Похвала глупости. М., Эксмо-пресс, 2000.
3. Мережковский Д.С. Испанские мистики. Маленькая Тереза. Томск, «Водолей», 1998.

УДК 241.1

Игумен Михаил (Семенов),
кандидат богословия
игумен монастыря Спаса Нерукотворного пустынь
в Клыково, Козельского р-на,
преподаватель Калужской духовной семинарии

Трансформация представлений о нравственности в советское и постсоветское время

The transformation of ideas about morality in Soviet and post-Soviet period

Аннотация. Исследование посвящено осмыслению трансформации общественной нравственности, происшедшей в пост-советский период. Статья ставит вопрос: каковы фундаментальные причины того, что на смену христианским принципам приходят идеи гедонистического мировоззрения. Для того, чтобы найти ответ на этот вопрос предпринимается сравнительный анализ основ общественной нравственности православной России и СССР, а затем раскрывается природа внутренней трансформации нравственных основ после падения Советского Союза.

Annotation. The research is devoted to understanding the transformation of public morality, which occurred in the post-Soviet period. The article raises the question: what are the fundamental reasons that replaced the Christian principles of the ideas come hedonistic worldview. To find the answer to this question undertaken a comparative analysis of the foundations of public morality Orthodox Russia and the USSR, and then reveals the nature of the moral foundations of internal transformation after the fall of the Soviet Union.

Ключевые слова: нравственность, совесть, воспитание, идеология, общество, молодежь.

Keywords: morality, conscience, education, ideology, society, youth.

Обсуждение вопроса нравственности, возникает с периодичностью в разное время с изменением ориентиров общества. В современной России изменился строй: выбран демократический вектор и старая советская идеология осталась за бортом истории. Этот вопрос мы в этой статье разберем.

Много раз слышал о том, что в Советское общество было нравственным и это, правда. Люди нуждались в нравственных поступках, они так были воспитаны. Воспитанием Советской молодежи занималось предыдущее поколение, родители и учителя. Многие продолжали пример своих родителей, воспитывали чувство «совести» и это чувство нуждалось в добродетели. Разница только в том в царской христианской России добродетель была посвящена угождению Богу, а советском обществе - человеку, он стал центром внимания. Дела и труды, которые он совершал, прославлял его самого и советскую идеологию.

Нравственный ориентир был изменен, но стремление следовать определенным нравственным принципам и постулатам осталось. В советском государстве сохранялась наука «Нравственность» этим занимались на научном уровне, писали научные труды, издавали методичные пособия. С начала 30-х гг. прошлого столетия под предводительством Крупской Н. К. разрабатывались методички для воспитания Нравственности молодого Советской поколения. Этим вопросам и посвящены работы И.К. Крупской «К вопросу о коммунистическом воспитании молодежи», «Маркс о коммунистическом воспитании подрастающего поколения», «Ленин о молодежи» и некоторые другие, включенные в настоящий выпуск «Библиотечки по научному социализму». При полном отрицании бытия Бога и учения Божественном сотворении мира и Божественном промысле, казалось бы, естественно и закономерно было бы утверждение идеи полной свободы, отрицание всякой идеологии, тем не менее, уже на первом этапе созидания новой государственности сформировалось понимание того, что на принципах вседозволенности и нигилизма государство не построишь.

В связи с этим разрабатываются и внедряются новые правила нравственности, основанные на таких чувствах как «гордость и «самолюбие». Казалось, какая разница, какие чувства воспитывать в молодом поколении, главное построить сильное, мощное, богатое государство. Да, но какими средствами и жертвами, благосостояние одних, получали за счет других. Равенства, о котором много говорили и учили, не было. На деле существовал разновидности землячества, национальности, играл большую роль фактор приближенности к власти, который так же, как и везде делило общество. Стремление к стяжанию материальных благ также сильно влияло на нравственность.

Почему я останавливаю свое внимание на Советском периоде, да потому, что каждое предыдущее поколение влияет на следующее. Возникает логический вопрос, что если в советском государстве занимались молодежью, воспитывали нравственность, то почему эта молодежь поддержала развал государства и изменила созданной советским государством нравственность. Именно в этом стоит разобраться, прежде чем мы перейдем к нашему времени и к нашим проблемам.

Дело в том, если в православной России в основе воспитания были фундаментальные христианские принципы: «любовь», «самопожертвование», то в советское время им на смену приходят иные: «гордость» и «самолюбие». Христианские нравственные принципы направляют развитие личности на самореализацию через отказ от самости и любовь к ближнему, советский принцип воспитания, центром внимания становится сам человек «внимание других, ко мне». Смена ориентиров, начало менять и ломать сложившиеся христианское общество. Впредь сделанное в тайне доброе дело, без прославления, было не нужно. Прославлялся не Бог, а человек. Культ труда человека стал центром внимания.

Нравственные ориентиры сменялись поколениями, за поколением. Кардинальное изменение начали происходить в 60 года прошлого века, с изменением политики государства, цель индустриализации производства, Советская трудовая философия начала притворятся в жизнь. Первая пятилетка была связана со стремительной урбанизацией. Городская рабочая сила увеличилась на 12,5 миллионов человек, из которых 8,5 миллионов были мигрантами из сельской местности. Тем не менее, доли в 50 % городского населения СССР достиг только в начале 1960-х годов. В это время нравственность подверглась, кардинальным изменениям, начался процесс разрушения векового русского патриархального строя. Молодежь отделялась от родителей, создавалась новая Советская культура. Христианские ценности замещались общественными, воспитанием нравственных принципов занимались не родители, а общество. Новый советский человек становился общественно ориентированным. Родители все меньше и меньше имели возможность влиять на детей. На это повлияла, трудовая занятность родителей, так же применяемый метод наказания и привлечения к ответственности инакомыслящих.

Родители, занятые строительством нового государства и общества полагали надежду воспитания своих детей, на школу и другие учебные заведения. Государство исполняла роль наставника, между детьми и родителями все чаще начали возникать разногласия и противоречия. Принцип любви, как основа создания семьи начало исчезать, каждый член семьи начал жить для себя. В наше время часто можно услышать от женщины

такие слова: - «я для себя родила ребенка». Общество ее поддержит, забывая о том, что у ребенка должны быть родители, мама и папа, неполноценная семья приводит к дальнейшим проблемам в новой семье, создания ребенком, где у него отсутствуют должные примеры семейного поведения. Вот и получается, место наглядного родительского примера, возникает в голове воображение, мысленный суррогат, полученный из просмотренного фильма выдуманного героя, или прочитанной книги.

Нравственность в советском обществе изменялась постепенно, путем проб и ошибок, но в основе ее было отрицание бытия Бога и Его промысла о судьбах мира и человека. Главным принципом формирования и развития нравственности индивида было одобрение или порицание коллектива, которой устанавливал каноны нравственного поведения и указывал, чем человеку надлежит гордиться или наоборот, что надлежит осуждать, в соответствии с общественном мнением. В дальнейшем применялась идея звена, которая был повсеместно ключевым делом, для формирования коллектива. Такие простые общественные принципы меняют психику и сознание, под воздействием коллектива, влияют и на общественную нравственность. Тяжело особенно молодому человеку пойти против коллективного сознания, даже если он знает, что он прав. Индивидуальное сознание и поступки в советском обществе, были приближены к подвигу. Но самое главное во имя кого и для чего направлен индивидуальный поступок, если для собственного прославления, или отличительной идеи от коллектива, сути в языческой нравственности не меняет.

Приведем пример законоположника христианской нравственности, Иисуса Христа. Который вышел на Свою проповедь среди Иудеев, принес новое учение и сказал: «Заповедь новую даю вам: да любите друг друга» (Ин. 13: 34). Он провозгласил новое учение кардинально отличающегося от иудейского представления о нравственности, основанного на принципах двойной морали - … «люби ближнего своего и возненавидь врага своего» (Мф. 5, 43). Проповедь Христа Спасителя была направлена на изменение мир и его жестоких заков. Индивидуальный поступок, направленный на воспитание в Иудеях новозаветной нравственности, собственный пример которого сопровождался на протяжение жизни, не только словом, но и делом доказывал важность учения. Равно как последователи Христа, принявшие важность учения, следовали Христианским нравственным принципам, отдавая свою жизнь без остатка.

Сложно представить и найти лучший пример для воспитания нравственности, кто не только словом и жизнью доказал состоятельность своего учения. За века много изменилось человеческих цивилизаций и не одни из них небыли направлены своей жизни любви к Богу.

В основном нравственность строилась на культуре отношения людей друг, другу. Отношения были разными, например, общество майя, не смотря на достижения в градостроительной цивилизации, были подвержены языческим суевериям, из страха неведанным богам в жертву приносили людей, считая это действие общественным нравственным культом. Ганнибалы, совершая ритуальные действия, поедали друг, друга. Спартанцы, возвышая спортивные и воинские успехи, выше жизни человека, матери которых при рождении слабого больного ребенка, сбрасывали в обрыв. Японцы в своей семье при достижении преклонного, нетрудоспособного возраста родителей, помещали их в мешок, брали на плечи и уносили в горы, оставляя их одних там, подвергая смерти или съедению дикими животными.

Разные примеры нравственного воспитания можно приводить в культуре племен и народов, самое главное важно понять, нравственные чувства процесс воспитуемый и сложно спорить с человеком, который с младенчества получил те или иные примеры поведения. Главное, что всех объединяет врожденное чувство понятия добра и зла. На основе этого можно показывать пример явного проявления добра и давать выбор человеку на собственное решение в данном выборе. Что и совершил Христос, пошел на смерть, совершая правду. Ученикам дал выбор добра, в жизни которых была важна добродетель, и они продолжили Его дело создали Христианскую церковь.

Наше время отличается тем, что с распадом советского государства богоборческая идеология была оставлена, остались только последователи такой идеологии. Но новое Российское государство в основном законе Государственной конституции, в 13 статье прописала закон, который гласит, что Российское государство не придерживается ни какой идеологии. Этим законом отвергается принятие любых государственных принципов воспитания и формирования общества. Государство, ранее заменившее Церковь в формировании общественной морали, теперь отказывается от принятой на себя роли, и это приводит к падению общественной нравственности. На смену совести как могущественного фактора формирования нравственности приходит право сильного и богатого.

Получается, что у кого деньги и средства массовой информации (телевидение, радио, печать), тот и формирует принципы общественных отношений. В стране действует принцип свободы, согласно которому каждый выражает свою мысль и это закреплено конституцией. Вам тоже никто не запрещает пользоваться этим, только на это нет денег, чтобы содержать и финансировать телевидение и прессу. Значит, ваш патриотизм остается на местном уровне и ваши ценности важны вам и вашим близким.

Создается впечатление, что в мире существует некий духовный заговор, в основе которого стоят деньги и есть коммерческий расчет. Приемлется лишь то, что приносит прибыль, даже если это действительно безнравственно. Крупными компаниями проводится маркетинговое исследование в расчете на развитие производства и увеличения коммерческих выгод при явном попирании законов нравственности человека, а также развитии в нем страстей и порочных наклонностей. Человеком движут чувства и страсти, изучением которого и занимаются маркетологи, на что и как реагирует клиент в выборе продукции. Если в достижении видимой прибыли, будет препятствовать Христианская Церковь, то и в этом направлении будет проведена работа для ослабления ее позиций в обществе, очерняя ее саму и нравственные ориентиры.

Кажется, что только сей час появилось такое безнравственное общество, цель которого безграничная свобода, удовлетворения человеческих желаний и страстей. Даже термин любви видоизменился, до похотливого низменного чувства, желания сожительства разнополых людей, а сейчас уже однополых. Все это не возникло сейчас, постепенно приходило с протестантской культурой, а точнее с ее восприятием Бога. Где как не в протестантстве богатство и Бог, неразделимы, и они искренне считают, что кто богатый тот Богом избранный и благословленный. Богатство стало культом. Это мировосприятие проникло в жизнь Католической церкви. Знакомое всем изречение: «Цель оправдывает средства стала девизом иезуитов «Общество Иисуса», и стала девизом ордена иезуитов, а затем вошло в основы общественной нравственности Западной Европы. Вслед за деятелями иезуитизма этот принцип принимается и другими мыслителями Европы. Мы видим его у целого ряда европейских авторов; английского философа Томаса Гоббса и немецкого богослова Германа Бузенбаума. В рамках такой системы нравственности все грехи и преступления объясняются тезисом, что «чистые помыслы оправдывают действия, противоречащие общепринятым моральным нормам и человеческим законам».

Как было сказано выше, что моральные принципы человека подвергаются воспитанию. Само общество выбирает нравственные принципы построения отношения друг, с другом. Этот сложный процесс как мы знаем, видоизменился в самом начале человеческой жизни. Сам Господь приходил в Эдемский сад к Адаму учил его нравственным принципам жизни на земле. Закладывался нравственный принцип, отношения человека с Богом. Господь объяснял Адаму, что ему дозволено, в чем он является господином, чем имеет право управлять, а что принадлежит Богу и является запретным для его знаний. Оберегая Адама от последствий греха, который не знал Адам, Господь как любящий Отец учил, именно учил Его, желая

сберечь от последствий преступления. Разве не этим занимаются родители и учителя, воспитывая в детях нравственные формы воспитания.

Бог в самом начале мог дать человеку безграничную свободу, не ограничивая первых людей запретными знаниями. В чем тут дело, почему Господь так поступил, мы знаем, что прежде человеческого мира Бог создал ангельский, где принципом жизни была любовь, запрета не было. Мы знаем результат такой свободы, в ней была рождена первая ересь, где Денница объявил себя богом. Каждый индивидуум любовь и свободу воспринимает по-своему. Возникает необходимость воспитывать, качество сознания человека. Но как это можно сделать, если нет примера или нет доверия учителю. Вот получается, что первые люди Адам и Ева, усомнились в учении Господа и поверили дьяволу, который пришел к ним изначально с обманом в образе змея. Знания, которые они получили после преступления, вкушая запретный плод, не прибавило свободы, зло которое пришло в сознание первых людей, сделало рабами греха, повлекло за собой последствия, стыд, ропот на Бога, оправдание, обвинения друг, друга. Одно нарушение повлекло за собой побочные чувства греха.

Адаму не с чем было сравнивать правильность действий, возникало детское чувство защиты, самолюбия, самооправдания, ропота. Философия полной свободы, которую проповедовал денница, имеет последствия потери любви к Богу и ближнему, через это действие происходит укоренение самолюбие и потеря связи с Богом. Возникает ложное сознание полноценных знаний жизни, расчет на собственные силы, отрицания промысла Божия и Его помощи. Укореняется чувство гордости, вера в собственные силы, желание сделать все по-своему. Явное дьявольское чувство превосходства перед Богом, или равным Ему. Теряя послушания к Богу, ведет за собой, разрыв связи человека с Богом, оставляет людей один на один с чувствами, затмевающими трезвый ум, способствующие развитие страстных увлечений, которые действительно ведут к потере Божественной свободы, основанной на любви к Нему.

Современный человек тоже сравнивает свое действия, и поступки с практикой, которую он получил во время воспитания, от своих родителей и учителей. Трудно указывать человеку на недостатки поведения, которое он получил в период взросления, этот пример он видел и впитывал, согласно действиям, все тех же взрослых наставников. В обществе должны быть общепринятые нормы поведения и принципы нравственности, только тогда возможна общая практика воспитания молодого поколения. Современная теория всеобщей свободы не предполагает мер ограничения нравственности, тем самым невозможно прописать критерии нравственности, так как согласно такой идеи поведения без ограничения индиви-

дуума его пожелания и дел, нравственность, ограничивающая свободу человека отрицаемая.

Государственный закон Российской федерации говорящий в Статье 13: 1. В Российской Федерации признается идеологическое многообразие. Пункт 2. «Никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной». В обществе идеология, ставит само общество в тупик, так как нет права выбрать нормы общественного поведения и определиться с критериями воспитания молодежи. Нет права спросить и наказать человека, который эти правила нарушает, нет возможности сделать замечания воспитуемому, который не понимает, на каком основании ему делают замечание. В чем он провинился, если общих правил поведения нет, повсеместно учат и говорят полной свободе действий, которой он хочет воспользоваться в меру своих прав. Получается, согласно такому закону у родителей и учителей, общих прав нет, воспитание ставится вне закона, философия полной свободы, права родителей и детей в государстве уравнивает, приближает к нормам Ювенальной юстиции.Литература

Список литературы:

1. Б.а. Индустриализация СССР.//Электронный ресурс [режим доступа: http://istorikazov.ru/Rossia_11_klass/industrializacija.html#pred10].

2. «Книга нравственного богословия» (лат. Libertheologiae moralis).//Электронный ресурс [режим доступа: http://static.my-shop.ru/product/pdf/90/893027.pdf].

3. Конституция Российской Федерации.//Электронный ресурс [режим доступа: http://constitution.kremlin.ru].

4. Крупская Н.К. Вопросы коммунистического воспитания молодежи. М.: Государственное издательство политической литературы, 1959г.

5. Кузьмищев В.А. Тайны жрецов майя.//Электронный ресурс [режим доступа: http://bibliotekar.ru/maya/5.htm].

6. Кураев А., протодиакон, проф. «Если Бог есть любовь...». М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1997.//Электронный ресурс [режим доступа: http://www.zavet.ru/smv/pr/002/004].

7. Лопухин А.П. Толковая Библия или коментарии на все книги Священного Писания Ветхого и нового Завета Евангелиста от Иоанна.//Электронный ресурс [режим доступа: http://lib.eparhia-saratov.ru/books/11l/lopuhin/lopuhin6/391.html].

8. Панищев А.Л. Философия успехи современного естествознания № 5 2005, 17. //Электронный ресурс [режим доступа: http://www.rae.ru/use/pdf/2005/5/3.pdf].

УДК 23-233

Хланта Марк,
КДС, студент IV курса

Восприятие плоти в святоотеческой аскетической письменности

The perception of the flesh in the patristic ascetic writing

Аннотация: Статья рассматривает один из ключевых аспектов православной сотериологии – преображение человеческой природы, совершаемой в православной аскезе в синергии с Божественной благодатью. В связи с этим большое внимание уделяется анализу и осмыслению некоторых отрицательных тенденций в восприятии человеческой плоти как начала, безусловно, злого и греховного. Анализ учения православных аскетов показывает иноприродность православной традиции подобного рода подхода с точки зрения антропологии, сотериологии и аскетического учения Православной Церкви.

Abstract: This paper examines one of the key aspects of the right-glorious soteriology - the transformation of human nature, which is performed in the Orthodox asceticism in synergy with divine grace. In this regard, a lot of attention paid to the analysis and comprehension of some of the negative trends in the perception of human flesh as the beginning is definitely evil and sinful. Analysis of the teaching of Orthodox ascetics shows inoprirodnost Orthodox tradition this kind of approach from the point of view of anthropology, soteriology, and the ascetic teachings of the Orthodox Church.

Ключевые слова: Православие, сотериология, антропология, плоть, грех, страсти, аскеза, обожение, Святые Отцы.

Keywords: Christianity, soteriology, anthropology, the flesh, sin, passion, austerity, deification, the Holy Fathers.

Радуйтесь, чада мои, радуйтесь,
не видимое имея в виду, а невидимое,
ибо видимое временно, а невидимое вечно
(прп. Феодор Студит).

В сознании многих христиан природа человека напрямую ассоциируется с чем-то однозначно падшим, греховным, испорченным. Известный православный антрополог Сергей Хоружий пишет, что в широком народном в сознании течении истории нарастала неудовлетворенность отношением христианства к проблеме человека ввиду непрозрачности, нечитаемости антропологии в богословских сочинениях Святых Отцов [20, с. 46], из которых ученые выписывали положения, подтверждающие, очень часто, именно пессимистичность западной схоластической юридической теории искупления и вытекающее из нее непрерывное осознание своей виновности и неоплаченного долга. Да к этому прибавилось одностороннее понимание аскезы только как пути умершвления плоти как следствие отрицательного отношения к миру и материи. И это не могло удовлетворять ищущие умы людей, что и отталкивало их от Христова Благовестия. Поэтому я считаю, что раскрытие радостной грани христианской антропологии очень важно не только для развития (или реставрации) православной антропологической науки, но и для миссии Церкви в мире.

В данном кратком исследовании я попробую показать, святоотеческая антропология отличается от еще не до конца изжитой схоластической школьной богословской системы и общеизвестного народно-церковного понимания природы человека, его онтологического пути и конечной цели своего предназначения.

Православное понимание спасения

Грех – это болезнь, а не преступление

История сыграла с нашим богословием злую шутку, отдав на откуп 18-19 века наши лучшие умы, которые волей или неволей были подвержены влиянию схоластики. Потому мы во-многом переняли взгляд западного августинизма, который описывает падшую природу в понятиях всеобщей виновности. Отсюда и выводят юридическую теорию и понимание спасения в правовых терминах прощения и оправдания.

Если не в высших богословских кругах, но все же наше школьное богословское и народно-церковное мышление по преимуществу еще продолжает чрезмерно придерживаться именно этого взгляда на спасе-

ние, который строится на парадигме римского права с его оскорблениеудовлетворительными положениями и неотвратимостью наказания за преступление. У кого-то из вас могут возникнуть сомнение в справедливости и правомерности моих слов. Думаю, вы готовы перекрыть мои утверждения многочисленными цитатами из творений Святых Отцов, которые явно писали именно в категориях римского права. Но попрошу учитывать, что в начале христианской эры, в пределах Римской империи Отцы объясняли язычникам суть Домостроительства Божия на том языке и теми понятиями, которые были доступны для последних. А тогда люди мыслили именно в той парадигме, в которой неотвратима необходимость удовлетворить правосудие богов муками, наказаниями или жертвоприношениями. Да, Отцы действительно говорили, что Христос расплачивается за наши долги. Я не отрицаю, что Господь своим воплощением удовлетворил Божию справедливость искуплением греховного человечества безгрешной Жертвой. Но это только одна грань сложнейшего дела Домостроительства Божия. Но грань, на которую нас вынудили обращать наше основное внимание западные богословы.

Сейчас многие искренние христиане придавлены чувством вины. Наше религиозное чувство выражается страхом наказания за сделанные преступления и мы непрестанно ищем, чем бы искупить свою вину: стараемся сделать побольше добрых дел и вычитать побольше акафистов с канонами, добавив к ним пару сотен Иисусовых молитв и думаем оправдаться перед Богом. Но если согласиться с этой позицией, то нужно вспомнить, что не оправдится пред Ним всякая (т.е. никакая плоть). Но Евангелие – это весть благая, т.е. добрая. Да, начинается она с призыва к покаянию (Мф. 3:2), а заканчивается - то оно призывом к радости (Мф, 28:9).

В фундаментальном труде «Наука о человеке» Виктор Несмелов, очень уместно и трезвомысленно напоминает нам, что Господь в Раю не сказал: «Я накажу тебя смертью за грех», а выразил Отцовское предупреждение: «не ешь с этого дерева, потому что иначе смертью умрешь».

Господь создал человека не для того, чтобы его наказывать или миловать. Он не Судья, а мы не подсудимые. Он Отче наш, а мы его дети. Он – Творец, мы – его любимые творения. Он видит не наше преступление, а нашу болезнь и страдание. Именно так понимали отношения Бога и человека Святые Отцы и именно так следует их понимать и нам, верным чадам Церкви.

От падшести к Преображению

Но если даже отойти от чисто юридической, западной теории и вспомнить об адамовом падении, а не преступлении, то вроде бы мы приблизимся к святоотеческому аскетическому наследию широкоизвестного «Добротолюбия». В нем о падении и последующим за ним вхождению в нашу природу тления и смерти постоянно напоминают его составители. Да и всеобщий дух «православия», вроде бы соответствует этому скорбному плачу по падшести и испорченности нашей природы, который осуждает всякую немистическую радость и возвращает на грешную землю, из которой мы взяты и в которую вернемся. Это есть общеизвестные положения в христианском мире. Но ведь тогда получается, что мы приходим к антропологии «ветхого Адама», которая была у человечества до воплощения Сына Божия (сплошная испорченность; возрастание в грехах; понимание категорической ущербности этого мира и земной жизни и как следствие - скорбный поиск спасения из этого жуткого положения).

Да, грехом мы отделены от Бога, а значит и все, что вне Бога – под властью персонифицированной космической силы, имя которой - дьявол. Т.е. выходит, что после этой страшной трагедии в Раю мы не виновники за грех прародителей, а бедные пленники, находящиеся в темнице у противника Бога.

Это мнение находится в согласии с мыслью о. Иоанна Мейендорфа, которого признают поборника святоотеческого богословия и его твердым последователем. Он утверждает, что Восточные Святые Отцы писали, что падшее человечество должно освободиться от власти узурпатора, который пользуется смертью и страстями как рычагом управления, орудием господства. Творения от страха смерти…подвержены рабству (Евр 2:15). Феодорит Кирский пишет: «Но поелику прародители согрешили, то преданы они тлению; а сделавшись тленными, таковых родили и детей; и их, как тленных, сопровождают вожделения и страх, удовольствия и скорби, гнев и зависть» [11].

Но ведь ввиду Своего Предвидения, Господь был готов к падению венца Своего творения, и, не изменяя первоначальному замыслу своего творческого акта, начал реализовывать всего лишь другой путь (метод): путь Воплощения Логоса, исцеления и преображения человеческой природы (вернее, возвращения ее в естественное состояние с последующим, но постепенным обожением), всеобщее Воскресение и конечно-бесконечная жизнь с Богом всех сознательно желающих этого разумных существ, а именно и в частности – человека. Т.е. получается, что человеческий род, от самого Адама и до последнего поколения, пускай не самым прямым

путем, но все же однозначно идет не к ужасному воздаянию за вину человека перед Богом за оскорбление Его, (т.к. не это есть цель творения), а к воссоединению с Творцом через Воскресение в Воскресшем и всеобщем восстании в день Второго Пришествия Христа. Он явится во Второй раз не для наказания или очищения наших грехов, а для встречи с ожидающими Его во спасении (Евр.9,24-28). Мы в нашей жизни идем не к Суду, а на встречу Господа (если мы этого хотим, конечно). Ведь не зря Святые Отцы не бежали от гнева Божия, а искали встречи с Ним. Предпоследний же стих Апокалипсиса четко и радостно призывает: ναί έρχου, Κυριε Ίησοϋ (Ей, гряди, Господи Иисусе) (Ап. 22, 20).

Таким образом выходит, что смысл - то всего бытия творения не в том, чтобы быть осужденным или помилованным, оказавшись, через несколько десятилетий своей земной жизни на Страшном Суде, а чтобы достигнуть неизменной цели творения Премудрого и радоваться с Ним в Его благости и любви. Но это мы почему-то забываем.

Проблема народно-церковного сознания в том, что весь центр своей веры и внимания оно направляет именно на грех, вкупе с испорченностью природы человека. Мы помним о Кресте Христовом (что, без сомнений, необходимо), но ведь верую в крест, ибо знаю воскресение. Вот наше основное чаяние. Вот суть нашей веры! Но вот почему-то Воскресение хоть и присутствует на страницах умных изданий, но выпадает и забывается в обычной христианском сознании. Центр нашей жизни перекошен к ожиданию смерти. Внимание устремлено на страдания и скорбь. Многие боятся смерти, вместо того, чтобы радоваться жизни с Богом.

В отличие от католицизма и протестантизма, православие смотрит на эту проблему иначе. Протоиерей Василий Зеньковский, профессор философии, доктор церковных наук, богослов, педагог и психолог, стоявший у истоков Свято-Сергиевского Православного богословского института в Париже, был твердо убежден: «Православное сознание исходит по существу в понимании человека из глубокого чувства его ценности. Радость в человеке, живое ощущение образа Божия в нем, благословение бытию, в нем открывающемуся, - это пасхальное восприятие света и добра в человеке в Православии так сильно, что в нем тонут даже грех и ложь… Оттого самая сущность православного чувства мира есть некое веселие духовное, идущее от живого, непобедимого, светлого восприятия мира и особенно человека в лучах Божиих. Отсюда любовь и к грешным людям, отсутствие какого-то законнического трепета перед судом Божиим…» [7, с. 41]. В чем польза понимания основ христианской антропологии в его православном изложении? Оно состоит в том, «что христианское восприятие человека проходит мимо его периферии, не смущается о грехах и слабостях чело-

века, но ведет нас к узрению образа Божия в человеке – и оттого основное отношение к человеку и должно быть отношением радости, любви и веры в него и благоговения. Мы ощущаем и сквозь оболочку обыденщины и сквозь темный покров греховности ту духовную сердцевину, в которой заключена индивидуальность человека; и когда наше восприятие доходит до его сердца, светло и радостно становится на душе, как бы ни была мрачна преграда греховности» [7, с. 63]. Далее мы увидим, что это не частное богословское мнение, а сентенция взглядов на этот вопрос многих великих Святых Отцов.

Итак, центр Православной антропологии не в осознании испорченности природы в адамовом падении, а в исцелении ее в Христовом Воскресении. Эта причина для радости № 1. И в хронологическом порядке нашего исследования, и по степени важности во всем космическом бытии.

Да, величие человека признавали и древние философы. Они называли его уже общеизвестным μικροκοσμ. Но все же безусловно самое важное принесло христианство. В нашей антропологии, вслед за богословием, сокрыто неведомое дотоле понятие значимости человеческой личности, выраженное в учении об обожении человека и спасении каждой личности. В древнем мире эллинской философии такое учение не имело божественного основания, а в Ветхом Завете понятие личности было ущербно и заменялось идеей «кооперативного персонализма» (коллективной личности еврейского народа - прим. автора). И только христианство наполнило осознанием огромной важностью каждого(!) человека. Каждая личность, даже самая социально незначительная – бесконечно важна для Бога. Каждый из нас – нужен Ему. Мы нужны Богу! И это вторая причина для радости.

Святые Отцы призывают к радости

Но без подтверждения мнением Святых Отцов, т.е. без Предания Церкви мои умозаключения могут быть отнесены к протестанским басням собственновольного толкования Библии, где каждый понимает все так, как ему захочется. Поэтому спешу подтвердить свой взгляд на стержень, смысл и цель христианской антропологии, коренящейся в пасхальной радости мнением Святых Отцов.

Свят. Василий Великий, в свой 4 беседе «О благодарении» писал «… пусть узнают, сколько Божиею великодаровитостью дано нам поводов разумно радоваться. Мы из небытия приведены в бытие, сотворены по образу Создавшего, имеем и разум и слово, которые составляют совершенство нашей природы, и которыми познали мы Бога. Тщательно же изучая кра-

соты творения, по оным, как по некоторым письменам, объясняем себе великий Божий о всем промысел и Божию премудрость. Мы можем различать доброе и худое; самою природою научены избирать полезное и отвращаться вредного. Будучи отчуждены от Бога грехом, снова воззваны мы к общению с Богом, освобожденные кровью Единородного от бесчестного рабства. А надежда воскресения, а наслаждения ангельскими благами, царство на небесах, обетованные блага, превосходящие силу разумения и слова!» [3].

«Христос своим воскресением новопременил человеческое естество и мы возвратились из того, что противно природе в то, что согласно с природой» [14, с. 92], вторит ему преп. Иоанн Дамаскин.

Симеон Новый Богослов, в 44 гимне, добавляет следующее: «Когда же он (человек - прим. автора), очистится посредством добрых дел, он становится богоподобным и справедливо признается образом Божиим, и тогда

Получает Святой Дух, который
Сущностно вселится,
Осветит и озарит,
И всего переплавит,
Тленное сделает нетленным
И тотчас обновит
Обветшавший дом –
Я говорю о доме души твоей.
Вместе же с нею Он сделает всецело нетленным
Все тело твое
И сделает тебя богом по благодати
Подобным Первообразу [8, с. 131].

Далее святитель говорит: «причащаясь Его Плоти в Евхаристии, мы становимся по благодати подобными Самому человеколюбивому Богу и Владыке нашему…удостаиваясь видеть Его, ставшего подобным нам, и будучи видимы Им – мы, становимся подобными Ему», «Мы - сыны Твои по благодати и становимся подобными Тебе – богами, видящими Бога» [8, с. 107-108].

Максим Исповедник также утверждает, что человек, с самого начала был призван к обожению. «Бог сотворил нас для того, чтобы мы могли стать причастниками Божеского естества и участниками Его вечности» [10].

Великий собиратель и систематизатор предыдущей и современной ему богословской мысли Святых Отцов Востока и Запада, возвышенный гимнотворец и глубокий аскет преп. Иоанн Дамаскин раскрывает

нам смысл и значение для природы человеческой Воскресения Спасителя: «Христос явился восстановителем падшего человека и его прославления; притупил жало греховное и совершенно истребил всезлобный грех [12]; теперь мы «облечены во благолепие нетления» [19].

Вот таково радостное, пасхальное, положительное мнение Отцов и Учителей Церкви о человеческой природе и влиянии на нее Христа.

А недопонимание и недопринятие радостной пасхальной вести ведет к искажению Евангелия, а еще точнее – к его непринятию в сущности, ведь если Христос не воскрес и в нашем жизненно – практическом сознании и сердце, то и вера наша тщетна. А это – уже совсем не шутки.

Царство Божие уже в силу приходит

До евангельской проповеди человек не знал, что такое Царство Божие и где его искать. Он полагал, что для его достижения нужно выйти за пределы земного существования и подобно известному по кинематографу 90-х гг. образу «Звездные врата» телепортируется в другое измерение, где пребывает только правда, мир, благо и любовь. Но проблема соотношения жизни земной и посмертной не ушла с помоста истории. За небольшой, но личный жизненный опыт, я понял, что даже сейчас огромное количество христиан думает, что жизнь в Боге, в Его Царстве начнется только после смерти. Многие думают, что они живут только в мире, отторгая земную жизнь от Божьего Царства и пренебрегая этим этапом своего существования как делом исключительно нечистым, грязным, греховным. Они принципиально разделяют мир от Божьего Царства. Но Господь сказал: Царство Божие внутрь вас есть. И Царство это не приходит приметным образом. Если бы Он говорил о смерти, после которой наступает Божье Царство, то явно бы не использовал слово «неприметно». Только тот, кто родится водою и духом, войдет в него. Думаю не нужно долго обосновывать вам, что Царство Божие внутри нас уже раскрывается в Церкви. В Церкви, как в Богочеловеческом организме. И Христос основал Церковь уже здесь, на земле. А это значит, что мы уже с вами, начали, пускай и отдаленно, но все же жить в Царстве Божием. При условии, что наша жизнь сознательно устремлена ко Христу и мы участвуем в Таинствах Церкви. Мы имеем то, к чему стремились, но чего не достигали люди до пришествия Христа и те, кто находится за церковной оградой. Мы имеем Царствие Божие, приходящее в силу уже в этой жизни, но полностью раскрывающееся лишь после всеобщего Воскресения.

Тело - неотъемлемая часть исцеленной природы

Но как же можно быть радостным тем, что Христос принес Царство свое людям, если при нас находится постоянно то, что нас мучает и принижает, что роднит нас с животными и отделяет от невещественного мира. Как нам быть с телом? Ведь Отцы в аскетических трудах призывают к умершвлению плоти. И это знает большинство постоянных прихожан любого храма.

Но дело в том, в греческом оригинале тело и плоть – это два разных слова, выражающее разные предметы. σώμα (Мк.14:22, Мф,14:12) и σάρξ (Мф. 16:17, Мф. 24:22, 26:41). Первое (σώμα) означает чистую материальную природу, которое применяется в отношении тела Иисусова, а значит и первозданного Адама (или преображенного, смотря с какой позиции смотреть), а второе слово (σάρξ), употребляется уже к смешанному со страстями человеческому телу. Т.е. когда Отцы аскеты говорили о борьбе с плотью, то говорили они не о теле, а о страстях, которые приходят через тело человека и которое становится плотью. Вот в этом принципиально важный момент. Тело дано нам от Бога и хорошо весьма! И может ли быть оно нечистым, скверным, если его воспринял себе сам Спаситель? Ответ очевиден.

Преп. Симеон Новый Богослов в 7 гимне сказал: «Ты сродник наш, Боже, по плоти, а мы Твои по Божеству Твоему» [18] и в другом гимне «…ибо кто видя тебя и чувствуя себя озаренным Твоею славою и Божественным Твоим светом, не изменился душою, умом и сердцем, и не удостоился всевластно, Спасителю, видеть иначе и слышать таким же образом? Ибо ум, погружаясь в Твой свет, просветляется и делается светом, подобным славе Твоей…слава же и утеха и богатство – Бог Троица и Божие и Божественное» [18]. Т.е., вспоминая учение о Таинствах получается, что если мы честно приложили все свои усилия в подготовке к Причастию святых Тайн, то мы, по мнению этого мистика и богосозерцателя, видели умным сердцем Бога, прикоснулись к Нему, а Он к нам. Это значит, что по словам Святого Отца, Христос изменил нашу душу, ум и сердце, попалил терние грехов, дал нам возможность смотреть на жизнь и все, что в ней происходит иначе. Да еще к этому прибавил «славу и утеху, и богатство». Так что же нам еще нужно для радости? И почему мы часто бываем не рады, приобщившись Святых Тайн, начиная в скорейшем времени вновь искать свои грехи вместо того, чтобы духовно радоваться милости Божией, преображению как нашей природы, так и лично нашей жизни, красоте созданного мира и удивительной многосложности своих ближних? Или мы что-то делаем

не так, или не верим в истинность Тела и крови Христовой и по вере нашей воздается нам.

Святитель Григорий Богослов говорит: «Если будешь много о себе думать, то напомню… что ты принесешь с собой к мертвецам не более, чем самый немощный» и там же «Если ты будешь низко думать о себе, то напомню тебе, что ты - Христова тварь, Христово дыхание, Христова честная часть, а потому вместе и небесный и земной, приснопамятное творение – созданный бог, через Христовы страдания шествующий в нетленную славу», «человек есть храм Великого Бога» [5].

Преп. Нил Сорский, вслед за мнением Исаака Сирина, Григория Богослова и Василия Великого сказал: «Страсти - противоестественны человеческой природе, это недуг души»[21, с. 87]. Они не исходят от природной необходимости, это навык неестественного зла. Даже Нил Сорский, строжайший аскет и нестяжатель признавал, что над телом должно быть не насилие, а союз с ним [21, с. 46].

Кстати, к слову: неумеренный ригоризм осужден целым рядом правил на Гангрском соборе 340 г [16].

Т.е. из всего этого мы ясно видим, что Отцы положительно отзываются о теле, как о непременной и благословенной части богосозданной человеческой природы. Не тело является источником страстей. Не с телом нужно бороться. Нужно бороться со страстями. А тело нужно и теперь возможно освободить! И это не причина ли для радости?!

Путь к освобождению

Сам Христос говорит сразу после Воскресения: Радуйтесь (Мф.28:9). Но мы, почему-то, по «аскетическому учению» Святых Отцов, выбрасываем эти слова из своей жизни. Так вот стоит попристальнее вглядеться, чему учат святые Отцы: аскетика – это путь рабства и самоограничения или дорога свободы? А ответ на этот вопрос зависит от антропологии.

Архимандрит Киприан (Керн), в обосновании своей докторской диссертации, (которую он защищал в победоносном 1945 г. в Париже), чутко заметил, что еще с древних времен христианский народ, принявший орос Халкидонского собора, увенчавшего христологический спор, не сумел преодолеть монофизитства психологического и поэтому всячески принижал значение человеческого тела, постоянно акцентируя внимание на антиномии духа и тела. Это был даже не богословский оттенок, а уклад жизни. И это несмотря на то, что орос в Халкидоне

выразил положительное отношение к соединению и нераздельности природ во Христе. Но из «Добротолюбия» как будто специально выбираются самые телоненавистнические цитаты и рассказы, вырванные из контекста. И потом это читают сердобольные прихожане, которые утверждаются в манихейском и платоническом отношении к телесной части природы человека пессимистичными толкованиями приходских священников, что и укрепляет продолжающийся вот уже второе тысячелетие психологическое монофизитство христианского народа.

Ведь в жизни аскетов было много того, что и око не видело, и ухо не слышало и на сердце человека не приходило. Аскетика Отцов верит в человека, любит и чтит его [17, с. 422]. Но даже то, что люди видели и знали об Отцах и их жизни, далеко не все вошло во все аскетические сборники. Но это связано с педагогикой, а не с антропологией.

Н.Бердяева поддерживает архим. Киприана в борьбе с излишним ригоризмом в христианском сознании: «Аскеза была понята как безразличие и нелюбовь к твари. Так была разорвана двуединая заповедь любви к Богу и любви к ближнему» [2, с. 403]. И теперь приведу ряд аргументов по защите своей позиции, которые являются самыми авторитетными: по какой-то «странной» причине в сердце христианской жизни - в богослужении, есть чин венчания и крещения, освещающих на новую жизнь; богослужебные книги пропитаны любовью к природе и человеку; они утверждают огромную ценность всего творения Божьего, потому что все, что сотворил Бог хорошо весьма. Если уж в богослужении мы слышим о прекрасности мира, важности человека и любви ко всему, что нас окружает и наполняет (кроме греха, разумеется), то отчего же мы это пропускаем мимо нашего сердца и ума, а ищем все каких-то нестроений и печальностей, находя самые мрачные строчки в святоотеческом предании и методично включая их в научные работы и академические учебники по антропологии, перенося эти мрачные мысли в проповеди, тем самым передавая людям не любовь и радость о жизни и воскресении, а призыв от них прятаться?!

Аскеза есть борьба не с природой, а с противоприродностью. Она призвана не упразднить тело, а освободить его, испепелив грех. Тело должно стать храмом Слова и обожиться, вместе с душой и духом. В аскезе мы – борцы за свободу. Борцы с поработителем и узурпатором. Но стремление к свободе и осознание, что с нами Бог, что в нас Бог – вселяет твердую надежду и радость в то, что мы обязательно будем абсолютно свободны! Аскеза – это путь к свободе. И это еще одна причина для радости.

Радость от творчества как богоустановление

Человек, с самого начала своего существования был призван Господом к труду, к творчеству. Ему предстояло принять ответственное участие в грандиозном Божественном замысле по полному преодолению разделения между миром тварным и нетварным, как об этом пишет преп. Максим Исповедник (Ambigua). По св. Григорию Нисскому, одним из проявлений сообразности человека своему Творцу являются его способности творить, созидать, познавать. По мнению св. Григория, творчество - величайший дар Бога человеку. О назначении и высоком достоинстве человека, о величии данного ему Богом дара творчества учил и Немесий Эмесский [15, с. 700-709].

Творчество является уникальнейшим для всей тварной вселенной свойством, которым обладает только человек! Этот дар роднит человека с Творцом. Если Бог творит nihilo (из ничего), то мы хоть и не в абсолютной степени, но тоже творим ранее не существовавшее. И по-настоящему у человека получается творить только вместе с Богом. Только находясь в Его Теле. В Церкви.

В Церкви мир освещается. В ней происходит Таинство соединения тварного мира с Богом [13, с. 128]. В Церкви и через Церковь человек может стать тем, кого Николай Кавасила называет связующим звеном всего творения [13, с. 180]. В Церкви человек, при помощи благодати Божией и дара творчества способен преображать мир.

Но начинать-то надо с себя, конечно. И вот здесь мы просто обязаны вновь вернуться к рассмотрению понятия аскезы. Ведь богоугодное творчество есть творчество духовное, бессмертное, а иначе оно недостойно было бы ни нас, ни тем более Бога. Поэтому творить надо, в-первую очередь, свою собственную жизнь, созидая и исполняя моральные ценности, заложенные в каждого из нас. Преобразовывать свои неукоризненные страсти в оружие против страстей греховных. Взращивать духовный потенциал, вложенный в каждого из нас. Творчески реализовывать стремление к святости.

Если именно так использовать творческий дар в труде возделывания собственной духовной жизни, то к понятию аскезы как самоограничению прибавляется радость раскрытия творческого потенциала и положительное отношению к труду над собой. Сразу более ярко начинает светиться понимание творчества своей духовной жизни через гармоничное и добровольное соподчинение высшему промыслительному творчеству. В таком понимании аскеза наполняется многогранным и объемным содержанием, которое станет значительно идентичней святоотеческой радостной жизни

в Боге и поможет нам приблизить нашу антропологию, а за нею и всю жизнь к пасхальной радости вечной жизни, которая есть фон и смысл существования каждого христианина.

Список используемой литературы

1. Библия. М.: Российское Библейское Общество, 2003. – 1312 с.

2. Бердяев Н. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. 480 с. С.403

3. Василий Великий. Беседы. Сайт «Благовещение http://wco.ru/biblio/books/vasilv4/main.htm [дата посещения 26.03.2016]

4. Восточные Отцы и Учителя Церкви IV века. Антология. Т.I. М.: Издательство МФТИ, 1998. – С. 608.

5. Григорий Богослов. Песнопения таинственные. Слово 9. http://azbuka.ru/otechnik/Grigorij_Bogoslov/pesnopenija-tainstvennye/9 [дата посещения 25.03.2016]

6. Дворецкая М.Я. Антропология: история и теория. Спб. Издательство РГПУ им. А.И. Герцена, 2004.

7. Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М.: издательство Свято-Владимирского Братства, 1993.

8. Илларион (Алфеев), епископ. Антропология преподобного Симеона Нового Богослова в свете патристической традиции//Православное учение о человеке. Избранные статьи. Москва – Клин.: Христианская жизнь,2004. – С.131

9. Иустин (Попович). Собрание творений. Том 1. М.: Паломник. 2004 г. С.182

10. Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию. http://hesychasm.ru/library/max/answer1.htm#p22 [дата посещения 25.03.2016]

11. Мейендорф Иоанн, прот. Пасхальная тайна: статьи по богословию. http://Azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/pashalnaja-tajna-stati-po-bogosloviyu/9_3 . [Дата посещения 17.03.2016]

12. Октоих. http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1858#part_22345 [дата посещения 25.03.2016].

13. Панайотис Неллас. Обожение: основы и перспективы православной антропологии. М.: Никея, 2011. – 304 с. С. 128.

14. Пантелеимон, иером. Антропология по творениям св. Иоанна Дамаскина// Святоотеческая христология и антропология. Сборник статей. Выпуск 1. Пермь: «Панагия», 2002. – С.144

15. Православная энциклопедия Т.2. Антропология. М.: Церковно-

научный центр «Православная энциклопедия», 2001.

16. Правила поместных соборов. http://agioskanon.ru/sobor/010.htm [дата посещения 14.03.2016]

17. Русская религиозная антропология. Т.II. Антология/ Сост., общ. ред. Н.К. Гаврюшин. – М.: Московский философский фонд, Московская духовная академия, 1997. - С. 480

18. Симеон Новый Богослов. Божественные гимны. Гимн 7. Электронная библиотека Одинцовского благочиния. http://odinblago.ru/simeon_gimni/12 [дата посещения 14.03.2016]

19. Триодь Цветная. http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1864 [дата посещения 25.03.2016]

20. Хоружий С.С. Антропологические факторы и стратегии в культурной динамике современности. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. –С. 408.

21. Чумакова Т.В. «В человеческом жительстве мнози образы зрятся». Образ человека в Древней культуре Руси. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество. 2001. – С. 242.

22. Чумакова Т.В. Проблема человека в «Уставе» Нила Сорского//Христианская культура на пороге третьего тысячелетия. Серия «Symposium», Выпуск 5/ Материалы научной конференции 12-14 июня 2000 г. Санкт – Петербург: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.

Раздел II. Миссиология

УДК 2.23/28

Протоиерей Дионисий Мартышин,
доктор богословия, доктор наук в области политологии,
профессор Международной Кадровой Академии,
доцент Киевской Духовной Академии,
E-mail: dionisk79@mail.ru

Социальная работа Церкви как наука на современном этапе развития общества

Social work as a science of the Church at the present stage

Аннотация: В статье рассматриваются вопросы социологии и социального служения Церкви в современных условиях, как важнейшей социальной деятельности на церковном приходе. Обосновывается необходимость изучения специальных дисциплин «Социальная работа Церкви» и «Социальная доктрина Церкви».

Abstract: This article deals with the sociology and social ministry of the Church in modern conditions, as the most important social activity in the parish. The necessity of the study of special subjects «Social Work of the Church» and «The social doctrine of the Church.»

Ключевые слова: социальное служение, социология, социальная работа, милосердие, благотворительность, миссия Церкви, Церковь и общество.

Keywords: social work, sociology, social work, charity, charity, the mission of the Church, the Church and society.

Вопрос о том, что такое социальная работа Церкви, что такое социальное служение христианина, стал сегодня в церковной науке намного актуальнее, чем в истории Древней Церкви.

Понятие «социальная работа Церкви», несмотря на кажущуюся простоту, довольно многозначно и рассматривается в нескольких значениях:

— практическая профессиональная деятельность по предоставлению помощи и поддержки людям, которые оказались в тяжелой жизненной ситуации;

— учебная дисциплина в области профессиональной подготовки специалистов социальной помощи и поддержки населения [15, с. 4];

— область научных знаний [12, с. 13], которая зиждется на совокупности концепций, теорий, исследует принципы и закономерности, модели и методы социальной работы.

Видные украинские ученые профессора Николай Лукашевич и Иван Мигович отмечают, что как наука, социальная работа ещё очень молода [6, с. 6]. Большая часть вопросов и научных проблем, затрагиваемых данной дисциплиной, находятся в состоянии незавершенных исследований. Философы, социологи, педагоги, психологи проводят ряд научных всесторонних исследований, уточнений и оформляют научный аппарат молодой науки. В профессиональной светской и богословской среде [8] ведутся научные дискуссии о терминологии, понятиях, содержании и структуре социальной работы. «Социальная работа Церкви — это духовная и социальная деятельность христианских институций, направленная на предоставление духовной и социальной помощи человеку» [9, с. 610].

Подробно проанализировав различные определения «социальной работы Церкви», можно сформулировать такие выводы. Существует несколько подходов в понимании социальной работы Церкви. С одной стороны, социальная работа Церкви — это деятельность различных церковных организаций (Синодальных отделов, епархий, приходов, братств, сестричеств милосердия). А с другой стороны, социальная работа Церкви — это влияние пастырей, профессиональных работников, катехизаторов, приходской общественности на человека в целях оказания ему помощи в самоуправлении, осмыслении своего места в мире и в нахождении векторов собственной миссии в земном бытии.

Многозначность понятия социальная работа Церкви сводится к таким смысловым оттенкам:

— область богословского, философского и социального знания;

— духовный и социальный опыт помощи человеку;

— методология и искусство решения сложных жизненных задач;

— нахождение выхода из сложной жизненной ситуации и поиск путей преодоления кризиса;

— процесс социальной деятельности и помощи человеку;

— люди и организации, предоставляющие социальную помощь.

Следует отметить, что в каждом из выделенных аспектов социальной работы центром всей деятельности государства, Церкви, общественных организаций является человек. Вообще социальную работу Церкви нельзя представить без человека и христианской жертвенной любви к нему. По сути, социальная работа Церкви — это явление любви, заботы, помощи и милосердия Бога к человеку посредством христианской церковной общинной жизни. Не случайно председатель Синодального отдела по благотворительности Русской Православной Церкви епископ Орехово-Зуевский Пантелеимон (Шатов), говоря о приходской жизни, о центре церковно-приходского бытия — Евхаристии, напоминает, что «социальное служение — это тоже жертва, когда мы отдаем себя, жертвуем собой ради других» [11].

Надо ли говорить, что боль человека, проблемы современного мира, потрясения общества, человеческий фактор, взаимоотношения людей, церковно-приходская коммуникация составляют наиболее важную часть социальной работы Церкви. В наиболее общем виде социальная работа Церкви представляет собой фундаментальную, многогранную, целенаправленную, планируемую, координируемую, целостную духовную и социальную помощь человеку.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл говорит: «Настоящему христианину естественно утешать страждущих, помогать обездоленным, делиться своими знаниями о вере с теми, кто этими знаниями еще не обладает. Развитию приходской жизни в епархии весьма способствовало бы, на мой взгляд, создание волонтерских патронажных служб, организация прихожан в группы: например, в родительские комитеты, в молодежные творческие коллективы, в собрания для людей старшего возраста» [4].

Это в конечном итоге предопределяет необходимость широкого применения социального, психологического, педагогического и философского знания в богословской науке «Социальная доктрина Церкви» и формирования такой отрасли знания, как социальная работа Церкви. «Без этого эффекта принципиально невозможны самосохранение, функционирование и развитие общества, его подсистем и сфер жизнедеятельности» [14, с. 11].

Рассматривая социальную работу Церкви как науку, необходимо отметить тот факт, что научное осмысление данной проблематики тесно сопряжено с вопросами христианской антропологии, экклесиологии, экономики, социальной политики, социальной сферы, политологии, медицины, культуры и психологии.

Особенность социальной работы Церкви заключается в том, что она является социальным инструментом объединения людей на церковном

приходе, содействуя синергетическому эффекту умножения результата их деятельности, которого никогда не может достичь один человек. Без этого эффекта принципиально невозможны развитие не только общества, но и церковных общин, епархиальных институтов и многих других сфер жизнедеятельности человечества. Именно поэтому социальная работа Церкви является неотъемлемой частью священной миссии Церкви на земле.

Социальная работа Церкви изучается комплексом наук, в частности социальной философией, социальным учением Церкви, политической теологией, социологией, социальной психологией и менеджментом. Поскольку социальная работа опирается на людей и гармонизирует их взаимоотношения в обществе, она всегда будет интересна обществоведческим и гуманитарным наукам.

Важнейшая задача социальной работы Церкви заключается в необходимости повышения эффективности социальной деятельности Церкви, церковных приходов и отдельно взятых христиан. При этом, необходимо отметить, что по мере исторического развития Церкви и общества критерии эффективности духовной и социальной помощи претерпевают определенные изменения. Помощь продуктовыми пайками и раздачей горячего чая не всегда способны вернуть человека к состоянию нормальной жизни, помочь ему найти путь из затрудненного положения: нищеты, алкоголизма, депрессии и отчаяния. Человек нуждается не только в хлебе и тепле, но и в построении модели стабильного и уверенного будущего. А это уже вопрос не только церковного социального служения, но и выверенной государственной социальной политики.

Отметим, что социальная работа Церкви реализует в современном обществе две взаимосвязанные миссии. С одной стороны, она посредством исследования психологии человека, его проблем, социальных недугов, содействует повышению эффективности самореализации личности и самопомощи [6, с. 7], а с другой стороны, ориентирована, как социальная доктрина Церкви [16], на повышение эффективности многоуровневой деятельности церковных институтов во всех сферах бытия человека. Но в отличие от политологии, философии политики, социологии, социальная работа Церкви отдает предпочтение человеку перед государством, системой глобальной безопасности и международного управления [14, с. 13]. Отсюда следуют основные задачи социальной работы Церкви науки.

Первая задача социального служения Церкви заключается в исследовании социальных аспектов поведения человека, систематизации социальной помощи личности, и в объяснении процессов преодоления кризисов в жизни человека. В этом направлении социальная работа Церкви — типич-

ная отрасль социальной доктрины Церкви, христианской антропологии, светской социальной работы, социальной философии, социологии, ориентированная на получение научного знания.

Вторая миссия социальной работы Церкви ориентирует ее на практику совершенствования социальной деятельности церковных институтов, развитие проектов милосердия, реализацию разветвленной системы социального служения, решение конкретных проблем человека и общества. В этом смысле социальная работа Церкви — структурно часть светских дисциплин «социальная работа», «социальная политика», «социология управления», «управленческие аспекты социальной работы», «педагогика», «социальная психология», — ориентированная на практику, ее совершенствование, технологическое обеспечение социальной работы в обществе и государстве.

Важно иметь в виду, что исходя из этого, социальная работа Церкви выполняет две основные функции: исследовательскую, связанную с познавательной ролью социального учения Церкви на различных уровнях социальной помощи человеку, и практическую, которая охватывает созидательно-практические воздействия Церкви на различные аспекты социального служения Церкви, государства и общества.

Таким образом, социальная работа Церкви — это сложная система профессиональной помощи человеку, реабилитационная политика, мобилизация всех человеческих ресурсов, достижение поставленных целей и базовое удовлетворение потребностей человека. Рассмотрим основные составляющие социальной работы Церкви, которая включает в себя духовные ценности, социальные модели обустройства общественной жизни, богословские, философские, социологические концепции, а также методологию социальной работы.

Предстоятель Украинской Православной Церкви Блаженнейший Митрополит Киевский и всея Украины Онуфрий размышляет о том, что во все времена первоочередная задача Церкви заключалась в помощи человеку в очищении от греха, примирении с Богом и социальном служении. «В этом направлении Церковь находит совместную сферу сотрудничества со всеми слоями общества — с государственными структурами, с коммерческими и социальными организациями и др. И это служение нас сближает. Милосердие к страждущим и обездоленным, независимо от их национальности и социального положения — одно из главных направлений служения Церкви. Наше милосердие должно проявляться в виде молитвы, сострадания, утешения, если необходимо — предоставлении материальной помощи, а также в защите тех, кого обижают» [10].

Социальное служение, дела милосердия являются стимулом и катализатором кардинальных реформ в области научно-богословской социаль-

ной мысли Церкви. Исследовательский интерес к социальным вопросам обусловливается тем, что от решения глобальных проблем общества напрямую зависит само будущее человечества.

Духовные ценности Евангелия, духовные векторы святоотеческой жизни обеспечивают общую ориентацию христианской общины и самого пастыря в социальном служении. Обновление духовной жизни прихода и активная деятельность Православной Церкви в целом неразрывно связаны с проведением мощной социальной работы, приоритетным развитием катехизации, миссионерства, усилением роли церковных институтов в жизни современного общества. «Миряне должны играть ключевую роль в решении тех многообразных задач в области благотворительности и социального служения, просвещения и миссии, а также политического и общественного, служения, которые стоят сегодня перед Церковью» [3, с. 335].

Как уже говорилось, социальная работа Церкви — одна из приоритетных и важных сторон деятельности церковного прихода. Социальное служение, определяемое целями, интересами как отдельно взятого человека, так и целого общества, направлено на создание благоприятных условий для наиболее полного развития личности и максимальной реализации миссии христианина на земле. «Важнейшей задачей архипастырей и пастырей было и остается развитие церковной миссии, понимаемой как свидетельство о Боге со стороны каждого священнослужителя и каждого мирянина, осознающего свою принадлежность Христу — свидетельство, звучащее везде: в храмах или на светской работе, с публичных трибун или в частном общении» [13].

Обратим внимание на то, что без развития и внедрения социальной работы на церковных приходах и использования последних научных достижений и технологий в области социальной стратегии и помощи человеку не возможна ни одна успешная доктрина миссионерской деятельности всей Православной Церкви. Приведем оптимистические размышления Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, которые должны послужить стимулом к развитию эффективной социальной работы. Патриарх говорит: «Сегодня мы живем в другом обществе. У Церкви появились новые возможности, и в первую очередь это интеллектуальные силы. Наверное, если не считать начала века двадцатого, времени перед революцией, в нашей Церкви никогда не было такого количества просвещенных образованных людей — архиереев, священнослужителей, мирян, которые при этом находятся не где-то за пределами общественного бытия, но трудятся на высоких должностях и в политике, и в деловом мире, и в общественной сфере» [5].

Особое значение социальная работа приобретает в период экономического кризиса, политической трансформации и социальных реформ общества, поскольку эти явления, как правило, сопровождаются высоким процентом безработицы, инфляцией, увеличением масштабов бедности и снижением общего жизненного уровня населения [17, с. 473].

Учитывая экономические аспекты проблем, с которыми сталкивается Церковь, необходимо священнослужителям тесно сотрудничать с представителями светской науки в области экономики, социальной философии, психологии, менеджмента и государственной социальной политики. Диапазон социальной работы достаточно широк. Он включает в себя социальное учение Церкви, концепции социологии, методику социальной помощи, инструменты психологической реабилитации личности.

Поэтому социальная работа Церкви, с одной стороны, тесно смыкается с богословским знанием (нельзя заниматься духовным окормлением, миссионерством, просветительской деятельностью, катехизацией, не имея твердой богословской платформы развития). А с другой стороны, социальная работа приобретает статус сугубо прикладной и практической науки, имеющей свой собственный арсенал методик и концепций социальной помощи и реабилитации человека. Можно сделать предположение, что именно эта широта научного осмысления социальной работы Церкви и мешает формулированию однозначных терминов и понятий, обозначающих и выражающих всю многогранность социального служения Православной Церкви.

Таким образом, сегодня теория социальной работы Церкви предстает как весьма пестрый аспект различных богословских, философских, медицинских, психологических и социальных взглядов, в которых по-своему сочетаются духовные и материальные вопросы помощи человеку.

При научно-богословском исследовании и рассмотрении социальной работы Церкви как науки, церковным специалистам не обойтись без достижений украинских и российских светских ученых в области социальной работы, социологии, психологии и различных аспектов социальной защиты населения.

Подчеркнем, что на сегодняшний день актуальны работы по социальной работе, социологии молодежи, педагогике и социологии Г. В. Щёкина, Н. Ф. Головатого, Ю. П. Сурмина, И. П. Бидзюры, А. И. Капской, О. В. Безпалько, Ю. С. Ерохина, Н. П. Лукашевича, И. И. Миговича, Н. А. Супруна.

Теоретические проблемы социальной работы Церкви в XX веке решались многими религиозными мыслителями, философами, социологами, педагогами, психологами и специалистами других отраслей гуманитарного знания. Необходимо отметить большую значимость для

становления теории социальной работы как науки трудов видных исследователей М. Ричмонд, К. Левина, Дж. Хоуманса, Дж. Дьюи, А. Зандера [7].

Популяризация социальной доктрины и социальной работы Православной Церкви как научных дисциплин тесно связана с именами церковных иерархов, богословов, светских специалистов и видных религиозных мыслителей. Массу важнейших богословских аспектов в понимание современной социальной работы в своих проповедях, обращениях, духовных наставлениях, беседах и интервью в прессе внесли представители Православной Церкви. Святейший Патриарх Кирилл (Гундяев), Блаженнейший Митрополит Онуфрий (Березовский), митрополит Иларион (Алфеев), митрополит Антоний (Паканич), митрополит Александр (Драбинко), архиепископ Лука (Коваленко), архиепископ Илларий (Шишковский), епископ Пантелеимон (Шатов), епископ Лонгин (Жар), епископ Иона (Черепанов), протоиерей Павел Кириллов, протоиерей Михаил Пеций.

Отдельного слова благодарности, памяти и глубокого изучения заслуживают архипастырские и богословские труды приснопамятного Блаженнейшего Митрополита Владимира (Сабодана), который постоянно говорил о важности и необходимости социального служения Церкви современному миру. Митрополит Владимир всегда напоминал о том, что требуются титанические, систематические усилия в области социального учения Церкви как богословской дисциплины [1, с. 368].

Необходимо иметь в виду, что принципы социальной работы священнослужителя представляют собой основные правила социальной деятельности всей Церкви, обеспечивающие целостность, направленность и эффективность социального служения. Речь идет об определенных парадигмах, моделях, картинах социального служения Православия.

Отметим, что модели социального служения Церкви — это принятые в светской и богословской науке взгляды, идеи, подходы, определяющие для определенного этапа развития общества определенные типы социальной деятельности Церкви. Социальное служение тесно связано с такими важнейшими составляющими интеллектуального содержания, как богословские взгляды святых отцов, догматы Церкви, философские теории, культурологические идеи и социальные концепции, которые существенно влияют на пастырскую деятельность на приходе и на многогранное служение священнослужителя Богу, Церкви и людям.

Переходя от теоретических вопросов социального служения Церкви к практическим аспектам социальной помощи человеку, необходимо сказать, что современное социальное служение Церкви напрямую связано с людьми, общностями, институтами, имеющие религиозные, духовно-

нравственные, политические, интеллектуальные, психические и иные особенности становления и развития личности. Однако наиболее важной их характеристикой являются интересы человека, его духовные и социальные устремления. В этой связи основная проблема социального служения Церкви состоит в согласовании интересов, в достижении эффективного партнерства в социальной работе. «Необходимо поддерживать инициативу прихожан. Если мы дадим возможность людям раскрыть в епархиальной и приходской деятельности свои таланты, то в дальнейшем получим не только мощную поддержку в наших же трудах, но — и это главное — изменение отношения мирян к церковной жизни. Необходимо, чтобы миряне воспринимали приходы не только как то место, куда можно придти помолиться, но как важную часть своей жизни» [4].

Социальная работа Церкви содержит определенные действия: определение цели социальной работы; конкретизация цели и задач, стоящих перед церковным приходом; разработка и принятие конкретных решений, представляющих собой социальные действия по преобразованию приходской жизни при достижении цели и задач социального служения всей Полноты Православной Церкви; выработка рекомендаций по социальной помощи. Основные проблемы социальной работы заключаются в её адекватности ситуации, месту и положению человека, согласованности с установленными социальными нормами и духовными ценностями в обществе.

Если социальное служение пастыря или прихода не адекватно ситуации, оно не может достичь поставленной перед ним цели. К примеру, если нуждающемуся человеку дать только один раз поесть в храме и не попытаться его устроить на работу, то социальная работа не будет в конечном итоге эффективной. Если социальная помощь не согласуется с нормами морали и духовными ценностями, оно неизбежно начнет нарушать социальное равновесие и унижать достоинство личности.

Нередко, оказывая помощь бедному или больному человеку, волонтеры или социальные работники унижают его, с высокомерием осуждают индивидуум, указывая на его низкое положение в жизни общества, не вникая в реальные проблемы личности. И наоборот, чуткость, внимание и забота в социальной помощи человеку могут кардинальном образом изменить всю жизнь человеческой личности. Святейший Патриарх Кирилл говорит: «Мне известно большое количество примеров, когда к Богу и в Церковь человек приходил через участие в каком-то добровольческом проекте, в котором либо он помогал ближним, либо ему кто-то помог в тяжелой жизненной ситуации» [4].

Занимаясь активной социальной работой на приходе, священнослужителю необходимо учитывать тот факт, что социальные процессы, происхо-

дящие в современном обществе, находятся в постоянной динамике и имеют много разных векторов движения и направлений. Человек тесно связан с процессами в области экономики, политики, потребления информации, и невозможно либо чрезвычайно трудно проводить духовную и социальную работу, как говорят ученые, «в чистом виде в лабораторных условиях», поскольку жизнь человека тесно связана с многогранными процессами, происходящими в обществе и государстве. Специфика социальной работы предусматривает не только самоуправление человека, но эффективное взаимодействие Церкви и общества.

Таким образом, социальная работа Церкви является одним из наиболее мощных каналов проповеди миру о любви Бога ко всему мирозданию. Вместе с тем важно отметить, что социальная работа Церкви — это сфера проявления интересов людей и социальных групп. На церковном приходе постоянно возникают, формулируются, пересекаются, взаимодействуют, актуализируются, удовлетворяются и «исчезают одни интересы и возникают другие» [14, с. 11]. Святейший Патриарх Кирилл приводит пример: «Сравнительно недавно стало активно развиваться волонтерское движение в нашей Церкви. Вначале оно было сосредоточено только на делах благотворительности, в рамках братств и сестричеств соответствующей направленности. И это правильно, дела милосердия — наиболее перспективное направление для добровольчества. Вместе с тем волонтерское движение сегодня уже охватывает и другие направления церковной работы, в том числе участие в организации крупных мероприятий» [4]. Поэтому можно сказать, что многогранная и всесторонняя деятельность Церкви является способом реализации интересов людей, которые предопределяют стиль, методы и общий тонус всей огромной и весомой деятельности Православной Церкви.

Подводя итог, отметим.

Во-первых, социальная работа на церковном приходе, как одно из многих направлений деятельности Церкви, выделяется как важнейшая составляющая социальной и духовной миссии Православной Церкви в современном мире.

Во-вторых, понимание социальной работы церковных приходов как способа решения социальных проблем общества должно быть представлено в богословском теоретическом подходе научно-богословских дисциплин «Социальная работа Церкви» и «Социальная доктрина Церкви».

В-третьих, на данном этапе развития богословской науки на канонической территории Русской Православной Церкви, Церковь все еще испытывает дефицит специалистов и ученых в области социальной работы Церкви, целенаправленно работающих на стыке социологии, социальной

работы, психологии и богословия Церкви, поэтому данная проблема требует тщательной научной проработки и дальнейших всесторонних научных изысканий.

Источники и литература

1. Владимир (Сабодан), Митрополит Киевский и всея Украины. Задачи православного богословия в Украине на современном этапе (Доклад на X Международных Успенских чтениях) // Володимир (Сабодан), Митрополит Київський та всієї України. Доповіді, промови, звернення. — К., 2011. — С. 361 – 373.

2. Володимир (Сабодан), Митрополит Київський та всієї України. Доповіді, промови, звернення. — К., 2011.

3. Иларион (Алфеев), архиепископ Волоколамский. Патриарх Кирилл: жизнь и миросозерцание. — М.: Эксмо, 2009.

4. Кирилл, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Архиерейском Совещании 2 февраля 2015 года // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата [веб-портал] — 2015. — URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/3979067.html (дата обращения: 04. 02. 2015).

5. Кирилл, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Слово Святейшего Патриарха Кирилла после Божественной литургии в Покровском соборе Марфо-Мариинской обители // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата [веб-портал] — 2015. — http:// http://www.patriarchia.ru/db/text/1556892.html (дата обращения: 15. 03. 2015).

6. Лукашевич М. П., Мигович І. І. Теорія та практика соціальної роботи: Навч. посіб. — К., 2003.

7. Лыгина М. А. Философские основания теории социальной работы. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. — СПб., 2011 // Научная электронная библиотека диссертаций и авторефератов [веб-портал] — 2015. — URL: http://www.dissercat.com/content/filosofskie-osnovaniya-teorii-sotsialnoi-raboty (дата обращения: 11. 03. 2015).

8. Мартишин Діонісій, прот. Прогрес і благодійність? Соціальна робота Церкви у сучасній Україні // Православная жизнь [веб-портал] — 2015. — URL: http://www.pravlife.org/content/progres-i-blagodiynist-socialna-robota-cerkvi-u-suchasniy-ukrayini (дата обращения: 16. 02. 2015).

9. Мартышин Д.С., Бочков П.В. Социальная работа Церкви как важ-

нейшее условие социализации человека // Молодой Ученый. Ежемесячный научный журнал. — № 1 (60). — Часть V. — Январь, 2014. — Казань. С. 609 – 613.

10. Онуфрий [Березовский], Блаженнейший Митрополит Киевский и всея Украины. «С помощью молитвы Церковь решает почти все свои вопросы» // Pravmir.ru. Православие и мир. Ежедневное интернет-издание о том, как быть православным сегодня [веб-портал] — 2015. — URL: http://www.pravmir.ru/blazhenneyshiy-mitropolit-onufriy-s-pomoshhyu-molitvyi-tserkov-reshaet-pochti-vse-svoi-voprosyi/#ixzz3TtjAYZGa (дата обращения: 09. 03. 2015).

11. Пантелеимон [Шатов], епископ Орехово-Зуевский. «Сам Христос учит нас основам социального служения» // Синодальный отдел по церковной благотворительности и социальному служению [веб-портал] — 2015. — URL: http://www.diaconia.ru/episkop-panteleimon-sam-khristos-uchit-nas-osnovam-socialnogo-sluzheniya (дата обращения: 28. 01. 2015).

12. Пеций Михаил, прот., Мартышин Дионисий, прот. Введение в социальную работу Церкви: учеб. пособие. — К.: Духовно-просветительский Центр имени Святых Апостолов, 2015.

13. Постановления Архиерейского Совещания Русской Православной Церкви (2 – 3 февраля 2015 года) // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата [веб-портал] — 2015. — URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/3981135.html (дата обращения: 04. 02. 2015).

14. Сурмин Ю. П. Бидзюра И. П. Социология управления: учебное пособие. — К.: ДП «Издательский дом «Персонал», 2012.

15. Управлінські аспекти соціальної роботи: Курс лекцій / М. Ф. Головатий (кер. авт.. кол.), М. П. Лукашевич, Г. А. Дмитренко та інш. — К.: МАУП, 2004.

16. Чопей Богдан, Мартышин Дионисий, прот. Основы социального учения Русской Православной Церкви: учеб. пособие. — К.: Духовно-просветительский Центр имени Святых Апостолов, 2013.

17. Щёкин Г. В. Социальная теория и кадровая политика: Монография. — К., 2000.

УДК 316.77

Хланта Марк.
студент IV курса
Калужской духовной семинарии

Вхождение молодежи в массовую культуру в виртуальном пространстве как потребность в самоиндентификации

The entry of young people into popular culture in the virtual space as the need for self-identification

Аннотация. Данное исследование рассматривает вопросы современных форм коммуникации и их влияния на формирование подрастающего поколения. С момента распада СССР в Россию активно вторгается западная массовая культура, которая активно вытесняет еще не разрушенные советским строем остатки христианской культуры. На почве развития и активного распространения массовой культуры, приводящего к существенным трансформациям и общественной психологии, и общественной нравственности, происходит вытеснение высокой культуры из пространства общественной жизни. Особенную роль в этом процессе играют социальные сети. Данное исследование предлагает, используя технологию социальной коммуникации, применяемую в социальных сетях, использовать для христианской проповеди в виртуальном пространстве.

Annotation. This study examines the modern forms of communication and their influence on the formation of the younger generation. Since the collapse of the Soviet Union in Russia actively invades Western mass culture that actively expels not yet destroyed the remnants of the Soviet system of Christian culture. On the basis of the development and the active dissemination of popular culture, resulting in a substantial transformation and social psychology, and public morality, the displacement of high culture in the space of social life. A special role in this process is played by social networks. This study suggests that using the technology of social communication applied to social networks, used for the Christian message in the virtual space.

Ключевые слова: культура, коммуникация, общение, СМИ, интернет, социальные сети, информация, личность, самоидентификация.

Key words: culture, communication, communication, media, internet, social networking, information, personality, self-identification.

Исторически сложилось так, что в нашей стране несколько веков существовало две культуры: народная и элитарная. Причем систематическое изучение народной культуры, считавшейся до поры до времени «низкой», началось только в XIX в. Затем наступило время Советского Союза, который переплавил эти два пласта и влил в единый котел вновь создававшейся общности - «советского народа». После этого совсем неудивительно, что в демократической России наступила эпоха, характеризующаяся экспансией вестернизированной (Западной) культуры, перемешанная с Восточными мистическими культами, при практически полном отсутствии высококлассных деятелей культуры, связанных с Православной традицией и народным творчеством. Таким образом, наша родная, народная культура, по исторически обоснованным причинам, постепенно теряется в толще времени. И на смену ей приходит разноперстная смесь различных культур, обозначаемая в наше время сложным понятием «мультикультурализм» или космополитичная массовая культура.

После всего это вовсе неудивительно, что люди вовсе запутались в своей культурной и национальной самоиндентификации. А особенно актуален вопрос самоиндентификации для молодых людей, которые только ищут себя и свое место в мире.

Но, к сожалению, именно молодежь наиболее подвержена влиянию внешне эффектных произведений массовой культуры (западной), а потому любовь к ним сохраняется в сознании людей на всю жизнь, из-за чего молодые люди становятся невосприимчивы к высокому искусству, не только отечественной, но и европейской: не одни Соловьев, Гоголь и Достоевский становятся им непонятны и скучны, но и Гете, Шиллер, Шекспир.

Сознание молодого человека или девушки с неокрепшей психикой и не созревшим сознанием подобно вспаханной почве – вырастает то, что будет посеяно. Что сеет западная «культура» мы уже успели понять.

Но даже там, где, казалось бы, должен быть правильный пример – его не видно. Подростки и молодежь, не наблюдая достойного примера в своей семье, не смогут дать достойного воспитания своим детям и вложить в их сознание правильные ценности. У дерева без корней нет будущего.

Именно поэтому, когда ни родители, ни общество, в силу различных причин, не уделяют необходимого внимания подрастающему и формиру-

ющемуся поколению, то воспитанием и окормлением должна заниматься Церковь.

Нравственный и духовный кризис российского общества ставит особо острую необходимость формирования положительных нравственных ориентиров личности. Развитие образования и духовности невозможно без определения себя как части своего народа, своей культуры [3, с.56]. Отсюда вытекает необходимость обращения к традиционным формам и методам воспитания и образования, акцентируя внимание на общих культурных достижениях своего народа, своей нации. Нужно использовать культуру в качестве объединительного начала, которое даст импульс для формирования крупной монолитной единицы – народа.

А что мы видим вместо этого? Жуткое разобщение. Внутри общества огромное количество течений, которые направляются каждое в свою сторону, зачастую мешая друг другу. Люди не понимают, кто они такие и к какой культурной группе принадлежат. Ученые назвали это явление «казус идентичности».

Данное состояние человека характеризуется запутанностью, растерянностью, экзистенциональным одиночеством, утратой устойчивой системы духовных, социальных и личностных координат. В результате теряется национальная и культурная идентичность, так необходимая каждому человеку.

Да, утрата идентичности наблюдается во всем мире, но в России эта проблема особенно болезненна. У нас, на протяжении двух – трех поколений трижды происходила радикальная смена культурного кода – от системы ценностей, основанной на Божественном Откровении, – к умозрительной коммунистической идее – и до современного состояния полного распада общенационального культурно – символического кода.

Мы постепенно теряем свою идентичность. Молодежь, которая особенно сильно это чувствует, начинает ее активный поиск. Однако средства массовой культуры так затуманили разум стереотипами об ущербности нашего народа, отсталости русской культуры и примитивности Православной Церкви, что молодое поколение не хочет быть идентичным своим предкам (говоря об идентичности предкам, я не имею ввиду архаизацию, к которой так стремятся «родноверы», готовые поменять машину на коня, а цетрализованное отопление на топку избы «по черному». Речь идет о мироощущении и жизненных принципах, которыми дорожили наши деды и прадеды).

Но, по мнению значительной части молодежи, раз современный, реальный мир и реальное общество не может предложить им достойную замену прежней однозначной идентичности (в Российской империи – православный, в Советском Союзе – коммунист, в Российской Федерации – Кто?), то

молодежь, в поисках этой самой идентичности стремится к единству с иными альтернативными сообществами, эту идентичность предлагающими.

Это или явно деструктивные и вредные реальные субкультуры типа эмо, готов, панков, фанатов, либо симуляторы массовой культуры и мир, где эти симуляторы создаются - виртуальное пространство.

В поисках своей идентичности молодежь попадает в среду, по форме выступающей в качестве универсального культурного проекта глобализации. По содержанию же эта среда, с ее главным содержанием – массовой культурой, является разновидностью постмодернизма, и в частности – принципа «деконструкции» Жака Деррида. Деконструкция акцентирует особое внимание на тех сторонах метафизики, которые ранее считались маловажными, периферийными и даже маргинальными. Она снимает запреты, поставленные традиционной культурой. Но это она делает «мягко», не развязывая шумных битв и конфликтов.

Т.е. главная примета деконструкции – признание допустимости существования многих истин, а значит положительное восприятия любого мнения, в том числе даже не совпадающего с традиционными представлениями о социальных нормах [7, с.24]. Есть более известный тип мышления, родственный описываемому и называется он – толерантность. Как деконструкция, так и толерантность, очень удобны для применения такой технологии, как «Окна Овертона», от которой серьезно пострадала (возможно сама того до конца не сознавая) уже добрая половина Европы.

Таким образом, под этой хитрой схемой: стремление к самоиндентификации – вхождение в виртуальное пространство – вливание в течение массовой культуры – принятие позиции «деконструкции», приучают человека к одобрению греха как допустимого свободного выбора любого человека.

И происходит этот разрушительный процесс уродования молодых душ через вовлечение в массовую культуру посредством проникновения в жизнь виртуального пространства и новых коммуникационных и мультимедийных средств, которые и являются главными носителями и проводниками массовой «культуры».

Сейчас информационные технологии являются основным средством распространения произведений искусства, обмена мнениями, информацией и средством организации жизни. Таким образом, они формируют определенную культуру, влияя существенным образом на становление взглядов современного молодого человека, на его нравственное развитие и воспитание в целом. Мы, христиане, понимая человека как Образ Божий, должны признать, что не можем игнорировать влияние информационных технологий на самый важный для нас вопрос — спасение души.

Прежде чем говорить о молодежи непосредственно, нам нужно пони-

мать, о ком вообще идет речь. Понятие «молодежь» в социологии определяется как совокупность общностей, образующихся на основе групповых признаков и связанных с ними видов деятельности. В узком смысле молодежь – это социально-демографическая группа, выделяемая на основе обусловленных возрастом особенностей социального положения молодых людей, их места и функции в социальной структуре общества, их специфических интересов и ценностей [1, с.57].

Современные ученые считают, что возрастные границы молодости условны, но примерно определить их можно в интервале от 13 до 29-30 лет.

Сейчас общая численность молодежи составляет более 33 млн. человек, или 23,4% от всего населения страны [12, с.9].

Основной «лакмусовой бумажкой», определяющей идентичность, является культура. Именно культура, выковывая традиции, определят набор фундаментальных ценностей, который и объединяют людей в нации.

Но сейчас, в условиях тотальной глобализации и разрушения национальных культур, молодежь подверглась активной идеологической атаке с целью культурной дезориентации.

Под влиянием глобализационного процесса, молодежь переориентируется с национальной культуры на космополитичную, что влечет за собой формирование в умах молодых людей убеждение в превосходстве Запада над отечественной системой моральных и культурных ценностей.

Потому огромное количество молодых людей кидаются в деструктивные субкультуры, предлагающие четкие границы идеологических ценностей и ясную самоидентификацию.

А причина этой проблемы заключается даже не в совершенстве механизмов воздействия на молодежь (хоть и это не маловажно), а в неведении изнутри своей подлинной, национальной, исторической культуры, которая выросла и развилась как культура христианская, духовная.

К сожалению, так хитро получилось, что храм для большинства людей является чем – то привычным, обыденным, пресным. Он всегда рядом и кажется, что ничего нового, интересного там быть не может. Люди думают, что раз православие является нашим искони, раз это не экзотичный зороастризм или дзенбуддизм, то те действия, мысли и вещи, которые совершаются и заключаются в православном храме - неинтересны и не увлекательны. Ведь внимание молодежи привлекает то, что удивляет и будоражит сознание. Они обращают внимание на то, что овеяно тайной и уходит корнями в глубочайшую древность.

Так почему мы не показываем и не рассказываем, что земная сторона Церкви Христовой впитала в себя лучшие пласты христианской культуры

других древних народов: мистичное византийское богословие, итальянскую архитектуру, греческую живопись. Все это гармонично сочетается в современном русском христианском наследии с отечественной традиции еще с незапамятных времен и заключает в себе огромную глубину и палитру символических значений, уводящих все существо человека в мир Небесный, таинственный.

Православная культура и церковная искусство являются именно тем, что молодежи так необходимо! Проблема в том, что мы не используем все возможные средства для того, чтобы объяснить молодежи, что именно Церковь поможет поднять их культурный уровень, самоиндентифицировать себя как членов определенной социальной группы, удовлетворить интеллектуальные запросы и сформировать хороший эстетический вкус. И это только для начала! И лучше всего это сделать там, где молодежь XXI века бывает чаще всего, а именно – в виртуальном пространстве.

Теперь мы подошли ко второй составляющей изучаемой проблемы: к содержанию непосредственно виртуального пространства и информационного общества.

Ведущим исследователем информационного общества Мануэлем Кастельсом был введен и разработан реально-виртуальный подход, в рамках которого предполагается, что культура создана из коммуникационных процессов. То есть культура — это процесс постоянного взаимодействия, постоянного общения между художником и зрителем, писателем и читателем, композитором и слушателем.

В XXI веке основные коммуникации сместились в виртуальное пространство, т.е. интернет. Там же, из-за ряда предпосылок, родилась новая субкультура – сетевая, со своими законами, понятиями, принципами и увлечениями.

Проблема виртуального пространства и массовой культуры в том, что символические связи потеряли реальное значение, т.е. символ становится не более, чем симулякром. Вся реальность массовой культуры сводится к эффекту имитации реальности. Таким образом, для современного общества характерно обесценивание, опустошение символического, которая понимается как переход от реального значения, в котором вещь приобрела символическую форму, к симуляции. В симуляции исчезает связь символического с исконным содержанием, т.е. референтом [16, с.46] (референт – конкретный предмет, к которому относится языковой знак в составе высказывания) [14].

От этого может возникать огромное течение многоразличных толкователей этих знаков, которое со временем и при наслоении определенных условий превращаются в сетевые субкультуры.

Доктор философских наук Юхвид А.В. в своей диссертации, вслед за известным социологом Рейнтогльдом доказывает, что не существует такой

вещи, как единая, монолитная сетевая субкультура. Это скорее экосистема разнородных субкультур.

По Рейнгольду, технология, которая позволяет создавать виртуальные сообщества, дает обыкновенным людям за небольшие деньги огромные возможности, в том числе интеллектуальные и социальные [17, с. 291], которые люди могут использовать в самых разных направлениях.

И именно этими возможностями необходимо пользоваться и нам.

Сквозь призму традиционного мышления кажется, что понятия «Церковь» и «виртуальное пространство» выглядят несовместимо и непривычно. Действительно, они представляют собой два мира, которые не имеют ничего общего друг с другом. Ничего общего кроме одного: людей. Но для кого-то люди - пользователи, операторы, а для кого-то – чада, братья и сестры. А за своих родных надо бороться! Именно поэтому в последнее время появились и существуют интернет страницы Патриархата, епархий, приходов, просветительски - информационных центров и даже православных социальных сетей. Все это, по принципу οἰκονομία, призвано пойти навстречу непреодолимым реалиям современного мира и запросам информационного общества, которая привыкло к удобству доступа к информации в любом месте и любое время, и пока не готова отказаться от обширности своих коммуникационных связей, отраженных в популярности многоразличных социальных сетей и форум – порталов.

Да, цели православных интернет ресурсов различны, но всех их объединяет как функции, характерные для религиозного дискурса, так и функции сайтов как представителей средств электронной информации:

Коммуникативная функция, направленная на организацию общения между верующими, объединения их в одно христианское общество;

Информационная функция, целью которой является передача информации религиозного характера;

Просветительская функция, состоящая в просвещении разных групп людей в области Православия;

Воспитательная функция, заключающаяся в духовном воспитании;

Эмотивная функция, предусматривающая создание положительно эмоционального образа Церкви;

Аттрактивная функция, направленная на привлечение внимания к вопросам религии;

Культурологическая функция, направленная на ознакомление с достижениями культуры и искусства. Она способствует осознанию обществом необходимости преемственности культуры, сохранения культурных традиций [15].

Эти функции способствуют решению обозначенной в начале моего

доклада проблемы, а именно – помогает самоиндентифицироваться.

Теперь особое внимание хотелось бы уделить именно социальным сетям.

Ситуация сначала века качественно поменялась. Место реального другого начал занимать виртуальный собеседник, который тоже опосредует и адаптирует наше сознание. Он не только опосредует и адаптирует стереотипы массового сознания, но и сам является стереотипом. Способ передачи информации во всемирной паутине создает эффект межличностного взаимодействия. В сети можно задать любой вопрос и получить ответ, можно попытаться встать на место собеседника, понять его мотивацию и исходя из этого, определить свою позицию. Но этот собеседник - всего лишь символ, виртуальный образ. Правда образ, который влияет на наше сознание как реальный субъект. Этот виртуальный образ может воздействовать на наши оценки и поступки, может манипулировать нашими взглядами и убеждениями, и даже инициировать в нас желания и потребности, т.е. входить в самые глубинные внутриличностные структуры [10, с.96]. Именно интернет сообщество может стать для человека референтной группой, а не его реальное окружение.

Именно поэтому такое явление, как выход православных людей с аккуратной, ненавязчивой проповедью в такие популярные сети, как «Вконтакте», «Facebook», «Twitter», создание и популяризация групп с христианским наполнением является очень полезной и перспективной миссией во внешнем мире.

А православные социальные сети помогают хотя-бы частично очертить круг собеседников, включающий в себя людей с православным мировоззрением, что позволяет уберечь еще неокрепшие умы от массированного влияния разрушительных мировоззрений и субкультур. Также это позволит углубить свои знания о православии и найти ответы на давно интересующие вопросы. Ведь интернет сообщества собираются, как и реальные, по интересам. Надо стараться привлекать и агитировать молодежь к общению не в «Вконтакте» или «Одноклассниках», а в «Елицы», «Экклезии» или «Соборе». Все же не зря есть мудрая пословица: хочешь измениться – поменяй свой круг общения.

Еще одно наблюдение: высокая коммуникативность и доступность совершенно разнородной информации размывают границы культурной и религиозной идентичности народа. В этом случае ослабевает чувство принадлежности к своей собственной культуре. Теряется связь поколений, а значит - человек становится еще более слабым и уязвимым. Отдаляясь от образа жизни, веры и культуры предков, он отдаляется от Бога.

И вот чтобы этого не допустить, нужно сделать нашу культуру, в том числе и в интерактивном пространстве, наиболее привлекательной и само-

достаточной, используя яркие краски и качественно программное обеспечение, дабы не выглядеть отсталыми и недееспособными.

И как только молодые люди поймут, что православная идентичность это не просто группа старушек, каждое воскресенье приходящая в храм, а что это - полноценная общество людей, живущих на основе высокоразвитой веры, чистой морали и утонченного, глубочайшего культурного наследия, тогда есть надежда, что они освободятся от виртуальной зависимости и полноценно присоединяться к здоровой, реальной жизни церковной общины. При этом оставаясь вполне современной и действительно авангардной частью социума.

Обобщая все вышенаписанное, можно сделать следующие выводы:

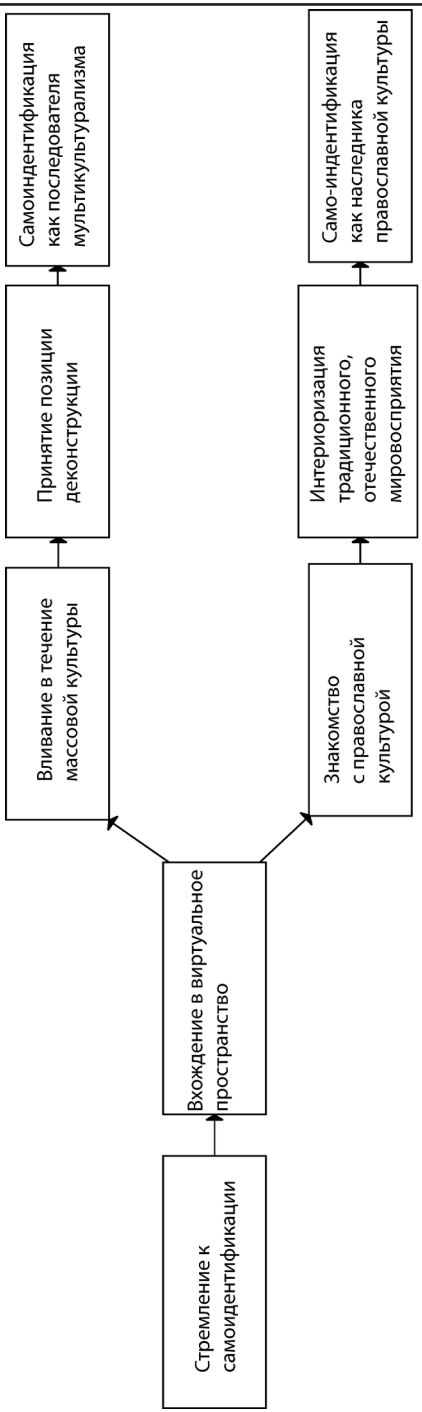
I. Не надо противопоставлять Церковь исторически наиболее прогрессивной части общества, показывая себя строгими традиционалистами и консерваторами.

II. Нужно пойти навстречу людям, не ставя жесткой оппозиции внедрению новых информационных технологий в жизнь молодежи. Мудрее будет наполнить виртуальное пространство содержанием высокого качества.

III. Нужно придать форму информационного взаимодействия Церкви и молодежи современный характер, при этом оставаясь консерваторами по духу, не идя на догматические компромиссы, защищая чистоту и истинность Евангелия, и соблюдая традиции русского народа.

Таим образом, изменяя содержание хотя бы части виртуального пространства - мы изменяем направление стремления личности человека к определенной культуре, тем самым ломая порочную схему оболванивания людей.

Да, даже после того, как мы сломали схему, возникает серьезная проблема: вот молодой человек познакомился в интернет с православными людьми, он видел их фотографии, осознал, что его собеседники – адекватные молодые люди, современные, с неплохой системой моральных ценностей, живущие интересной насыщенной жизнью. Теперь он может не только захотеть читать их тексты и отправлять свои, но и найти этих людей в реальной жизни. Ему уже легче просто пойти и поговорить с ними лицом к лицу или в живом обществе. Но нужно создать условия и для следующего шага — должно быть место, где произойдет следующая встреча. Должна быть организованная среда людей, готовых принять новичка, ничего, может быть не понимающего, и даже не знающего точно — зачем он пришел. Должны быть различные формы взаимодействия — кому-то интереснее читать умные книжки и он пришел за высоким богословием, а кто-то не силен умом, зато любит и умеет работать руками и в этих руках у него больше таланта, чем в иной голове. Должны быть умные и терпеливые


Стремление к самоидентификации
Вхождение в виртуальное пространство
Вливание в течение массовой культуры
Принятие позиции деконструкции
Самоиндентификация как последователя мультикультурализма
Знакомство с православной культурой
Интериоризация традиционного, отечественного мировосприятия
Само-индентификация как наследника православной культуры

руководители у этой работы, такие, чтобы избежать менторства, чтобы умели ненавязчиво направлять всю эту деятельность. Все эти формы катехизаторского и миссионерского движения всем вам как минимум в теории хорошо известны. Тем более данная проблема уже выходит за рамки данного доклада. Но мне бы очень хотелось, донести до вас вот что: интернет – это всего лишь инструмент. Да, он может разрушать интеллектуальный и духовный мир нашей молодежи. Но также он может стать голосом проповеди о Христе и превратиться из свалки мультикультурализма в великолепную платформу для обретения молодым поколением культурной и религиозной самоиндентификации.

Литература

1. Басов Н.Ф. Основные направления социальной работы с молодежью// Отечественный журнал социальной работы. – Москва, 2012. - №1.

2. Веричева О.Н. Социальная реабилитация молодых инвалидов как основа интеграции их в общество. // Отечественный журнал социальной работы. - Москва, 2012. - №1.

3. Даминдарова Ф. Проблемы актуализации духовно – нравственных традиций в сфере культуры и образования. // М.: Власть, 2011. - №4.

4. Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М.,1996.

5. Корнев В.А. Взаимодействие Русской Православной Церкви и государства в сфере молодежной политики. // История государства и права. - М.: «Юрист», 2011. - № 23.

6. Лотман Ю.М. Беседы о русской культуре. // Быт и традиции русского дворянства. - СПб, 1999.

7. Малыгина И.В. Массовая культура и казус самоопределения, или новые идентичности в древних одеждах. // Вестник Московского Государственного университета культуры и искусств, М, 2012. - №6 (50).

8. Митрополит Хабаровский и Приамурский Игнатий «Мы находимся примерно в тех же условиях, в каких находились миссионеры – первооткрыватели» // Духовно – нравственное воспитание, 2013. - №3.

9. Основы Социальной Концепции Русской Православной Церкви [сайт] URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html (дата обращения 12.02.2015).

10. Панина Г.В. Новые информационные технологии как основа культурной трансформации в современном обществе. // Вопросы культурологи. М.:«Панорама», 2011. - №2.

11. Современная молодежь в Церкви: от воцерковления к служению. [сайт] URL: http://www.pravmir.ru/sovremennaya-molodezh-v-cerkvi-ot-vocerkovleniya-k-sluzheniyu/ (дата обращения 5.03.2015).

12. Социальная работа с молодежью // Под ред. Н.Ф. Басова. – 4-е изд. – М.: ИТК «Дашков и К», 2012.

13. Старец Паисий Святогорец. С болью и любовью о современном человеке. М, 2012.

14. Толковый словарь Ефремовой [сайт] URL: http://www.efremova.info/word/referent.html (дата посещения 10.02.2015)

15. Функции средств массовой информации [сайт] URL: http://www.refi.su/help_13.htm (дата посещения 8.02.2015)

16. Фуркин Б.А. Символическое потребление и человек в информационном обществе. Вестник Московского Государственного университета культуры и искусств, М, 2012. - №6.

17. Юхвид А.В. Виртуалогия и виртуальная проблематика: современные концептуальные подходы // Социально-гуманитарные знания, 2011. - №1.

Раздел III. Каноническое право

УДК 348

Священник Павел Владимирович Бочков
доктор богословия, кандидат юридических наук,
профессор кафедры Истории Церкви
Черновицкого Православного Богословского Института
Настоятель храма свт. Луки г. Норильска
frpavel@inbox.ru

Особенности курса канонического права: аспект преодоления церковных разделений

To a question about the features of the course of canon law, in terms of overcoming church divisions

Аннотация: В статье рассматривается вопрос необходимости углубленного изучения канонического права в духовных школах Русской Православной Церкви, так как дисциплина канонического права является одним из главных инструментов в деле повышения уровня правовых знаний православного духовенства, профилактики возникновения церковных разделений и их уврачевания.

Abstract: The article discusses the need for in-depth study of canon law in the theological schools of the Russian Orthodox Church, as the discipline of canon law is one of the main tools in raising the level of legal knowledge of the orthodox clergy, the prevention of church divisions and healing.

Ключевые слова: церковное право, каноническое право, дисциплина, изучение права, церковные расколы, неканонические юрисдикции, Единство Церкви.

Keywords: canon law, canon law, the discipline, the study of law, church splits, non-canonical jurisdiction unity of the Church.

Основав Свою Святую Соборную Апостольскую Церковь, Господь Иисус Христос наделил ее благодатью Святого Духа, а также учительной и законодательной властью, для охранения Церкви от нестроений, ереси и расколов. Данная власть, основывается на законах, данных Христом Своим ученикам, а через них, всей Церкви, которые устанавливают отношения между отдельными членами Церкви. «Нормы и правила, регулирующие как внутреннюю жизнь Церкви, в ее общинно-институциональном аспекте, так и ее отношения с различными общественными союзами религиозного и политического характера, составляют церковное право. Данными нормами, правилами, законами Церковь оберегает свой богоданный строй» [13, с. 8].

В настоящее время назрела острая необходимость в комплексном и качественно новом подходе к изучению канонического и церковного права, так как вызовы современности, требуют новых и объективных ответов со стороны Церкви, способной дать эти ответы, основываясь на нормах канонического права. Понятия канонического и церковного права, не идентичны, т.к. имеют некоторые различия [7, с. С. 154 – 164; 8, с. 8 – 26; 2, с. 147 – 152], лаконично подчеркнутые проф.-прот. Владиславом Цыпиным: «Иными словами, каноническое право (jus canonicum) - все то право, которое произошло от Церкви в эпоху Вселенских Соборов на Востоке и до конца Средневековья на Западе, независимо от того, касается оно церковных или гражданских дел. А церковное право (jus ecclesiasticum) - это право, касающееся Церкви, независимо от законодателя. По замечанию немецкого ученого Рихтера, отношения того и другого права «можно представить под образом двух взаимно пересекающихся кругов»» [16, с. 16; 15, с. 83 – 86]. Не вдаваясь в тонкости пересечения данных кругов, остановимся на содержании курса канонического (церковного) права, необходимого для усвоения его норм и последующего применения в деле предотвращения и преодоления церковных разделений.

Особенно актуальна практическая сторона и область правоприменения канонических норм в отношении современных неканонических юрисдикций, разнообразных церковных расколов и самочинных сборищ, огромное количество которых возникло в последние два десятилетия не только в России, странах СНГ и Балтии, но и в русской диаспоре в дальнем зарубежье. Причины возникновения расколов всегда различны, но общей чертой для всех, является разномыслие с Церковью, порожденное через уклонение от воли Божией, самоволие, что в свою очередь порождает грех, и, следовательно, духовное падение и смерть [7, с. 13]

«Эгоизм (гордыня) лукаво оправдывает и укрепляет себя через образность и логику, задействует эмоции и разум личности, нарушает их со-

зидательное равновесие» [14, с. 150], заставляя лидеров раскольнических групп, изыскивать возможности оправдания своего отпадения от Церкви, оперировать различными каноническими нормами, зачастую трактуя их в извращенном и схизматическом ключе.

Каноническое право Православной Церкви в своем богословском и историческом происхождении является не только богословской дисциплиной, но и общественной и историко-политической. Каноническое право представляет собой сформированный в течение двух тысячелетий корпус кодифицированного права (общеобязательных законов, защищенных определенными санкциями), которым регулируется внутренняя дисциплинарная жизнь Церкви, отношения Церкви и Государства, Церкви и общества, Церкви и отделившихся от нее сообществ.

В настоящее время в семинариях и академиях Русской Православной Церкви возрождена дисциплина «церковное (каноническое) право», однако, в подавляющем большинстве, преподавание курса сводиться не к самому праву, а к пространному экскурсу в его историческое прошлое. До сих пор среди преподавателей духовных школ совсем не много специалистов имеющих юридическое образование или высшее богословское образование в области канонического права. Между тем вопросы развития отечественного церковного правоведения – жизненно важны для Церкви и ее будущего. Именно поэтому, дисциплина «церковное (каноническое) право», практически не изучаемая в годы гонений, ныне повсеместно присутствует в жизни духовных школ Русской Церкви.

Особенность курса канонического (церковного) права заключается в предоставлении студентам возможности ознакомиться с основными направлениями развития канонического права в Православной Церкви, узнать о специфике богословского подхода к обществу, социальным общностям, сущности социальных взаимодействий и взаимоотношений через призму канонической мысли и права Церкви.

Целью преподавания курса канонического права является формирование у студентов современных знаний и представлений относительно канонической жизни Православной Церкви, главные направления теоретических и практических аспектов бытия, как самой Церкви, так и отдельного православного христианина.

В результате изучения данной дисциплины студенты овладевают знанием о церковных нормах, как в их сути, так и в историческом развитии, изучат и осмыслять их в систематическом порядке и во взаимной связи, осознают важность использования соответствующих церковных канонов, правил в жизни самой Христианской Церкви и общества. Особое внимание уделяется рассмотрению профессиональных качеств богослова, свя-

щенника, религиозного мыслителя, а также христианской этики церковной жизни.

В процессе изучения курса церковного (канонического) права студенты должны:

• получить содержательную информацию о месте канонического церковного права в системе богословского знания и в жизни Церкви;

• осмыслить важное значение и роль церковного права в процессе познания церковной и общественно-политической реальности мира, а также в формировании поведения православного человека в социуме;

• усвоить систему знаний об объективных факторах развития канонического права и роль святых отцов Церкви, выдающихся богословов, церковных деятелей и религиозных мыслителей в становлении современного канонического права Церкви;

• знать специфику канонического подхода к изучению церковной жизни, общества, социальных групп, сообществ, организаций, взаимодействия личности и общества, церковных отношений с государством;

• уметь определять предмет и задачи церковного права, характеризовать его дисциплинарное проявление, оперировать понятиями и категориями, истолковывать роль и ценностное значение церковного права в контексте формирования и развития христианства;

• овладеть системой знаний об основных этапах формирования церковного права в истории Христианской Церкви;

• анализировать источники, историю и специфику возникновения канонических норм в жизни Христианской Церкви;

• владеть навыками работы с церковными и правовыми документами;

• различать специфику церковно-канонических сборников,

• объяснять, интерпретировать и применять церковные каноны в рассмотрении, существующих проблем церковно-приходской жизни;

• уметь распознавать, понимать и оценивать церковную и общественную жизнь на основе системного канонического подхода и всестороннего богословского видения духовных проблем человечества;

• понимать роль церковного права в жизни Православной, Католической и Древних Восточных Церквей, а также протестантских деноминаций;

• понимать специфику толкования церковных канонов, особенности и закономерности функционирования церковно-правовых норм; специфику Номоканонов; содержательную специфику хронологических канонических сборников, а также специфику смешанных канонических сборников.

• понимать важную и определяющую роль Вселенских Соборов в формировании канонического права и догматической мысли Церкви;

• специфику толкования церковных канонов;

• свободно ориентироваться в структуре церковного устройства [3, с. 4 – 5].

Как дисциплина, каноническое право является одной из основных в подготовке православного духовенства, специалистов-богословов, церковных деятелей, и направлена на то, чтобы комплексно ознакомить студентов со становлением духовной жизни и всестороннего развития Христианской Церкви. При этом каноническое право, как наука, логически связана со всеми базовыми и специализированными дисциплинами в структурно-логической схеме богословских наук.

Все вышеприведенные аспекты, позволят грамотно и обоснованно использовать полученные знания в деле преодоления церковных разделений. Без знаний о нормах канонического права, не может идти и речи о применения этих норм к неканоническим сообществам, в вопросе их примирения с Церковью.

Одним из самых ярких событий новейшей истории Церкви, свидетельствующей о развитии отечественного канонического права и его реализации на конкретном примере, является эпохальное подписание Акта о каноническом общении внутри Поместной Русской Церкви [10, с. 2 – 11] в 2007 г. Подписание данного документа, положившего конец многолетнему болезненному разделению между Русской Православной Церковью и Русской Православной Церковью Заграницей, было бы не возможно без длительной, кропотливой работы и богословских собеседований [9] между церковными историками и канонистами, изучивших причины возникшего разделения и пути к его уврачеванию.

В настоящее время, на канонической территории Русской Православной Церкви, действует несколько десятков различных неканонических юрисдикций, использующих конфессиональные симпатии населения, различным образом старающиеся привлечь в свои ряды как можно больше новых адептов, что не может не вызывать озабоченности в Церкви. Уже сейчас можно уверенно говорить о существоавнии около двух десятков различных неканонических групп, имеющих происхождение от части РПЦЗ, не согласившейся с уврачеванием разделения [6], о нескольких группировках, имеющих происхождение от т.н. «Украинской Автокефальной Православной Церкви», требующих пересмотра не только канонических норм Православной Церкви, но, зачастую, исповедающих различные вероучительные заблуждения [4], более трех десятков неканонических юрисдикций, имеющих притязание на наименование некой «национальной автокефальной православной юрисдикции», умело использующие при этом политические и националистические силы [5]. Кроме того, достаточно агрессивны и непримиримы по отношению к канонической

Церкви, различные малочисленные старостильные группы, действующие на территории Русской Церкви и имеющие духовную и юрисдикционную связь с схизматическими греческими старостильными группами [12, 11].

Углубленное знание канонического и церковного права клириками и учеными нашей Церкви, смогут существенно помочь в деле предотвращения церковных разделений и уврачевания расколов, т.к. Русская Православная Церковь всегда готова к диалогу с отпавшими, дабы привести их к спасительному единству, ведь только в соборном Единстве Церкви, и совершается дело спасения, где «каждая личность в соборном единстве может выразить себя, расцвести в многообразии благодатных дарований, не нарушив единства любви. Это и есть начаток царства Божия на земле» [1, с. 33].

Источники и литература

1. Адельгейм Павел, иерей. Догмат о Церкви в канонах и практике. Реанимация церковного суда. — Нижний Новгород, 2008.

2. Борщ И.В. Русская наука церковного права в первой половине XX века: Поиск методологии / Предисл. А. Аржаковского, О.А. Седаковой. — М.: Издательство ЛКИ, 2008.

3. Бочков П. В., Мартишин Д. С. Навчальна програма дисципліни «Церковне право» (для бакалаврів). — К.: МАУП, 2014.

4. Бочков Павел, свящ. Обзор неканонических православных юрисдикций XX – XXI вв. Т. 2: Реформаторские расколы: монография. — Киев: ДП «Персонал», 2014.

5. Бочков Павел, свящ. Обзор неканонических православных юрисдикций XX – XXI вв. Т. 3: Идейно-национальные расколы. Непризнанные национальные автокефалии: монография. — Киев: «Послушник», 2015.

6. Бочков Павел, свящ. Обзор неканонических православных юрисдикций XX – XXI вв. Т. 1: Политические расколы: монография. — Киев: ДП «Персонал», 2014.

7. Величко А.М. Церковь, власть и право: Сборник статей. — СПб.: Издательство Юридического института (Санкт-Петербург), 2005.

8. Жилюк С.І. Право Церкви в історико-канонічному дискурсі: навчальний посібник. — Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2015.

9. История Русской Православной Церкви в XX веке (1917 – 1933).

Материалы конференции г. Сэтендре (Венгрия) 13 – 16 ноября 2001 г. — Кн. 1. — Издание обители преп. Иова Почаевского в Мюнхене, 2002.

10. К подписанию Акта о каноническом общении внутри Поместной Русской Православной Церкви // Православный церковный календарь, 2008. — М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2007. С. 2 –11.

11. Марк [Арндт], архиепископ. На пути к уврачеванию разделения в Русской Церкви - предсоборный процесс // Деяния IV Всезарубежного Собора Русской Православной Церкви Заграницей. — М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. С. 137 – 148.

12. Слесарев А. В. Старостильный раскол в истории Православной Церкви (1924 – 2008). — М., 2009.

13. Смыкалин А.С. Каноническое право (на примере Русской Православной Церкви XI – XXI вв.): учебное пособие. — М: Проспект; Екатеринбург: Издательский дом Уральского государственного юридического университета, 2016.

14. Хвыля – Олинтер А.И., свящ., к.ю.н. Духовная безопасность и духовное здоровье человека, семьи, общества. — М., «Даръ», 2008.

15. Цыпин Владислав, протоиерей. Каноническое право. — М: Изд-во Сретенского монастыря, 2009.

16. Цыпин Владислав, протоиерей. Церковное право. Учебное пособие. — М: Круглый стол по религиозному образованию и катехизации Русской Православной Церкви, 1996.

Раздел IV. Литургическое богословие и гимнография

УДК 264-16

Протоиерей Василий Петров
КДС, преподаватель

Руководства к исповеди на православном Востоке в XVI-XVIII вв.

Guidelines for confession in the Orthodox East in the XVI-XVIII centuries.

Аннотация: Исследование посвящено изучению так называемых исповедных книг или «Руководств к исповеди» (Ἐξομολογητάρια – греч.), составляющих целый пласт греческой церковной литературы времен туркократии (1453-1821 гг.). Рассматриваются авторы XVI-XVIII веков и их произведения, которые были использованы преподобным Никодимом Святогорцем (1749-1809 гг.) при составлении его собственнного «Руководства к исповеди». Представляет определенные интерес изложение некоторых взглядов авторов тех веков. Статья является одной из первых работ на русском языке в этой области.

Annotation: Research is devoted to the study of the so-called confessional books and «A Guide to Confession» (Ἐξομολογητάρια - Gr.), Constituting the whole layer of the Greek church literature of the Turkish yoke times (1453-1821 гг.). The author considers the XVI-XVIII centuries and their works, which were used by saint Nicodemus the Hagiorite (1749-1809 гг.) in the preparation of its «Guide to confession». It is of particular interest to present some views of the authors of those centuries. The article is one of the first works in russian language in this area.

Ключевые слова: Православие, таинства, исповедь, прощение грехов, руководство к исповеди, западное влияние.

Keywords: Orthodox, sacraments, confession, forgiveness of sins, a guide to confession, western influence.

В настоящей работе мы рассмотрим авторов ранних руководств к исповеди, которые были написаны на Востоке в XVI-XVIII вв., а также сами эти руководства, которые преподобный Никодим Святогорец (1749-1809 гг.) использовал для составления своего «Ἐξομολογητάριον» - «Руководства к исповеди» (ниже мы будем называть его просто «Руководство»). Исключением является, пожалуй, только книга Никифора Пасхалия, которую мы упоминаем.

1. Гавриил Севир, митрополит Филадельфийский (Γαβριήλ Σεβήρος, μητροπολίτης Φιλαδελφίας 1540-1616 гг.) [8, p. 167-174; 3, σ. 977-984; 41, p. 117-119; 38].

Владыка Гавриил в ранние годы своей жизни был греческим священником в Венеции, а затем стал первым и наиболее заметным греческим митрополитом в том же городе. Уроженец Монемвасии, он учился в Падуе будучи уже иеромонахом. В июле 1577 г. был поставлен в митрополиты, восстанавливал православное священство на Крите.

Что касается сакраментологии, а наиболее – таинства покаяния, то преподобный Никодим Святогорец более всего упоминает его известный труд – «О таинствах»: «Смиренного Гавриила, Митрополита Филадельфийского, из Монемвасии, Севира, краткое пособие (συνταγμάτιον) о святых таинствах» [34, σ. 90-143].

В этом произведении обращает на себя внимание раздел «Об исповеди» (с. 112-118), состоящий из 11 глав. Здесь дается определение покаяния (1 глава), семантическая нагрузка этого слова (2 глава), как происходит покаяние (3 глава), сколько в нем частей (4 глава), кто учит о покаянии (5 глава), покаяние необходимо для кающихся (6 глава), что есть материя покаяния (ὕλη τῆς μετανοίας) (7 глава), вид покаяния (8 глава), плоды покаяния (9 глава), где и какие есть места в церкви, где подобает кающимся оплакивать свои грехи (10 глава), о вопросах духовника кающемуся (11 глава).

Наше особенное внимание обращает на себя учение Севира о веществе и виде покаяния. О веществе он пишет следующее:

«Что же касается вещества покаяния, то по очень далекому [от истины] мнению многих, оно содержится в грехах. По далекому мнению: это кающийся грешник. Наконец, ближе [к истине]: исповедь, сокрушение сердца и удовлетворение (οἰκανοποίησις)» [34, σ. 114].

«Вид покаяния (τὸ εἶδος τῆς μετανοίας) есть от Спасителя нашего дарованная власть одним лишь Его ученикам и апостолам. Они передали ее

епископам по вселенной и установили действовать ею» [34, σ. 114].

Власть эта – связывать и разрешать от грехов (Мф. 18, 18; Ин. 20, 23). Она выражается в том, что «служители святой исповеди» (οἱ τῆς ἁγίας ἐξομολογήσεως ὑπουργοί) имеют власть говорить: «Благодать Всесвятого Духа через мое смирение прощает тебя и разрешает» [34, σ. 115].

Стремление изыскивать в таинстве Церкви его вещество и вид нельзя не признать схоластическим. Интересно, что в отношении вещества покаяния по-видимому среди современных митрополиту богословов существовали разные мнения, на что и указывают его слова.

Таинство покаяния митрополит Гавриил разделяет на три части:

1. Сокрушение сердца (σύντριψις τῆς καρδίας), в котором человек скорбит и раскаивается в своих грехах;

2. Исповедь (ἐξομολόγησις), в которой по своей собственной воле человек без стыда (ἄνευ αἰδοῦς) признается в своих грехах;

3. Удовлетворение (ἱκανοποίησις) – «которое есть деятельное и полное исполнение канона, который дал духовник, имеющий власть, согрешившему за его грехи, по преданию святой Церкви, и духовное наказание (τὴν πνευματικὴν ποινὴν) священных канонов» [32, σ. 112-113; 38, σ. 224-225].

Далее вполне по традиционной католической схеме Севир перечисляет плоды покаяния. Их семь: отлучение от греха, открытие рая, возвращение души к своему прежнему естественному состоянию, воздание ей чести, утерянной в грехе, радость и веселие души, оживотворение души, умерщвленной грехом, и получение божественной благодати.

Для примирения с Богом Церковь, по мнению митрополита, с древних времен использует три следующие средства:

1. Подвиг уст – скорбная молитва (γοερὰ προσευχή);

2. Подвиг телесный, который состоит в посте, поклонах, бдениях и других озлоблениях тела;

3. Подвиг деятельный – проявление любви в делах милосердия и благоделания (εὐποιίας).

Таково вкратце учение митрополита Гавриила о покаянии.

2. Никифор Пасхалий (Νικήφορος Πασχαλεύς, первая половина XVII века) [23, σ. 774; 8, p. 268; 6, p. 156-158; 7, p. 299-300].

Известно о нем немного: иеромонах, живший в Венеции в первой половине XVII столетия. Трудился в одной из венецианских типографий, где исправлял и редактировал издание греческих миней. По просьбе своего покровителя митрополита Филадельфийского Феофана (Ксенакиса) (+1632 г.) составил книгу об исповеди, в которой, по мнению Подскальского, приспособил православное учение об исповеди к латинской терминологии.

Полное название этой книги следующее:

Ἐγχειρίδιον μεθοδικόν, ὠφέλημον κατὰ πολλὰ καὶ αναγκαίον, περί τοῦ μυστηρίου τῆς μετανοίας, καὶ ἐξετάσεως τῆς συνειδήσεως ἐκείνων ὀποῦ ἐπιθυμοῦσι νὰ ἐξομολογηθοῦν ὀρθὰ καὶ πιστά. Συντεθὲν μὲν παρὰ Νικηφόρου ἱερομονάχου τοῦ Πασχαλέως ἀκροατοῦ τοῦ πανιερωτάτου καὶ σοφωτάτου μητροπολίτου Φιλαδελφείας κυρίου Θεοφάνους τοῦ Ξενανίου. Καὶ τυπωθὲν παρ' Ἀντωνίῳ τῷ Πινέλλῳ ἐν Βενετίαις. Ἐν Βενετίαις: Πινέλ(λ)ος, Ἀντώνιος, 1622. (Объем – 157 страниц).

Издание редкое и нам недоступное, выходило в Венеции два раза – в 1622 и 1673 гг. [8, p. 268].

3. Георгий Корессий (Γεώργιος Κορέσσιος, 1570-1659/60 гг.) [27; 8, p. 244-252]

Ученый-богослов, деятель греческого просвещения, уроженец острова Хиос. Учился в университете Падуи, преподавал в университете Пизы, участвовал в спорах о новых идеях Галилея, в 1612 г. даже издал брошюру о четырех твердых телах. Около 1620 г. вернулся на Хиос, где посвятил свою жизнь преподаванию богословия. В 1627 г. его приглашали в качестве учителя в греческую школу Венеции. Он отказался от этого приглашения, и тогда на его место приняли Митрофана Критопулоса – будущего патриарха Александрийского. По крайней мере с 1635 г. и до своей кончины являлся «богословом великой Христовой Церкви» (θεολόγος τῆς τοῦ Χριστοῦ μεγάλης Ἐκκλησίας). В его обязанности входила рецензия книг. По многим спорным вопросам, как, например, о крещении латинян, патриархи спрашивали его мнения.

Самое известное его произведение – «Θεολογικόν» или «Δογματικὴ Θεολογία» так и осталось неизданным несмотря на попытки Никодима Карусы – ученика Викентия Дамадоса издать этот известный труд в Вене в конце XVIII в. Это произведение оказало значительное влияние практически на всех видных греческих богословов более позднего времени. Особенно примечательно в этом плане влияния Корессия на «Θεολογικόν» Евгения Вулгариса.

Преподобный Никодим Святогорец неоднократно ссылается на произведение Корессия «Περὶ τῶν μυστηρίων», которое является шестой книгой его «Θεολογικόν» [19, σ. 23, 24 (прим. 7), 25 (прим. 7), 135, 202 (прим. 187), 283, 296].

В строгом смысле слова «Περὶ τῶν μυστηρίων» не является исповедной книгой. Это произведение не говорит о практике совершения исповеди, а носит скорее богословский характер. «Περὶ τῶν μυστηρίων» - книга о сакраментологии, богословское осмысление церковных таинств. Что видно

даже из ее содержания. Здесь мы приведем содержание той части произведения, которая относится к таинству исповеди.

- исследование 1: почему исповедь является таинством, в нем же и об определении таинства;
- исследование 2: из скольких частей состоит настоящее таинство;
- куда относится покаяние
- исследование о материи
- о виде
- исследование о том, подается ли в таинствах тварная благодать (κτιστὴ χάρις)
- о знаках в таинстве
- исследование 1 об имени покаяния
- исследование о том, что оно является таинством
- исследование 2, о последствиях исповеди и просто таинств, и откуда они происходят
- о различии между исповедью и крещением
- почему средства и орудия называются знамениями
- о необходимом
- почему покаяние – это благодать Духа?
- почему добродетель – это благодать Духа?
- исследование о том, почему грехи совершенно исчезают
- откуда человек может иметь уверенность в своем правильном покаянии
- повторение
- исследование о том, что через покаяние все смертные согрешения разрешаются
- разрешается ли вина (ποινή)?
- исследование о том, возвращается ли прегрешение?
- о причинах покаяния
- о частях покаяния [27, σ. 215-216].

Из приведенного содержания видно, насколько схоластика проникает в творения Кореcсия. Он рассуждает о том, прощается ли в покаянии вина за грех (ποινή, poena); подается ли в таинствах тварная благодать; почему исповедь является таинством; в чем состоит материи этого таинства и т.д. Эти вопросы вообще не обсуждались в восточной патристике.

Ступакис в своей диссертации приводит количество цитат того или иного автора в творениях Кореcсия [27, σ. 272-273, 281-287]. Интересно, что из всех авторов в его богословских творениях чаще всего цитируется Аристотель – сотни раз (!). Автор диссертации даже затруднился с их подсчетом, настолько количество цитат из Аристотеля превосходит всех остальных авторов вместе взятых [27, σ. 281-282]. К примеру, из святых

отцов Церкви наиболее цитируемые авторы – Василий Великий (73 цитаты), Августин (63), Григорий Богослов (60). Для сравнения нужно сказать, что из языческих философов первенствует Аристотель (сотни упоминаний), затем – Платон (139), на третьем месте – Гален (94).

Уже из этих цифр видно, насколько мысль античных авторов вообще и Аристотеля в частности оказывала подавляющее влияние на богословие Кореcсия. Что и не удивительно для выпускника иезуитского колледжа на острове Хиос [17, σ. 75]. Викентий Дамодос (1700-1752 гг.) в одном из своих неизданных произведений пишет:

«Этому Кореcсий учит от Фомы Аквината, от которого перенял все то богословское, что написал. Ибо он следовал учению томистов, у которых обучался схоластическому богословию» [25, σ.75; 26, σ. 36].

Из этой цитаты видно, насколько Кореcсий был зависим от западного богословия вообще и от Фомы Аквината – в частности. Излишне напоминать, что Фома Аквинат (+1274 г.), которого называли «doctor angelicus» - это один из отцов-основателей латинской схоластики.

4. Мефодий Анфракит (Μεθόδιος Ἀνθρακίτης, около 1660 – после 1736), иеромонах [30, σ. 418-421; 31, σ. 10-17; 22, p. 737; 21; 29, σ. 305-306; 40, σ. 790-793; 28, σ. 168-182; 8, p. 391-396; 1]

Мефодий Анфракит – иеромонах, уроженец города Яннина (Эпир). Первоначальное образование получил в местной школе у Георгия Сугдура. Закончил свое обучение в Италии, где занимался новейшей философией и переводами на греческий язык трудов Рене Декарта и Николя Мальбранша. Автор ряда трудов по логике и естественным дисциплинам. В богословии наиболее известно его произведение «Пастырь словесных овец» (Βοσκὸς λογικῶν προβάτων), изданное в Венеции в 1708 г.

На Анфракита пали подозрения в увлечении учением Мигеля де Молиноса (1628-1696 гг.) – испанского мистика и основателя течения квиетизма [39, σ. 10-17]. Руководствуясь этими подозрениями, константинопольский синод запретил ему преподавать.

В Венеции в 1707 г. вышло его произведение под названием «Ἐπίσκεψις πνευματική» [13, 14]. Вероятнее всего, преподобный Никодим пользовался более поздним изданием 1781 г. [24, σ. 205-206], наиболее распространенным в Греции XVIII века, которое он называет «новоотпечатанным Руководством к исповеди»: «*О посещении больных часто прочитывай новоотпечатанное Руководство к исповеди, и оттуда узнаешь об этом больше*» [19, 87].

«Ἐπίσκεψις πνευματική» - единственное в греческой литературе вообще (!), по мнению Василия Цакириса, произведение пастырского характера, которое рассказывает о том, как нужно исповедовать больных, при-

ближающихся к своей кончине. Издание этой книги восполняло данную лакуну [35, σ. 24].

Ошибочная атрибуция двух ранее неизданных книг преп. Никодиму

В 1993 г. в Афинах в издательстве «Ὑπακοή» под именем преподобного Никодима Святогорца вышла книга «Ἐπίσκεψις πνευματικοῦ πρὸς ἀσθενῆ» (Посещение больного духовником) [12]. Издатель – протопресвитер Василий Волудакис по ошибке приписал это произведение Анфракита перу преподобного Никодима. На это последовала критика Павла (Меневисоглу), митрополита Стокгольмского [24, σ. 203-210]. Владыка Павел убедительно доказывает, что издатели допустили целый ряд ошибок и натяжек, приписав этот труд перу преподобного.

В той же статье владыка кратко рассматривает правомерность приписывания перу Святогорца другой книги, вышедшей в издательстве «Ὑπακοή» в 1995 г.– «Εξέτασις της συνειδήσεως» [10]. Он убедительно показывает, что издательство «Ὑπακοή» взяло за основу второе издание книги, которая впервые увидела свет в Венеции в 1774 г., когда будущему афонскому подвижнику было только 25 лет, он жил еще на острове Наксос и даже не был пострижен в монахи. Из этого довода становится понятным, что анонимное произведение «Εξέτασις της συνειδήσεως» не может принадлежать его перу.

Несмотря на критику, отец Василий Волудакис переиздал обе книги повторно под именем преп. Никодима [11] и опубликовал небольшую брошюру, где пытается доказать, что эти произведения, упоминавшиеся в статье владыки Павла, принадлежат перу Святогорца [16].

К сожалению, необоснованное мнение Волудакиса усваивает и развивает в своей работе протопресвитер Константин Караисаридис. Несмотря на уже появившееся ко времени выхода его работы (1998 г.) статьи владыки Павла об ошибочной атрибуции Святогорцу этих двух книг, о. Константин Караисаридис настаивает на обратном, не приводя сколь-нибудь серьезных аргументов в защиту своей позиции [20, σ. 69-70]. Мало того, он полагает, что в возрасте 31 года (согласно датировке Волудакиса, «Ἐπίσκεψις πνευματική» была написана в 1780 г.) молодой монах Никодим имел достаточную «духовную и богословскую зрелость, и не случайно сразу после этого Макарий Коринфский доверил ему издание Добротолюбия» [20, σ. 71].

Даже если принять неверные и научно необоснованные датировки Волудакиса и Караисаридиса, то вызывает сомнение «прозрение» последнего, что в 31 год молодой монах на Афоне, который только пять

лет (!) прожил на Святой Горе, дерзнул составить пособие для духовников! Действительно, это пособие для духовников, а духовниками в Греции издревле и до сих пор поставляются только опытные священники, проведшие не один год в духовных трудах. Трудно себе представить, чтобы молодой монах, который никогда не был ни священником, ни духовником, после пяти лет своего пребывания в общежительном монастыре, где проходил послушание, прежде всего как послушник и новоначальный, дерзнул учить духовнической работе убеленных сединами старцев. Чудно, как такие простые мысли не пришли в голову уважаемым отцам!

Кстати, не подвергает сомнению принадлежность «Ἐπίσκεψις πνευματική» иеромонаху Мефодию Анфракиту и Филипп Илиу в своей статье об изданиях типографии Николая Гликиса в Венеции [43, σ. 253].

«Ἐπίσκεψις πνευματική», содержание произведения

Ввиду ценности этой книги для истории церковной литературы периода туркократии, учитывая ее влияние на «Руководство» преп. Никодима и то, что она является единственным в своем роде пособием для подготовки умирающих к вечности, мы решили привести здесь ее краткое содержание.

Книга состоит из 143 страниц, включая титульный лист. Текст начинается с третьей страницы.

3-12 Извещение малое

12-21 Краткое испытание совести или больного, или здорового по десяти заповедям Божиим

21-29 Иное испытание по чинам и профессиям людей

- царей, судей, руководителей и подобных им
- риторов, то есть защитников (адвокатов)
- пастырей душ
- нотариусов
- служителей правосудия
- свидетелей
- эпитропов
- эпитропов завещаний
- военачальников
- врачей
- торговцев (самое долгое испытание)

29-32 Как священник должен побуждать больного не скрывать ни одного своего греха

32-35 Две молитвы кающегося о прощении ему грехов:

- «Христе Иисусе, упование и спасение мое»
- «Милостивее и человеколюбче Иисусе Христе»

35-36 Молитва священника

- «Господи Иисусе Христе, Сыне Бога живаго, вземляй грех мира»

36-37 Прощение просто (Εἶτα τὴν λύσιν ἁπλῶς)

Эту молитву стоит привести целиком:

«Благодатию и даром Пресвятаго Духа и от Господа нашего Иисуса Христа, через святых Его апостол, и приемников их другдругоприимательно пришедешею, глаголя им: елика аще свяжете на земли, будут связана на небесех, и елика аще разрешите на земле, будут разрешена на небесех, разрешаю тя от всех грехов твоих, елика содея делом, словом, помышлением, волею или неволею, о которых вспомнил, чтобы искупить (их), и о которых не вспомнил по забвению или неведению. Разрешаю тя паки и от всякаго проклятия, отлучения, анафемы и клятвы, еликими иный или сам себе связа от совосхищения или иныя некия вины и по нерадению не сподобился еси прощения. И буди разрешен и прощен и в нынешнем веке, и в будущем. Во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа. Аминь».

37-38 Далее после разрешительной молитвы, человек, получивший прощение грехов, читает молитву, в которой благодарит Бога за то, что Он вновь сопричислил его к Своим чадам, не презрел его спасения, но спас его как одну из Своих овец.

38-39 «После сего пусть расположит (священник) больного к приятию с благоговением таинства Евхаристии, и святого Елеосвящения, если возможно (совершить) его прежде божественного причастия,

«Вем, Господи, яко несмь достоин, да внидеши под кров души моея» - молитва больного.

40-4 «Служение священника в преподании Таинств (εἰς μετάδοσιν τῶν μυστηρίων)

Священник, придя в дом больного с таинствами, говорит ему: со страхом Божиим, верою и любовию приступи Христу, брате».

Затем священник читает на главе его разрешительную молитву (см. выше), а потом следующую:

«Господи Боже и Отче наш, иже на небесех живый и на смиренныя призираяй, свят и во святых почиваяй, нашего ради спасения ниспославый единороднаго Сына и Бога нашего, услыши мя, молящегося за раба Твоего (имярек), и подаждь ему прощение и оставление грехов, и сподоби его неосужденно причаститися честнаго и животворящаго Тела Твоего, и Крови возлюбленнаго Твоего Сына, и соединитися чрез Него с Тобою, Отцом, и Святым Твоим Духом; и сохраняя (его) в Церкви Твоея от всякаго зла и от всякия нечистоты, вкусити изряднейше таинственныя Твоея Тра-

пезы в невечернем дне Царствия Твоего со всеми святыми Твоими от века благоугодившими.

Яко Ты еси Бог наш:

Затем больной говорит следующее:

Верую, Господи, и исповедую:

Ослаби, остави, прости, Боже:

Потом священник причащает его, глаголя:

Тебе (имярек) преподаются честное, и святое, и всепречистое и животворящее Тело и Кровь Господа, и Бога, и Спаса нашего Иисуса Христа, во оставление грехов твоих и в твою жизнь вечную.

После причастия: Се прикоснуся устнам твоим…

Просительная молитва священника о достойном причастии.

Ектения: Помилуй нас, Боже

Еще молимся о милости, жизни, здравии, мире, посещении, прощении и доброй кончине раба Божия (имярек).

И о еже проститися ему, Господи, помилуй.

Яко благ и человеколюбец Бог еси

И отходит в церковь, молясь в себе, и читая псалмы, и песни, и песнопения духовные.

Благодарственная молитва больного: Благодарю Тя, Христе Боже мой, яко сподобил мя еси, грешнаго…

44 Если больной находится в чувстве и разуме, то священник должен утвердить его в трех добродетелях: вере, надежде и любви к Богу и ближнему.

45 Священник вопрошает его о вере:

в Символ веры

в таинство Святой Троицы

в воплощение Сына Божия

в спасение благодатью Господа нашего Иисуса Христа

Священник спрашивает, готов ли он ради любви к своей вере претерпеть муки

Готов ли он отвергнуть всякое сатанинское искушение против веры

Молитвы, утверждающие в вере

48 О надежде на всецелое милосердие Божие, молитвы, утверждающие в уповании на Бога.

52 О любви к Богу, молитвы, утверждающие в любви к Богу

59 О любви к ближнему с соответствующими молитвами

59 О любви к врагам

60 О сокрушении (περὶ συντριβῆς). Священник должен подвигнуть

больного к сокрушению своего сердца о своих грехах

62 О послушании и подчинении воле Божией

66 Молитва больного о помощи свыше

68 Как должен священник подвигнуть находящегося в опасности больного с радостью принять смерть

76 Прежде исхода души, молитва небесному Отцу

79 Молитва Господу нашему Иисусу Христу

81 Иная подобная молитва

84 Иная молитва ради часа смертнаго

87 Иная молитва о том же

90 Как должно побуждать больного сделать распоряжении о своем имуществе

93 Образец завещания: «Я (имярек), сын (имярек), из города (названия), страшась преждевременной смерти, находясь в целом и здравом уме, совершаю настоящее мое распоряжение…» В завещании больной испрашивает у всех прощения и сам всех прощает

96 Помощь против всякого искушения, которое может случиться в час смерти больного

98 Моление о болящем, агонизирующем к смерти

Обычное начало, тропари «Помилуй нас, Господи, помилуй нас», псалмы 50, 69, 90, прошения к Господу, Божией Матери и святым о заступничестве за его.

101 Молитва иная

102 Иная молитва за ней

105 Молитва «Господи Иисусе Христе, Сыне возлюбленный и Слове присносущнаго Отца»

107 Евангелие от Иоанна, зачала 56 и 57, глава 17, 1-26.

110 Псалмы 117, 118, молитва Богу Отцу

112 Молитва Господу нашему Иисусу Христу

115 Иная молитва Ему же

116 Другая молитва Ему же

117 Лития заупокойная «Со духи праведных»

118 Тщательное испытание совести всякого кающегося

126 Как должно христианину испытывать греховное расположение своего сердца

131 О тех грехах других людей, виновником которых становится (кающийся) человек

133 Что нужно делать кающемуся после испытания своей совести

139-143 Молитвы о прощении грехов, читаемые священником над исповедующимися и кающимися.

«Боже, Спасителю наш, иже пророком Твоим Нафаном»
«Господи Боже наш, Петру и блуднице слезами оставление даровавый»
«Господи Иисусе Христе, Сыне Бога живаго, Пастырю и Агнче»

Обращает на себя внимание и тот факт, что в разрешительной молитве на страницах 36 и 37 Мефодий два раза использует схоластическую формулу «разрешаю тя» (λύω σὲ). Это не вызвало острой критики Святогорца как в случае с Неофитом Родиным и патриархом Калинником, которые использовали ту же самую форму и этим заслужили длинную отповедь преподобного Никодима [19, 89, прим. 72]. Мало того, Святогорец советует читать эту книгу, использовать ее духовникам для совершения исповеди [19, 87].

Согласно новейшим исследованиям Василия Цакириса, Анфракит черпал свое вдохновение из западных книг. Прототипом для составления двух его произведений послужили труды итальянца-иезуита Paolo Segneri, книги которого почти век спустя использовал преподобный Никодим для составления своего «Руководства». Две книги иеромонаха Мефодия – «Βοσκὸς λογικῶν προβάτων» (Пастырь словесных овец) и «Θεωρίαι χριστιανικαί» (Христианские созерцания) – находятся в зависимости от книг «Il Parroco istruito» (Наставление для пастыря) и «Il Cristiano istruito nella sua legge» (Наставление для христианина в законе Божием) [2; 3, p. 188] уже упоминавшегося Paolo Segneri [37, σ. 59-73]. Несмотря на очевидные западные влияния в его трудах, современники, в частности патриарх Иерусалимский Хрисанф (Нотарас), характеризовали его как «строго православного богослова» [35, σ. 11].

5. Хрисанф Нотарас (Χρύσανθος Νοταρᾶς) (1663-1731), патриарх Иерусалимский (1707-1731 гг.) [8, p. 396-399; 2, 2419-2420; 42, 387-390].

Уроженец села Арахова, недалеко от Калавриты на Пелопонессе, племянник патриарха Иерусалимского Досифея Нотараса (1641-1707 гг.), известного своим «Исповеданием Православной веры», один из авторов «Послания патриархов о Православной вере».

Вместе со своим братом Неофитом учился в Патриаршей Академии Константинополя. В сане диакона сопровождал патриарха Досифея в его частых поездках. В 1692 г. впервые посетил Москву с целью сбора средств для поддержки Святых мест Палестины. В Москве он посетил новооснованную Греко-Славянскую Академию и поддержал братьев Лихудов. Около трех лет обучался в университете Падуи, где посещал лекции Николая Комнина-Пападопулоса по философии, богословию и церковному праву.

На рубеже веков, в 1700-1701 гг. вновь посетил Россию, где по поручению патриарха Досифея встречался с Петром Великим. В 1702 году в Будапеште своим дядей был хиротонисан в митрополита Кесарии Палестинской.

В 1707 г. выбран приемником своего дяди на патриарший престол Иерусалима. В период с 1720 по 1726 гг.предпринял несколько пастырских поездок по Малой Азии, принимал участие в ряде поместных соборов Константинопольской Церкви 1722, 1724 и 1727 гг., в переговорах с англиканами 1716-1726 гг.. Добавил множество книг в собрание научной библиотеки Святого Гроба. Преставился в Иерусалиме 7 февраля 1731 г.

«Διδασκαλία ὠφέλιμος περὶ μετανοίας καὶ ἐξομολογήσεως» (Поучение полезное о покаянии и исповеди)

Это произведение увидело свет в Венеции в 1724 г. Надо заметить, что тогда уже много лет проведший на патриаршем престоле Хрисанф на титульном листе именуется «иеромонахом и архимандритом Святейшего, Апостольского и Патриаршего престола Иерусалима». Книга небольшая, ее объем – 146 страниц. Но само «Поучение об исповеди и покаянии» занимает страницы с 3 по 86. Далее – слово душеполезное о том, как проводить в молитве все время суток.

Содержание книги:

с. 5 - о таинстве покаяния
- что покаяние есть таинство
с. 6 - **что** есть покаяние
с. 7 - о видах покаяния
- сколько и каковы части покаяния
с. 8 - о первой части покаяния, то есть о сокрушении
- о второй части покаяния, то есть об исповеди
- что есть исповедь
с. 9 - чем отличается сокрушение от исповеди
- бывает ли публичная исповедь
- перед кем совершается исповедь
с. 10 - есть ли необходимость произносить грехи один за другим
с. 11 - есть ли необходимость говорить все грехи
с. 12 - о третьей части покаяния, то есть об удовлетворении. Что такое удовлетворение.
с. 13 - какими способами бывает удовлетворение
с. 14 - кто законоположил покаяние

- какова материя покаяния

с. 16 - каков вид (εἶδος) покаяния

- какова окончательная причина покаяния, и чем оно отличается от крещения

с. 17 - откуда рождается покаяние и каков способ исправления

с. 18 - как человек можно увериться в том, что покаялся правильно

- каковы плоды покаяния

с. 19 - чем должен обладать кающийся

с. 20 - чем должен обладать духовник, который исповедует

с. 24 - в чем может погрешать человек

с. 25 - как разделяются заповеди

с. 26 - самое общение разделение закона и заповедей

с. 27 - закон разделяется на естественный и положительный

с. 28 - где и как духовник должен начинать исповедь

с. 31 - какая первая заповедь

с. 33 - какая вторая заповедь

с. 35 - какая третья заповедь

с. 38 - в каких случаях можно оставить свою клятву

с. 40 - какая четвертая заповедь

с. 43 - какая пятая заповедь

с. 46 - какая шестая заповедь

с. 49 - какая седьмая заповедь

с. 52 - какая восьмая заповедь

с. 53 - какая девятая заповедь

с. 54 - какая десятая заповедь, последняя

с. 56 - о побуждениях и увещаниях Священного Писания

с. 57 - о церковных заповедях

с. 60 - в чем еще должен руководить духовник исповедующегося

с. 61 - что есть вера и почему она так называется

с. 62 - каковы члены веры (τὰ ἄρθρα τῆς Πίστεως) и что они содержат

с. 63 - двенадцать членов веры (разбирается символ веры)

с. 71 - о надежде

с. 72 - о смертных и простительных грехах

с. 82 - о простительных грехах

с. 83 - чем отличается смертный грех от простительного

с. 85 - о древних храмах и их частях

- изображение внутреннего устройства древних церквей

с. 89-140 (до конца)

ΣΥΝΤΑΓΜΑΤΙΟΝ ΠΡΟΣ ΠΑΝΤΑΣ ΧΡΗΣΙΜΟΝ ΚΑΙ ΨΥΧΩΦΕΛΕΣ

(о том, как духовно подвизаться в течение четырех времен суток)

В надписании поясняется содержание. Это слово и руководство (συνταγμάτιον) содержит «кратчайшие правила того, как творить умную молитву, чтобы не терять без пользы время, чтобы восходить к Богу, чтобы всегда возгораться к Богу желанием (πόθον), и понемногу, с трудом, посредством христианских добродетелей и внутренней собранности и созерцания соединяться с Богом». Заглавие – достойное надписания святоотеческих произведений исихастов XIV века, эпохи расцвета исихазма.

с. 141-146 – содержание

6. Неофит Кипрский (Родинос), иеромонах и Каллиник Константинопольский, патриарх

Среди наиболее известных он упоминает труд патриарха Константинопольского Каллиника III (1713-1791 гг., на патриаршем престоле: январь – июль 1757) [18; 8, p. 498] **Νέον Ἐξομολογητάριον**[1], который подвергает жесткой критике, не называя, впрочем, имени автора:

...существует одно давно изданное «Руководство к исповеди» в вопросах и ответах некоего Неофита Кипрского, прозванного Родиным, творение некоего злославного (κακοδόξου πόνημα)... совсем недавно, найдя это «Руководство к исповеди» [Неофита] Родина, один человек большого церковного имени **(то есть Константинопольский патриарх Каллиник III – прим. автора)** *надписал на нем свое имя, не очистив от этого злославного измышления, и издал его в Вене в 1787 году. Поистине я удивляюсь и недоумеваю, как сей благословенный совершил это без всякого исследования, за что не получил похвалу от образованных людей, просмотревших книгу. Что это книга [Неофита] Родина, за исключением изменения некоторых слов, пусть, кому нравится, сравнит, как сравнили и мы, и найдет, что слово наше истинно. Выбирать у врагов хорошее и правильное не осуждается. Но не так, чтобы заимствовать гнилое и злославное* [19, σ. 89, прим. 72].

Неофит Кипрский, прозванный Родиным (1576/77 – 1659 гг.) [15; 8, 264-269] был униатом греческого происхождения, родившимся на Кипре. Его книга **Περὶ ἐξομολογήσεως** (1630 г., Рим; второе издание – 1671 г. [8, p. 266], а также Вена 1787 г.[8, p. 470]) изданная в форме вопросов и ответов духовника и исповедующегося человека, послужила прообразом

[1] Первое издание в Вене 1787 года, на которое ссылается преп. Никодим, было сделано под другим названием: Διδασκαλία πρὸς τοὺς πνευματικοὺς πατέρας, ἤτοι ἑρμηνεία ἀκριβεστάτη περὶ ἐξομολογήσεως λίαν ὠφέλιμος διὰ τοὺς ἐξομολογοῦντας καὶ ἐξομολογουμένους κατ᾽ ἐρωταπόκρισιν ἐπισκόπου καὶ πνευματικοῦ. Последующее издание, уже посмертное, вышло под новым названием Νέον Ἐξομολογητάριον в типографии Константинопольской Патриархии в 1837 году (Amato A. 182).

выше упомянутого пособия Константинопольского патриарха Каллиника III. Цакирис Василий показывает, что издание книги Неофита Родина **Περὶ ἐξομολογήσεως** было сделано в рамках деятельности **Propaganda Fide** в Османской империи в противовес деятельности прокальвинистски настроенного патриарха Константинополя Кирилла Лукариса [36, σ. 53-67].

Патриарх Каллиник, видимо, книгу Неофита не подвергал глубокой переработке за исключением последнего раздела, о котором речь пойдет ниже. В этом разделе описывается чин принятия из латинства в Православие.

«Новое руководство к исповеди» (Νέον Ἐξομολογητάριον) издания 1837 г. вышло под следующим названием:

«Новое руководство к исповеди» (Νέον Ἐξομολογητάριον) трудолюбиво составленное (φιλοπονηθέν) премудрейшим и приснопамятным патриархом Константинопольским Господином Каллиником, в простом изложении для постижения всех. В типографии Константинопольской патриархии, 1837 г.».

Объем произведения – 168 страниц. Состав «Нового руководства» следующий:

Стр. 7-88 Учение об исповеди, в вопросах и ответах епископа и духовника

Стр. 89-112 Исповедь женщин

Стр. 113-120 О том, как исповедуется архиерей

Стр. 128-138 Исповедь мирских (κοσμικῶν) иереев

На с. 137 подчеркивается необходимость совершения проскомидии на пяти просфорах. Современная греческая практика проскомидии знает использование только одной большой просфоры, из которой вырезаются и литургический Агнец, и все частицы.

Стр. 138-146 Исповедь особножитных (ἰδιωτῶν) монахов

Стр. 147 9-ое правило Лаодикийского собора

Стр. 147 Свидетельствованная грамота (συμμαρτυρικὸν γράμμα), которая выдавалась духовником ставленнику после ставленнической исповеди. Грамота свидетельствовала о достоинстве кандидата во священники к рукоположению в священный сан.

Стр. 147 Толкование Иоанна Постника

Стр. 148-150 О духовнике

Стр. 151 Об отрекшихся от Христа по своей воле и под пытками (μὲ βάσανα)

Стр. 152-154 Молитвы, произносимые архиереем над обратившимся (умилостивительные) (ἱλασθικαί)

Стр. 155-163 Диатаксис (διάταξις) семи святых Вселенских соборов

Здесь наше внимание привлекают следующие правила.

Пятое правило:

«Духовный отец, если поведает грех исповедующегося, пусть получит наказание великое, или да будет отрезан его язык (!!!)» (с. 156).

Седьмое правило:

«Родитель, возбраняющий чаду монашеский образ, да извержется из Христовой Церкви» (с. 156).

Двадцать второе правило:

«Дети мужского пола должны исповедоваться с двенадцатого года их возраста, женского же – с десятого года возраста» (с. 159).

Сорок второе правило:

«Те христиане, кто живет богоугодно, должны причащаться Божественных Таинств во Святую Пасху, в праздник Рождества Христова и на Успение Богородицы» (с. 163).

Стр. 164-168 Последование, изданное Великой Церковью, для тех, кто из латинян становится православным христианином.

В этом разделе достоин примечания тот факт, что после вопрошания архиереем или иереем обращающегося от латинства и анафематствования заблуждений Римо-Католической Церкви над ним совершаются таинства святого Крещения и Миропомазания. После совершения над ним этих таинств (!) читается молитва, в которой присутствуют следующие строки:

«Сам, Господи Боже наш, в милости неисчетный, приими и раба Твоего (имярек) от латинской ереси обращающегося (выделено мною – автор) к Православней и непорочней Церкви Твоей, и просвети его душевныя очи божественными Твоими и истинными догматами».

Заключение

Представленные в работе «Руководства к исповеди» или так называемые исповедные книги являют собой целый пласт церковной литературы, причем литературы эпохи туркократии (1453-1821 гг.). Они представляют огромный интерес для дальнейших исследований. Мы должны констатировать тот факт, что в отечественной богословской литературе эти книги почти не изучены.

Также представляется довольно очевидным то, что преподобный Никодим Святогорец, составляя свое «Руководство» и используя указанные пособия, находился под несомненным опосредованным влиянием западной богословской мысли. Носителями западного богословия были как раз все эти книги.

С точки зрения автора статьи вопрос о степени влияния западной богословской мысли на творчество преподобного Никодима Святогорца остается открытым и требует дополнительного изучения.

Литература

1. Антракитис, Мефодиос [Электронный ресурс] Режим доступа: URL: http://ru.wikipedia.org/wiki/Антракитис,_Мефодиос (дата обращения: 15.12.2015). Загл. с экрана. Яз. рус.

2. DICTIONNAIRE DE THEOLOGIE CATHOLIQUE, Paris, 1902-1950. II.

3. DICTIONNAIRE DE THEOLOGIE CATHOLIQUE, Paris, 1902-1950 VI.

4. IL CRISTIANO ISTRUITO NELLA SUA LEGGE, ragionamenti morali, Firenze, 1686 (SERIE DEI TESTI DI LINGUA ITALIANA E DI ALTRI ESEMPLARI DEL BENE SCRIVERE, VENEZIA, 1828).

5. IL PARROCO ISTRUITO OPERA, data in luce da Paolo Segneri della compagnia di Giesu, Firenze, in Parma, 1692;

6. Legrand. Bibliographie hellenique XVII, I.

7. Legrand. Bibliographie hellenique XVII, II.

8. Podskalsky Gerhard Η ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΕΠΙ ΤΟΥΡΚΟΚΡΑΤΙΑΣ 1453-1821

9. Μετάφραση πρωτοπρεσβύτερος Γ.Δ. Μεταλληνός ΄Β Έκδοση ΜΟΡΦΩΤΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΘΝΙΚΗΣ ΤΡΑΠΕΖΗΣ, ΑΘΗΝΑ 2008.

10. Αγίου Νικοδήμου του Αγιορείτου, Εξέτασις της συνειδήσεως. Αθήνα, Εκδόσεις ΥΠΑΚΟΗ, 1995.

11. Αγίου Νικοδήμου του Αγιορείτου, Επίσκεψις πνευματικού προς ασθενή, ήτοι εξομολογητάριον ωφέλιμον πολλά, και αναγκαίον περί του μυστηρίου της μετανοίας, και περί διορθώσεως των ασθενούντων. Αθήνα, Εκδόσεις ΥΠΑΚΟΗ, 2010.

12. Αγίου Νικοδήμου του Αγιορείτου, Επίσκεψις πνευματικού προς ασθενή, ήτοι εξομολογητάριον ωφέλιμον πολλά, και αναγκαίον περί του μυστηρίου της μετανοίας, και περί διορθώσεως των ασθενούντων. Αθήνα, Εκδόσεις ΥΠΑΚΟΗ, 1993.

13. Ἀνθρακίτης Μεθόδιος. Ἐπίσκεψις πνευματική, ἤτοι μὲ ποῖον τρόπον χρεωστεῖ ὁ πνευματικὸς νὰ ἐπισκέπτεται τοὺς ἀσθενεῖς. Βενεция, 1707 (первое издание).

14. Ἐπίσκοψις πνευματικοῦ πρὸς ἀσθενῆ. Ἑνετίησι, 1780.

15. Βαλέτας Γ. Νεόφυτος Ροδινός. Κυπριακή δημοτική πεζογραφία. Λόγοι, δοκίμια, συναξάρια. Αθήνα 1979, Εκδόσεις «ΠΗΓΗΣ».

16. Βολουδάκης Βασίλειος, πρωτοπρεσβύτερος. Περί της πατρότητος δύο ανωνύμων έργων αγίου Νικοδήμου του Αγιορείτου. Απάντησις στον Μητρ. Σουηδίας κ. Παύλον. Αθήνα, Εκδόσεις ΥΠΑΚΟΗ (без года, 31 страница).

17. Γιανναρᾶς Χρῆστος ΟΡΘΟΔΟΞΙΑ ΚΑΙ ΔΥΣΗ ΣΤΗ ΝΕΟΤΕΡΗ ΕΛΛΑΔΑ Ἐκδόσεις Δόμος, Αθήνα, 1996, Δεύτερη ἐπανέκδοση.

18. Διαμαντάκος Νίκος, Ζαγοριανοί και Ιεράρχες και άλλοι κληρικοί, Έκδοση Δήμου Ζαγοράς, Βόλος 200.

19. ΕΞΟΜΟΛΟΓΗΤΑΡΙΟΝ ΗΤΟΙ ΒΙΒΛΙΟΝ ΨΥΧΟΦΕΛΕΣΤΑΤΟΝ ΠΕΡΙΕΧΟΝ Διδασκαλίαν σύντομον πρὸς τὸν Πνευματικὸν πῶς νὰ ἐξομολογῆ μὲ βοηθὸν τοὺς Κανόνας τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Νηστευτοῦ ἀκριβῶς ἐξηγημένους, συμβουλὴν γλαφυρὰν πρὸς τὸν

μετανοοῦντα πῶς νὰ ἐξομολογῆται καθῶς πρέπει, καὶ λόγον ψυχωφελῆ περὶ μετανοίας. Συνερρανισθὲν μὲν ἐκ διαφόρων Διδασκάλων καὶ εἰς ἀρίστην τάξιν ταχθέν. ΠΑΡΑ ΤΟΥ ΕΝ ΤΩ ΑΓΙΩ ΟΡΕΙ ΑΣΚΗΣΑΝΤΟΣ ΑΟΙΔΗΜΟΥ ΔΙΔΑΣΚΑΛΟΥ ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ. Ἡ ΕΚΔΟΣΙΣ, ΒΙΒΛΙΟΠΩΛΕΙΟΝ ΝΕΚΤΑΡΙΟΣ ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΣ, ΑΘΗΝΑΙ 2008.

20. Καραϊσαρίδης Κωνσταντίνος, πρωτοπρ. Ὁ Ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης καὶ τὸ Λειτουργικό του ἔργο. Ἀθῆναι, 1998.

21. (Κ. Δυοβουνιώτης); Π. Χρήστου, Μεθόδιος Ἀνθρακίτης, Ἰωάννινα 1953.

22. Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια τόμος Δ (4).

23. Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαίδεια τόμος ΙΘ΄ (19).

24. Μενεβίσογλος Παύλος, Μητροπολίτης Σουηδίας. Πεπλανημένη ἀπόδοσις ἔργου εἰς Νικόδημον τὸν Ἁγιορείτην. ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ, 1997, τόμος 29.

25. Μεταλληνός Γεώργιος Δ., πρωτοπρεσβύτερος. Παράδοση και αλλοτρίωση. Εκδόσεις Δόμος, 1998;

26. Μεταλληνός Γεώργιος Δ., πρωτοπρεσβύτερος. Τά προλεγόμενα // Βικέντιος Δαμοδός. ΔΟΓΜΑΤΙΚΗ, τόμος Α1, πραγματεία πρώτη (κεφ. 1-18). ΙΕΡΑ ΜΕΓΙΣΤΗ ΜΟΝΗ ΒΑΤΟΠΕΔΙΟΥ, ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ, 2013.

27. Νικόλαος Μιχ. Στουπάκης. Γεώργιος Κορέσσιος (1570 ci. – 1659/60). Η ζωή, το έργο του και οι πνευματικοί αγώνες της εποχής του. Διδακτορική διατριβή. Αθήνα, 1992.

28. (Π. Χρήστου); Ἄλκη Ἀγγέλου, «Ἡ δίκη τοῦ Μεθοδίου Ἀνθρακίτου», ἐν Ἀφιέρωμα εἰς τὴν Ἤπειρον, 1956.

29. Π. Χρήστου, Ἐκκλησιαστική Γραμματολογία, τόμος 2ος, Θεσσαλονίκη 1991.

30. Ζαβίρας Γεώργιος, Νέα Ἑλλάς, Ἀθῆναι 1872.

31. Χρυσόστομος Παπαδόπουλος, αρχιεπίσκοπος Αθηνών, Ιστορικά Σημειώματα, «Μεθόδιος Ἀνθρακίτης» // ΘΕΟΛΟΓΙΑ, 4 (1926).

32. Σεβῆρος Σ. 112-113; Φύκας Δημήτριος, Ο Γαβριήλ Σεβήρος και η στάση του στα πνευματικά προβλήματα της εποχής του.

33. Συνταγμάτιον περὶ τῶν ὀφφικίων, κληρικάτων καὶ ἀρχοντικίων τῆς τοῦ Χριστοῦ ἁγίας Ἐκκλησίας.

34. Τοῦ ταπεινοῦ Γαβριήλ Μητροπολίτοῦ Φιλαδελφίας, τοῦ ἐκ Μονεμβασίας τοῦ Σεβήρου Συνταγμάτιον περὶ τῶν ἁγίων Μυστηρίων, 1715, без места.

35. Τσακίρης Βασίλειος. Το έγρο του Μεθοδίου Ανθρακίτη και πολιτικοεκκλησιαστικά σχέδια του Μελετίου Τυπάλδου // ΕΩΑ ΚΑΙ ΕΣΠΕΡΙΑ 8 (2008-2012).

36. Τσακίρης Βασίλειος. Ο ρόλος του τυπογραφείου του Λουκάρη στην ίδρυση του ελληνικού τυπογραφείου της Propaganda Fide // Ο ΕΡΑΝΙΣΤΗΣ, 27 (2009).

37. Τσακίρης Βασίλειος. Οἱ ἄγνωστες ἰταλικὲς καὶ ἑλληνικὲς πηγὲς τῶν ἔργων τοῦ Μεθοδίου Ἀνθρακίτη Βοσκὸς λογικῶν προβάτων καὶ Θεωρίαι Χριστιανικαί // Ἑλληνικὰ 61 (2011).

38. Φύκας Δημήτριος, Ο Γαβριήλ Σεβήρος και η στάση του στα πνευματικά προβλήματα της εποχής του. Διδακτορική διατριβή. Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, 2008.

39. Χρυσόστομος Παπαδόπουλος, αρχιεπίσκοπος Αθηνών, Ιστορικά Σημειώματα, «Μεθόδιος Ἀνθρακίτης» // ΘΕΟΛΟΓΙΑ, 4 (1926).

40. Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια, τόμος Β΄ (2).

41. Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια Δ΄ (4) τόμος.

42. Θρησκευτική και Ηθική Εγκυκλοπαίδεια, τόμος ΙΒ΄ (12).

43. Ηλίου Φίλιππος, Βιβλιολογικά παρασχολήματα. 1. Μεθοδίου Ανθρακίτη: «Ἐπίσκεψις πνευματική» // Ο ΕΡΑΝΙΣΤΗΣ, 22 (1999).

УДК 2- 265.33

Иерей Александр Земцов,
КДС, преподаватель,
alex.zemtzov@yandex. ru

Тело и Кровь Господа нашего Иисуса Христа на Литургии Преждеосвященных Даров

The body and Blood of our Lord Jesus Christ in the Liturgy of the Presanctified Gifts.

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению спорного вопроса о содержании Евхаристической чаши на Литургии Преждеосвященных Даров, который зародился в XVII веке. В основном автор ссылается на дореволюционный труд профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии Ивана Алексеевича Карабинова. Где заслуженный профессор на кафедре Литургики дает нам понять, что чин нынешнего богослужения Преждеосвященной Литургии был преобразован в XVII веке. Было изменено понимание содержимого в потире не Кровь Христова, а просто освященное вино. Но потеря богословия о содержании вещества в Чаше меняет способ причащения Святых Христовых Тайн.

Abstract. The article is devoted to consideration of the disputed question of the content of the Eucharistic chalice in the Liturgy of the Presanctified Gifts, which originated in the XVII century. Basically, the author refers to the prerevolutionary work of Professor of St. Petersburg Theological Academy Ivan Karabanov. Where Professor Emeritus at the Department of Liturgics gives us to understand that the rank of the current Liturgy of the Presanctified Liturgy was transformed in the XVII century. It changed the understanding of the content in the chalice is not the Blood of Christ, but simply consecrated wine. But the loss of theology on the content of the substance in the Bowl is changing the way the communion of the Holy Mysteries.

Ключевые слова: Литургия Преждеосвященных Даров, Евхаристия, Великий пост, Тело и Кровь Христова, Агнец, Потир и Причащение.

Keywords: The Presanctified Liturgy of the Eucharist, Great lent, the Body and Blood of Christ, a lamb, a Chalice and Communion.

С XVII в. в Русской Православной Церкви ходят разные мнения о содержимом в Евхаристической чаше на Литургии Преждеосвященных Даров. На сегодняшний день существуют два мнения: первое, которое говорит, что в Потире содержится освященное вино; а второе, что в чаше на Преждеосвященной Литургии Кровь Господа и Бога нашего Иисуса Христа.

Профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии на кафедре Литургики Иван Алексеевич Карабинов в своем труде о Литургии Преждеосвященных Даров рассматривает статью, помещенную в служебнике под названием «Изъявление о неких исправлениях в служении Преждеосвященной литургии», в которой замечает два важных момента богослужения: первый - вход на Литургии, и второй - причащение священнослужителей на ней.

Карабинов Иван Алексеевич пришел к такому мнению, что статья «Изъявление о неких исправлениях в служении Преждеосвященной литургии» была написана после составление служебника, при правлении патриарха Иоакима в 1676 г.

До исправления служебника причащение священнослужителей за Преждеосвященной Литургией было в таком же порядке, как за Литургиями святителя Василия Великого и святителя Иоанна Златоустого: «Творит причастие Святых Даров по обычаю… причащаются священнослужители Святых Тайн по следованию службы Иоанновой» [1, с. 2], - пишет профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии. Содержимое в Святой Чаше не просто освященное вино, но Святая Кровь Господа и Бога нашего Иисуса Христа.

Рукописные служебники XV-XVI веков указывают на то, что во время вложения частицы Божественного Агнца в Потир произносятся слова: «Исполнения Духа Святого…» [1, с. 3], - а в некоторых служебниках указывается порядок причащения, где священнослужители испивают из Потира и исповедуют, что в ней истинная Кровь Христова.

В служебнике Петра Могилы, изданном 1629 и 1639 годах, правленым по греческим Евхологиям, устав причащения священнослужителей за Литургией Преждеосвященных Даров изложен в таком же порядке, как на полных Литургиях, но существовало одно отличие: на Преждеосвященной Литургии священнослужители испивают из чаши один раз, а не три, как положено на полной Литургии [1, с. 3].

Иван Алексеевич Карабинов в своем труде о Чаше на Преждеосвященной Литургии пишет: «До вложении в нее части Святого Тела находится обычное соединение воды и вина, а после того, как в Потир поместили

Агнца, вино притворяется в Святую Кровь Христа Спасителя» [1, с. 4]. Свое мнение Иван Алексеевич Карабинов основывает на свидетельствах святых отцов и традициях Восточных Церквей.

В послании Константинопольского патриарха епископу Павлу города Каллиополя в Южной Италии о проскомидии и о Преждеосвященной Литургии предстоятель Константинопольской Церкви пишет следующее: «В последнее воскресение Сырной седмицы, при совершении полной литургии Святые Хлеба приготавливаются не в обычном, но в большем количестве. По причащении они хранятся до пятка в особом ковчеге, причем Святая Кровь не вливается в них, ибо в постные дни ежедневно при совершении Преждеосвященной Литургии приготовляется и освящается чаша, в которую влагается освященный ранее Святой Хлеб, возвышаемый и преломляемый. И какая нужда примешивать Святую Кровь к Божественному Агнцу? Ибо Преждеосвященная Литургия совершается лишь ради освящения чаши» [2, с. 74-75]. Профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии Успенский Н.Д. говорит, что при совершении Преждеосвященной Литургии приготовляется и освящается чаша, в которую опускается Преждеосвященный Хлеб. Преждеосвященная Литургия, из слов патриарха, совершается для освящения чаши через погружение в нее части Святого Агнца, что у греков наиболее распространено [2, с. 74-75].

Преподобный Никита Стифат в XI веке, защищая против латинян греческий обычай, совершать по будням в Святую Четыредесятницу Литургию Преждеосвященных Даров, в своем кратком описании говорит: «По нашему преданию в Четыредесятицу мы служим полную Литургию по субботам и воскресным дням в третий час, в который Дух Святой сошел на апостолов; тогда, совершая приношение, освящаем Дары, из которых сохраняем большее количество на целую седмицу; в девятый час, завершив суточное богослужение, в заключение вечерни мы, иереи с диаконами, творим вход с одним кадилом, и после чтения пророков, совершив установленные святителем Василием Великим молитвы, перенеся с предложения Святые Дары, помолившись над ними, прибавив к этому еще преданную нам Господом молитву, мы возвышаем Хлеб, говоря: «Преждеосвященная Святая святым», - и затем, совершив соединение Даров, причащаемся»[1, с. 5]. По словам преподобного Никиты, «совершив соединение» во время вложения частицы Святого Хлеба в потир, на Литургии Преждеосвященных Даров произносились слова «соединение Святого Духа» в Константинопольской Церкви.

В XII веке патриарх Михаил Окский писал в «Извещение царю» о Литургии Преждеосвященных Даров так: «В каждое воскресение из посвящаемых у нас для поста честных дней, по освященному последованию и

учению, освящаются Преждеосвященные Хлеба. Часть из них сохраняется. И они признаются и действительно суть самое животворящее Тело Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, не приливается ни одной капли божественной Крови, и так отлагаются без окропления Святой Кровью. В каждый из постных дней, когда совершается неполная Литургия, они переносятся из места предложения на святую трапезу в алтарь, и над ними не произносится ни одной из таинственных и освятительных молитв, но иерей творит лишь единственную молитву с ходатайством о том, чтобы ему быть достойным причастником предлежащей святыни. Во время причастия диакон вместо: «Исполни, владыко», - произносит: «Благослови, владыко», - и после того, как священник ответит: «Благословен Бог наш всегда…», - влагается преждеосвященный Святой Хлеб в чашу, и содержащееся в ней вино прелагается в Святую Кровь Господню и признается прелагающимся» [1, с. 6].

Лев Алляций приводит любопытные наблюдения из практики Константинопольской Церкви, о которых пишет: «Я во многих местах видел, что один иерей, собираясь полагать на хранение Преждеосвященные Дары, помазуют их посредством лжицы Кровью Господней и в таком виде берегут их, другие же ничего подобного не делают, что же правильнее? Нам, старающимся соображать духовное с духовным (1 Кор. 2, 13), кажется, что ни те, ни другие не уклоняются от правильности. Ибо, одни, чтобы сохранить некий остаток преждеосвященного и невидимо приложившегося в Кровь (вещества), делают это через помазание хлебов, другие же, считая, что приложившегося в Тело Христово хлеба достаточно, чтобы претворить влагаемое вместе с ним во время причащения вино в Кровь и сообщить им освящение причащающимся, не делают ничего подобного, но довольствуется хранением Преждеосвященных хлебов. Так представляется нам дело. Так как в Великой Церкви мы видим соблюдающимся второй обычай, то должно и нам следовать ему, как более правильному» [2, с. 76].

Константин Арменопул называет анонима – это блаженный Иоанн. Карабинов видит в нем Иоанна, епископа Китрского, который жил в XIII веке. Блаженный Иоанн предпочитает практику, которая соблюдается Великой церковью (т.е. храмом Святой Софии в Константинополе), пишет: «Нет нужды напаять Преждеосвященные Дары Кровью Господней посредством лжицы, чтобы сохранять их в будущем» [2, с. 76]. Несомненно, такое мнение предполагает освящение Чаши через вложение в нее Святого Тела Господа и Бога нашего Иисуса Христа.

До XV века совершение Литургии Преждеосвященных Дров происходило на Освященном Хлебе, который не был напоен Святой Кровью. В Потире после вложения части Святого Божественного Агнца вино пре-

лагается в Святую Кровь Господа нашего Иисуса Христа. Но если Агнец был напоен Святой Кровью, как говорит профессор Иван Алексеевич Карабинов, то и при данном условии содержимое Чаши является и признается истинной Кровью Господней, а не просто освященным вином [1, с. 9].

В древней церкви Святые Дары орошались Кровью Господней для причастия больных и для самопричащения отшельниками в пустынях.

Но практика напаять Божественный Агнец широко использовалась в Иерусалимской Поместной Церкви для приготовления Святых Хлебов на Преждеосвященную Литургию: «в Иерусалимской Церкви, за полной Литургией, параллельно с вложением части Святого Хлеба в Святой Потир, знаменовали святые Хлеба Святою Кровью» [1, с. 7].

Блаженный Симеон Солунский, имея в виду Преждеосвященную службу с Божественными Дарами, которые были напоены Святой Кровью, пишет: «Мы не творим на Преждеосвященной службе вторично проскомидийной молитвы при соединении вина и воды. Почему же? Потому что Хлеб совершен и освященнодействован, освящен, вознесен и соединен с божественною Кровию: в священную чашу без всякой молитвы вливается вино и вода, чтобы, по раздроблении божественного Агнца и после того, как в нее по обычному порядку вложена будет лежащая горе частица, содержимое потира этим освятилось, и чтобы затем иерей в обычном литургийном порядке причастился от Хлеба и чаши сам и преподал имеющим потребу в причащении, священнослужителям в алтаре по обычному для них чину, или мирянам посредству лжицы» [1, с. 7]. Когда священник полагает в Чашу часть Тела Христа, то содержимое Потира освящается не призванием Святого Духа и благословением, а соединением с Животворящим Телом Господа нашего Иисуса Христа.

Блаженный Симеон не называет содержимое Чаши прямо Святой Кровью, но освящение его через соединение со Святым Хлебом он ставит наравне с освящением Потира через призвание Святого Духа и благословение священнослужителя за полной Литургией [1, с. 10].

Так же в Евхологиях Греческой Церкви о причащении священнослужителей на Преждеосвященной Литургии написано: «Как и на Литургии Златоуста» [1, с. 17]. Священник, совершающий Литургию Преждеосвященных Даров с диаконом или без него, причащается под двумя видами Тела Христа, а потом испивает из Потира. Если сослужил ему диакон, то и он причащается под двумя видами от Божественного Хлеба и от Чаши [1, с. 17].

В XVII веке полемика католиков и православных затронула и Русскую Православную Церковь. В 1627 году вышла книга униата Аркудия, в которой одна глава была посвящена Великому входу на Преждеосвященной Литургии. Он говорит, что прилично было иерею нести дискос

с потиром вопреки обычному входу, а диакон должен идти впереди процессии с кадилом [1, с. 18]. Его последователь К. Скакович идет дальше в своей книге «об ересях в Русской Православной Церкви», он называет «поповской глупостью» и церковным верованием, что на Литургии Преждеосвященных Даров в Потире Кровь Христова [1, с. 18]. В полемике со Скаковичем Петр Могила, глядя на Запад, придерживается католического мнения, что Святые Дары освящаются установленными словами Христа, которые Он произнес на Тайной Вечери: «Сие есть Тело Мое…Сия есть Кровь Моя…» [1, с. 19].

В 1653 году в Киеве при архимандрите Иосифе (Тризне) было выпущено четвертое издание служебника, точная перепечатка могилинского издания без всяких изменений в чине Литургии Преждеосвященных Даров. Но в 1646 году Петром Могилой был выпущен знаменитый требник или «Евхологий», в котором собраны статьи «О пресвятой и предивной тайне Тела и Крови Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа», одна из них посвящена неким исправлениям в служении Литургии Преждеосвященных Даров [1, с. 20].

В поправках говорится, что содержимое Потира является вином не только на проскомидии и на великом входе, но и после вложении в него частицы Тела Христова: «В чаши же есть ни что иное простое вино, а не Владычня Кровь, точию церемониального ради обходу, употребляемо бывает, вместо полоскания уст» [1, с. 20]. Петр Могила в своих статьях разрешает и диакону после причастия испивать из потира: «Егда же от чаши пиеши и диакону подаваеши» [1, с. 20], но в последующее время испивать диакону из Чаши стало запрещено. «Извещением» в 1675 году на архиерейском соборе при патриархе Иакиме вносятся поправки в «Чиновник», и в XVII веке в служебниках появляется «Учительное известие», которое было взято из требника Петра Могилы.

Карабинов Иван Алексеевич нам дает понять, что чин нынешнего богослужения Преждеосвященной Литургии был преобразован в XVII веке. Было изменено понимание содержимого в потире: не Кровь Господня, а просто освященное вино. Но потеря богословия о содержании вещества в Чаше меняет способ причащения Святых Христовых Тайн.

Профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии Карабинов Иван Алексеевич пишет, что «нет цельного учения на характер освящения, которое дается с соединением с Телом и Кровью Господними» [1, с. 28]. В то же время по древнему церковному верованию на Литургии Преждеосвященных Даров соединяемое с частью Святого Хлеба вино прелагается в Святую и Божественную Кровь Господа нашего Иисуса Христа.

Список использованной литературы

1. Карабинов И. А. Святая Чаша на литургии Преждеосвященных Даров // Христианское чтение. СПб., 1915. № 6. № 7–8.

2. Успенский Н. Д. Православная Литургия: историчеко-литургические исследования. М., Издательский совет Русской Православной Церкви. 2007. Т. III.

УДК 82-1/29

Волкова Анна Геннадьевна
кандидат филологических наук
Калужская духовная семинария

Языковые средства выражения христианских догматов: специфика и функции синонимии в богослужебных текстах

В статье рассматриваются богослужебные тексты с точки зрения взаимосвязи их языка и богословского содержания. Так как гимнография – это тексты поэтические, то возникает проблема того, как через метафоры выразить сложные богословские догматические смыслы и насколько точным будет такое выражение. В качестве примера берутся тексты праздника Пятидесятницы как наиболее «догматические» и наиболее сложные для рецепции и интерпретации.

In the article one can find the analysis of liturgical texts as complicated connection of their language and theological meaning. As soon as we understand hymnography as poetical texts the following problem appears: how one can express complicated theological and dogmatic meanings through metaphors and if this expression will be exact. As an example there are the texts of Pentecost because of their difficulty and dogmatic meaning.

Ключевые слова: традиция, гимнография, Пресвятая Троица, догмат.

Key-words: tradition, hymnography, The Most Holy Trinity, dogma.

Гимнография представляет собой экзегетический опыт, поэтому тексты песнопений важны и с точки зрения преломления в них текста Священного Писания: «… песнописец уже не просто цитировал библейский текст, но делал попытки к его интепретации… песнописец, а вместе с ним и все мы, становимся участниками описываемых событий, что отнюдь не затрудняло, но скорее наоборот облегчало понимание для читающего или слушающего того или иного текста песнопения» [3, с. 219].

Но только Священным Писанием экзегетическая функция гимнографических текстов не ограничивается: экзегетический характер песнопений проявляется и в отражении в них христианских догматов. Учитывая

специфику гимнографического текста, который создавался в том числе и как текст поэтический, необходимо отметить, что помимо точности в выражении догматов, авторы-песнотворцы стремились к поэтичности, если можно так выразиться, «красивости» текста. При этом категории точности и поэтичности не являются взаимоисключающими: как раз поэтичность в данном случае и представляет собой критерий точности, возможность для наиболее точного выражения догматического смысла.

Словесно точность выражения догмата достигается тем, что в лингвистике (лексикологии) называется синонимией, то есть вариативным употреблением различных лексических единиц.

Для рассмотрения особенностей языкового выражения догматов наиболее показательны те гимнографические тексты, которые исполняются (поются или читаются) на наиболее догматически насыщенных службах: в частности, это тексты Цветной Триоди – дня Пятидесятницы или Святой Троицы, когда прославляется Триипостасное Божество. Тексты Пятидесятницы особенно сложны для понимания не только и не столько из-за сложностей в понимании церковнославянского языка, сколько из-за сложности догматических смыслов, которые выражают авторы песнопений.

Сам догмат о Пресвятой Троице звучит следующим образом: Бог един по существу, но троичен в Лицах: Отец, Сын и Святой Дух, Троица единосущная и нераздельная.

Особенности синонимии в гимнографических текстах можно охарактеризовать понятием «связанность»: «“Связанность” слова в поэтическом тексте выражается в том, что слово оказывается соотнесенным с другими словами, поставленным в параллельное положение к ним…. Разные слова оказываются в положении эквивалентности, благодаря чему между ними возникает сложная семантическая соотнесенность, выделение общего семантического ядра (в обычном языке невыраженного) и контрастной пары дифференцирующих семантических признаков» [2, с.156]. Это означает, что синонимами в догматико-поэтических текстах Цветной Триоди оказываются не только собственно синонимы, то есть слова, похожие по смыслу, но разные по звучанию, но и слова, которые сближаются в смысловом плане в данном конкретном тексте (контекстуальные синонимы). Такие контекстуальные синонимы на первый взгляд воспринимаются как семантически близкие, однако при размышлении над текстом становится понятно, что они выражают собой разные грани одного догмата (в нашем случае – догмата Троичности), то есть нацелены на точность выражения догмата поэтическим языком.

Рассмотрим основные песнопения праздника Пятидесятницы, в которых выражается Троичное богословие.

Одним из наиболее догматически насыщенных текстов является текст стихиры Святой Троице, являющийся творением императора Льва и исполняющийся уже в самом начале службы (на вечерне). В силу небольшого объема стихиру уместно привести полностью:

Приидите, людие, Триипостасному Божеству поклонимся, Сыну во Отце со Святым Духом: Отец бо безлетно роди Сына Соприсносущна и Сопрестольна, и Дух Святый бе во Отце, с Сыном спрославляемь – Едина Сила, Едино Существо, Едино Божество. Емуже покланяющеся, вси глаголем: Святый Боже, вся содеявый Сыном содейством Святаго Духа; Святый Крепкий, Имже Отца познахом и Дух Святый прииде в мир; Святый Безсмертный Утешительный Душе, от Отца исходяй и в Сыне почиваяй: Троице Святая, слава Тебе! [1, с.526-527].

В приведенном тексте содержатся слова и словосочетания, описывающие Святую Троицу так, как это установлено догматически.

Общее именование, которое употребляется по отношению к Пресвятой Троице, – Триипостасное Божество – выражает собой ту часть догмата, где говорится о троичности Лиц. Весь остальной текст стихиры является раскрытием догмата – уточнением того, что именовано Триипостасным Божеством. При этом интересно, что в этом небольшом тексте дважды разделяются свойства Божественных Ипостасей и так же дважды говорится о единстве Ипостасей. Это можно показать в следующей таблице:

Ипостаси	Отец	Сын	Святой Дух
Разделение свойств	безлетно роди	соприсносущна сопрестольна	во Отце с Сыном спрославляемь
Единство	Едина Сила, Едино Существо, Едино Божество		
Разделение свойств	Святый Боже вся содеявый Сыном содейством Святаго Духа	Святый Крепкий Имже Отца познахом Дух Святый прииде в мир	Святый Безсмертный Утешительный Душе от Отца исходяй в Сыне почиваяй
Единство	Троице Святая		

В первой части («разделение свойств») Сын называется соприсносущным и сопрестольным. В данном случае два слова выступают как контекстуальные синонимы и воспринимаются как синонимы в силу своей одинаковой структуры: в их составе присутствует приставка со-, имеющая значение совместности, совместного действия либо общего свойства. Однако при дальнейшем осмыслении видно, что эти слова не являются полностью одинаковыми по значению и даже их синонимичность обусловлена скорее их словообразованием: первое из них (соприсносущный) имеет значение «существующий вечно (присно) так же, как и Отец, вместе с Отцом», второе (сопрестольный) – «Тот, кто вместе с Отцом восседает на престоле».

Во втором «разделении свойств» используются слова известной молитвы «Трисвятое» (Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный), причем эти слова «расширяются», разворачиваются за счет прибавления к ним определений: вся содеявый Сыном содейством Святаго Духа (об Отце), Имже Отца познахом, Дух Святый прииде в мир (о Сыне), от Отца исходяй, в Сыне почиваяй (о Святом Духе). Как видно, в этих описаниях свойств акцентируется не только отделенность, но и связь Ипостасей друг с другом. Две из приведенных конструкций, выражающие свойства Отца и Святого Духа, синонимичны грамматически: они содержат действительные причастия настоящего времени (содеявый, исходяй, почиваяй), благодаря которым фраза воспринимается как смысловое и структурное единство.

К песнопениям праздника, выражающим основной смысл Пятидесятницы и тайну Пресвятой Троицы, относятся также два канона Пятидесятницы:

- канон седьмого гласа, атрибутируемый преп. Косме Маюмскому,
- канон четвертого гласа, атрибутируемый преп. Иоанну Дамаскину.

Канон, принадлежащий преп. Косме Маюмскому, представляет собой текст, более простой по содержанию и по языку, чем канон преп. Иоанна Дамаскина: преп. Косма, который был сводным братом преп. Иоанна, вместе с ним был автором канонов на многие церковные праздники, при этом его гимнография не столь насыщена богословскими тонкостями, как у Дамаскина. Это видно и на примере канонов Пятидесятницы, где Троичное богословие наиболее подробно представлено в каноне, автором которого считается преп. Иоанн Дамаскин.

От песни к песне в каноне Дамаскина повторяется мотив непостижимости тайны Пресвятой Троицы – человеческому уму недоступно Единство и одновременно Троичность Божества, однако верой постигается и эта антиномия. Синонимы и синонимичные конструкции, которые употребляются в каноне (и сохраняются в церковнославянском его варианте),

призваны выразить и, по возможности, объяснить Троичный догмат, в своей основе сводящийся к формуле «Единица в Троице».

Условно основные образы и мотивы канона сводятся к следующим (в скобках первая цифра обозначает номер песни, вторая – номер тропаря):

1. Мотив мудрости, обретения мудрости от Пресвятой Троицы:

Непостижима есть Богоначальнейшая: ветия бо изъяви безкнижныя рыбари, премудрыя заушающия словом, и от глубокия нощи изымающия люди безчисленны блистанием Духа (3, 1).

Якоже благоволи самовластно, необладанный исходит Дух от Отца, умудряя в языцех Апостолы, печатлея живоносное слово, Отчесильное, Сообразное, егоже Спас рече (5, 1) [1, с.539, 541].

Синонимы, описывающие Троичный догмат, по-разному указывают на одно и то же свойство – непостижимость, при этом говорится, что немудрые, неученые, безкнижные ученики Христовы – апостолы – были наставлены в вере в Пресвятую Троицу и стали мудрыми. Таким образом, синонимы здесь соседствуют с антиномией (неученые рыбаки оказываются мудрыми) – одним из основных средств византийской и – затем – славянской гимнографии (как переводной, так и оригинальной).

2. Образ света, огня

Бяше исходен от Нерожденна Света Всесильный сияющий Свет, Егоже Сыном Отеческия власти ныне являет срасленное озарение огненный глас в Сионе языком (3, 2).

Да исполнятся вси Богоначальнейшим елицы служителие Трисветлаго Существа: паче естества бо совершает яко Благодетель и огнесветит Христос во спасение, всю дая благодать Духа (4, 3).

Божественное учение возгреме видяй видения божественный Иоиль Богоначальнейшаго имже «излию, - рекшу якоже Слову, - Духа Моего свозопиющим: Естество тривещанное Светлое, благословен еси» (7, 2) [1, с.539, 541, 545].

Событие Пятидесятницы в праздничном богослужении довольно часто описывается при помощи световых образов и метафор: огонь, лучи, сияние, свечение, озарение, свет. В этом с плане богослужебные тексты Пятидесятницы схожи с текстами Преображения и Вознесения. Подобная метафорика обусловлена прецедентным (первичным) текстом, то есть Священным Писанием Нового Завета, а именно – рассказом о сошествии Святого Духа на апостолов: «И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святого…» (Деян. 2:3-4).

В приведенных фрагментах канона «светоносная» лексика представляет собой также ряды синонимов, иногда принимающих вид тавтоло-

гичных сочетаний: от Нерожденна Света Всесильный сияющий Свет. Помимо явного повторения (от Света Свет), для выражения особых свойств Троичных Ипостасей здесь употребляется сочетание сияющий Свет, в котором эпитет сияющий усиливает значение слова свет. При этом двойное повторение слова Свет выражает и сходство, и различие Ипостасей, превращая повторяющиеся слова в контекстуальные синонимы: в первом случае Свет Нерожденный – это Бог-Отец, во втором случае Свет Всесильный сияющий – Святой Дух. В некоторых словосочетаниях соединяются звук и свет – огненный глас – что, с одной стороны, соответствует новозаветному тексту, с другой – дополняет, толкует этот текст.

В других фрагментах при помощи световых образов делается попытка описать и Вторую Ипостась Пресвятой Троицы, и Саму Троицу как Единство Ипостасей: огнесветит Христос во спасение; Трисветлое Существо; Естество тривещанное Светлое. Таким образом, тайна Пресвятой Троицы выражается через метафору света, причем утроенного: все Ипостаси – это Свет и при этом каждая из них имеет свои, особенные свойства, энергии, действия (нерожденность, спасение, сила).

3. Разделение и соединение Ипостасей.

Этот мотив пронизывает все богослужебные тексты Пятидесятницы, однако в каноне преп. Иоанна Дамаскина – не только поэта, но и богослова-систематизатора – наиболее отчетливо видно, что текст богослужебный призван выполнять как экзегетическую, так и догматическую функцию – как толковать текст Священного Писания, так и выражать догматические смыслы. Различие с богословскими текстами здесь заключается именно в языке: богослужебный текст – это текст поэтический, гимнографический, поэтому в нем возможно несколько раз повторять одну и ту же мысль, варьируя средства выражения этой мысли, причем эти средства будут не логическими, а поэтическими – тропами (метафорами, эпитетами, контекстуальными синонимами).

В некоторых фрагментах рассматриваемого канона особенно прослеживается тенденция разобрать сложный догматический момент – соединения и различения Троичных Ипостасей:

Преклоняют вся Утешителю колена, Сыну же Отчу, Отцу срасленному: в Лицех бо видеша трегубых Существо истинное, неприкосновенное, безлетное, единое: возсия бо свет благодать Духа (4, 2).

Истинный нам правый во утробах вечно приимши Дух да обновиши, отчеисходный и всесовокупленный, вещества ненавистнаго палительный скверн, кала же смыслов чистительный, Вседержителю (6, 1).

Троичную убо раздели зря благодать, яко да явит три Ипостаси почитати в простоте власти; но во единем ныне дни господском Сын, Отец и Дух благословен (7, 3).

Пояху Пророк духонасыщенная уста Твое телесное, о Царю, пришествие, и Дух, от недр Отчих произшедший, несозданный, зданнодетелен, сопрестолен Тебе, единаго вочеловечения верным Честь (8, 3) [1, с.541, 543, 545, 547].

В этих фрагментах содержится указание как на единство Троичных Ипостасей, так и на их разделение, отличие:

- единство Ипостасей: Сыну же Отчу, Отцу срасленному: в Лицех бо видеша трегубых Существо истинное, неприкосновенное, безлетное, единое; Дух всесовокупленный; три Ипостаси почитати в простоте власти, но во единем ныне дни господском Сын, Отец и Дух благословен; Дух сопрестолен Тебе [т.е. Христу]. В приведенных фразах единство Пресвятой Троицы выражается в основном через определения – эпитеты: срасленный (об отношении Ипостасей Сына и Отца), (Существо) истинное, неприкосновенное, безлетное, единое; всесовокупленный; сопрестольный. При схожести значений некоторых из представленных лексем (единое, всесовокупленный, сопрестольный – значение совместности, единства) коннотации, т.е. оттенки значений оказываются различными: единство осмысливается как единство власти (сопрестольный), общность тайны, недоступной логическому пониманию (неприкосновенное).

- разделение Ипостасей: Дух отчеисходный; Троичную убо раздели зря благодать; Твое телесное, о Царю, пришествие, и Дух, от недр Отчих произшедший, несозданный, зданнодетелен. Здесь, так же, как и при выражении единства Ипостасей, основным синтаксическим средством выражения необходимого смысла служат определения: отчеисходный, Дух, от недр Отчих произшедший, несозданный, зданнодетелен.

В языковом отношении интересен также краткий текст ексапостилария праздника:

Всесвятый Душе, исходяй из Отца и Сыном пришедый к безкнижным учеником, Тебе Бога познавших спаси и помилуй всех [1, с.548].

В кратком тексте ексапостилария при помощи синонимичных конструкций выражаются отношения внутри Пресвятой Троицы, точнее – дается попытка вербализовать ту часть догмата, где говорится не о Единосущии, а о Троичности Лиц: Дух исходит от Отца и приходит через Сына – Всесвятый Душе, исходяй из Отца и Сыном пришедый. В данном случае в качестве синонимов, как было сказано, выступают конструкции: причастие (исходяй, пришедый) в сочетании с зависимыми от него словами (исходяй из Отца и Сыном пришедый). Синонимичность этих конструкций разного вида: грамматически здесь употребляется одна и та же часть речи (причастие) с одинаковыми признаками (действительный залог, прошедшее время); синтаксически конструкции также одинаковы (при прича-

стиях находятся дополнения со значением источника действия – из Отца, Сыном). При такой внешней синонимии по смыслу приведенные слова не совпадают: скорее напротив, в них выражается важный догматический момент – вопрос об исхождении Святого Духа. Прецедентный текст здесь – Евангелие от Иоанна, в котором содержится обетование Христа о пришествии Святого Духа: «Когда же приидет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит, Он будет свидетельствовать о Мне» (Ин.15:26); «…ибо, если Я не пойду, Утешитель не приидет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам…. Когда же приидет Он, Дух истины, то наставит вас на всякую истину» (Ин.16:7, 13). В первом из приведенных евангельских фрагментов эксплицитно говорится об исхождении Святого Духа от Отца и о том, что придет Святой Дух через Сына (но не «от Сына»). Тот же смысл заключает в себе приведенный текст ексапостилария, причем этот смысл выражается через грамматически синонимичные конструкции: исходяй из Отца и Сыном пришедый.

Даже такая обзорная попытка анализа гимнографии Пятидесятницы показывает, что метафорический язык является средством для выражения особых смыслов, которые иногда недоступны логическому выражению и пониманию. В данном случае такой смысл – тайна Пресвятой Троицы, соединение и одновременное разделение Ипостасей. Одним из поэтических средств становится такое лингвистическое явление как синонимия, причем в гимнографии синонимами могут становиться как далекие друг от друга по смыслу слова, так и одинаковые слова (как, например, Свет и Свет – Бог-Отец и Святой Дух), превращаясь в контекстуальные синонимы.

1. Богослужения Триоди Цветной. – М.: ПСТГУ, 2009. – 832 с.

2. Лотман Ю.М. Лекции по структуральной поэтике // Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. – М.: «Гнозис», 1994. – С. 11 – 257.

3. Никифорова А.Ю. Поэтический строй византийской гимнографии и Священное Писание // Раннехристианская и византийская экзегетика. – М.: ИМЛИ РАН, 2008. – 245 с. С. 212 – 243.

Раздел V. История

УДК 930.1

Иерей Александр Земцов,
КДС, преподаватель
e-mail: alex.zemtzov@yandex.ru

Крещение Руси как цивилизационный выбор России

Baptism of Russia as a civilizational choice Russia

Аннотация: Статья посвящена исследованию личности святого равноапостольного князя Владимира и его значение в Крещении Руси, которое явилось судьбоносным событием не только для нашей Церкви, но и предопределило цивилизационный вектор развития народов исторической Руси.

Annotation: The article investigates the personality of St. Vladimir and his importance in the Baptism of Russia, which was a momentous event not only for our Church, but also predetermined civilizational development vector of the peoples of historical Russia.

Ключевые слова: история, Православная Церковь, Византийская Империя, Крещение Руси, язычество, равноапостольный князь Владимир.

Keywords: history, the Orthodox Church, the Byzantine Empire, The Baptism of Russia, paganism, Prince Vladimir.

Наша современная жизнь полагается на опыт прошлого: политические деятели полагаются на опыт предков и стараются не допускать их ошибок в современности, творческие люди используют древние произведения искусства для создания новых уникальных идей.

История раскрывает важные и дорогие для каждого русского сердца традиции славянских народов.

История заставляет задуматься человека над тем, как он строит будущее, напоминая о том, что прошлое изменить невозможно.

Изучая историю, сопоставляя данные от разных авторов и разных точек зрения, человек получает возможность сформировать свою картину мира, понять основные закономерности в обществе. Ему становится очевидно насколько промыслительно выстроены события и факты. Проводя тщательный анализ различных исторических событий, люди стараются больше не допустить прежних ошибок в будущем.

История может привести множество примеров, в которых отдельные люди или нации допускали непоправимые ошибки. Именно из истории взяты основные тактики ведения боя, которые были созданы великими полководцами.

Одним из ярких примеров кардинальных перемен в личности правителя является князь Владимир. Он правил на рубеже X-XI веков. Сначала, с 970 г., он княжил в Новогороде, потом, с 978 и до 1015-го, - в Киеве. И он же стал былинным прототипом князем Красным солнышком. Его жизнь далека была от праведности с христианской точки зрения, но он меняется и из яростного язычника, жестокого воина, любителя женщин и вина стал ревностным христианином. Его можно сравнить с апостолом Павлом, который обращал язычников, принял веру в истинного Бога после поражения слепотой и чудесного исцеления.

Причины

В период язычества у Владимира было несколько жен и множество наложниц в разных городах. Он устанавливал в столице Руси идолов, перед которыми совершались жертвоприношения, в том числе человеческие. В преподобный Нестор в летописи сказал: «и приносили им жертвы, называя их богами, и приводили к ним своих сыновей и дочерей, и жертвы эти шли бесам… И осквернилась кровью земля Русская и холм тот» [3].

В годы правления князя Владимира приняли мученическую смерть за Христа варяги Феодор и сын его Иоанн. Именно это событие подвигло великого князя усомниться в истинности языческой веры [3].

Святая княгиня Ольга - бабушка князя Владимира, женщина государственного склада ума, приняла христианство, в том числе из государственных побуждений и тот факт, что она была христианкой, также оказал влияние на княжеское решение [1].

Кроме того, как мудрый политик князь понимал, что дикость язычества отжила свой век. Разгульное поведение, отсутствие единства людей, каждое племя, каждый род из которых почитали свои божества, не могут

принести славянам необходимого могущества. Князь уже пытался сплотить народ, проведя реформу язычества, призвав верить в идолов, поставленных на Киевском холме, но это не привело народ к единству. Человеческая кровь, принесенная в жертву идолам не дала прочного фундамента Руси. Только высокий моральный дух граждан мог по-настоящему сплотить народ и создать могущественное государство. Решив повысить духовность в народе, князь отправляет послов во все крупные государства, для ознакомления с их верой.

Послы, прибывшие из Хазарии, сообщили о гибели государства Израиль и Владимир отказался от принятия иудаизма.

Принять ислам князь отказался, потому что эта вера запрещает употреблять спиртное и есть свинину, а сало и слабоалкогольные напитки — основа продовольствия в военных походах славянского государства.

Латинское христианство князь Владимир отверг, помня мудрость и политическое чутье своей бабушки княгини Ольги, почитаемой им и его войском мудрейшей из женщин, которая отвергла эту веру.

В отличие от других религий, греческое христианство привлекло княжеских послов стройностью и красотой богослужения, величественной архитектурой и искусством. На приёме монах-проповедник показал князю икону, изображающую Страшный суд. Печальная участь грешников и вечная радость праведников оставили глубокий след в душе будущего святого.

Кроме того, греческое христианство привлекало перспективой независимости. Если Римская Церковь неизменно вбирала новые земли в пределы единой поместной Церкви с папой во главе, Константинопольская Церковь не преследовала политику централизации столь жестко, что давало новообращенным народам возможность образования обособленного церковного удела [1].

В дополнение к вышеперечисленным причинам нужно сделать акцент на том, что Византийская Империя — могучий союзник, государство с великой культурой, развитой наукой и техникой. Во время княжения Владимира Византийская империя была образцом не только экономического, но и культурного развития во всём «европейском» мире. Царьград был величайшим городом, подобного которому не было во всех прилегающих странах.

Крещение князя Владимира и Руси

Византийский император Василий II отправил посольство на Русь к Владимиру с просьбой о помощи, так как его империя в 987 году оказалась охвачена мятежом. Владимир согласился, но с условием, если он сможет взять себе в жены ценой брака на царевну Анну, родную сестру Василия. Константинополь согласился и для такого союза Владимир должен был креститься.

Князь Владимир оказывает Византии военную помощь в подавлении военного мятежа в обмен на обещание крещения и женитьбы на дочери Императора Анне. Хитрые греки решили обмануть князя. В ответ он захватывает Херсонес — древний черноморский порт — основу греческого влияния в Причерноморье [1].

Здесь князь по воле Божией теряет зрение. Это было настоящим потрясением, как для Владимира, так и для его войска. Несколько дней спустя в Херсонес прибывает византийская княгиня Анна и советует будущему мужу незамедлительно принять святое Крещение, чтобы он исцелился от недуга и смог обвенчаться с ней по христианскому обычаю. В момент совершения святого Таинства князь вновь обретает зрение, не только телесное, но и духовное: сердце, полное жестокости, распутства и пьянства, перерождается в жилище Духа Святого.

В 988 году на берегу Днепра состоялось самое массовое крещение славян за историю Руси. Князь объявил: «Если не придет кто завтра на реку — будь то богатый, или бедный, или нищий, или раб, — будет мне врагом». Это означало, что несогласные с княжеской волей могут собирать свои вещи и искать себе новый дом в другом государстве. «Услышав это, с радостью пошли люди, ликуя и говоря: Если бы не было это хорошим, не приняли бы этого князь наш и бояре» [1].

Крещение Руси и свержение язычества стали началом обновлённой русской государственности.

Цивилизованный выбор России

Обретенная в 10 веке вера на протяжении последующих веков помогала Руси.

В военные походы воины выходили с хоругвями и иконами, например, при защите Москвы Дмитрием Донским или при Ледовом побоище.

Известно немало случаев явления святых угодников Божиих противникам Руси во время воин и тем самым, обращая их в бегство.

Принятие христианства укрепляло государственную власть и территориальное единство Киевской Руси.

Оно имело большое международное значение, заключавшееся в том, что Русь, отвергнув примитивное язычество, становилась теперь равной другим христианским странам, связи с которыми значительно расширились.

Крещёние Владимира и Руси позволило укрепить международное положение империи Рюриковичей, включив её в семью христианских, цивилизованных государств Европы.

Наконец, принятие христианства сыграло большую роль в развитии русской культуры, испытавшей на себе влияние византийской, через нее и античной культуры.

Крещение Руси стало тем самым великим событием, которое на века определило духовное и культурное развитие России и Украины. Мы не вправе забывать это братство, обязаны хранить традиции наших предков. Они вместе выстроили уникальную систему православных ценностей [2].

Крещение существенно укрепило положение Руси на международной арене. Окрепли её экономические и политические связи с западными народами. Христианизация сделала возможными династические браки между русскими и европейскими правителями, которые впоследствии стали традиционными. Православие оказало существенное влияние на быт русского народа. Изменились отношения в семье: был положен конец многожёнству, что изменило отношение к жёнщине. Церковь вела борьбу с обычаем кровной мести. Христианство способствовало и культурному развитию страны. На Русь пришла славянская письменность, стали появляться первые школы и библиотеки. В монастырях зарождалось летописание и древнерусская житийная литература. Стала развиваться архитектура, появилось каменное строительство. А изобразительное искусство древней Руси, выраженное в иконописании, и сейчас остаётся непревзойдённой вершиной в мировой живописи. Православие как религия любви и прощения нашло отражение и в первых древнерусских гражданских законах. Благодаря христианству были посеяны семена единой национальной русской культуры.

Принятие христианства святым князем Владимиром и крещение им русского народа — подвиг, равный подвигу святых апостолов, поэтому Святая Церковь называет святого равноапостольным князем.

Принятие христианства на Руси приобщило к уже христианскому миру обширную и самую отдаленную часть единого пространства – Восточную Европу, открыло новый огромный мир, который должен был христианизироваться с помощью русских христиан.

Переход Киевской Руси от язычества к христианству следует оценивать положительно, как переход к «цивилизованной» религии. Обязательным элементом языческого культа населявших Европу племен, в том числе и славян, были человеческие жертвоприношения. При похоронах женатого человека убивали его жену, а если он был достаточно состоятельным, то и рабыню, иногда даже нескольких рабынь и рабов [4].

Православие ставит во главу угла требование, чтобы люди любили друг друга как самих себя, что является основой в системе воспитания. На практике, в древнерусском государстве, дух христианской любви про-

являлся в институте милостыни, связанном с христианским культом. Причем милостыня была двоякого рода – по отношению к частным лицам и по отношению к общине, к которой христианин принадлежал.

Заключение.

Русь сделала свой осознанный выбор и возвеличилась на все века, утвердив христианство как государственную идеологию.

Крещение Руси явилось судьбоносным событием не только для нашей Церкви, но и предопределило цивилизационный вектор развития народов исторической Руси, составляющих ныне пространство Беларуси, России и Украины. В духовном смысле благодаря акту Крещения Русь, с одной стороны, была приобщена к семье европейских христианских народов, а с другой — Крещение стало основанием для формирования у наших предков духовно-культурной и национальной идентичности [5].

Источники:

1. Б.а. Крещение Руси. [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://drevo-info.ru/articles/25139.html (дата обраще-ния 01.12.2015). Загл. с экрана. Яз. рус.

2. Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Князь Владимир определил цивилизационное развитие своего народа Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://www.pravmir.ru/patriarx-kirill-knyaz-vladimir-opredelil-civilizacionnoe-razvitie-svoego-naroda/ (дата обращения 01.12.2015). Загл. с экрана. Яз. рус.

3. Коник Л.Б. Роль святого равноапостольного князя Владимира в крещении Руси». [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://исторический-сайт.рф/%D0%A0%D0%BE%D0%BB%D1%8C-%D0%A1%D0%B2%D1%8F%D1%82%D0%BE%D0%B3%D0%BE-%D1%80%D0%B0%D0%B2%D0%BD%D0%BE%D0%B0%D0%BF%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%BE%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D0%BE%D0%B3%D0%BE-%D0%BA%D0%BD%D1%8F%D0%B7%D1%8F-%D0%92%D0%BB%D0%B0%D0%B4%D0%B8%D0%BC%D0%B8%D1%80%D0%B0-%D0%B2-%D0%BA%D1%80%D0%B5%D1%89%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B8-%D0%A0%D1%83%D1%81%D0%B8-1.html (дата обращения 01.12.2015). Загл. с экрана. Яз. рус.

4. Кунафин М., профессор УрГЮА (филиал), д.ф.н. [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://www.lawinrussia.ru/node/294647 (дата обращения 01.12.2015). Загл. с экрана. Яз. рус.

5. Филарет (Вахромеев), митр. «Важно, чтобы народы Беларуси, России и Украины, будучи наследниками идеа-лов Святой Руси, помнили День своего Крещения». Выступление на конференции в Минске, посвящённой 1025-летию Крещения Руси [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: http://www.verav.ru/common/mpublic.php?num=1815&table=mpublic (дата обращения 01.12.2015). Загл. с экрана. Яз. рус.

УДК 94(47).027

Иерей Виталий Шатохин
КДС, преподаватель
e-mail: smalta17@mail.ru

Свидетельства исторических источников о священномученике Кукше Печерском

Evidences of historical sources about PriestMartyr Kuksha of the Kiev Caves

Аннотация: Священномученик Кукша жил во время святителя Феоктиста, епископа Черниговского (1113-1123), и умер в первой четверти 12-го века (после 1114 г.). Он был прославлен в лике святых Русской Православной Церковью за проповедь Евангелия среди язычников восточнославянского племени вятичей. Вятичи были идолопоклонниками, они жили вдоль побережья реки Оки и занимали территорию Орловской и Калужской областей. Историческое свидетельство о смерти священномученика Кукши сохранил Симон, епископ Владимирский и Суздальский (XII век). В послании к монаху Поликарпу, он написал о святом Кукше следующее: « ... я не могу умолчать о блаженном священномученике и черноризце того же монастыря Кукше, о котором всем известно, что он изгонял бесов, крестил вятичей, низвел с неба дождь и озеро иссушил, и много других чудес сотворил, и после многих мучений был убит вместе со своим учеником».

Annotation: The PriestMartyr Kuksha lived during the era of Sainted Theoktist, Bishop of Chernigov (1113-1123), and died in the first quarter of the 12th century (after the year 1114). He has been canonized as a saint in the Russian Orthodox Church for his work preaching Gospel among the pagan East Slavic tribe of Vyatichi. The Vyatichi are idol-worshippers, they lived along the coast of the River Oka, and they occupied the locale of the Orlov and Kaluzh districts. The historical evidence of the death of PriestMartyr Kuksha preserved Simon, Bishop of Vladimir and Suzdal (XII Century). In a missive to the Monk Polykarp, he wrote thus about the Saint Kuksha: «… I cannot keep silent about the Blessed PriestMartyr and Black-Robed Kuksha of this monastery, about whom everyone doth know, that he cast out devils, baptised the Vyatichi, caused it to rain and dried up a lake, did many other miracles, and after many torments was killed together with his disciple».

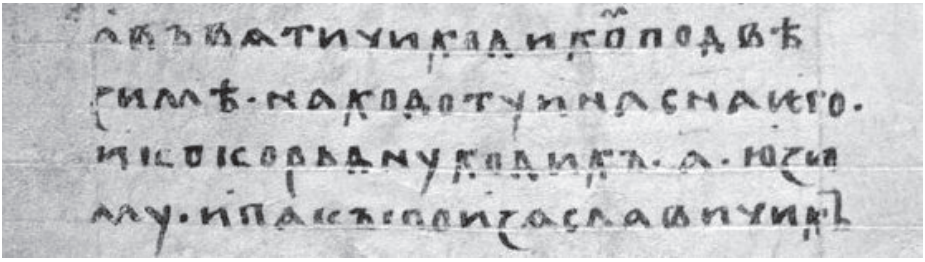
Ключевые слова: Киево-Печерский монастырь, священномученик, вятичи, исторический источник, домысел, Печерский патерик, датировка, биография

Keywords: Kiev Monastery of the Caves, PriestMartyr, Viatichi, historical source, speculation, Caves Patericon, dating, biography

В последнее время для книгоиздателей всё более интересными представляются материалы, связанные с областью религиозной жизни, всё более востребованными становятся повествования о святых подвижниках, чудотворцах, особенно если публикуемый текст интригует читателя описанием каких-либо сверхъестественных явлений или увлекает атмосферой старины, или же изображает кровопролитные столкновения между нехристианским миром и представителями Церкви. Священномученик Кукша также в последнее время стал предметом внимания краеведов, литераторов и историков, которые с той или иной степенью достоверности живописуют лик святого Киево-Печерского инока в своих сочинениях. При этом, в зависимости от цели и жанра сочинений, авторы позволяют себе реконструировать житие святого, используя отнюдь не только исторические знания, но и литературный талант, а порой и свою творческую фантазию.

В отдельных сочинениях, даже претендующих на научную точность, можно прочесть «уникальные» биографические сведения о происхождении сщмч. Кукши. Оказывается, до своего пострига в Киево-Печерском монастыре, Кукша жил среди вятичей, поскольку являлся сыном князя вятичей Ходота и оказался в плену у славян после похода Владимира Мономаха. Мы можем узнать даже, что в Киеве пленник познал христианскую веру и принял крещение с именем Иоанн [см. 1]. Примером таких сенсационных «открытий», основанных на неряшливом обращении с источниками и использовании своих гипотез в качестве основы для повествования, может служить сочинение орловского краеведа Александра Полынкина. В «исследовании» этого орловского историка повествуется о том, что «Мономах, убив непокорных Ходота и Кордна, сына Ходота [т.е. Кукшу] взял живым в плен, отвез его в Киев, обратил в христианство и постриг в монахи» [2, с. 10]. Повествование же историка о миссионерском подвиге святого просто поражает своей детальностью. В частности, автор пишет: «Миссионеры двинулись в путь весной-летом 1113 года по реке Десне, проповедовали в Брянском уезде, в Карачеве, а достигнув Оки, по реке отправились к месту, где ныне стоит город Мценск» [2, с. 10] и т.д. и т.п. В действительности же, буквально всё в этом изложении является лишь догадкой, которое граничит с вымыслом.

Приведенные выше сообщения несложно проверить. Дело в том, что абсолютно все наши сведения о походах Владимира Мономаха восходят к его знаменитому «Поучению» – тексту, который сохранился в одной единственной рукописи XIV в. – Лаврентьевской летописи, древнейшем датированном списке с Летописи временных лет, продолженной переписчиком до 1377 года Этот ценнейший памятник мировой культуры с 1811 года хранится в Российской национальной библиотеке Санкт-Петербурга (библиотечный шифр: F.п.IV.2). Благодаря электронной публикации этого памятника на сайте, созданном специалистами Российской национальной библиотеки [3], мы можем прочесть древнюю рукопись в подлиннике. И вот, что мы читаем о походе князя Владимира: «въ вѣтичи ходихом по двѣ зимѣ на Ходотꙋ и сына его, и ко Корьднꙋ ходихъ а҃ю зимꙋ» (Л. 81 об.). Перевод простой: «А в Вятичскую землю ходили две зимы подряд против Ходота и сына его, и к Корьдну ходил первую зиму».



На сайте Института Русской литературы при Российской Академии Наук можно познакомиться с комментариями к «Поучению Владимира Мономаха», составленными академиком Д.С. Лихачёвым. Здесь мы читаем: «Ходота – князь вятичей. Более о нем ничего не известно [выделено мной – В.Ш.]», а также: «Город Корьдно упоминается только в „Поучении□. Местоположение его неясно [выделено мной – В.Ш.]» [4]. Таким образом, под пером талантливого краеведа Орловского края святой Кукша оказался сыном Ходота, а неизвестный современной науке город Корьдно превратился в князя вятичей. Причем краевед так глубоко «проник» в эту историю, что прочел между строк, будто Кукша был взят в плен, а непокорные Ходота и Корьдно были казнены… Можно только подивиться богатому воображению автора. Следует отметить, что всю эту историю повторяют на разных сайтах орловские священники, историки и просто журналисты, она изложена и на сайте Орловской епархии [5]. Первоисточником этих орловских легенд о сщмч. Кукше, по всей видимости, является некто Иаков Тихомиров, на которого ссылается в своём исследовании историк Орловско-Ливенской епархии, руководитель епархиального па-

ломнического отдела свящ. Михаил Жарков [6, с. 35]. Однако характерно то, что при упоминании мнения этого Иакова Тихомирова не указывается никакой письменный источник. Поиск в библиотечных фондах и в интернет ссылках не дал никаких результатов по этому имени…

Сведения о сщмч. Кукше излагаются орловскими историками даже со ссылкой на местных старожил (напомню, что Кукша жил в XII веке)... Например: «В Брянском уезде, по наблюдениям Иакова Тихомирова, сохранилось предание о „великом муже□, когда-то бывшем в той местности и творившем великие дела» [6, с. 37], подобных «авторитетных» сведений оказывается достаточно для того, чтобы сказать, что здесь пострадал святой Кукша... Это лишь один пример грубого, непозволительного обращения с источниками.

Столь пространное отступление от темы я считаю необходимым, для того, чтобы указать на опасность мифологизации и баснотворчества в той области, где требуется самое трепетное и внимательное отношение к источникам. Обратимся же к подлинному историческому материалу, на основании которого мы можем черпать достоверные сведения о жизни святого.

Все сведения (я подчеркиваю – все) о святом священномученике Кукше, просветителе вятичей, восходят к одному единственному источнику – Киево-Печерскому патерику. Ни одна древнерусская летопись, ни один исторический документ, по крайней мере из числа сохранившихся и введённых в научный оборот, более ничего не говорят об апостоле приокских язычников. Поэтому крупнейшие церковные и гражданские историки XIX столетия, такие как Н.М. Карамзин [7, с. 57], С.М. Соловьёв [8, с. 722], Е.Е. Голубинский [9, с. 764–766], а за ними и современные исследователи [10], описывая миссионерский подвиг св. Кукши, вынуждены обращаться исключительно к Киево-Печерскому патерику. Таким образом, вопрос о происхождении сведений о жизни и мученической кончине апостола вятичей сводится к истории написания Киево-Печерского патерика.

Патерик Киево-Печерского монастыря, т.е. рассказ о святых, подвизавшихся в обители, в своих основных частях был завершен уже в XV в. и имел в своём составе следующие части: 1) «Житие Феодосия Печерского» (Нестора Летописца); 2) «Похвала Феодосию Печерскому» (автор неизвестен); 3) «Сказание, что ради прозвася Печерьский монастырь»; 3) «Слово о первых черноризцех печерских» (рассказы, заимствованные из «Повести временных лет» под 1074 г.); 4) «Слово о создании церкви Печерской» (Владимиро-Суздальского епископа Симона); 5) девять рассказов епископа Симона об иноках Печерского монастыря (Послание епископа Симона к Поликарпу); и 6) одиннадцать рассказов о Печерских подвижниках чернеца Печерской обители Поликарпа (Послание Поликарпа игумену

Акиндину). В разных редакциях Патерика эти части могли сокращаться или увеличиваться в объёме, а также менять свой порядок. В основе же Патерика лежит Послание епископа Симона к Поликарпу, в котором мы и находим изложение жития священномученика Кукши. Как и когда появилось это послание и в связи, с чем оно было написано?

Святитель Симон, епископ Владимирский и Суздальский (память 10/23 мая), был насельником Киево-Печерского монастыря во второй половине XII в. и покинул монастырь до 1206 года, когда он уже отмечен источниками в качестве игумена Владимирского монастыря Рождества Богородицы [11, с. 15]. В 1214 году свт. Симон становится епископом Владимира, а впоследствии и Суздаля [11, с. 16]. Около 1225 года, незадолго до своей смерти († 1226) свт. Симон получает письмо от близкого ему человека – Печерского инока Поликарпа – вероятно, его духовного сына (некоторые историки предполагают между ними и родственные связи). В этом письме чернец Поликарп жаловался Симону на свою безрадостную жизнь в монастыре, обнаруживал желание покинуть Печерскую обитель и выражал надежды принять епископский сан (письмо Поликарпа не сохранилось, но о его содержании мы в полной мере можем судить из ответа свт. Симона). Возмущённый свт. Симон, хранивший благоговейную память о монастыре и его подвижниках, пишет грозный ответ-наставление нерадивому иноку, присовокупляя к своему ответу девять рассказов о святых Печерских монахах, о непорочной жизни которых ему было доподлинно известно. В третьем по порядку и самом маленьком по объёму рассказе как раз и повествуется о святом Кукше. Текст жития Кукши следующий: «Как добровольно можно умолчать об этом блаженном черноризце того же Печерского монастыря, священномученике Кукше, о котором всем известно, как он бесов прогнал, и вятичей крестил, и дождь с неба свел, и озеро иссушил, и много других чудес сотворил, и после многих мучений убит был с учеником своим. В один день с ними скончался и блаженный Пимен Постник, который предсказал за два года свое отшествие ко Господу, и о многом другом пророчествовал, и недужных исцелял. И вот посреди церкви, во всеуслышание, сказал он: „Брат наш Кукша ныне на рассвете убит. И сказавши это, умер в одно время с теми двумя святыми» [12, с. 373]. Данный текст – это и есть тот максимум достоверной информации, который мы имеем о святом из первоисточника…

Итак, что же нам известно:

святой Кукша был иноком Киево-Печерского монастыря;

он был иеромонахом, поскольку назван священномучеником;

его подвиг в Русской Церкви в сер. XIII в. был настолько известен,

что не было смысла писать о нем подробно, чем обусловлена и краткость повествования;

святой Кукша мог молитвой изгонять нечистых духов;

он проповедовал вятичам христианство и некоторых из них крестил;

по его молитве совершались чудотворения, упоминается о низведении дождя с неба и иссушении озера;

он много пострадал перед своей смертью;

после долгих мучений он был убит («усечен бысть»), т.е. ему отрубили голову, с ним погиб и его ученик;

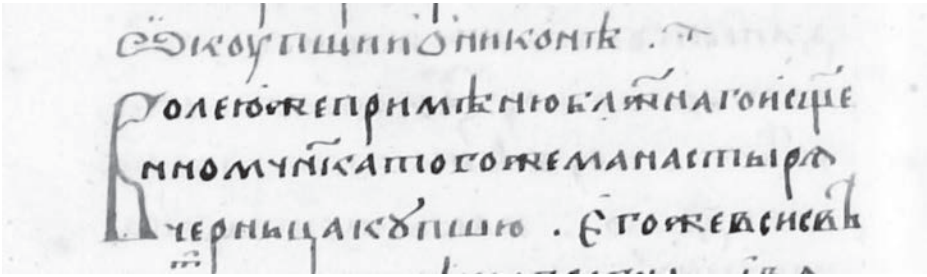
гибель святого Кукши произошла на рассвете, о чем пророчески засвидетельствовал прп. Пимен Постник.

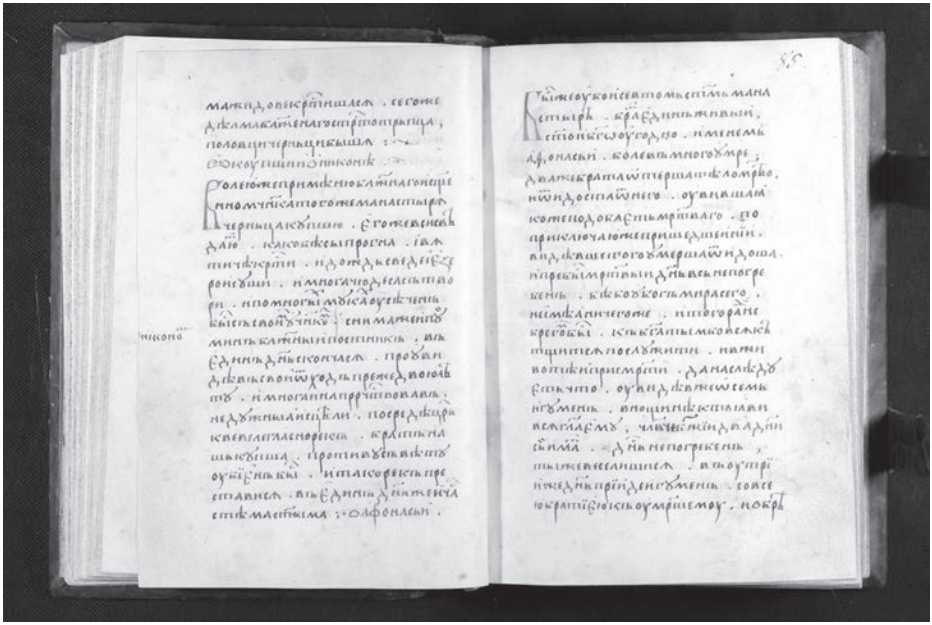
Больше о сщмч. Кукше нам ничего не известно. Всю остальную информацию о святом: что он сам был вятичем, или даже наследником вятичского князя, что он был взят в плен, что якобы в крещении его звали Иоанн, будто послал его на проповедь свт. Феоктист, епископ Черниговский, и все подробности его миссионерского путешествия, место и время его кончины – всё это следует признать легендарными измышлениями, гипотезами и просто фантазиями наших с вами современников, поскольку все эти подробности были совершенно не известны историкам конца XIX – начала XX вв.

Отдельно следует оговорить год гибели сщмч. Кукши. Если мы обратимся к справочной литературе, то увидим большое разнообразие возможных датировок. Первую датировку предложил митр. Евгений (Болховитнов) в первой пол. XIX в. В своем «Описании Киевопечерской лавры» [13, с. 105] он предполагает, что проповедь святого среди вятичей началась в 1215 году. «Словарь исторический о святых, прославленных в Российской Церкви», изданный вскоре после труда митр. Евгения, датирует гибель святого также 1215 годом [14, с. 142], Энциклопедия Брокгауза и Ефрона называет 1113 г. [15, с. 950], «Жития святых» свящ. Иоанна Бухарева, вышедшие год спустя после энциклопедии, вновь упоминают 1113 г. [16, с. 479], «Русский биографический словарь» указывает в качестве года смерти 1217 г. [17, с. 538], «Житие и страдание св. священномученика Кукши», подготовленное в нач. XX в. настоятелем брянского храма, где покоилась частица мощей святого, говорит про 1115 г. [18, с. 4–5], в «Полном сборнике молитв» читаем про середину XII в. [19, с. 234], наконец, наш «Православный церковный календарь» в день памяти сщмч. Кукши указывает дату кончины «после 1114» года [20, с. 66], а на сайте Киево-Печерской лавры мы вновь видим старую датировку – предположительно 1215 г. [21] Таким образом, отпраздновав 900-летие преставления святого Кукши, мы должны в то же время понимать, что 1113 год, принятый вдруг за год ги-

бели св. Кукши – это дата совершенно гипотетическая, заимствованная современными церковными авторами из «Житий святых», составленных о. Иоанном Бухаревым, а отцом Иоанном, по всей видимости, переписанная из Энциклопедии Брокгауза и Ефрона. При этом, даже в XIX в., как мы видим, эта датировка вовсе не была самой распространенной или наиболее аргументированной. На основании сопоставлений биографических сведений о свт. Симоне (который передал рассказ о св. Кукше), разумнее всего отвергнуть поздние датировки и предположить, что сщмч. Кукша пострадал от вятичей и был убит в первой четверти XII века. Говорить что-то конкретнее нам не позволяют источники [см. 10, с. 13–14].

Последний источник информации о святом, на который обязательно следует обратить внимание – это его имя. Для рассмотрения этого вопроса мы вынуждены коснуться текстологии Патерика. Дело в том, что первоначальный текст Киево-Печерского патерика утрачен. Создатель второй редакции (и древнейшей из сохранившихся) Тверской епископ Арсений (отсюда название «Арсеньевская») в 1406 г. изменил структуру Патерика и несколько сократил его текст. Третья редакция соответствует восточнославянскому диалекту Арсеньевской, но отличается от нее по своей структуре, она именуется в науке Феодосиевской. Наконец, в 60-х годах XV века создаются еще две редакции Киево-Печерского патерика написанные на южнорусском диалекте: первая и вторая Кассиановские, названные так по имени их создателя – уставщика Киево-Печерского монастыря, «крилошанина» Кассиана. Как раз вторая Кассиановская редакция и оказала самое сильное влияние на все последующие издания текста [см. 22], ведь именно на печатные издания XVIII–XIX вв., к сожалению, и ориентируются современные авторы. Так вот имя «Кукша» заимствовано современными издателями текста Патерика именно из позднейшей 2-й Кассиановской редакции. Но самые древние рукописные свидетельства о святом печерском миссионере именуют его «Коупшя» [23, с. 629]. Именно так называет его древнейший из сохранившихся до нас списков Печерского патерика, точно датируемый 1406 годом. Текстологическое сравнение разных редакций сейчас можно провести, не выходя из дома. Интернет-ресурс Российской Национальной библиотеки [24] позволяет увидеть рукописи собственными глазами и сравнить текст Патерика, и, соответственно, жития св. Кукши написанный кириллическим уставом XV в., модернизированным уставом XVI в. и скорописью XVII в. Сравнивая рукописи, можно увидеть, что древнейшие списки, датируемые XV в. именуют святого именно «Коупшя». Ниже представлены фрагмент и полный разворот рукописи Печерского патерика Российской национальной библиотеки Ф.304.1 №712 – рукопись XV в. [25].





Что же касается имени Кукша, которым именуют святого рукописи XVII века, и которое было усвоено печатными изданиями Патерика, то исследователи полагают, что оно происходит от названия птицы: кукша, или ронжа (Cractes infaustus), представитель семейства вороновых. Птица эта распространена по всему северу Евразии; по крайней мере, до конца XIX века она обитала и в тех областях Центральной России, в которых жили вятичи и где, следовательно, проповедовал святой [26, с. 106]. Полагают, что название этой птицы заимствовано из карельского языка [27, с. 408]. Из этого, казалось бы, можно было сделать вывод о том, что преподобный Кукша был родом откуда-то из северных, соседних с карелами, областей древней Руси. Однако остается неясным, когда именно это заимствование проникло в русский язык; широкое распространение птицы по всей тер-

ритории севера России также мешает принять подобное предположение. Имя же Купша может быть просто сокращением церковного имени Киприан (в просторечивом произношении Куприян) [10, с. 17].

Вопрос об имени святого особенно интересен в контексте следующего обстоятельства. На основании одного древнерусского памятника, а именно «Проложного слова о перенесении в Киев перста святого Иоанна Крестителя» [28, с. 56–57], нам известно, что рядом с Киевом в начале XII века, при князе Владимире Мономахе (1113-1125), существовала обитель с редкостным названием «Купшин монастырь». Этот монастырь был построен на берегу теперь уже исчезнувшей речки Сетомль и, по крайней мере в XII в., был хорошо известен киевлянам [см. 10, с. 17]. К сожалению, другими сведениями об этом монастыре историки в настоящее время не располагают, точное его местонахождение, время основания, равно как и дальнейшая судьба его остаются неизвестными. Весьма притягательной могла бы быть гипотеза о связи этого монастыря с прп. Кукшей (Купшей), но какая-либо фактическая информация для её аргументации отсутствует.

В отношении богослужебных текстов (канон и молитва), посвященных сщмч. Кукше, скажем лишь, что они были составлены во второй половине XVII столетия и не могут являться достоверными источниками о жизни святого.

Таким образом, мы можем с полным основанием сказать, что сведения и святом Кукше весьма ограниченны и не выходят за рамки нескольких предложений Киево-Печерского патерика, что позволяет нам призвать к совести и научной чистоплотности наших орловских и брянских коллег, желающих обогатить жизнь святого многими подробностями из истории Орловского края, носящими мифологический характер. Право назвать святого Кукшу своим апостолом могут все жители приокской земли, той земли, где жили когда-то вятичи.

Список использованной литературы

1. Амиргулова В.И. Преподобномученик Кукша Печерский – небесный воин. Орёл, 2011.

2. Полынкин А. История Орловского края в лицах. Орёл, 2011.

3. URL: http://expositions.nlr.ru/LaurentianCodex/index.php (дата обращения: 15.11.2015).

4. URL: http://lib2.pushkinskijdom.ru/tabid-4874#_edn49 (дата обращения: 17.11.2015). Текст на сайте воспроизводит издание: Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д. С. Лихачева и др. Т. 1: XI–XII века. СПб.: Наука, 1997.

5. URL: http://www.orel-eparhia.ru/heritage/history/christianization (дата обращения: 17.11.2015).

6. Жарков М.А., Ливцов В.А. Лепилин А.В. История Орловской епархии. Орёл, 2007.

7. Карамзин Н. М. История государства Российскаго. Кн. 1. С-Пб., 1842.

8. Соловьёв С.М. История России с древнейших времен. Кн. 1. С-Пб., 1896.

9. Голубинский Е. Е. История русской церкви. Т. 1. М, 1901. С. 764-766.

10. Карпов А. Ю. Преподобный Кукша - просветитель вятичей. М., 2001. Следует сказать, что небольшая работа А.Ю. Карпова (раскрытие темы здесь умещается на 36 страницах текста) – наиболее объективное и, по всей видимости, лучшее исследование из всех, написанных по данному вопросу до настоящего времени.

11. Викторова М. А. Составители Киево-Печерскаго патерика и позднейшая его судьба. Воронеж, 1871.

12. Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4. XII век. СПб., 1997.

13. Евгений (Болховитинов), митр. Описание Киевопечерской лавры. Киев, 1831.

14. Словарь исторический о святых, прославленных в российской церкви, и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых. С-Пб., 1862.

15. Энциклопедический словарь. Т. XVI. С-Пб., 1895.

16. Жития всех святых, празднуемых православною греко-российскою церковию. М., 1896.

17. Русский биографический словарь. Т. IX. Кнаппе-Кюхельбеккер. СПб., 1903.

18. Попов В., прот. Житие и страдание св. священномученика Кукши, просветителя Брянского края. Брянск, 1903.

19. Полный сборник молитв Спасителю, Пресвятой Троице, Божией Матери, Святым Угодникам Божиим и Бесплотным силам. С-Пб., 1914.

20. Православный церковный календарь. 2013. Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви. Б.м., б.г.

21. URL: http://ru.kplavra.kiev.ua/Kuksha_Ioann_svjaschennomuchenik.html (дата обращения: 17.11.2015).

22. Киево-Печерский патерик. Библиографический указатель 1661-2008 гг. Екатеринбург, 2009.

23. Закревский Н. Описание Киева. Т. II. М., 1868.

24. URL: http://search.rsl.ru/ (дата обращения: 16.11.2015).

25. URL: http://dlib.rsl.ru/viewer/01004731133#?page=87 (дата обращения: 16.11.2015). Оцифрованный источник: Патерик Печерский с избранными житиями на май: [рукопись] : составной. - [Б. м.], середина XV в., конец XV в., первая треть XVI в. - 505 [из них 1 чистый],[2 форзац] л.; 4° (19,8 X 13,5) см.

26. Россия. Полное географическое описание нашего отечества / Под ред. В. П. Семенова. Т. 2. СПб., 1902.

27. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 2. М., 1986.

28. Никольский Н. К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. СПб., 1907 (Сборник Отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук. Т. 82. № 4). IV. Проложное Сказание о принесении перста св. Иоанна Крестителя из Царяграда в Киев при великом князе Владимире Мономахе.

Джаваков Л.Э.
студент КДС (СЗО)

Религиозная политика золотоордынских ханов

The religious policy of the Golden Horde khans

Аннотация: Исследование посвящено изучению религиозной политики золотоордынских ханов, основанной на принципе толерантности. Веротерпимость как основа религиозной политики ханов имеет основание в религиозном мировоззрении Золотой Орды, сформулированном в концепции почитания основателя империи, которая сформировалась в рамках культа Неба, и заложена в основной закон Империи. На основании этого закона золотоордынские ханы покровительственно относились духовному сословию покоренных стран, выдавая им жалованные ярлыки. В соответствии с этими принципами Русская Церковь после завоевании Руси получила от имперской власти гарантии и льготы, обеспечивавшие ей неприкосновенность имущества, свободу от уплаты налогов и проч., подтвердив уже имевшийся у Церкви статус в рамках русского государства собственным законодательством.

Annotation: The study examines the religious policy of the khans of the Golden Horde, based on the principle of tolerance. Religious tolerance as a basis for religious policy Khans has a base in the religious world of the Golden Horde, articulated in the concept of honoring the founder of the empire, which was formed as part of the cult of Heaven, and laid in the fundamental law of the Empire. On the basis of this law, the Golden Horde khans patronizing attitude to the spiritual estate of conquered countries, giving them labels of grant. In accordance with these principles, the Russian Church after the conquest of Russia received from the imperial government guarantees and benefits, provides it with the inviolability of property, freedom from paying taxes and so forth., Confirming the Church already had status within the Russian state's own legislation.

Ключевые слова: Золотая Орда, Чингисхан, религиозная политика, толерантность, ярлык, Русь, Православная Церковь, митрополит Киевский и всея Руси.

Keywords: Golden Horde Khan, religious politics, tolerance, label, Russia, the Orthodox Church, Metropolitan of Kiev and All Russia.

В работе рассматривается религиозная политика золотоордынских ханов. Думается, что данная проблема имеет важное научное значение и является весьма актуальной в наши дни.

История Улус Джучи (самоназвание на тюркском Улу Улус — «Великое государство») или Золотой Орды - крупного евроазиатского государства ХШ - нач. XV вв., является предметом изучения в отечественной и зарубежной историографии с начала XIX века. Ряд работ был посвящен вопросам внешней политики, общественного строя Золотой Орды, анализу разных сторон русско-ордынских отношений, событиям распада Орды и образованию на ее территории новых государств. История Золотой Орды тесно связана, с одной стороны, с историей Монгольской империи XIII века и государств, образовавшихся после ее распада (государств-преемников), с другой - с историей средневековой Руси.

Важной научной проблемой является религиозная политика Золотой Орды на Руси. Данная тема имеет большое значение для характеристики роли монголо-татарского ига в русской истории, а также и всего комплекса русско-ордынских отношений [48, с. 12].

История Золотой Орды неотделима от истории России. Во-первых, период монгольского владычества оставил заметный след в последующем развитии Российского государства, а, во-вторых, Россией постепенно были присоединены все ханства, являвшиеся осколками Улуса Джучи и сохранившие, пусть в несколько переработанном виде, идейные и политические традиции ушедшей эпохи. Таким образом, изучение роли религиозного фактора в политической жизни Золотой Орды может способствовать лучшему пониманию религиозной политики и межконфессиональных отношений в России ордынского и постордынского периодов. Уместно заметить, что современные религиозные и общественнополитические деятели в публикациях, выступлениях, дискуссиях на тему межконфессионального диалога на территории Российской Федерации часто прибегают к примерам из истории взаимоотношений Руси и Золотой Орды, где особо выделяют религиозный аспект.

Так, председатель Совета муфтиев России Равиль Гайнутдин в 2009 г. на конференции «Россия и исламский мир: партнерство во имя стабильности» заявил, что современная Россия своим появлением обязана власти мусульманской Золотой Орды, в рамках которой в XIII-XIV вв. произошло объединение тюркского и русского православного народов. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, еще, будучи в сане Митрополита Смо-

ленского и Калининградского, высказывался о вкладе татарского народа в развитие российского государства, отмечая при этом, что ислам обогатил культуру русского народа, воспитав в нем, несвойственную многим европейским народам, религиозную терпимость [59].

В настоящее время споры о роли ордынского ига приобрели большое общественное значение. Во многом это связано с оживлением интереса к культурной и религиозной истории Золотой Орды, которое наблюдается, в частности, в последние полтора десятилетия в Татарстане, где в силу далеких от науки причин часто высказывается и пропагандируется мнение о необходимости позитивной оценки последствий монгольских завоеваний. Поэтому сейчас особое значение имеет строго научный подход к изучению данных проблем и, насколько возможно, объективное исследование источников.

Ученые констатируют «недостаточную разработанность данной тематики. На наш взгляд, это связано, прежде всего, с ее междисциплинарным характером, где необходима совместная работа историков «ориенталистов» и «русистов». Второй причиной невысокой степени изученности темы является ее новизна: значительный интерес, а также и большие возможности разработки религиозной истории Монгольской империи и Золотой Орды возникли не столь давно, после известных изменений в российской общественно-политической жизни» [48, с. 7].

Сегодня, история Золотой Орды, в частности ее религиозный аспект, являются предметом бесчисленных политических и националистических спекуляций и псевдонаучной публицистики. Поэтому ее углубленное изучение является насущной задачей отечественной исторической науки.

Целью нашей работы является анализ религиозной политики золотоордынских ханов (в частности, на Руси в силу предмета «История Русской Церкви»), что обусловило бы постановку в работе ряда исследовательских задач, в случае написания дипломной работы по данной тематике. Понять корни и суть религиозной политики монгольских завоевателей в целом, и на Руси в частности, можно только на основании изучения их собственных религиозных воззрений. Отсюда вытекала бы первая задача нашей работы - выяснение основных черт языческих верований монголов, определение того, как ими воспринимались религии и служители культов других народов. Вторая задача - определение основных черт религиозной политики монгольских завоевателей в эпоху существования единой Монгольской империи (XIII в.), и затем в рамках истории ее государств-преемников (конец XIII-XIV вв.). И лишь после этого, думается, можно было бы перейти к третьей, главной задаче - анализу проявления этой политики по отношению к завоеванной монголами Руси. И это только один подход.

Но мы ограничены рамками сочинения. В силу чего изложенный материал будет представлять очень сжатую форму изложения.

Глава I. Традиционные монгольские верования и государственная идеология в политической жизни Монгольской империи и Золотой Орды

Номады, заявившие о себе миру в первой половине XIII в. благодаря военному гению Чингисхана, вышли с территорий восточно-евразийской части гигантского Степного пояса. Здешние условия резко выраженного континентального климата и отсутствие плодородных почв послужили причиной, определившей особенности методов добычи и производства пищи: преимущественно кочевое скотоводство и охота, реже - рыбная ловля и собирательство [10, с. 328-341; 57, с. 11-30]. В предшествующее великим завоеваниям столетие монголы переживали период разложения родового строя, сопровождавшийся постоянными межплеменными стычками.

Основа религиозно-мифологической традиции монгольских народов уходит корнями в период, когда в их жизнедеятельности преобладала охота. Сегодня носителями этих наиболее архаичных элементов религии являются западные буряты. Религиозные воззрения древнемонгольских кочевников (кидани, сяньби и проч.) менее архаичны. Почвой для их формирования послужили государственноплеменные и шаманистские культы [22, с. 170]. В духовной сфере монголов до имперского периода одно из важнейших мест занимали родовые культы, культ предков [10, с. 347; 45,с. 45-62]. Высшим духовным авторитетом обладали, так называемые, «бики» («beki»), т.е. «первосвященники» в шаманском значении этого слова, занимавшиеся так же толкованием обычного права [1, с. 458-459; 10, с. 345; 9, с. 280-284; 35, с. 23]. Позже, в период объединения монголов, степная аристократия встретила в их лице серьезных противников [10, с. 374].

Центральное место в картине мира тюрко-монгольских народов с глубокой древности занимало почитание Тенгри, т.е. Неба. Представления о Тенгри складывались на основе анимистических верований о небесном духе-хозяине. Термин «Тенгри» восходит к древнейшему центрально-азиатскому мифологическому фонду. Разные исследователи сближают его с хуннским «Ченли», китайским «Тянь» и шумерским «Дингир», так же в значении «Небо» [45, с. 63].

Изменения в социально-политическом укладе жизни монголов, вызванные образованием империи в XIII в., повлекли за собой изменения в религиозной и идеологической сферах: на основе древних традиционных

верований возникла имперская идеология, с культом Тенгри в качестве стержневой конструкции. С.Ю. Неклюдов дал такую характеристику Небу в представлении монголов XIII века: «Оно - безначальное, несотворенное, создатель всего сущего, владыка мира; оно определяет судьбы человека, санкционирует государственную власть» [22, с. 171]. Небо, согласно этой мировоззренческой системе, управляет всеми природными и социальными явлениями в мироздании, являет собой высшее мужское начало («эцэг Тен- гери», т.е. «Отец Тенгри»), в то время как земля является подчиненным женским началом («эх газар», т.е. «Мать Земля») [5, с. 152].

В рамках культа Неба сложились представления о божественном происхождении власти Чингисхана [49, с. 57]. Эти идеи в дальнейшем использовались его потомками, в частности правителями Золотой Орды, для усиления легитимности своей собственной власти, «Сокровенное сказание», официальная монгольская хроника, созданная спустя 13 лет после смерти Чингисхана (ум. 1227 г.) и призванная прославить его род, содержит ретроспективное описание рождения Бортэ-чино, основателя монгольской княжеской фамилии, и Бодончара, непосредственного предка Чингисхана [26, с. 228; 58, с. 463]. Причиной их появления на свет стало небесное вмешательство.

Процесс становления и развития культа основателя империи шел очень быстро и уже в конце XIII в. при Хубилае, если верить «Цаган тухе» (поздний источник XVII в.), он был регламентирован в законодательном порядке; был установлен список должностных чинов, обязанных охранять этот культ и совершать определенные обряды, издано постановление о праздновании дня рождения Чингисхана [61, с. 19]. Более того, такие шаманские праздники как «Сауап surug» («Белое стадо», весенний праздник), «Сауап пауиг» («Белое озеро», летний праздник), «Sirge» («Коновязь», осенний праздник), «Тазта» («Ремень», зимний праздник) с конца XIII в. стали соотноситься с именем Чингисхана, Позже эти праздники превратились в чествование его реликвий, до сих пор хранящихся в восьми белых юртах в Ордосском Эдж-эн-хоро (Внутренняя Монголия) [58, с. 477; 45, с. 68]. Сведения о культе Чингисхана содержатся в обрядовых «шаманских» текстах адресованных Чингисхану, его сподвижникам, полководцам и знамени. К ним «обращаются просьбы о даровании благополучия и долгой жизни и об удалении всех несчастий» [33, с. 171].

Чингисхан стал не просто «народным божеством». Чествование основателя династии и атрибутов его власти, моления его духу - только одна из граней масштабного явления. В.П. Юдин применительно к религиозной ситуации в Золотой Орде предложил понятие «чингисизм», под которым он понимал религию, основанную на генеалогических пре-

даниях дополненных элементами тюркомонгольского шаманизма. «Чингисизм» для наследников империи Чингисхана, по мнению исследователя, представлял собой мировоззрение, идеологию, философию, санкцию общественного строя и социальных институтов, политическую и правовую систему, культурологическую доктрину, основу просвещения, средство регуляции поведения в семье и обществе [61, с. 19]. Почекаев, под «чингисизмом» склонен понимать не религиею, а политико-правовую концепцию, обеспечивавшую сохранение имперских форм правления в монгольских государствах даже тогда, когда тенгрианство, было вытеснено, например, исламом, как это было в Золотой Орде [36, с. 232-236]. Собственно, концепцию «чингисизма» можно свести к трем основным положениям: сохранение власти за Чингизидами; действие Великой Ясы; религиозная терпимость.

Империя сохраняла свое единство посредством соблюдения Великой Ясы, закреплявшей властную монополию Чингизидов и устанавливавшей приоритет имперского над религиозным [54, с. 386]. Законы монгольской империи, их функционирование и роль в поддержании порядка на огромных территориях заслуживают особого внимания. Но мы ограничимся малым.

Яса (Ясак, Дзасак) Чингисхана - свод монгольских законов - имеет многолетнюю историю изучения.

Считается, что Яса была принята на курултае 1206 г., провозгласившим Темуджина Чингисханом, пересмотрена в 1218 г. и окончательно утверждена в 1225 г. [49, с. 25; 24, с. 150] Положения Ясы, которым должны были строго следовать Чингизиды и их подданные, регулировали лишь нормы кочевой жизни. Источником свода законов Монгольской империи послужило обычное монгольское право. По выражению Д. Уэзерфорда, Чингисхан «заботливо отобрал древние обычаи степных кочевников, но решительно упразднил те из них, которые мешали функционированию нового общества» [53, с. 157]. Тем не менее, невозможно было распространить влияние монгольского законодательства на завоеванные территории оседлого населения. Яса порой вступала в противоречие с традициями покоренных народов...

Согласно мусульманским авторам, основы знаменитой монгольской веротерпимости были заложены самим Чингисханом, видимо, в качестве одного из пунктов Ясы. Так, Джувейни сообщает: «Поскольку Чингис не принадлежал какой-либо религии и не следовал какой-либо вере, он избегал фанатизма и не предпочитал одну веру другой или не превозносил одних над другими. Напротив, он поддерживал престиж любимых и уважаемых мудрецов и отшельников любого племени, рассматривая это как акт любви к богу» [7, 109].

Политика Чингисхана по отношению к духовному сословию покоренных государств стала прецедентом, получившим широчайшее распространение в монгольских государствах. На протяжении долгих десятилетий Чингизиды, выдавая жалованные ярлыки духовенству, ссылались на аналогичные действия Чингисхана. Например, в ярлыке Мухаммеда Бюлека митрополиту Михаилу (1379 г.), сохранившемся в русской передаче, читаем: «Пред Чингис царь а после того цари Азиз и Бердебек и за тех молились молебникы и весь чин поповьскыи» [13, с. 186][1].

В условиях успешной экспансионной политики, на протяжении многих лет, культ Неба занимал прочные позиции в умах монгольской элиты и рядовых кочевников. Конечно, культ Неба не был единственным фактором расширения и существования империи, но именно под его эгидой монгольская конница совершала победоносные вторжения в земли китайцев, персов, русских и т.д. Аппеляции к этому культу мы встретим даже спустя столетие, когда, по сути, империя распалась на несколько независимых государств. Почитание Вечного Неба, как источника санкции на власть, монголы принесли и в восточноевропейские степи, что оставило определенный след в политической жизни Золотой Орды.

Глава II. Формирование религиозной политики и ярлыки золотоордынских ханов

2.1. Формирование религиозной политики золотоордынских ханов.

Среди комплекса источников по русской истории XI1I-XIV вв. особое место занимают ярлыки, выданные ханами Золотой Орды русскому духовенству и митрополитам. Они содержат уникальные сведения о характере и объеме привилегий, предоставленных завоевателями Русской Церкви, о ее правовом и социально-экономическом положении в период иноземного господства. Дошедшие до нас документы являются не подлинниками, написанными, по-видимому, уйгурским письмом, а древнерусскими переводами ханских жалованных грамот. Первоначально подлинные тексты хранились в митрополичьем архиве, а в конце XIV - нач. XV вв. был сделан перевод шести ярлыков на русский язык. Эти переводы одной проезжей и пяти иммунитетных грамот составили, так называемое, краткое собрание ярлыков. Значение ярлыков как исторических источников было

[1] Григорьев А.П. Сборник ханских ярлыков русским митрополитам... С. 186. По мнению А.П. Григорьева, занимавшегося реконструкцией содержания ярлыка, слово «азиз» стоит понимать не как имя хана предшественника Бюлека, а как арабское слово в значении «ценный», «дорогой». Арабское «азиз» является синонимом монгольского «саин» («добрый») в значении «покойный». Это значит, что в оригинале речь шла только о Чингисхане и покойном хане Бердибеке.

оценено еще историографами XVIII в., и до сегодняшнего времени продолжается изучение немногочисленных сохранившихся ханских грамот. Исследование этих документов важно и с точки зрения источниковедения, и с позиций конкретной истории, поскольку от результатов во многом зависят выводы о характере русско-ордынских отношений, о роли Церкви в то сложное время.

В 1242 г., Батый утвердил свою резиденцию приблизительно на границе своих азиатских и новых европейских владений, на нижней Волге; здесь со временем он построил в 40 верстах от Астрахани на Ахтубе (где ныне село Селитряное) г. Сарай (это значит то же, что турецкий сераль, т. е. Дворец), который впоследствии был перенесен на верхнюю Ахтубу, на место нынешнего г. Царева. От этого и орда Батыя вместо родового названия Джучиевой или географического — Кипчакской, стала называться Сарайской, иначе Золотой Ордой. Русская земля вошла, таким образом, в состав Сарайского ханства, хотя до 1279 г., т. е. до распадения единой монгольской империи, русские князья обязаны были, кроме представлений и поклонов своим ближайшим повелителям, с той же целью предпринимать далекие путешествия к великому хану Каракорумскому в неведомые им дотоле страны Забайкалья,

Религиозные взгляды новых русских повелителей по своей широте и терпимости как нельзя более соответствовали их намерениям собрать все народы в единую монархию. Веротерпимость монголов обусловливалась, прежде всего, тем принципиальным обстоятельством, что они были язычники и как таковые, следовательно, должны были считать все религии одинаково истинными, одинаково связующими людей с Богом [19, с. 288-289].

Первый российский историограф Н.М.Карамзин, рассказывая о переписи Северо-Восточной Руси в 1257 г., во время которой монголы освободили русское духовенство от уплаты налогов, назвал действия завоевателей «хитростью, достойной замечания» и дал им следующее объяснение: «узнав же власть духовенства над совестию людей, вообще усердных к вере, моголы старались задобрить его, чтобы оно не возбуждало россиян противоборствовать игу татарскому и чтобы хан тем спокойнее мог повелевать нами» [18, с. 198].

С конца 1242 - нач. 1243 г. начинается оформление вассальных отношений потерпевшей поражение Руси с монгольскими завоевателями. С этого времени русские князья начинают выезжать за утверждением на своей «отчине» к Батыю, правителю новообразованного государства - Золотой Орды. Установление подчиненности верховной власти русских княжеств монгольским ханам неизбежно должно было затронуть и духовную организацию. Православная Церковь, традиционно действовавшая в тес-

ном союзе с высшей государственной властью, после признания русскими князьями верховенства завоевателей не имела альтернативы вынужденному сотрудничеству с последними.

В соответствии с общеимперскими принципами религиозной политики, определенных в своей основе Великой Ясой, монгольские владыки предоставили определенные льготы русскому духовенству. По монгольским представлениям русские княжества являлись частью монгольской империи, принадлежавшей правящему роду Чингизидов, поэтому эксплуатацией русских земель занимались представители имперской администрации при участии чиновников Батыя. Оформление системы эксплуатации русских земель началось при третьем великом каане Гуюке, когда в 1246 г. в южно-русских княжествах была проведена перепись населения с целью обложения регулярными налогами. Сравнительный анализ источников дает основания говорить, что в это же время и были предоставлены первые льготы русскому духовенству, подтвержденные соответствующими ярлыками великого каана и золотоордынского хана [48, с. 56-57]. Указы великих каанов по религиозным вопросам, в соответствии с традицией, заложенной еще Чингиз-ханом, носили общеимперский характер, т.к. были связаны с финансовым положением и взиманием налогов. На их основе и золотоордынские ханы предоставляли льготы представителям различных религий, в том числе и русскому духовенству. Получение православными клириками пожалований облегчалось личной склонностью к христианству, скорее всего, несторианского толка, великого каана Гуюка, а также наследника престола в Золотой Орде, старшего сына Бату-хана - Сартака.

Поскольку на Руси в это время еще не было официально поставленного митрополита, то ярлыки, оформлявшие льготы, могли получать епископы, самостоятельно управлявшие в своих епархиях. Для Северо-Восточной Руси ярлык мог получить ростовский епископ Кирилл, остававшийся здесь до доставления нового митрополита единственным иерархом высшего ранга и осуществлявший, как это известно, из «Повести о Петре, царевиче ордынском», связи с двором монгольского хана в Орде [43, с. 98-105].

В 1257 г. при золотоордынском хане Улагчи была проведена следующая перепись всех русских земель. Она была связана с податной реформой, которую начал проводить новый великий каан Мункэ [48, с. 67-70]. Как и раньше по его указу священники и церковь освобождались от податей и налогов. По всей вероятности, Улагчи также подтвердил льготы православному духовенству, но его ярлык, как и предшествующий, не сохранился. В период правления мусульманина Берке русское духовенство сохранило льготы, хотя, возможно, и не в полном объеме. В пользу этого

свидетельствует основание в 1261 г. в золотоордынской столице Сарае кафедры православной епархии, подчиненной киевскому митрополиту.

Пожалования, предоставленные русскому духовенству, были подтверждены и ханом Менгу-Темиром, Вероятно, что делал он это дважды в 1266 г. и после 1275 г., когда по его приказу была проведена третья перепись населения русских земель, а для Северо-Восточных территорий вторая [51, с. 239]. Это мероприятие было следствием обретения Золотой Ордой независимости от общемонгольского имперского центра.

Среди сохранившихся ярлыков самым ранним является ярлык хана Менгу-Темира (1266-1280 гг.), выданный митрополиту Кириллу, который первым возглавил русскую церковь после установления власти монгольских ханов. Данный ярлык датирован «заечьего лета осеннего первого месяца в четвертый ветха» [29, с. 468]. Заечье лето, по монгольскому календарю, в правление Менгу-Темира приходится на 1267 и 1279 гг. европейского летоисчисления. Первые исследователи ярлыков, как исторических источников, В.В. Григорьев и М.Д. Приселков, предпочли первую дату, считая основанием для выдачи ярлыка вступление на престол Менгу-Темира [12, с. 95, 93; 38, с. 85].

П.П. Соколов датировал ярлык 1279 г., связывая его появление со второй монгольской переписью населения в СевероВосточной Руси в 1275 г. Он же первый отметил, но без детального обоснования, что рассматриваемый ярлык является вторым по счету пожалованием Менгу-Темира, и дан как разъяснение предшествующего [47, с. 168-169]. Попытки выделить отдельные части в ярлыке Менгу-Темира, и на этой основе определить предшествующие правовые основы пожалований, предпринимали и современные исследователи [14, с. 53-102; 31, с. 88-89].

В 1275 г. в Северо-восточной Руси была проведена вторая перепись населения. Она была вызвана, по данным В.Н. Татищева, неполной выплатой русским князем дани, взимавшейся, по мнению хана Менгу-Темира, с меньшего, чем положено количества налогообязанного населения. В своем труде В.Н. Татищев сообщает: «Князь великий Василей поиде во Орду к хану. Егда прииде князь великий во Орду и принесе дань урочную со всея земли по полугривие с сохи, а в сохе числиша два мужи работнии, и дары многи, и выход особ, и хан прият его с честию, но рече: «Ясак мал есть, а люди многи в земли твоей. Почто не от всех даеши?» Князь же великий отьимаяся числом баскаков прежних. И хан повеле послати новы численники во всю землю Рускую с великими грады, да не утаят люди» [50, с. 51]. Как видим, золотоордынские власти предпринимали меры по систематизации налогообложения и строгом учете податного населения. В тесной связи с этим стоит вопрос определения

круга лиц наделенных тарханными правами. Известно, что духовенство входило в их число.

В ходе трех проводившихся на Руси монгольских переписей 1246, 1257, 1275 гг. белые священники и монахи освобождались от всех налогов и повинностей, и даже не включались в податные списки (дефтери). Вместе с ними льготы получали и некоторые категории церковных людей, так называемый, причт. Но кто относился к причту? По каким критериям? Видимо, это не было четко оговорено и открывало возможность уклониться от налогов путем причисления некоторых лиц к данной привилегированной категории населения. Так было во многих покоренных монголами землях.

Уже в первых пожалованиях религиозным деятелям самого Чингиз-хана предусматривалась возможность санкций против тех, «кто будет, ложно называя себя монахом, под незаконным предлогом, отказываться от повинностей, того доносить властям и наказывать по усмотрению» [28, с. 375]. В Китае, например, в период правления каана Угедея (1229-1241) проводились специальные экзамены, чтобы определить лжесвященников и лжемонахов, уклоняющихся от налогов. В могольской империи положение религиозного деятеля было существенно легче, чем других категорий населения, что и порождало уклонение от налогов.

В 1264 г. в докладе чиновника по религиозным вопросам на имя каана Хубилая указывалось, что в эпоху Чингиз-хана и Угедея буддийские монахи, даосы, христиане и мусульмане служители культа обязаны были платить поземельный и торговый налоги, как только они начинали заниматься земледелием или торговлей, и освобождались от других налогов. Но со времени каана Гуюка (1246-1248) и до «настоящего времени» (т.е. до 1264 г.) они не платили никаких налогов. На основании этого доклада Хубилай приказал, чтобы в соответствии с положением, установленным Чингиз-ханом, буддийские монахи, даосы, христиане, мусульмане и конфуцианцы платили земельный налог или торговый [23, с. 54] Рассматриваемая проблема нашла отражение и в уйгурских документах. В жалованном ярлыке Муртулукскому монастырю в Уйгурии говорится: «живущие в городе и в народе пусть не причисляются к братству» [52, с. 259].

Отмеченная ситуация использования льгот православному духовенству для избавления от монгольских налогов и повинностей близких к нему лиц, по всей видимости, должна была проявляться и в русских землях и княжествах. На существование такой возможности обращалось внимание в статье А.JI. Хорошкевич при объяснении данных берестяных грамот № 215 и 218 [55, с. 70-72]. Привлекать сведения о других странах, находившихся под монгольским владычеством, для разрешения спорных

вопросов русской истории периода иноземного господства вполне правомерно, поскольку переписи были подготовлены по китайскому образцу и проводились во всех землях империи на единой основе. Религиозная политика монгольских правителей также была достаточно традиционна, основываясь на общеимперских принципах заложенных еще Чингиз-ханом.

В ярлыке Золотой Орды некого хана Менгу-Темира также отразилась проблема определения круга лиц, относящихся к духовенству и, соответственно, наделенных налоговыми льготами. «Попове един хлеб ядуще и во едином дому живуще, у кого брат или сын, и тем по тому же пути пожалование (т.е. освобождение от налогов - Ю.С.), ажь будуть от них не выступились. Будет же ли, от них выступились дань или ино что, - ино им дати» [29, с. 467-468].

А вот что пишет на эту тему известный российский государственный деятель, последний обер-прокурор Священного синода, министр исповеданий Временного правительства, богослов, историк Русской Церкви, церковный и общественный деятель Карташев А.В. (1875-1960): «Присматриваясь к содержанию ярлыков, к тому, как в них очерчиваются ограждаемые от нарушений гражданские права Церкви, мы замечаем, что как будто названные права не только остаются в прежнем виде, но и решительно расширяются. Ярлыки, следовательно, вместе со своей первоначальной охранительной ролью, постепенно совмещают и роль законодательно-учредительную. Монгольские ханы были настолько щедры в данном отношении, что не только утвердили весь status quo ante, но и даровали от себя церкви еще больше гражданских прав, чем власть прежняя, национальная. Мы говорим «как будто», потому что неуясненным еще остается вопрос о границах, до которых возросли гражданские права церкви в до-монгольское время. Однако более вероятно думать, что в до-монгольский период - хотя само духовенство и было несомненно свободно от государственных повинностей, но не освобождались от них люди, принадлежавшие духовенству (жители и работники церковных имений); что хотя духовенство и судило своих людей, но не по всем делам; что хотя церковная власть и имела нестесненный выбор кандидатов на духовные должности, но встречала ограничения в интересах княжеской службы. Между тем все эти ограничения уничтожаются ханскими ярлыками. Вот их собственные выражения:

1) Относительно свободы всех церковных людей от государственного тягла: «Дань ли на нас емлют», говорится в Узбековом ярлыке митр. Петру, «или иное что буди: тамга ли, поплужное ли, ям ли, мыт ли и т. д., а от соборныя церкви и от Петра митрополита никто же да не взимает, и от их людей и от всего его причта». «Весь чин поповский и вси церковнии люди, какова дань ни буди, или какая пошлина... или роботы, или сторожа, или

кормы, что тем церковным людем ни видети, ни слышати того ненадобь... Ненадобь ему (митрополиту) ни его людем, ни всем церковным богомольцам, попом и чернецем и бельцем, и их людем от мала до велика никакова дань, ни которая пошлина...» (Ярл. Атюляков — м. Митяю).

2) Относительно неограниченного церковного суда над людьми церковного ведомства: «А знает митрополит в правду, и право судить и управлять люди своя в правду в чем-нибудь (т. е. в чем бы то ни было): и в разбои, и в поличном, и в татьбе и во всяких делах ведает сам митрополит един, или кому прикажет» (Узбек митрополиту Петру). «Кто разбоем, татьбою или ложью лихое дело учинит каково, а не иметь того смотрети, и ты сам ведаешь, что будет тебе от Бога», говорится в Бердибековом ярлыке св. митр. Алексию.

3) Относительно полной свободы избрания из мирян на духовные должности; в ярлыке Менгу-Темира: «аще ли (митрополит) восхощет иные люди к себе приимать, хотящия Богови молитися, ино на его воли будет» [19, с. 297-298].

Итак, 1246 г. на Руси была проведена первая податная перепись и духовенство было освобождено от налогов [19, с. 291-292]. Джанибек в 1342 г. выдав ярлык митрополиту Феогносту, лишил церковь предыдущих привилегий, обязав духовенство выплачивать некоторые налоги [38, с. 72-78]. Возможно подобные перемены были вызваны тем, что Джанибек в качестве политического союзника ориентировался более на светских князей, нежели на духовных иерархов, кроме того хан нуждался в средствах для проведения военных кампаний [56, с. 292]. Как бы то ни было, спустя некоторое время русская Церковь вновь обрела прежние привилегии, о чем говорится сначала в грамоте Тайдулы епископу Иоанну (1347 г.), а затем в ярлыке Джанибека Феогносту (1351 г.) [34, с. 192].

В 1261 г. при Берке, вошедшем в историю в качестве первого ордынского хана мусульманина, в г. Сарае было основано православное епископство. Митрополит Кирилл поставил Сарайским епископом Митрофана [25, с. 144]. Очевидно, в утверждении епископства были заинтересованы обе стороны, В качестве причины, побудившей мусульманина Берке основать в столице православное епископство, А.В, Карташев называет желание монгольского правителя «иметь при себе вместо простых священников епископа, ради чести ханского двора» [19, с. 292].

Хочется отметить, что литературе распространено мнение, что в Золотой Орде между ханскими женами были разделены обязанности по части покровительства представителям тем или иным религиям [13, с. 45-46; 34, с. 189]. Вероятно за Тайдулой были закреплены обязанности покровительства христианам. В русских источниках она известна как «христианская заступница».

2.2. Ярлыки ханов Золотой Орды: хронология и количество

Собрание (сборник) ханских ярлыков, которыми русская церковь освобождалась от уплаты ордынских налогов, сборов и несения повинностей (далее - «собрание»), уже более полутора веков является источником для исследования истории взаимоотношений правителей золотой орды с Русской Православной Церковью и русско-орды неких отношений в целом. Собрание, впервые введенное в научный оборот Н.Н. Новиковым и М.М. Щербатовым еще в 1773 г. [27, с. 10-26; 11, с. 93-94], с тех пор неоднократно становилось объектом исследования специалистов, которые исследовали как историю создания этого сборника [11, 12, 16, 31, 38], так и его содержание [2 с. 97-110; 4, с. 387-494; 30, с. 84-102; 3, с. 71-72; 48, с. 137-150]. Петербургский востоковед А.П. Григорьев в течение десяти лет занимался реконструкцией изначального содержания ярлыков собрания, сохранившихся до нашего времени только в русских переводах, к тому же неоднократно «редактировавшихся» канцелярией русских митрополитов[2].

Первый вариант собрания появился, как установлено исследователями, еще в середине XV в [11, с. 133]. В дальнейшем собрание неоднократно редактировалось, и с середины XVI в. существовало уже в двух редакциях - краткой и пространной. Краткая редакция включает в себя ярлыки Русской Церкви, выданные ханами Менгу-тимуром (1267 г.), Бердибеком (1357 г.) и Мухаммадом-Булаком (или туляком, 1379 г.), а также три грамоты ханши Тайдулы (1347, 1351 и 1357 гг.). Пространная редакция, сложившаяся к середине XVI в., включает также ярлык Узбека (1313 г.).

Дабы не перегружать работу, представим одну из последних хронологий: «мы датируем период, в течение которого Русская Церковь получала ярлыки от ханов Золотой орды 1267-1379 гг. за это время были выданы следующие ярлыки:

ярлык Менгу-тимура митрополиту Кириллу (1267 г.);

ярлык туда-Менгу митрополиту Максиму (1283 г.); - ярлык токты митрополиту Петру (1308 г.);

ярлык Узбека митрополиту Петру (1313 г.);

ярлык Узбека митрополиту Феогносту (1333 г.);

ярлык Джанибека митрополиту Феогносту (1342 г.);

ярлык Бердибека митрополиту Алексию (1357 г.);

-ярлык абдаллаха митрополиту Алексию (1363 г.);

- ярлык Мухаммада-Булака митрополиту Михаилу (1379 г.), т.е. всего

[2] Реконструкции А.П. Григорьевым шести документов собрания были опубликованы в сборниках Ленинградского (впоследствии - санкт-Петербургского) государственного университета «историография и источниковедение истории стран азии и африки» в период с 1990 по 2000 гг, и впоследствии объединены в монографию: Григорьев А.П. сборник ханских ярлыков русским митрополитам: источниковедческий анализ золотоордынских документов. СПб., 2004.

девять ярлыков, содержащих тот или иной перечень льгот и привилегий православного духовенства» [37, с. 163][3].

Следует заметить, есть сведения, что уже в правление Дмитрия Донского, в 1370-1380-е гг. русские князья начинают заимствовать из золотоордынской правовой практики институт тарханных (льготных) грамот и сами начинают жаловать привилегии и льготы конкретным монастырям и церкви в целом. Немногочисленные до конца XIV в. такие грамоты церкви становятся гораздо более распространены в следующем столетии [42, с. 6-14; 8, с. 256-258; 46, с. 148-150; 20, с. 754].

При изучении религиозной политики золотоордынских ханов, необходимо учитывать отрывочность имеющихся источниковых данных по этой теме, что обусловило некоторую мозаичность нашего исследования.

Важнейшим вопросом, который встает при изучении религиозной политики ханов Золотой Орды, является проблема ее общей оценки. На наш взгляд, оценка этого исторического явления не может носить однозначного характера.

Мы не обнаружили у золотоордьиских правителей Руси (язычников, затем мусульман) следов религиозной нетерпимости по отношению к русскому православному населению. Это важный фактор, который обусловил если не отсутствие религиозных конфликтов, то, во всяком случае, их спорадический характер.

Политика ордынской власти по отношению к русскому духовенству носила в общем покровительственный характер, что имело скорее религиозно-мировоззренческие, чем политические причины. Освобождение русских священнослужителей от всех податей и повинностей в Золотой Орде означало их привилегированное положение по сравнению другими категориями населения. «Русская Церковь под монгольским владычеством оказалась в столь сравнительно счастливых условиях для своего существования, что при дальнейшем изложении ее истории нам почти не придется и упоминать о ее зависимом от татар положении: исторический процесс развития ее внешних и внутренних отношений шел своею обычной, свободной дорогой» [19, с. 298-299].

В то же время здесь уместно вспомнить замечание митрополита Макария (Булгакова) о том, что монгольские завоеватели не предоставили Русской церкви тех льгот, которыми бы она не пользовалась в эпоху независимости Русской земли. Как и все слои русского народа, православное

[3] Автор предпринял попытку определить хронологические рамки периода, в течение которого золотоордынские ханы жаловали льготные ярлыки русским митрополитам, а также выяснить, какие именно ханы и когда жаловали конкретные ярлыки. Также автор предлагает ответ на вопрос, почему не все из этих ярлыков вошли в Собрание ханских ярлыков русскому духовенству.

духовенство понесло огромные потери во время монгольского завоевания. Последующие десятилетия ордынского владычества стали временем не пристанной и тяжелой борьбы Православной Церкви вместе со всем русским обществом за выживание и сохранение основ исторического существования.

Список источников и использованной литературы

1. Бартольд В.В. Туркестан в эпоху монгольского нашествия // Сочинения. Т. 1, М., 1963.

2. Беляев И.Д. О монгольских чиновниках, упоминаемых в ханских ярлыках // архив историко-юридических сведений, относящихся до России. Кн. I. М., 1850.

3. Белозеров И.В. Религиозная политика Золотой Орды на Руси в XVIII - XIV вв. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М, 2002.

4. Березин И. очерк внутреннего устройства Улуса Джучиева // Труды Восточного отделения Российского археологического общества. Ч. VIII. СПб., 1864.

5. Бира Ш. Бира Ш. Тенгеризм // Век глобализации. 2009. №1.

6. Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Энциклопедический словарь. Т. 26А. СПб., 1899.

7. Вернадский Г.В. История России. Монголы и Русь. Тверь, М., 1997.

8. Владимирский-Буданов М. Ф, Обзор истории русского права. М., 2005.

9. Владимирцов Б.Я. Монгольские титулы beki и begi // Владимирцов Б.Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М., 2002.

10. Владимирцов Б.Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм // Владимирцов Б.Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М., 2002.

11. Григорьев А. П. Время составления краткой коллекции ханских ярлыков русским митрополитам // историография и источниковедение истории стран Азии и Африки. Вып. 8. Л., 1985.

12. Григорьев В.В. О достоверности ярлыков, данных ханами Золотой Орды русскому духовенству. М., 1842.

13. Григорьев А.П. Сборник ханских ярлыков русским митрополитам; источниковедческий анализ золотоордынских документов. Монография. СПб., 2004.

14. Григорьев А.П. Ярлык Менгу-Тимура: реконструкция содержания // Историография и источникове-дение истории стран Азии и Африки. Вып XII. Д.: ЛГУ, 1990.

15. Жамцарано Ц. Монгольские летописи XVII века. М., Л., 1936.

16. Зимин А.А. Краткое и пространное собрания ханских ярлыков, выданных русским митрополитам // археографический ежегодник за 1961 г. М., 1962.

17. Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991.

18. Карамзин Н.М.История государства Российского. - ПМУ М., 1993.

19. Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1. М., 2007.

20. Каштанов С. М. Церковная юрисдикция в конце XIV - начале XVI в. // Из истории русской культуры. Т. II. Кн. I: Киевская и Московская Русь. М., 2002.

21. Лаврентьевская летопись - Полное собрание русских летописей. Т. 1, вып.1-2 , 2-е изд. Л., 1926-1927 (Фототипии, воспроизведение - М., 1962).

22. Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах. М., 1992.

23. Мункуев Н.Ц. Китайский источник о первых монгольских ханах. Надгробная н

24. Мухаметов Ф.Ф. Монгольская «Яса» и ее роль в системе общественных отношений империи Чингисхана // Вопросы истории. М., 2007. №5.

25. Недашковский Л.Ф. Этноконфессиональные процессы в Нижнем Поволжье в золотоордынское время // Вопросы истории. М., 2008. №9.

26. Неклюдов С.Ю. Заметки о повествовательной структуре «Сокровенного сказания» // Mongolica: К 750-летию «Сокровенного сказания». М., 1993.

27. Новиков Н, Древняя Российская вивлиофика, содержащая в себе собрание древностей российских, до истории, географии и генеалогии российской касающихся. Ч. VI. М., 1788. (2-е изд.).

28. Палладий. Си ю цзи или описание путешествия на Запад // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Т. 4. СПб., 1866.

29. Памятники русского права. М., 1955. Вып.3.

30. Плигузов А.И. Древнейший список краткого собрания ярлыков, данных ордынскими ханами русским митрополитам // Русский феодальный архив XIV - первой трети XIV вв. Вып. III. М., 1987.

31. Плигузов А.И., Хорошкевич А.Л. Русская церковь и антиордынская борьба в XIII-XV вв. (по материалам краткого собрания ханских ярлыков русским митрополитам) - В сб.: Церковь, общество и государство в феодальной России. М., 1990.

32. Полное собрание русских летописей. Т. 1.: Лаврентьевская летопись. М., 1997; Т, 7.: Летопись по Воскресенскому списку. М., 2001; Т. 10.: Патриаршья или Никоновская летопись. М., 2000; Т. 18.: Симеоновская летопись. СПб., 1913.

33. Поппе Н.Н. Описание монгольских «шаманских» рукописей Института востоковедения // Записки Института востоковедения АН СССР. Т. 1. Л., 1932.

34. Почекаев Р.Ю., Почекаева И.Н. Властительницы Евразии. История и мифы о правительницах тюрко-монгольских государств XIII-XIX вв. СПб., 2012.

35. Почекаев Р.Ю. Право Золотой Орды. Казань, 2006.

36. Почекаев Р.Ю. Роль «чингисизма» в политико-правовом развитии тюрко-монгольских государств XIII-XV вв. (историко-правовой комментарий к концепции В.П. Юдина) // Восточная Европа в древности и средневековье. XXIII чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В.Т. Пашуто. Ранние государства Европы и Азии: проблемы политогенеза. Москва, 19-21 апреля 2011 г. М., 2011

37. Почекаев Р.Ю. Ярлыки ханов Золотой Орды Русской Церкви: к вопросу о хронологии и количестве. Научный Татарстан. 2010. № 2.

38. Приселков М.Д. Ханские ярлыки русским митрополитам. СПб, 1916.

39. Путешествия в Восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957.

40. Рассказы русских летописей XII-XIV вв. М., 1983.

41. Рогожский летописец - ПСРЛ. Пг., 1992. Т. 15, вып. 1 (фототипич. воспроизведение - М., 1965).

42. Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссией. Т. II. СПб., 1875. С. 6-14.

43. Русские повести XV - XVI вв. М., 1958.

44. Селезнев Ю.В. Элита Золотой Орды. Казань, 2009.

45. Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингисхана. М., 1997.

46. Соболева Н. А, Русские печати. М., 1991.

47. Соколов П.П. Русский архиерей из Византии и право его назначения. Киев, 1913.

48. Сочнев Ю.В. Русская церковь и Золотая Орда. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 1992.

49. Султанов Т.П. Чингиз-хан и Чингизиды. Судьба и власть, М., 2006.

50. Татищев В.Н. История Российская. Т. 5. М.; Д., 1965.

51. Тихомиров М.Н. Забытые и неизвестные произведения русской письменности. Археографический ежегодник за 1960 г. М., 1962.

52. Тихонов Д.И. Хозяйство и общественный строй уйгурского государства, X – XIV вв. М.-Л., 1966.

53. Уэзерфорд Д. Чингисхан и рождение современного мира. М.-Владимир, 2008.

54. Хазанов А.М. Мухаммед и Чингис-хан в сравнении: роль религиозного фактора в создании мировых империй // Монгольская империя и кочевой мир, Улан-Удэ, 2004.

55. Хорошкевич А.Л. Монголы и Новгород в 50-е годы XIII в. (по данным берестяных грамот № 215 и 218) // История и культура древнерусского города. М.: Изд МГУ, 1989.

56. Хорошкевич А.Л. Русь и Крым: От союза к противостоянию. Конец XV - начало XVI вв. М., 2001.

57. Черных Е.Н. Степной пояс Евразии: Феномен кочевых культур. М., 2009.

58. Шастина Н.П, Образ Чингисхана в средневековой литературе монголов // Татаро-монголы в Азии и Европе. М., 1977.

59. Шевченко М. Как строятся отношения между православием и исламом в Росси (Интервью с Митрополитом Смоленским и Калининградским Кириллом (Гундяевым)) // НГ - Религия, 2000. 26 апреля, URL: http://www.ng.ru/ng religii/2000-04- 26/1 relations.html

60. Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, АТІ. Красикова, Е.С. Элбакян, М., 2008.

61. Юдин В.П. Орды: Белая, Синяя, Серая, Золотая // Утемиш-хаджи. Чингисname. Алма-Ата.1992.

62. Юнг. К.Г. Архетип и символ. М., 1991.

63. Ярлыки татарских ханов русским митрополитам: Краткое собрание / Ист.-прав. обзор, текстол. коммент. А. А. Зимина // Памятники русского права. Вып. 3, М., 1955. Надпись на могиле Елюй Чу-Цая. Перевод и исследование. М., Наука, 1965.

УДК 930.1

Иеромонах Иоанн (Король Алексей Леонидович),
кандидат богословия,
КДС, проректор по научно-богословской работе
248000 г. Калуга, ул. Набережная, 4;
konunga@yandex.ru

Развитие богословия в Русской Церкви в XIX в.

The development of theology in the Russian Church in the XIX century

Аннотация: В данной статье раскрывается история развития богословия в Российской империи в период расцвета науки в духовных академиях и возрождения традиций монашеской духовности в монастырях Русской Церкви. Здесь рассматривается как академическое научное богословие, так и аскетическое богословия монашеской традиции, являющиеся двумя взаимодополняющими направлениями богословского делания. В XIX в. развитие академического научного богословия и монашеской аскетической традиции в России шло разными путями, приведя к утрате гармонии между научным и дискурсом и духовным деланием, свойственной Древней Церкви. Причиной тому послужило преобладание рационалистического метода богословского изыскания, заимствованного у инославного Запада, и разрыв богословской науки с евхаристической жизнью Церкви.

Annotation: This article deals with the history of theology in the Russian Empire in the heyday of science in theological academies and the revival of the traditions of monastic spirituality in the Russian Orthodox Church monasteries. It is seen as an academic scientific theology and ascetic theology of the monastic tradition, are two complementary ways of doing theology. In the XIX century. the development of academic research of theology and ascetic monastic tradition in Russia went different ways, leading to the loss of harmony between the scientific and spiritual activity and discourse, characteristic of the early Church. The reason for this was the prevalence of the rationalistic method

of theological research, borrowed from the non-Orthodox West, and the gap with the theology of the Eucharistic life of the Church.

Ключевые слова: православие, духовное образование, богословская наука, духовные академии, монашество, аскетизм, исихазм, умная молитва, нетварный свет.

Keywords: Orthodox, religious education, theology, theological academies, monasticism, asceticism, Hesychasm, mental prayer, the uncreated light.

Академическое богословие в XIX столетии. Уставы 1814 и 1869 гг. ввели заметное оживление в интеллектуальную атмосферу русской богословской школы, поскольку, благодаря им, духовные Академии приобрели более совершенную организацию учебного процесса и исследовательской деятельности, став поистине научными институтами, что позволило развивать научную специализацию. Так, богословие XVIII в. с течением временем разделится на несколько специальных дисциплин: Догматическое и Нравственное богословие с присовокуплением Сравнительного богословия, а также таких прикладных направлений как Пастырское богословие, Гомилетика и Апологетика. Важнейшим достижением богословской школы XIX в. стали исследования в области Патрологии, позволившие в значительной мере преодолеть схоластичность методов изложения, характерного догматическому богословию. Отдельным направлением в корпусе богословских наук стала Библеистика, включавшую в себя как вопросы исагогики, так и вопросы библейского богословия. История, преподаваемая в XVIII в. лишь как прикладная дисциплина разделяется на ряд предметов, что дало возможность более детальной разработки этой области знания. Развитие исторической науки духовных академиях будет иметь значения и для общего развития православного богословия в Российской империи. Это связано с тем, что оживление исторического исследования способствовало изменению самого характера богословского исследования: от умозрительных и чисто рассудочных построений богословская мысль обращается к источникам богословия – святоотеческому наследию, что попутно способствует ослаблению западного влияния в богословии.

В XIX в. историческая наука дала обширный спектр специализированных направлений — это История Древней Церкви, Византология, История Русской и Поместных Церквей. Отдельным ответвлениями последней являлись История Балканских и История Славянских Церквей. Производными от истории дисциплинами станут Литургика, Церковная археология, Церковное право и История и обличение раскола.

Большую роль в развитии научной мысли сыграли, не смотря на перекосы толстовской реформы, классические и европейские языки, позволившие выпускникам Академий работать с первоисточниками богословской традиции Православной Церкви, а также отслеживать развитие научной мысли на западе. Т.о., принцип многоступенчатости образования, внедренный уставом 1814 г. и специализация, введенная уставом 1869 г., способствовали превращению академий в центры научно-богословского исследования.

Богословие и прикладные науки. Одним из основных направлений развития собственно богословской науки в отечественных духовных академиях было Догматическое богословие, являвшее собой, по мысли Глубоковского Н.Н., наиболее характерным направлением русской научно-богословской мысли XIX в. [4, с. 6], поскольку на истории развитии этой дисциплины в рамках академической научной традиции можно проследить основные тенденции в развитии русской богословской науки как таковой. По сути своей, догматическое богословие — феномен западной схоластической науки: искусственное и по форме, и по методу изложения материала, поскольку в отличие от восточной традиции, для которой богословие как таковое было ни чем иным как изучением Священного Писания в контексте святоотеческого богословия. Примером такого подхода служат братские школы Юго-западной Митрополии XVI в., построенные по образцу греческих школ. Западная научная традиция формирует некую рационализированную схему не, сколько проистекающую из библейского и патристического богословия, сколько подбирающую библейские и святоотеческие тексты под готовые построения.

Характерным примером такого подхода на почве русской богословской учености служит «Православно-догматическое богословие» митрополита Макария (Булгакова). В его догматической системе вероучительные положения представлены как законченные формулы, непререкаемые по своей истинности. Автор не видел потребности в теоретическом обосновании догматов, приводя их как непреложные истины обязательные для принятия в силу одной только своей внешней авторитетности. Обильно цитируемые библейские и святоотеческие тексты служат лишь подтверждением верности приведенных догматических положений, нежели ее раскрытием и обоснованием с точки зрения живого церковного богословия. В этой связи интересна характеристика, данная этому труду Глубоковским: «мысль не столько принимает догмат и свободно соглашается с ним, сколько подчиняется ему насильно» [4, с. 7].

В противовес такому схоластическому методу в академической науке появляется исторический подход к изложению догматического учения

Церкви, заключающийся в раскрытии постепенного генезиса догматических положений. Не затрагивая богооткровенной стороны догмата, исторический метод показывал постепенную эволюцию формулирования вероучительной истины. Т.о., исторический метод способствовал уяснению не буквы, а смысла догматических положений. Преобладание этого подхода обусловлено положением устава от 1869 г., делавшего акцент на историческом изложении догматического богословия. Первым опытом в этом направлении служит «Православное догматическое богословие» архиепископа Филарета (Гумилевского). Не смотря на определенный элемент схоластичности его догматику, отличает историческая направленность в изложении догматических положений с тем, чтобы представить их в реальном контексте церковного предания и тем самым обеспечить их необходимым базисом для рационального обоснования. Догматическое богословие архиепископа Филарета (Гумилевского), по словам Глубоковского, «представляет историческое разъяснение и оправдание догматов во всей их системе, не чуждой у него призвуков схоластического схематизма, но более жизненной даже по внешней конструкции» [4, с. 9].

Лучше всего исторический метод представлен в «Опыте православного догматического богословия» ректора Киевской духовной академии епископа Сильвестра (Малеванского). Догматическая система представляет собой историческое описание опыта религиозного сознания Церкви в постижении и осмыслении богооткровенной истины. В интерпретации епископа Сильвестра догмат — это уже не застывшая формулировка, которую нужно раз принять как исчерпывающее отображение откровения, не допуская мысли в сокровенные глубины вероучения. «Верность апостольскому преданию не означает, что его следует хранить «только в мертвенной неподвижности». Догмат как откровение и приемлется верою. Но еще недостаточно простого согласия или приятия догматов как данных извне. Спасет только живая вера, усвоение откровенной истины «религиозным чувством» и сознанием, «претворяющее догмат веры в природу нашего духа» [8, с. 381]. Исходя из этого, епископ Сильвестр излагает догматические положения в контексте развития святоотеческой мысли, показывая совершенствование церковного сознания в постижении истин Откровения и, в связи с этим, уточнение догматических определений, принятых церковными соборами. Впоследствии исторический метод, способствовавший возвращению догматики в русло святоотеческого богословия, стал преобладающим в русской богословской науке. В частности, в этом ключе будет составлено и Догматического богословие Н.П. Малиновского, где, по отзыву Глубоковского, «компилятивным способом удачно и старательно представлено компактное объяснение русской научной литературы на

протяжении всего догматического объема» [4, с. 11].

Нравственное богословие. В академической постановке этой науки преобладает подход, характерный протестантской традиции, связанный ее с долголетним господством в русской духовной школе. В этом разделе богословского знания обозначился наибольший диссонанс богословской школы с духовной традицией православия, поскольку понимание нравственности в школьной традиции ни в коей мере не связано с такими понятиями как духовная жизнь, внутреннее делание. Фактически, это был курс моралистики, рассматривающий христианскую нравственность с точки зрения общественных отношений, поэтому вместо принципов аскезы доминирует абстрактная категория долженствования как определяющий фактор нравственных отношений. Дальнейшим шагом академического нравственного богословие станет прямое противоречие с традицией православного аскетизма. В частности, прот. И.Л. Янышев в учебном курсе излагает теорию естественной нравственности, рассматривающей земные блага как необходимые средства к самосовершенствованию, как «то, без чего невозможна добродетель» [8, с. 390]. Причем сюда относят «не только собственность и имущество во всех его видах, но и самое «удовольствие», сопряженное с приобретением и обладанием, и все «земныя радости». Монашество и аскетика с этой точки зрения не могут быть одобрены» [8, с. 390]. Т.о. мы имеем дело с концепцией этики, базирующейся на гедонистическом восприятии мира и отношения к нему человека. Проф. Н.Н. Глубоковский, анализировавший его курс нравственного богословия, отмечает априорную абстрагированность интерпретации понятия нравственности от христианского понимания этого явления: «о. И.Л. Янышев дает теоретическую конструкцию моральной системы посредством углубленного анализа самой идеи нравственности и лишь отсюда подходит к христианству (выделение наше — А.К.), когда рассмотрением его констатирует удовлетворение здесь этическим запросам человеческого духа» [4, с. 27].

Логическим завершением этого направления в Нравственном богословии станет концепция проф. МДА М.М. Тареева, утверждавшего, что «Святоотеческое учение есть сплошной гностицизм…» [8, с. 444]. Распространение святоотеческой аскетической мысли в русской духовной культуре рассматривается профессором как трагическое обстоятельство, воспрепятствовавшее естественному органичному ходу развития русской культуры и национального характера. «Гностицизм и аскетизм, вот, что подарила нам греческая традиция… Святоотеческая литература была проводником в нашу культуру чужого, национально-греческаго, упадочного гностико-аскетического миросозерцания и жизнепонимания… Гности-

цизм и аскетизм — заклятые враги русского гения… Византийский аскетизм отравил нашу волю и исказил нашу историю» [8, с. 444].

Закономерным этапом в развитии этой интенции в системе нравственного богословия станет фактическое отрицание византийской аскетической традиции [8, с. 439-444], а попытка приблизить абстрактные, теоретизированные построения к жизненной практике разрешилось, по мнению Н.Н. Глубоковского в схоластику и казуистику [4, с. 27].

Примечательно, что все эти тенденции в академической науке развивались на фоне возрождения традиций старчества, связанных с духовническим служением прп. Серафима Саровского и старцев Оптиной пустыни, наладивших издание святоотеческой аскетической письменности. Академическая наука в области нравственного богословия и монашеская традиция развивались на встречных курсах: школьное богословие, оторванное от православной традиции, все дальше отступало от христианского понимания нравственности как выражения духовного подвига христианина, монашество, напротив, стремилось к оживлению принципов византийского святоотеческого аскетизма.

Лишь в начале XX в. академическая традиция предпримет попытку к возвращения к святоотеческим основам в области нравственного богословия посредством введения новой дисциплины – Аскетики - в академические программы. Одним из первых опытов осмысления святоотеческого богословия в области аскетической мысли станет труд проф. С.М. Зарина.

В качестве производного от богословия, в строгом смысле этого слова, в академической науке развивается также и Сравнительное богословие или, по-иному, Исторический разбор западных исповеданий. Историческая действительность длительного сосуществования с различными христианскими исповеданиями и перспектива богословского диалога в течение второй половины XIX в. поддерживает оживленность исследования в области доктринальных расхождений православия и других западнохристианских конфессий. С начала XIX в. в академических курсах присутствовало Обличительное богословие. Устав 1869 г. несколько смягчает постановку вопроса западных исповеданий, вводя в академические планы Сравнительное богословие, которое в 1884 г. будет преобразовано в Историю и разбор западных исповеданий.

Это направление богословской науки представлено большим количеством исследований. По наблюдению проф. Глубоковского, определенный интерес русской академической среды к проблемам западного исповедания поддерживался, во многом, экуменическими интересами, связанными с оживленными богословскими собеседованиями православных ученых с англиканами и старокатоликами [4, с. 20-21]. Кроме того, значительный

объем в научных исследованиях занимает католицизм и протестантизм. Все они продиктованы более стремлением к прояснению доктринальных особенностей указанных конфессий в исторической перспективе, причем в оценках западных христианских конфессий критическая направленность отмечается лишь в отношении протестантизма, в то время как католицизм и англиканство анализируются с меньшим элементом критики даже по принципиальным вопросам, такими как Filioque и законность англиканской иерархии. «Протестантизм… доктринально отвергается категорически, как просто религиозный рационализм, неустранимо ведущий к подрыву Откровения, Божественности Христа и богоучрежденности Церкви, угрожающий анархически-субъективным индивидуализмом и потому могущий питать в России лишь сектантский мистицизм» [4, с. 21]. Складывалась парадоксальная ситуация, при которой критицизм по отношению к протестантизму распространялся лишь на область сравнительного богословия, в то время как на практике господство протестантской мысли фактически вызвало внутреннюю секуляризацию русской богословской школы.

Особое место среди академических наук занимают прикладные дисциплины: Пастырское богословие и Гомилетика, некоторое время оспариваемые в качестве академических наук. Пособия по пастырскому богословию долгое время составлялись именно как практические инструкции к отправлении пастырского служения [4, с. 33]. Академическую постановку этой дисциплине придал проф. С.А. Соллертинский, поставивший пастерологию на библейскую основу в исследовании «Пастырство Христа Спасителя». Искупление в этом исследовании воспринимается не иначе, как «сообщение людям истинных понятий и истинных целей для человеческой деятельности» [8, с. 433], на этой же основе строится и концепция пастырского богословия. Т.о. пастырство воспринимается учительство в первую очередь как учительство. Фактически, эта концепция пастерологии соответствует духу протестантского морализма, господствующего в академическом богословии. Направление, избранное Соллертинским, хотя и критиковалось, но определило направление развития науки именно в контексте библейского богословия. Позже в пастырское богословие будут внесены элементы индивидуальной пастырской аскетики, официально закрепленной позднейшими уставами как необходимая составляющая дисциплины [4, с. 33-34].

Во второй половине XIX в. в связи с развитием естественнонаучной мысли появилась Апологетика, определяемая Глубоковским как рациональное оправдание христианства с точки зрения данных естественнонаучных исследований [4, с. 38]. Дисциплина была введена уставом 1884 г., однако первая кафедра естественно научной апологетики появилась

в Московской академии уже после внедрения устава 1869 г. — вместо упраздненной кафедры физики и математики [6, с. 462]. Концептуальные основы науки были заложены митрополитом Макарием (Булгаковым) в его «Введении в православное богословие». Исходя из этой постановки дела «важнейшим элементом апологетических работ является полемика с рационализмом по всем кардинальным вопросам» [4, с. 39].

Следующим этапом в развитии науки станет «Христианская апологетика» проф. Н.П. Рождественского, делавшая акцент не опровержении выводов рационалистической науки, а на научном обосновании фундаментальных принципов и положений религиозного мировоззрения как такового, а затем ветхозаветной религии и христианства. Т.о., апологетика сводилась к рациональному обоснованию религии, имеющей иррациональные корни, а фактически — перерастала в создание системы христианской метафизики как мировоззрения, наиболее отвечающего запросам человеческого духа, а задачей апологетики служило призвание людей к вере [4, с. 42-43].

Итогом развития этой науки стало фактическое узурпацией целей и задач богословия. Именно богословие, в компетенцию которого входило систематическое преподавание истин Откровения, и должно было служить формированию христианского мировоззрения, однако схоластичность постановки этой науки в первые десятилетия превратила его более в абстрактную науку, исторический же метод, введенный во второй половине XIX в., по мысли о. Г. Флоровского «не давал именно синтеза, не создавал системы» [8, с. 433]. В результате, эту функцию берет на себя наука, построенная на рациональных методах исследования, что, фактически, приводит к еще большей рационализации академической науки, а само богословие новой наукой рассматривается уже как частная метафизическая система [4, с. 42].

Библеистика. Исследования в области библеистики традиционно связаны с проблематикой текста Священного Писания. Как в XVIII в. начало изысканиям в области библиологии было положено работой над текстом Елизаветинской Библии, так и в XIX в. стержневым значением для развития русской библеистики служила проблема перевода Священного Писания на русский язык и связанный с этим вопрос догматического достоинства перевода LXX и масоретского текста. Кроме того, отдельным направлением в библеистике было исследование славянского текста Библии, в известной мере, стимулированное научным описанием рукописей Синодальной библиотеки, проделанное проф. А. Горским и Невоструевым. Причем библейские исследования наравне с историческим методом стали одним из путей возвращения школьной богословской традиции от схоластических схем к источникам богословия. Прот. Г. Флоровский называет спор о русской Библии одним из

этапов борьбы за богословие [8, с. 147, 232]. Недаром именно Патристика и Библеистика в академических кругах нач. XX в. будут восприниматься, как квинтэссенция богословской науки, а не схоластичное по своей природе Догматическое богословие [4, с. 69].

Академический устав 1814 г. требовал серьезного изучения Священного Писания с точки зрения доктринальных вопросов богословия. «Для чтения Писания, писал о. Г. Флоровский, отводились особые часы, и различалось чтение «поспешное» и чтение «медленное», с объяснениями, причем предлагалось отмечать и разбирать «главнейшие места богословских истин» (т.н. sedes doctrinae). В основу богословия полагалась именно герменевтика, — theologia germeneutica или богословие изъяснительное. И, кроме того, учащиеся должны были читать Библию сами собой» [8, с. 233].

В николаевскую эпоху библейские исследования были прекращены в связи с запрещением перевода Священного Писания. Обер-прокурор Святейшего Синода Протасов, желая канонизовать славянский текст Священного Писания, пресекал любые попытки самостоятельного перевода и интерпретации текста. В основу богословского образования будет полагаться не основательное знание Писания как в Александровскую эпоху, а катехизиса, причем обер-прокурор стремился ввести в учебный обиход написанные в католическом духе церковные заповеди митрополита Петра (Могилы). Характерным в этом отношении станет показательные процессы над прот. Герасимом Павским, и учеником свт. Филарета (Дроздова) - прп. Макарием (Глухаревым).

При Александре II библейские исследования возобновляются в контексте возрождения перевда Библии на русский язык, к которому будут привлечены все духовные академии. Характерной чертой этого периода в истории отечественной библеистики является ориентация на святоотеческий экзегезис при осуществлении перевода Библии на русский язык. Большое значение для развития библейских исследований станет полемика вокруг догматического достоинства перевода LXX и масоретского текста. В связи с этим вышли работы проф. И.С. Якимова, Д.А. Хвольсона и И.А. Олесницкого. Кроме того, исследование, проведенное прот. А.В. Горским и Невоструевым в Московской Синодальной библиотеке, выявило, что славянский текст в определенной мере является сводным, т.е. включающим в себя элементы различных переводов. Такая постановка вопроса снимает упрощенное понимание проблемы, сводимое к выбору между русским и славянским текстами [8, с. 353].

Русская библейская наука склонялась к предпочтению перевода LXX при необходимом обращении и к масоретскому тексту, преодолевая тем самым стремление к провозглашению аутентичности какого-либо перевода [4,

с. 43-51]. Лучшим выражением принятого в русской библиологии подхода к этой проблеме, по мнению Глубоковского, служит мнение свт. Филарета (Дроздова), считавшего, что «в православном учении о Священном Писании тексту Семидесяти толковников надлежит усвоять догматическое достоинство, в некоторых случаях равняющее оный подлиннику и даже возвышающий его над тем видом еврейского текста, который представляется общепринятым в изданиях новейшего времени; впрочем, уважение к тексту Семидесяти толковников не должно быть такое исключительное… еврейский текст также в догматическом достоинстве принимаем… в соображение при истолковании Священного Писания; но… поставить в сем преграду против уклонения от точности православных догматов…» [4, с. 44].

Церковная История и производные науки. История в качестве научной дисциплины в системе русского духовного образования появилась лишь в начале XIX в., что, по мнению о. Иоанна (Экономцева) было обусловлено спецификой эпохи преобразований нач. XVIII в. Петр I, стремившийся к преобразованию России на основании североевропейской протестантской культуры, перенес русское самосознание в плоскость чужеродных ценностных координат. «В этой чужой системе новосотворенная «Голландия» (т.е. Россия — прим. авт.) оказалась как бы без исторических корней…» [10, с. 178]. Фактическим выражением этого состояния национального самосознания стало отсутствие истории как дисциплины в русском образовании XVIII в. Историческое знание присутствовало в образовательной системе лишь как прикладной элемент в программе языков. В частности, Духовным регламентом предписывалось: «полгода давать в экзерциции переводить Историю универсальную, да краткую, только бы был автор чистаго языка Латинскаго, яковый есть Юстин Историк, и мощно будет после других смотреть. И се вельми полезно; ибо ученицы великое ко учению возымеют доброхотство, когда невеселое языка учение толь веселым мира, и мимошедших в мире дел познанием, растворено им будет, и скоро от них грубость отпадет (разрежение наше – иером. Иоанн (Король)), и еще при береге почитай училищном не мало драгих товаров обрящут [5, с. 54].

Инициатором развития истории как самостоятельной науки в системе духовного образования стал митрополит Платон (Левшин). Благодаря его стараниям было пересмотрено место истории в системе духовного образования. Так, в 1806 г. в программе Московской духовной академии появится новый предмет — История Русской Церкви [6, с. 417], а академический устав 1814 г. сообщит новой дисциплине научную организацию.

Развитие исторической школы в системе русского богословского образования окажет положительное воздействие на общий ход развития русской богословской науки, поспособствовав обращению академической

богословской мысли от отвлеченных схем и построений к источникам. Фактически, это было ни чем иным как возвращение к подлинной традиции христианского богословия, поскольку христианство, по сути, есть откровение Бога в человеческой истории. Без этого историзма христианство было бы не более чем отвлеченной философской концепцией, лишенной жизненной силы. Именно это и показывает схоластическая традиция российского богословского образования XVIII в.

Первым пособием по Истории Русской Церкви стала «Краткая Церковная российская история» митрополита Платона (Левшина), с которой собственно эта дисциплина и начинает свою историю. Научная же постановка предмета принадлежит таким исследователям как Киевский митрополит Евгений (Болховтитнов) и архиепископ Черниговский Филарет (Гумилевский).

Специфика митрополита Евгения (Болховитинова), как исследователя, заключалась в том, что он был скорее статистиком истории, собирателем фактом, нежели аналитиком. Он больше заботился о собирании и систематизации источников. «Он, кажется, даже не жалел, если чего ему недоставало в истории; для него это все равно. Что есть — хорошо, а чего нет — нечего о том и думать. Никаких заключений, рассуждений…» [4, с. 60].

Научной систематизацией материала занимался ректор Московской академии архиепископ Филарет (Гумилевский), выпустивший первое научное изложение русской церковной истории. Издание пособия было осуществлено уже в годы его архиерейского служения, однако основы ее были заложены еще в год профессорской деятельности. Кроме того, заслугой архиепископа Филарета станет внедрение исторического метода в область богословского знания. В рамках Московской академии он стал основоположником исторической школы. «Именно здесь, писал Флоровский, впервые и создается русская школа церковных историков…» [8, с. 365].

Из его школы вышел прот. А.В. Горский — сподвижник архиепископа Филарета в создании церковно-исторической школы и разработке исторического метода, определившего развитие не только исторической, но и богословской науки в целом. Сущность его заключалась в критическом исследовании источников, внедрению исторического подхода в другие области церковной науки и критическому анализу западных научных концепций [10, с. 183]. Фундаментальных трудов по истории Горский после себя не оставил, поскольку был загружен преподаванием и разработкой учебных курсов, однако его научная деятельность, в особенности описание рукописей Синодальной библиотеки, проделанное им с проф. Невоструевым, способствовала значительному продвижению в области славистики и византинистики. Результатом же педагогической его деятельности

стала целая плеяда историков, трудившихся как в области русской, так и общей церковной истории.

Историю Горский трактовал как свидетельство Церкви о реализации Промысла в человеческом сообществе, раскрывавшегося в последовательном действии лиц Святой Троицы, а историческое пространство – как поле раскрытия и реализации богооткровенной истины в религиозном сознании, и поэтому именно догматическое сознание, в его представлении, является базисом для изложения истории [4, с. 53-54]. Исторический метод не стал достоянием только научной традиции Московской Духовной Академии, являясь основой для дальнейшего развития научно-богословского исследования. Не случайно, профессор Санкт-Петербургской академии И.В. Чельцов высказывает мнение, что история, как предмет должен стать основой богословской науки в целом [4, с. 55].

Наиболее известным из учеников прот. А.В. Горского является Голубинский, отметившийся в истории церковной науки гиперкритическим подходом к источникам. Всякое повествование, факт летописного повествования проходил через жесточайшее сито его критики. Неточности и разночтении в хронологии, в описании фактов и проч. воспринимались исследователем как намеренная фальсификацию действительности. Стремясь к абсолютной достоверности в реконструкции исторических событий, историк поставил под сомнение многие положения, считавшиеся ранее незыблемыми. «Человеческую возможность ошибаться Е.Е. Голубинский прямо обратил в фактическую потенциальность лгать, обязательно соприсущую всем историческим материалам. Этот безбрежный скептицизм грозил подрывом всякой исторической достоверности и колебал само научное бытие, поскольку во имя абсолютной и поэтому эмпирически не существовавшей несомненности фактической он заранее уничтожал всякую относительную реальность…» [4, с. 87].

Естественно, что метод Голубинского не встретил понимания у обер-прокурора Победоносцева, отрицавшего саму возможность рационального восприятия веры. «История Русской Церкви» Голубинского вышла в свет лишь благодаря личному участию митрополита Макария (Булгакова), после смерти которого неугодный обер-прокурору профессор вынужден был раньше времени оставить преподавательскую деятельность.

В последствии критический метод Голубинского, освобожденный от его крайностей, станет основой исторического исследования. В частности, представителем умеренного критицизма в истории стал проф. В.О. Ключевский, одним из основных трудов которого в области русской церковной истории станет монография: «Древнерусские жития святых как исторический источник». Новым веянием в истории станет рассмотрении

исторического процесса через призму политического, социального, экономического и географического факторов.

Противоположной по методу истории проф. Голубинского являлось монументальное исследование митрополита Макария (Булгакова), охватывающее период от предыстории христианства на Руси до Большого Московского собора (1666-1667 гг.). В отличие от Голубинского, митрополит Макарий отказывается от критического исследования источников. По оценке Флоровского, «его история не больше, чем «историографическая мозаика». Фактическая обстоятельность и есть единственное достоинство этого многотомного труда. Это памятник изумительного трудолюбия и благородной любознательности» [8, с. 366].

В целом можно сказать, что историческое исследование в церковной науке колебалось от рационалистического критицизма Голубинского к полному отрицанию какой-либо критики источников, проявленное наиболее ярко у митр. Макария. Золотой серединой между двумя этими полюсами можно считать исторические курсы архиеп. Филарета (Гумилевского) и проф. П.В. Знаменского сочетавших бережное отношение к Преданию Церкви и критическим методом исследования.

Общая церковная история. Первыми опытами в этой области являются книга архимандрита Мефодия (Смирнова) и «Начертание церковной истории» архимандрита Иннокентия (Смирнова). Последнее пособие, по оценке Глубоковского, являлось лишь «научно-компилятивным компендием и свидетельствовало, что сам предмет являлся только служебно-школьным орудием для других целей» [4, с. 53]. Развитие общей церковной истории, равно как и всей исторической школы, в целом, связывается с именем прот. А.В. Горского, ближайшим учеником, а продолжателем его является профессор Московской Академии Ал.П. Лебедев, монографии которого охватили весь исторический путь христианства на протяжении девятнадцати столетий. Большой охват материала не давал возможности детальной разработки источниковой базы, поэтому он писал более на основании западных исследований, стремясь, в первую очередь, «догнать» европейскую науку и ознакомить с ней своих слушателей. Исследования, проф. Лебедева, по отзыву Флоровского, отличались определенной тенденцией к популяризаторству и даже упрощению [8, с. 374]. И все же, переработав громадный объем западной научно-исторической мысли, Лебедев фактически возвел здание церковно-исторической науки в России, задав направление последующим исследованиям. Именно благодаря его усилиям, «история… получила истинно научную постановку по основным принципам и рационально обеспеченным средствам, а в его многочисленных, разнообразных, содержательных, живо написанных трудах приобрела великое обогащение

на всем своем протяжении» [4, с. 60]. На воздвигнутом им основании трудились впоследствии его ученики и продолжатели: Доброклонский А.П. и Спасский А.А.

Производными от различных разделов исторической науки, эволюционировавшими в ходе развития исторической школы являются такие дисциплины как Патристика, Литургика, Церковная археология и Церковное право. Недаром первое пособие по церковной истории архимандрита Мефодия (Смирнова) захватывало все эти области знания [4, с. 52], а позднейшие пособия по церковной истории, вышедшие в нач. XX в., по-прежнему включают в себя элементы вышеперечисленных наук, не смотря на то, что они уже получили самостоятельный статус в академической традиции.

Патрология и патристика. Введение этой науки в программы духовных школ при Протасове было воспринято в академической среде настороженно. Глубоковский объясняет этот нововведение исключительно тенденциозно-католическими побуждениями Протасова, основанными на утрированных представлениях о неполноте Писания вне Предания [4, с. 65]. Прежде всего протесты вызывала интенция новой дисциплины, выраженная самим ее названием: «Историко-богословское учение об Отцах Церкви». Богословский подход к святоотеческому учению мог привести к фактической догматизации отдельных нюансов их богословия, не принятых Церковью в качестве общеобязательного учения. «Отцы Церкви держались предания где было нужно, точно также как благоговейно описывали деяния Церкви и частных лиц. Но они размышляли о Слове Божием, о предметах веры, о правилах жизни, они спорили и ораторствовали, философствовали и были филологами, и при том даже ошибались» [8, с. 228]. Во избежание догматизации спорных моментов в святоотеческом богословии архиепископ Филарет разводит понятия «Предание» и «учение Отцов Церкви» [4, с. 68], а в качестве критерия авторитетности учения того или иного Отца Церкви предлагает: 1) соответствие его учения Священному Писанию и 2) общецерковное признание его в качестве Отца и Учителя Церкви [7, с. X-XIV].

В противовес попыткам превратить патристики в богословскую дисциплину со всеми вытекающими отсюда последствиями Филарет предлагает «Историческое учение об Отцах Церкви», кладя в основу своего курса именно исторический метод, предусматривающий, прежде всего изучение Отцов Церкви в историческом контексте и определенный элемент исторической критики при определении подлинности тех или иных сочинений [7, с. XX-XXII]. Кроме того, богословие Отцов Церкви он предлагает изучать как единое целое, не выделяя догматического учения в качестве отдельного и превалирующего направления в разработке дисциплины: «…предла-

гать отдельно догматическое учение Отца значит или то, что уличают сами себя в неверном показании содержания сочинения, или повторяют одно и тоже наперекор правильному рассуждению о деле. — Таким образом, догматическое учение Отцов должно занять в Патристике то место, которое указывает правильное логическое размышление» [7, с. XXI].

С принятием позднейших уставов Патристика сохранит свое место в учебных планах Духовных академий, приобретая все большее значение. Закономерным итогом развития этой науки станет то обстоятельство, что в начале XX в. она будет считаться одной из основополагающих богословских наук наравне с Библеистикой, в то время как Догматическое богословие уйдет на второй план [4, с. 69].

Литургика и Археология. Введение исторического метода в академическую науку привело к развитию специализации в тех областях знания, которые до этого выполняли функцию прикладных наук. В данном случае это литургика и археология. В академических уставах было продекларирована необходимость изучения богослужения в обрядовом и монументальном его аспектах, используя исторический метод. Теперь это не изучение исторических древностей в их статичном состоянии, а исследование генезиса литургических и гимнографических форм и, в связи с этим, церковного искусства в качестве неотъемлемой составляющей богослужебного уклада Христианской Церкви.

Требовалась научная методологически выверенная обработка большого объема рукописного материала, а также изучение церковного искусства и отчасти политической жизни средневековой Греции. Дополнительной сложностью было и то обстоятельство, что в западной науке фактически отсутствовали разработки по интересующим православную науку проблемам. Кроме того, объектом внимательного изучения становится т.н. «старый обряд», что, в свою очередь, послужит основанием для переосмысления старообрядчества как явления.

Интерес к этим наукам пробудило описание рукописей Синодальной библиотеки, проделанное проф. А. Горским и проф. Невоструевым, а начало исследованиям в области исторической литургики и археологии положил один из его учеников — А.Д. Мансветов. Явившись, по отзыву Глубоковского, «принципиальным реформатором и… фактическим основоположником ее научного бытия» [4, с. 107], он создал научную базу для применения исторического метода в этой области знания. Продолжателем нарождавшейся традиции литургического исследования стал Н.Ф. Красносельцев, введший в научный оборот новый материал. Большим подспорьем развития как исторической литургики, так и археологии служили археологические съезды, собираемые с 1869 г.

Каноническое право. Сведения о каноническом устройстве и принципах церковного управления традиционно включались в курсы церковной истории. Кроме того, курс канонического права читался в духовных академиях, начиная с устава 1814 г., причем на преподавателей этой дисциплины возлагалась обязанность научной разработки предмета [9, с. 19]. В академической традиции первый опыт научного изложения церковной каноники вышел в 1851 г. Автором его был епископ Иоанн (Соколов). Кроме того, им был опубликовано исследование «О монашестве епископов» [8, с. 225-226]. По оценке о. Г. Флоровского, это, по большей части, источниковедение, а не система церковного права, и, тем не менее, это был первый опыт, описывающий, «древние и основоположные каноны церковные, с обстоятельным и интересным комментарием, более историческим, чем доктринальным» [8, с. 225]. Кроме того, фундаментальные курсы церковного права были выпущены проф. И.С. Бердниковым и Н.С. Суворовым.

Одной из главных проблем, дискутировавшихся в русской канонике, была проблема «церковно-устройственного фактора и верховного субъекта правообразования в Церкви» [4, с. 101]. Немаловажно, что, не смотря на фактическое возглавление Русской Церкви императором, по оценке Глубоковского, теоретическое обоснование этого положения встречается только у Н.С. Суворова. Русская каноническая традиция в целом отказалась принять идею тотального господства государственной власти над церковной, исходя из того, что церковная власть — «это сила, вытекающая из чувства зависимости верующих от главенствующего и руководящего Церковью Св. Духа» [4, с. 102]. Сложившееся в Русской Церкви положение высшего церковного управления было признано «узурпацией деспотического захвата или «исторической необходимости»; по существу же, писал Глубоковский, всякое церковное властвование государственных элементов должно быть служением на пользу Церкви путем конкретной реализации ее Божественного права, принадлежащего ей неотъемлемо и всецело» [4, с. 102].

Существенным недостатком в постановке преподавания и научного изучения каноники было восприятие канонического права как изолированной, замкнутой системы существующей автономно как Ding an sich. Эта особенность была обусловлена схолистическим и весьма формализованным трактованием учения о Церкви, в котором Церковь воспринималась скорее как сообщество, нежели как тело Христово, а основа единства его усматривалась более во внешних нежели в Евхаристии, которая в свою очередь, изъяснялась как одно из семи Таинств, совершаемых Церковью. Игнорирование евхаристической природы Церкви в богословии породило непонимание и органичной взаимосвязи канонической структуры и структуры евхаристического собрания, а также канонических норм и прав

и обязанностей совершителей и участников евхаристического священнодействия. Т.о. в нашей канонической науке отсутствовало понимание экклесиологической природы канонов и канонического права, которое воспринималось как свод формальных юридических постановлений.

В целом развитие академической науки в России можно охарактеризовать как противоборство господствовавшего в ней западнического рационалистического метода, сопряженного с господством западной литературе научном обиходе духовных академий Российской империи, и нарождавшегося на волне исторического метода патристического синтеза, обострившееся на рубеже XIX и XX столетий в связи попытками таких выдающихся ученых как Святейший Патриарх Сергий (Страгородский) и прот. Е. Аквилонов вернуть академическую науку к святоотеческим истокам в вопросах сотериологии и экклесиологии.

Аскетическое богословие монашеской традиции. Параллельно с рационалистической традицией академического богословия, во многом еще несвободного от господства протестантской школьной традиции, в монашеской среде развивается живое богословие духовного делания. Фактически, это было реализацией той направленности, которая была заложена еще прп. Паисием Величковским. Показательным для этого времени является то, что подлинно аскетическая мысль, основывающаяся на живой традиции монашеского делания, развивается вне академической традиции, более склонной к морализаторству в протестантском духе, нежели к богословскому умозрению в контексте православной аскезы.

Итогом развития академической науки в области нравственного богословия является утверждение некоего «облегченного православия» [8, с. 390], монашеская же традиция стремится к оживлению святоотеческой аскетической мысли в повседневной духовной практике. Традиция монашеской школы прп. Паисия находит органичное развитие в старчестве Оптиной пустыни, продолжившей переводы святоотеческих творений и духовническое окормление.

По оценке прот. Г. Флоровского переводческая деятельность Оптиной пустыни представляла собой попытку преодоления разрыва школьного богословия и аскетической традиции монашества, поскольку это начинание монастыря встретило сочувствие и поддержку у представителей академической науки. В частности, в этом деле принимал участи проф. Ф.А. Голубинский и проф. Шевырев. Покровительство изданию переводов святоотеческой письменности оказал и свт. Филарет (Дроздов) [8, с. 392]. В связи с этим особенную значимость приобретает и труд свт. Феофана Затворника, создавшего русское Добротолюбие. Примечательно, что этот труд епископ Феофан предпринял, покинув академическое поприще и удалившись в за-

твор. Этот момент в биографии святителя имеет, несомненно, знаковый характер: выйдя из ограничивающих рамок академической схоластики, он создает собрание аскетической мысли Византии, спустя некоторое время отвергнутой школьным богословием в лице одного из виднейших ее представителей — проф. Тареева [8, с. 444].

Добротолюбие свт. Феофана включало в себя творения прп. Симеона Нового Богослова, характерной чертой которых является богословие Нетварного Света, однако это фундаментальный аспект византийской исихастской традиции был фактически не изучен в академической традиции. В частности, в настольной книге для священно-церковнослужителей С.В. Булгакова, выпущенной в конце XIX столетия, апологет исихазма свт. Григорий Палама называется защитником православного учения о нетварных энергиях и Фаворском свете [1, с. 570], однако само определение исихазма помещено им в отделе РАСКОЛЫ, ЕРЕСИ, СЕКТЫ…, где последователи учения свт. Григория определяются как «монашествующее сословие мистиков, которые отличались самой странной мечтательностью. Они почитали пупок средоточием душевных сил и, следовательно, центром созерцания и думали, что, положив подбородок на грудь и беспрестанно смотря на пуп можно видеть райский свет и наслаждаться лицезрением небожителей. Это спокойное сосредоточение на одном пункте, отвлекающее мысль от всего внешнего, представлялось необходимым условием для восприятия несозданного света. …Вздорное мнение исихастов об условиях восприятия несозданного света вскоре само собою было предано забвению» (разрежение наше — А.К.) [2, с. 1662].

Тем большее значение имеет такое уникальное явление русской духовности XIX столетия, каким был прп. Серафим Саровский, аскетический подвиг которого назван прот. Г. Флоровским тайным посещением Духа [8, с. 139]. Прп. Серафим не был богословом-теоретиком, и потому тема Нетварного света была предметом не ученых изысканий, а непосредственного духовного опыта, представленного в его наставлениях, а также воспоминаниях современников и духовных чад, бывших свидетелями духовных озарений великого подвижника. Не имея непосредственной связи с византийской монашеской традицией, он практически жил наставлениями Отцов Церкви. «Преп. Серафим Саровский внутренне принадлежал византийской традиции. И в нем она вновь становится живой» [8, с. 392].

Важность его духовного наследия заключается в том, что в противовес от академическому морализму он предлагает — духовность. Не следование абстрактным морально-этическим принципам, а стяжание Святого Духа — вот цель человеческой жизни. Человек, по учению прп. Серафима,

должен стать храмом Святого Духа, поэтому суть аскезы заключается в очищении души, освобождении ее от власти страстей и достижении такого состояния, когда «ум и сердце будут соединены в молитве, и помыслы души не рассеяны, тогда сердце согревается теплотою духовною, в которой воссияет свет Христов» [3, с. 157].

Венцом внутреннего подвига непрестанной молитвы, по учению прп. Серафима, становится приобщение к свету Божественной благодати. Понятие же благодати связано с понятиями Божественного света, духовного просветления, поэтому, перефразируя слова Евангелия от Иоанна, он определяет благодать как свет. Комментируя места из Священного Писания, указывающие на явления Нетварного Света, прп. Серафим настаивал на реальности подобных опытов. «Бога и благодать Духа Его Святого люди не во сне видели и не в мечтаниях, и не в исступлении воображения расстроенного, а истинно въявь (разрежение наше – А.К.)» [3, с. 124]. В этом ключе он истолковывает явление огненных языков в день Пятидесятницы [3, с. 128], евангельскую историю о Преображении Спасителя и библейское повествование о свете, исходившем от лица пророка Моисея. «Когда чрез таковое упражнение укоснит ум в сердце, говорил прп. Серафим, тогда возсиявает свет Христов, освещая храмину души своим Божественным осиянием, как говорит пророк Малахия: «и возсияет вам боящимся имене Моего Солнце правды» (Малах. 4, 2). …И таким-то образом благодать Всесвятого духа является в неизреченном свете (разрежение наше — А.К.) для всех, которым Бог являет действие ее» [3, с. 446, 132].

На этом фоне определенную значимость имеют аскетические труды свт. Игнатия (Брянчанинова), примыкавшего к духовной традиции прп. Паисия через учеников прп. Льва (Наголкина). Его произведения представляют собой попытку возвращения к святоотеческим корням духовного подвига в противовес светскому мечтательному мистицизму. «Аскетические опыты» епископа Игнатия написаны с большим вдохновением и очень выразительно. Начертывается идеал духовной трезвости, с особенным предостережением против мечтательности» [8, с. 393].

Т.о., не смотря на секуляризацию общественного сознания в России и преобладание инославной богословской мысли в академической науке, живые традиции аскетического и созерцательного богословия развиваются в монашеской среде, представлявшей собой в то время оплот духовных традиций православия, свободный от привнесенных элементов западного миросозерцания.

Список использованной литературы

1. Булгаков С.В. Настольная книга для священно-церковнослужителей. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993 (репринт). Т. I.

2. Булгаков С.В. Настольная книга для священно-церковнослужителей. М.: Издательский отдел Московского Патриархата, 1993 (репринт). Т. II.

3. Вениамин (Федченков), митрополит. Всемирный светильник преподобный Серафим Саровский. М: ПСТБИ, 1996.

4. Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М.: Издательство Свято-Владимирского братства, 2002.

5. Духовный Регламент. М.: Синодальная типография, 1897.

6. Смолич И.К. История Русской Церкви 1700-917 гг.//История Русской Церкви. Т. VIII (1). М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996.

7. Филарет (Гумилевский), архиепископ. Историческое учение об Отцах Церкви. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1996. Т. I.

8. Флоровский Г.В., прот. Пути Русского богословия. Рига, 1992.

9. Цыпин В., прот. Церковное право (курс лекций). М.: Круглый стол по религиозному образованию в Русской Православной Церкви, 1994.

10. Экономцев И., прот. Историческая школа Московской духовной академии.//Православие, Византия, Россия. Paris: YMCA-PRESS, 1989.

УДК 246.3

Протоиерей Андрей Лобашинский,
КДС, преподаватель;
e-mail: oandrey@karizha.ru

Пимен Максимович Софронов – художник-изограф

Pimen Maksimovic Sofronov - the artist-painters

Аннотация: Данное исследование посвящено жизненному пути и творчеству известного старообрядческого изографа Пимена Максимовича Софронова. Как художник-иконописец он представляет собой малоизученный в церковной историографии пласт русской культуры, долгое время был сокрыт от исследователей в силу подавляющего господства западного изобразительного искусства. Статья, посвященная старообрядческому иконописцу, представляет собой не переосмысление раскола, а попытка проследить пути развития русской иконописи среди старообрядцев, стремившихся сохранить древние традиции и культурное преемство с Древней Русью, в то время как в Российской империи обращение к иконописным традициям отвергалось как ретроградное, а в Советском Союзе было весьма затруднено в силу бедственного положения Русской Церкви.

Annotation: This study focuses on the life and work of the famous Old Believers' icon-painter Pimen Maksimovic Sofronova. As an artist-painter, he is a poorly studied in the historiography of the church stratum of Russian culture, has long been hidden from researchers due to the overwhelming dominance of Western art. The article on the Old Believers iconographer, is not a reinterpretation of the split, but an attempt to trace the development of Russian icon painting among the Old Believers, who sought to preserve the ancient traditions and cultural continuity with the Ancient Rus', while in the Russian Empire appeal to the iconographic tradition rejected as retrograde, and the Soviet Union was very difficult because of the plight of the Russian Church.

Ключевые слова: православие, старообрядчество, искусство, живопись, иконопись, икона.

Keywords: Orthodox, Old Believers, art, painting, icon, icon.

«... Желание мое и попечение в том,
чтобы не погибло и не ушло в
правильное иконописание»

Пимен Максимович Софронов – художник-изограф, сочетающий твердую и совершенно консервативную традицию с интуицией нового времени, нового визуального образа. И поэтому в его росписях, особенно американского периода творчества, начинает преобладать графичный, подчас плакатный стиль, который совершенно не утрачивает сложности и композиционной напряженности классической православной стенописи. Его росписи всегда являются художественно выверенной, продуманной и архитектонически организованной иконописной поэмой. Поэмой, или визуальной репликой кондаков преп. Романа Сладкопевца, в которых рефреном повторяется эмоциональный богословский призыв, почти лозунг: «Радуйся…» Софроновские образы повторяются, переплетаются в едином храмовом пространстве, сюжеты развиваются и трансформируются, но пребывают тем не менее в едином и неповторимом софроновском стилистическом ключе.

Софронов – явление необычное со всех ракурсов созерцания. Старообрядец-беспоповец, уроженец маленького эстонского села и … участник парижского Дома иконы, учитель иконописи у бенедектинских монахов, экспонент персональной выставки православного искусства в Ватикане, друг православных архиереев, расписывающих новообрядные храмы по всей Америке, и в то же время певчий на клиросе старообрядческой моленной, ревнитель русской старины и русского быта, ни на миг не забывающий своей идентичности, национальной, вероисповедной, иконописец и живописец, русский на чужбине и чужой на исторической родине, вошедшей в состав Советской империи – весь этот удивительный сплав таланта, своеобразия художественного, конфессионального и человеческого почему-то прошел мимо внимания современных исследователей русской культуры в рассеянии, порожденном русской революцией. Жизнь человека одаренного - это прежде всего история реализации Дара, того дара, который исходит от Творца всяческих и поэтому всегда поучительна и интересна. Мы взираем на дела таких людей, на их взлеты и падения отнюдь не потому что праздное любопытство руководит нами, а потому что пытаемся проникнуть в предназначение Дара, им врученного и вникнуть в бесконечно трудный диалог Творца и твари. И эта беседа, длиною в

земную жизнь, возможно, даст нам шанс приоткрыть ту глубину, а может быть и бездну человеческого Богоподобия, ту страшную степень свободу, которую несет человек - и увидеть в этой глубине подлинный смысл и цель земного бытия человека.

А уж коли речь зайдет о людях, обративших свой бесценный Дар на службу Церкви и людям Божиим - это разговор особый. Здесь, в их служении - сердечное упование и воплощение веры невидимой, духовной в плоть земную, видимую, осязаемую и слышимую телесно. И если их Дар подлинен - то телесное становится духовным, а духовное телесным, и происходит чудо… Телесными очами мы обретаем возможность видеть Бога, ангелов, Силы Небесные, и эти очи нам дают те, кто свою веру претворил через Дар Божий в чудо встречи Творца и твари. Той встречи, ради которой мы рождаемся в этот мир. И поэтому мы так внимательно и трепетно смотрим на их жизнь, созерцаем их творения, от этой жизни неотделимые. Смотрим с благодарностью, и пониманием, что жизнь любого человека неотъемлема от дел им совершенных, а жизнь творца земного отливается в его созданиях, и он живет в них, а они таинственно продолжают жить с ним, даже за пределами видимого бытия этого мира.

Пимен Максимович Софронов родился 4 сентября 1898 г. в скромной эстонской деревушке с таким же скромным, и как бы говорящим, названием Тихотка - Тихеда[1] в семье староверов-беспоповцев федосеевского согласия, бежавших на окраину Российской империи. На этой земле русские староверы обосновались еще с начала XVIII в. Устроились они на этой земле необычным для этих мест образом, выстраивая свои дома в длинные километровые деревни-улицы. Вдоль западного побережья Чудского озера расположились деревни Касепя, Тихеда, Кюкита и Рая, образовав сплошную 8-ми километровую полосу длинных деревень, тянущихся до Муствеэ. Занимались староверы крестьянским трудом, рыбачили и молились, свято и неизменно стараясь хранить отеческую веру и культуру, все то, что связывало с навсегда утраченным Отечеством. Тихотка того времени состояла всего из

[1] Деревня Тихотка (эстон. Тихеда) Казепяэская вол., Тартуского уезда, Российской империи, расположена на западном берегу Чудского озера. Совр. Тихеде, Йыгевамаа (Эстония).

одной улицы, длиной около километра, с домами по двум сторонам. Но была там кирпичная школа и, конечно, моленная - центр духовной жизни.[2]

В роду Софроновых были и молитвенники - наставники, и изографы, свято хранившие приемы и, самое главное, традицию православной иконописи. Отец Пимена, Максим Михайлович Сафронов владел хорошим наделом земли, занимался огородничеством, извозом и рыболовством. Мать – Пелагея Ивановна, урожденная Козлова, была дочерью рыбака с о. Пиирисаар, настоящая трудовая русская семья. В семье Пимена Максимовича было еще пять сестер, был и брат Владимир. Когда Пимену исполнилось всего четыре года, отец умер. Со временем в семье заметили интерес и способность мальчика к рисованию. Поэтому, когда он подрос и стал ходить в школу, и закончил всего три класса начальной школы, и уже в 12 лет мать, заметив в нем склонность и интерес к искусству, отдала его в учение - научиться иконописи. Иконописная школа находилась при моленной в соседней деревне Раюши (Rajaküla). Основателем и ее главой в Причудье был Гавриил Ефимович Фролов[3], прибывший вместе с братом Титом по приглашению родственника Софроновых Я.П. Софронова в конце 1880-х из латгальской Режицы. У этого поистине дивного наставника в иконописании юный ученик постигал не только азы древнего искусства, но и учился духовной строгости и подвижничеству. Гавриил Ефимович за свою жизнь, отданную вере и духовному искусству, заслужил не только известность, но и широкое почитание. Любовь к нему и уважение самых разных людей были столь велики, что проститься с ним на его похоронах 2 октября 1930 г. собралось до 2,5 тысяч человек.

[2] Одно из беспоповских направлений старообрядчества. Отделилось в конце XVIII от поморского толка в результате споров о надписи на кресте и признании брака. Основатель - Феодосий Васильев, который в 1696 г. со своей семьей переселился на территорию, принадлежавшую в то время Литве, и организовал там общину. Первоначальное распространение согласие получило среди беглых крестьян.Федосеевская община отличалась строгой дисциплиной, безоговорочным послушанием наставнику. Члены общины были обязаны соблюдать безбрачие и полное целомудрие. Федосеевцы считают, что в мире окончательно воцарился Антихрист, однако воспринимают его не как конкретную личность, а как духовное явление. Как и другие беспоповцы, федоссевцы считают, что благодати в мире больше не существует, поэтому нет и не может быть священства и таинств евхаристии и брака. Из таинств сохранены лишь крещение и исповедь, которые совершаются мирянами

[3] Родился в 1854 г. в посаде Митьковка Черниговской губернии в глубоко религиозной семье старообрядцев федосеевского согласия. Отец был иконописцем и учителем для всех своих сыновей, которые уже с раннего возраста помогали отцу в его работе. По приглашению старообрядцев г. Режицы в 1868 г. Ефим Фролов с сыновьями открыл по ул. Вокзальной в доме Василькова иконописную мастерскую. После смерти отца в 1875 г. Г.Е. Фролов и его брат Тит устроили иконописную мастерскую при Московской Преображенской общине. Из Москвы путь иконописца лежал в Казань, Самару, а в 1879 г. он вновь прибыл в Режицу. В конце 1880-х гг. слух об иконописцах Фроловых достиг берегов Чудского озера. Старообрядец из Тихотки Я.П. Софронов пригласил братьев Фроловых перебраться в Причудье, так как местные старообрядцы испытывали острую нужду в опытных иконописцах.

Г.Е. Фролов (1854-1930), первый учитель П.М. Софронова.

Здесь в этой духовной школе, рядом с учителем-изографом и жизненным наставником, духовно и творчески возрастал и мужал Пимен Максимович. Гаврила Ефимович был без преувеличения замечательным делателем и хранителем культуры старообрядчества. И как бы не относиться к староверию, невозможно отрицать тот колоссальный вклад в сохранение древних церковных и культурных традиций Святой Руси, который несли и до последнего времени приумножали его лучшие представители.

Безусловной заслугой Г.Е. Фролова было воссоздание старинной и подлинно русской христианской культуры, корнями уходящими в самую седую древность Святой Руси. Как ни покажется нам странным, среда эта оказалась необычайно творчески питательной. В атмосфере культуры старообрядческой расцветало не только церковное искусство, но и светское. Задумаемся между делом, почему старообрядцы, крайние ригористы во всем, что касалось чистоты веры, строгости обычаев, оказывались в роли наиболее активных и успешных покровителей современной светской культуры, собирателями, знатоками и меценатами? С благодарностью называя имена Саввы Мамонтова, Павла Третьякова, Саввы Морозова, Константина Станиславского-Алексеева, да и многих других деятелей русской культуры начала XX века, Серебряного века русской культуры, вспомним, что большинство из них были выходцами из старообрядческой среды. В чем же причина такой обращенности и открытости к современному им культурному процессу? Откуда такая широта взгляда, и при этом безупречный вкус? Возможно, что исчерпывающий ответ найти сразу не удастся. Но упрекнуть их в христианском антикультурализме, подобному древнему тертуллиановскому, точно нельзя. И здесь высвечивается еще один и не последний парадокс русского исторического православия - устремленности к острому переживанию и духовному ви-

дению эстетики окружающего мира, пониманию его как единого сакрального пространства, открытого к творческому преображению и соучастию.

Доныне неисследованными остаются роль и значение старообрядческих центров иконописная для сохранения для православных потомков подлинного лика византийской иконы - того «умозрения в красках», которое стало в двадцатом веке символом Православия на инославном Западе. Но это значение совершенно неоспоримо и еще ждет своих энтузиастов-исследователей.

Несколько поколений раюшцев учились у Фролова крюковому знаменному пению, которого он был большим знатоком. Собственно говоря, само знаменное древнее пение является своеобразной песненной, мелодической иконой богослужебного праздника. И по сути своей икона и пение связаны не только как различные виды литургического искусства, но в самих их глубинный смыслах есть общее предназначение - являть через плоть земного вещества незримую божественную красоту и гармонию духовного мира. Древняя икона с ее подчеркнутым аскетизмом и «инаковостью» литургически и богословски соединены в одном богослужебном и молитвенном пространстве. И совершенно неслучайно, что Гавриил Фролов, как человек глубочайшей церковной культуры, это родство и близость понимал и являл ее в своих трудах.

Естественным продолжением его деятельности в Раше становится его труды по строительству старообрядческого деревянного храма в Раюше. Храм - это то уникальное место, где фокусируются и собираются во единую композицию все литургические искусства. Собираются с тем, чтобы люди могли достойно прославлять Бога и видеть здесь, еще стоя на земле, подлинность и великолепие Небесного Царства. Все хлопоты по строительству и оснащению храма Гавриил Фролов нес сам. Храм был достроен в 1910 г., а роспись полностью была завершена в 1920-е гг. Многоярусный иконостас с изображением около 200 святых и сцен из Ветхого Завета кисти Г. Е. Фролова и его учеников украшали 15 старинных икон новгородского и 6 древнепоморского письма. В итоге пятиглавый Раюшский храм стал самой красивой русской церковью в Эстонии. Заслуги Г. Е. Фролова не ограничивались возведением и оформлением храма. По его инициативе была открыта школа для детей церковнославянского чтения и письма. Раюши в итоге стали местом паломничества виднейших старообрядцев Балтийских стран. «Гавриил Ефимович принимал самое живое участие в постройке красивого храма в д. Раюше. Обладая красивым голосом и в совершенстве зная старинное крюковое пение, он за всю свою долгую жизнь в Причудье отдавал много сил на обучение хоровому пению подрастающего поколения. Кроме того, он

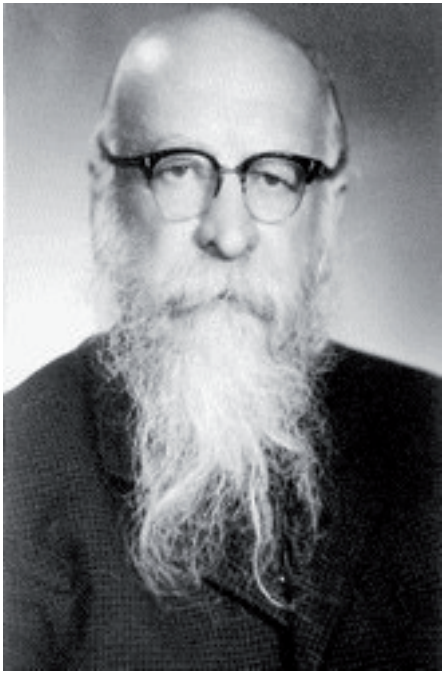
неутомимо обучал молодежь славянскому чтению и иконописанию», - вспоминал его верный ученик. В такой атмосфере любви и почитания русской духовной культуры, ее великих традиций, в духовной близости к наставнику закладывались будущие пути Пимена Максимовича. Он не был единственным учеником мастера. Гаврила Ефимович выпестовал целую плеяду учеников, будущих изографов: Марка Солнцева, Федора Мызникова, Дмитрия Полякова, Николая Глухова…

К сожалению, русское явление староверчества в его духовной уникальности, судьбе и влиянии на судьбы нашего Отечества в полноте не было осмысленно. Хотя говорить и думать об этом нужно, чтобы в будущем, в поисках церковного ответа на нужды современности, «не выплеснуть с водой и ребенка». Можно и нужно говорить о неизбежной церковной ущербности и духе сектанства, который в нем постоянно проявлялся, но с другой стороны сколько замечательных людей оно подарило русской культуре и обществу. В том числе иподвижников, перешедших в лоно Русской Православной Церкви… И этот феномен да заставит подумать еще раз о том, как много значит традиция в сохранении подлинности христианской веры, и какие драматические и трагические коллизии возникают при забвении или пренебрежении этой истиной.

В тихом и скромном быте причудских «луковых людей», в незаметной и скромной атмосфере староруссикх традиций, хранимых в далекой и холодной эстонской земле, в чужеземье и чужеязычье рос и креп дивный талант русского изографа Пимена Максимовича Софронова. Здесь, стоя за плечом своего наставника, повторяя за ним слова молитв и поучаясь духовной премудрости, Пимен погружался в таинство создания иконы, невидимо и реально соединящей мир небесный и земной. Эта непростая наука стала его жизненной стезей, определила все пути его жизни. Жизни необычайной, поучительной и плодоносной…

Гаврила Ефимович любил и ценил своего ученика. Он доверил ему поучаствовать в написании икон в любимом Раюшском храме, посвящая в тайны реставрации древних образов. Через некоторое время Софронов стал помощником Фролова и даже возглавил иконописный класс. В шестнадцать лет Софронову было доверено писать иконы самостоятельно. К несчастью, чудный деревянный храм в 1944 г. сгорел, и вряд ли ныне его можно и представить в том скромном благолепии, отличающем староверческие деревянные храмы и моленные. Но пожар, к счастью, пощадил внутренннее убранство и практически все иконы, написанные знаменитым наставником и его учениками чудом удалось вынести.

А тем временем наступали страстные дни российской смуты. Бесславно для России закончилась Первая Мировая война. Г.Е. Фролов вместе со своим любимым учеником уезжают в Россию, чтобы помочь в деле реставрации икон в староверческих общинах. Может быть, они бы здесь и остались, но начавшаяся гражданская война заставила их вернуться домой, в Прибалтику. Эстония и Латвия, бывшие окраины Российской империи, промыслительно оказались вне границ нового, безбожного большевистского государства. Лихолетье и революционный террор обошли стороной северо-запад империи стороной. Гонения на верующих и Церковь Христову до поры пронеслись мимо. Сюда на окраину бывшей царской России потянулась русская интеллигенция, не принявшая новую реальность безбожного жизнеустройства. В Риге, Тарту, Ревеле, Вильнюсе очень быстро закипела культурная жизнь, возникли разнообразные кружки и культурно-просветительные общества различной направленности. Сложилась удивительная атмосфера творчества и общения. Все недосказанное, не воплощенное, искусственно прерванное выплескивалось наружу, выявляя великую нерастраченную силу русской христианской культуры.



И.Н. Заволоко (1897 – 1984 гг.) – друг и учитель П.М. Софронова

Молодому Пимену Софронову по возвращении пришлось послужить некоторое время в недавно собранной эстонской армии, затем потрудиться рабочим, с тем, чтобы с великой радостью вернуться к любимому и заветному делу - написанию святых Божиих икон.

Тихая Раюша и Тихотка становятся тесными для крепнущего и растущего таланта молодого иконописца. Из ученика он становится мастером. Сохранилось драгоценное свидетельство о Пимене Максимовиче его современника, случайно познакомившегося с ним в те годы в Тихотке. «Он (Софронов) меня обворожил приятным обхождением, теплотой мягкого разговора. За все время пребывания своего в Тихотке я ни разу не слышал, чтобы он повысил голос, вышел из равновесия, сказал про кого-нибудь

плохое, обидное слово. Обращала внимание ласковость обращения, какая-то одухотворенность светилась в его светлых лучезарных глазах. Не приходится, конечно, говорить, что он был глубоко верующим человеком, всякое дело начинал с молитвы, обязательно молился по окончании работы. Характером и поведением он напоминал Алешу Карамазова». И затем, обратим внимание на маленький, но очень важный штрих - «Закончив писать иконы, брался за книги. Читал вечерами и в ночную пору классическую русскую литературу. Книги религиозно-философского содержания, стремился пополнить свои скудные познания, полученные за короткий срок пребывания в школе» [3]. Это свидетельство, как говорится, дорогого стоит. Любознательность, открытость, всегдашний духовный и творческий поиск - те качества, которые сделают из простого провинциального «богомаза» художника-изографа с мировым именем, ставшего для западноевропейцев в тридцатые годы символом школы русской православной иконописи. В 1927 г. из Праги в Ригу приезжает замечательный деятель русской и церковный культуры староверия И.Н. Заволоко[4], который через переписку познакомился с Г.Е. Фроловым, чья известность уже перешла границы прибалтийских государств. В этот период Фролов с со своим учеником трудился над реставрацией и написанием икон в латвийском городке Режице.

И.Н. Заволоко приглашал приехать в Ригу самого Г.Е. Фролова и возглавить иконописную школу, заодно и помочь с реставрацией икон, но тот отказался из-за ухудшившегося здоровья, хотя и дал в письме ценные советы о том, как сохранить иконы, поврежденные червями-древоточцами.

[4] Староообрядческий вероучитель и историк поморского (федосеевского) согласия. Родился в 1897 г. в г. Режица (ныне Резекне) (Латвия) в семье небогатого мещанина. Воспитывался и обучался в старообрядческом училище при рижской Гребенщиковской общине. За «тягу к наукам» был отправлен в Москву в Петрово–Разумовскую сельскохозяйственную академию, созданную старообрядческими меценатами. В 1919 г. возвратился в Ригу. Оказался в эмиграции в связи с изменением государственных границ. В 1921 г. поступил в Карлов университет в Праге, принимал участие в работе семинара Н.П. Кондакова. Член общества «Икона» в Париже. По окончании университета в 1927 г. возвратился в Ригу. Окончил педагогические курсы в Риге и работал школьным учителем. Вместе с единомышленниками основал при Гребенщиковском старообрядческом училище «Рижский кружок ревнителей русской старины», в работе которого принимали участие профессор В.И. Синайский, профессор-протоиерей (позднее протопресвитер) Василий Зеньковский, писатель С.Р. Минцлов -(1870—1933 гг.) — русский писатель, автор ряда исторических романов, ценитель и знаток русской книги, библиограф, участник нескольких археологических экспедиций. Собрал и систематизировал крупную библиотеку русской книги.). Одновременно с просветительской деятельностью занимался археографическими и историческими исследованиями. В 1941 г. был арестован советскими властями и сослан в лагеря Архангельского края. В 1948 г. освобожден из заключения и направлен в ссылку в Новосибирскую область. Был освобожден в 1956 г. В 1959 г. возвратился в Ригу. Остаток жизни провел в Задвинье в Латвии, где до последних дней занимался научной деятельностью, принимал участие в археографических экспедициях в Эстонии, Сибири, на Русском Севере. Скончался 7 марта 1984 г. Похоронен на старообрядческом кладбище в г. Резекне.

В 1928 г. в Ригу вместо своего учителя переезжает молодой П.М. Софронов. Отсюда начинается его долгий творческий путь, а вместе с ним и долгая эмигрантская дорога, длиною в жизнь.

В Риге Софронов становится во главе мастерской иконописи при рижском Кружке ревнителей русской старины, где занимается иконописанием, реставрацией икон, обучая даровитых учеников (К.А. Павлов) и здешних художников искусству византийской и древнерусской церковной живописи. Уже в 1929 г. здесь была организована выставка, на которой всеобщее внимание пользовался «Диесус» и большая икона «Нерукотворный Образ».

Надо заметить, что внимание к древнерусской иконе, до ее «открытия» Е. Трубецким и затем превратившимся в устойчивый интерес со стороны искусствоведов, историков и людей Церкви, стал к тому времени явлением повсеместным. Естественно, что никто лучше, чем староверы, сохранявшие древние традиции иконописания, были здесь несравненными экспертами. Известно, что первые реставраторы древней иконописи были практически все из староверов.

В это же время, как ни парадоксально, в молодом иконописце, оказавшемся в творческой среде просыпается и светский художник, и молодой изограф создает несколько портретов писателей (А.С. Пушкин, И.А. Крылов) и картин («Девушка с ведром, идушая по воду»), но впрочем, скоро бросает светскую живопись, справедливо полагая, что церковное иконописание требует особенного религиозного состояния духа и настроя. Эти светские живописные работы очень интересны по такому, как приемы древней иконописи проявились в светских композициях и портретах. После этих опытов Пимен к светской живописи он больше не возвращается.

Курсы иконописания были открыты не только для старообрядцев, но и представителей иных конфессий. Софроновские курсы посещали художники Ю. Г. Рыковский, Е. Е. Климов, юрист, профессор В. И. Синайский, В. А. Зандер, иконописец Т. В. Косинская, Климов вспоминал, что они собирались на квартире В. М. Тихоницкого, «занимались раз в неделю и знакомились с техникой приготовле- ния доски, наклейки паволоки, наложения клеевого грунта, нанесения рисунка на грунт, составления яичных красок, прокладки основных цветов, последующей разделки, про- писи ликов, золочения и всего прочего. Сам Пимен Максимович обладал уверенной рукой и проводил безупречно прямые линии без помощи линейки, он отлично знал всю технику живописи» [1, с. 12-13]. Т. В. Косинская, вспоминала, что групповые занятия проводились очень недолго: они начались ранней весной 1929 г., затем «настала Пасха, мы прервали

занятия и потом их возобновила только я одна». П.М. Софронова она характеризует как очень талантливого, глубоко верующего и прекрасно разбиравшегося в своем искусстве человека: «В помещении Общины имеется иконописная мастерская Пимена Максимовича Софронова, единственного сейчас иконописца в Прибалтике. Исключительно талантливый, он всецело посвятил себя этому святому делу. В его характере есть какая-то особая мягкость и благость, которая отражается в его иконах. <...> Он является одним из наших славных самородков, которых дает миру наша Великая Россия. Родом из глухой эстонской деревушки (прежде Псковской губ.), почти без всякого образования, он постиг всю глубину великого древнерусского искусства своей чуткой, Богом одаренной душой» В 1932 г. Косинская писала баронессе Врангель: «Я была единственная его ученица, и мы только вдвоем работали в его большой мастерской, всей заставленной и увешанной старинными иконами разных веков и школ. Это, конечно, были особен- но благоприятные условия для глубокого изучения подлинной иконописи. Вначале он долго колебался, учить ли меня, т<ак> к<ак> он опасался, что я, как ‹никониянка›, с недостаточным благоговением буду относиться к иконописи. По этому поводу он советовался с Г.Еф. Фроловым, своим учителе наставником, иконописцем и весьма уважаемым всеми старообрядцами. Гаврил Ефимович Фролов разрешил, ссылаясь на то, что я все равно пишу иконы, но пишу их неправильно, пройдя же школу, я не только выучусь древ- ней иконописи, но и проникнусь ‹древним благочестием› и ‹мистической тайной старинных икон, и, распространяя их или уча кого-нибудь, я невольно и других буду заставлять проникаться тем же›. Таким образом, он смотрел на заня- тия со мной ‹как на немую проповедь древнего благочестия ушедшим от него никониянцам›. У Софронова я занималась очень усердно – каждый день часов 5 кряду в течение двух с половиной лет, пока он не нашел, что передал мне все свои знания и я уже могу работать и совершенствоваться самостоятельно» [4, 2, с. 54-55].

Рижская художница, реставратор и иконописец Т.В. Косинская (1903-1981 гг.) об этом периоде его жизни пишет: «Здесь я встретилась с известным старообрядческим иконописцем П.М. Софроновым, и он после некоторых колебаний согласился учить меня всем приемам древней иконописи, у нас почти утраченной. Старообрядцы смотрят на иконопись как святое дело, требующее строгой монашеской жизни. П.М. Софронов, ревностный исполнитель этого устава, не решался учить меня, «никониянку», но по совету своего старого учителя иконописца Фролова принял меня». Свидетельство это очень ценно. Принимая на обучение иконописи, искусству специфически церковному, «никонианку», то есть с точки зрения

старообрядцев «беспоповцев», Софронов по совету своего учителя совершает шаг, в общем, беспрецедентный. Этот шаг, совершенный по исключительной «икономии» (снисхождению), свидетельствовал как и широте взглядов Г.Е. Фролова, так и том изменении в понимании конфессиональных взаимоотношений, сложившихся в окружении среди «просвещенных» старообрядцев, к которым принадлежали сам Г.Е. Фролов, а также И.Н. Заволоко и, следуя за своими старшими учителями и наставниками - П.М. Софронов. Какие плоды принесет эта смелая позиция, далеко выходящая за рамки привычно враждебных конфессиональных взаимоотношений, станет видно позже, когда вихри двадцатого века разбросают этих русских людей по разным сторонам света.

Известность молодого иконописца возрастает, и в 1931 г. П.М. Софронов переезжает в Париж по приглашению общества «Икона», которое возглавил известнейший деятель русской культуры старообрядец В.П. Рябушинский, где он возглавляет школу древнерусской иконописи. Общество «Икона», созданная русскими эмигрантами, для развития и пропаганды русского церковного искусства в Европе, было одним из тех уникальных центров сохранения великого православного наследия Святой Руси, благодаря которым русское Православие в сознании европейцев вышло из границ этно-конфессии и стало формирующим фактором духовной, интеллектуальной и культурной жизни Западной Европы8. Учитывая, что во главе этого церковно-культурного объединения стал такой замечательный деятель, как В.П. Рябушинский9 тоже выходец из старообрядцев-беспоповцев, это приглашение и согласие Пимена Софронова на поездку в далекий Париж выглядит вполне естественно. В Париже, вдали от Родины, стонавшей под игом большевиков, в тяжелейших условиях эмиграции возникает потрясающий очаг русской духовности, православной по самой своей сути (несмотря на все вероисповедные различия). Неожиданно возникший интерес к древним традициям русского иконописания, вообще русской традиции православия, осмысленной в новой эпохе и условиях европейской цивилизации откликается в конце двадцатого века в оставленном ими Отечестве масштабным и впечатляющим возвратом к древней традиции церковного искусства. И это не случайность. В этом интересе открылась очень глубокая интуиция инициаторов-создателей Общества. В одном из выступлений, основатель и президент Общества, В.П. Рябушинский скажет: «Если когда-нибудь вся Россия покроется дворцами, а икон в них всё-таки не будет, то это конец Русской культуры; и обратно: если не будет дворцов, а лишь хижины и даже логовища вроде звериных, а в них будут висеть иконы и лампады светиться перед ними, то не нужно нам

плакать: жива еще русская культура.» Эти дерзновенные и пророческие слова свидетельствовали еще и о том, какое краеугольное место занимала икона и все церковное искусство в сознании людей, среди которых трудился и продолжал духовно формироваться выходец из скромного далекого Причудья.

Будучи активным сотрудником Общества, П.М. Софронов вместе с учениками принимает участие в различных выставках, в том числе, работе Международного конгресса изографов. Здесь же, в Париже, в 1931 г. П.М. Софронов составляет книгу - методическое пособие по древнему иконописанию, посвященнуюя Г.Е. Фролову. Книга получила название «Целебник», так как, по мысли автора, верующий, молясь, через икону обращается к святому, веря, что угодник Божий поможет ему преодолеть хворь и другие житейские невзгоды. Поэтому в книге, выпущенной очень ограниченным тиражом, помимо правил написания икон, содержится целый список святых, к которым следует обращаться в тех или нуждах и болезнях.

Такое деятельное участие в выставочной деятельности способствовало известности иконописца. И вскоре иконописец-старообрядец получает приглашение от бельгийских монахов-бенедектинцев научить их древнему искусству православного иконописания. Насколько искренним был этот интерес судить сейчас трудно, однако Пимен Софронов находит для себя возможным это приглашение принять. Надо думать, что это приглашение было продиктовано тем общим и серьезным интересом, который испытала вся Западная Церковь, столкнувшись с массовым исходом православных в эмиграцию и с той верностью, которую хранили русские верующие люди своей духовной традиции, а также тем количеством блестящих мыслителей и вообще деятелей культуры, которые связывали свое творчество и всю жизнь с христианством, воспринятым всей глубиной русского сердца. И Пимен Сафронов приезжает в знаменитый ныне монастырь восточного обряда в Аме-Шеветонь в Бельгии, где учит церковной живописи католических монахов и создает здесь замечательную влияние на совершенствование его иконописного мастерства. икону «Матерь Божия», ставшую широко известной благодаря художественным открыткам, выпущенным в Бельгии.

Однако долго он в монастыре не задерживается. Его путь теперь лежит в Прагу, еще одно место послереволюционной Европы, где при знаменитом Пражском университете собирается научная элита русской эмиграции. Возможно, известную роль в этом выборе сыграл и то, что Пражский университет закончил И.Н. Заволоко, его учитель и наставник. В Праге зна-

менитым историком церковного искусства Н. Кондаковым10 был основан семинар, при котором работали курсы иконописи. Под его руководством среди закончивших курсы, была известная художница княгиня Н.Г. Яшвиль, которая станет его верным другом и единомысленным помощником.

В 1933 году король Югославии Александр I11 пригласил П.М. Софронова расписать фресками стены дворцовой церкви в Белграде. Однако к работе Пимен Максимович из-за интриг и зависти местных художников не приступил. Во избежание распри П.М. Софронов отказался от заказа, но зато начал по благословлению патриарха Варнавы организацию школы-мастерской, которой руководил на протяжении 3-х лет. Школу иконописи в монастыре Раковице близ Белграда окончили 17 человек, среди них епископ Печерский Иоанн, гость патриарха Варнавы.

Использованная литература

1. Климов Е.Е. Из воспоминаний художника, // Журавлев С. (сост.), Иконописцы в Латвии (XVIII в. – 1944 г.). Рига, 2003. С. 12-13.

2. Морозова Н. А. Рижский иконописный центр (попытка реконструкции). С. 54-55.

3. Рацевич С. В. Глазами журналиста и актера: Из виденного и пережитого. Т. 1 Ч. 1. 48 статья. – Нарва, 2005 [Электронный ресурс] Режим доступа: URL: /http://www.russian-albion.com/ru/stepan-ratsevich/prichude (дата обращения: 15.12.2015). Загл. с экрана. Яз. рус.

4. Рижский старообрядческий сборник. Материалы по истории староверия. Вып. II / Составитель Илларион Иванов. – Рига: Старообрядческое общество Латвии, 2011.

УДК 2-9

Диакон Дмитрий Шатов,
кандидат богословия. КДС, преподаватель,
заведующий кафедры
церковно-практических и исторических дисциплин.
e-mail: shatovd@inbox.ru

Игумен Назарий (Кондратьев) и его время

Abbot Nazarius (Kondratiev) and his time

Аннотация: С именем игумена Назария все исследователи Валаамской темы связывают возрождение Валаамской обители в XVIII в. Известный русский историк К.И. Смолич, говоря о деятельности старца Назария, писал следующее: «Валаамский монастырь, почти полностью разрушенный пожарами в 1-й половине XVIII в., так что монашеская жизнь в нем пришла в совершенный упадок, был приведен в порядок стараниями нового настоятеля, строгого подвижника Назария из Саровской пустыни… Назарий был достаточно строгим иноком, смиренным и простым».

Abstract: All researchers attributed the revival of Valaam threads Valaam Monastery in the XVIII century with the name of Abbot Nazaire. Famous Russian historian K.I. Smolich, speaking about the activities of the elder Nazaire, wrote the following: «Valaam Monastery was put in order through the efforts of the new abbot, a strict ascetic Nazaire of Sarov... Nazarov was quite strict monk, humble and simple».

Ключевые слова: Игумен Назарий, Валаам, Валаамское старчество, преемственность, устав Валаамского монастыря.

Сразу хочется отметить: краткое и корректно изложенное жизнеописание Валаамского подвижника, старца Назария, мы встречаем у собирателей сведений о Валаамских пустынниках монахов Иувиана и Гавриила [10].

Современник его – архимандрит Кирилло-Белозерского монастыря Феофан [3;323-324], [50][1] вспоминал: «Старец Назарий жил в пустыни

[1] Архимандрит Феофан родился в 1742г. в дворянской семье. Пострижен в монашество в 1775г. В 1780г. переведен в Александро-Невскую Лавру. В 1782г. стал келейником митрополита Санкт-

7 лет, - я бывал у него... Он человек простой, неученый, писать не умел, но смиренный…» [36;52].

Сохранились воспоминания о поездке в 1785 г. на Валаам Академика Озерецковского, который сравнивает два периода в жизни монастыря: до игуменства Назария и собственно его время. Академик пишет: «Обитель сия давно могла бы быть каменная. Елисавета Петровна пожаловала на выстройку после пожара восемь тысяч рублей, на которые построены бедные лачуги. Тогдашние монахи лучших жилищ не заслуживали, и жалеть можно об этих деньгах, которых государственная казна бесполезно лишилась. Нынешние…пустынники …ведут жизнь трудолюбивую; в обществе их, которое состоит, по крайней мере, из двадцати человек, не видно ни малого несогласия; они ничего не имеют порознь, а всем владеют вместе...» [40;80].

Старец Назарий возрождал не только обитель, но и традицию монашеской жизни. Великие святые – Савватий Соловецкий [23;20-21], Александр Свирский [47], [29;25] как будто ушли безвозвратно в прошлое.

Личность игумена Назария

Итак, перейдем непосредственно к личности игумена Назария. Согласно архивным сведениям, многие подробности из жизни игумена Назария мы узнаем «со слов келейника преосвященного Гавриила – Мелхиседека, бывшего после архимандритом Спасо-Евфимиева Суздальского монастыря и келейного о. Назария – иеромонаха Илариона» [41;172] - впоследствии духовника Саровской Пустыни.

Нам важно систематизировать и проанализировать не только весь материал по старцу Назарию, но и в качестве отдельной темы воссоздать его биографию. На данный момент мы имеем весьма отрывочные факты из жизни игумена Назария. Предлагаемая тема будет в основном опираться на корпус источников АФВМ и некоторые другие архивы, что придаст биографии игумена Назария бесспорный характер.

Родился будущий игумен Валаамский в декабре 1735 г. в селе Аносово Темниковского уезда Тамбовской губернии в семье причетника [8]. В шестнадцатилетнем возрасте он оставляет родной дом и уходит в Саровскую пустынь. У духовных истоков Николая (такое имя было дано ему в крещении) встал иеросхимонах Варлаам [1;56][2]. Спустя три года Нико-

Петербургского Гавриила. 14 сентября 1791г. назначен игуменом в Моденский монастырь. В 1793г. переведен в Кирилло-Новоезерский монастырь. Скончался в 1832г.

[2] Проживал в Саровском монастыре на покое с 1743 г. Скончался 4 мая 1765. Подробнее см.: Авель, иером. Указ. соч. С. 56

лай услышал о подвижнической жизни епископа Астраханского и Ставропольского Мефодия [2;106][3] и решил отправиться к владыке за духовным советом [54].

В 1760 г. Николай пострижен в Астрахани в монашество с именем Назария [8][4], а через год, 22 октября 1762 г. епископом Мефодием был рукоположен в иеродиакона. 8 сентября 1764 г., получив увольнение из Астраханской епархии, иеродиакон Назарий возвратился в Саровскую пустынь [53].

Духовный опыт владыки Мефодия, бесспорно, был воспринят о. Назарием, но основополагающую роль в формировании подвижнического характера будущего игумена Валаамского сыграло пребывание его в Саровской обители.

В 1776 г. епископом Владимирским и Муромским Иеронимом [2;183][5] отец Назарий был посвящен в иеромонаха.

В Саровском монастыре «иеромонах Назарий вел строгую иноческую жизнь»[15]. Важно отметить, что в то время, когда о. Назарий был назначен духовником Саровской пустыни, начинал свою иноческую жизнь преподобный Серафим. Такой факт дает возможность предположить, что иеромонах Назарий был духовником и будущего Саровского старца.

Очень быстро о подвигах иеромонаха Назария стало известно митрополиту Санкт-Петербургскому и Новгородскому Гавриилу (Петрову) [2;83], [35][6], желающему возродить и укрепить духовную жизнь в монастырях своей епархии [45;64][7]. Известно, что в то время митрополит Гавриил состоял в переписке с преподобным Паисием Величковским [22].

[3] Мефодий, епископ Астраханский и Ставропольский (1700-1776). Насельник Спасо-Преображенского Астраханского монастыря. Хиротонисан в епископа Астраханского и Ставропольского 10 мая 1758 г. На кафедре находился до 1776 г. 29 мая того же года скончался в Кизляре.

[4] Здесь снова встречаем две даты: «Валаамский монастырь» предлагает нам 1861 г., а летопись говорит о 1860-м. См.: АФВМ. Еа. 136. Д. 30. Л. 5.

[5] Насельник и впоследствии наместник Свияжского монастыря. Хиротонисан во епископа Владимирского и Муромского в 1770г. На кафедре управлял 13 лет. Скончался 3 августа 1783 г.

[6] Митрополит Гавриил (Петров, 1730 – 1801 гг.). Первоначально был правящим архиереем в Тверской епархии. 22 сентября 1770 г. переведен в Санкт-Петербургскую епархию с возведением в сан архиепископа с утверждением за собой титула Санкт-Петербургского и Ревельского. С 1775-го – архиепископ Новгородский и Санкт-Петербургский. 23 сентября 1783 г. возведен в сан митрополита. 8 ноября 1796 г. удостоен ордена св. ап. Андрея Первозванного. 16 октября 1799 г. решением Св. Синода переименован в митрополита Новгородского и Олонецкого. В 1800 г., согласно прошению освобожден от управления епархией. 26 января 1801 г. скончался. Погребен в Новгородском Софийском соборе в пределе св. Иоанна Предтечи.

[7] «На отца Назария владыке Гавриилу указал епископ Тамбовский Феофил (1788-1811), сам много сделавший для улучшения жизни монастырей своей епархии. Но настоятель иеромонах Пахомий и братия не хотели лишаться старца, и настоятель в письме владыке Гавриилу охарактеризовал Назария, как простого, неученого, почти глупого человека. «У меня много своих умников,- написал в ответ о. Пахомию владыка Гавриил,- пришли мне вашего глупца».

Летопись Валаамского монастыря повествует, что иеромонах Назарий «в 1781 г. по воле Высокопреосвященного Гавриила, Митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского вытребован из Саровской пустыни» [8]. И указом консистории от 7 марта 1782 г. «определен строителем в Валаамский монастырь с возведением… в сан игумена» [8].

Период игуменского правления старца Назария на Валааме

До настоящего времени существует миф, будто «при вступлении отца Назария в должность настоятеля… на Валааме не было ни одного иеромонаха»[8]. Эту же ошибку повторяют и другие авторы. Например, Корсун С. А. считает, что «в течение 1882 г. он один совершал богослужение в обители» [32;11]. Это неверно. Во-первых, строитель Иоанникий, о котором мы упоминали, был в сане иеромонаха и по освобождении своем от настоятельской должности оставался в монастыре, по меньшей мере, год [4]. А через полтора месяца после вступления в должность о. Назария митрополит Гавриил посвятил Иннокентия в иеромонаха. При этом 7 марта 1782 г. указом Санкт-Петербургской консистории на Валаам «в число братства его высокопреосвященством был определен иеродиакон Исаия» [4]. А иеромонах Варсонофий – воспитанник старца Назария, после указа Синода о назначении своего духовника на Валаам подал прошение об увольнении из Саровской пустыни с дальнейшим проживанием в Валаамском монастыре [4].

Отец Назарий активно занялся в монастыре строительством. При нем были возведены каменные келейные корпуса, Успенский храм [33;1-10][9] и Свято-Преображенский собор. Штат монастыря со временем возрастал, поэтому появилась возможность возрождать не только сам монастырь, но и скиты. Одним из причин увеличения насельников был «именной указ от 5 марта 1786 г.», согласно которому в Валаамский монастырь переводится

[8] Валаамский монастырь и его подвижники. СПб., 2005. С. 237; Валаамский патерик. Т. 2. СПб., 2003. С. 10.

[9] Точных сведений о том, кто был архитектором этой церкви – не обнаружено. Традиционно автором проекта как внутреннего каре, так и всех храмов, построенных в конце XVIII в., считают игумена Назария. Доказать или опровергнуть это предположение пока не представляется возможным. Вероятно, игумен Назарий составил общий план построек и высказал определенные пожелания по конструкции и стилю будущих зданий, основываясь на известных ему и строителям «образцах». Очевидно, что Успенский храм, как и построенный немного позднее Спасо-Преображенский собор, имеют свои аналоги в архитектуре XVII –XVIII вв. Для храма Успения Божией Матери таким образцом могли послужить церковные здания Новгорода. Собор же имеет общие черты с Успенским собором в Сарове, который хорошо помнил игумен Назарий.

«штат 3-класного Новгородского Духова мужского монастыря, по тому же указу обращенного в девичь» [2;489].

«С 1786 г. по положению третьеклассных монастырей установлено... правление игуменское» [2;489].

Старец Назарий был духовником достаточно строгим. По его просьбе [14] был издан синодальный указ, который предписывал «всем священнослужителям, причетникам церковным... воздерживаться от пьянства..., а если кто после в том грехе окажется, то благочинному о таковых представлять в консисторию, а оная будет докладывать... Святейшему Синоду, чтобы таковых лишать чинов и отсылать в воинскую команду» [5]. Но вместе с тем строгость у игумена Назария сочеталась с мудростью и рассудительностью. Митрополит Санкт-Петербургский и Новгородский Гавриил, зная глубокую опытность отца Назария, старался отправлять на Валаам людей, нуждавшихся в постоянном контроле [30;83][10].

В 1793 г. вблизи монастыря были возведены несколько каменных зданий: одним из них была пустынная келья для игумена Назария – место, где впоследствии старец отдыхал от тяжелых трудов настоятельства [46;1-7][11].

Устав Валаамского монастыря

Игумен Назарий придавал большое значение не только внешнему строительству монастыря, но главным образом устройству его внутренней жизни. В 1787 г. епархиальным указом митрополита Гавриила (Петрова), «плененного древней славой Валаама» [37;132], старец Назарий «ввел в Валааме общежительный устав [19] Саровской пустыни»[16]. Как свидетельствует Валаамский летописец, «Назарий умножил братство, ввел три рода иноческой жизни: общежитие, скитскую жизнь и отшельничество» [8]. Согласно официальным источникам, хранящимся в архиве Финляндского Валаамского монастыря, «в 1784 г. [13] устав общежительных правил, [19][12] взятых в Саровской пустыни для заведения и хранения в Вала-

[10] Так в 1783 г. в обитель был переведен турок Василий Васильев, принявший православную веру; в 1784 г. – обратившийся из раскола к Православной Церкви крестьянин Ксенофонт Шестаков, а в 1790 г. – монах Иосиф и крестьянин господина Бутурлина Никифор.

[11] См.: Пустынька игумена Назария на Валааме и священные ее окрестности. СПб., 1890. С. 1-7. В середине 1960-х гг. она была разобрана до основания.

[12] Сущность устава можно представить в следующем виде: 1) Для всей братии определено строгое общежитие, общие молитвы в церкви во время богослужения, общая трапеза и общие труды; строгость устава не позволяет никому из братий без ведома и надзора настоятеля иметь какие бы то ни было сношения с посторонними лицами посредством переписки. Особенное внимание обращено на приходящих в монастырь для богомолья и особенно бедных, требующих помощи. В отношении к первым предписан радушный прием, а последним - посильная помощь. 2) В общественном богослужении и во время келейного правила, совершаемого в церкви, предписано соблюдать общие монастырские

амском монастыре, подписан преосвященным митрополитом Гавриилом, в 1803 г. митрополитом Амвросием, а в 1819 и... митрополитом Михаилом с приложением архипастырских печатей» [18]. Таким образом, восстанавливалась древняя традиция Валаамского монастыря, всегда державшегося общежительных порядков [28].

Это очень важно, потому что дух подвижников формировался всегда согласно с Уставом монастыря [48;1]. Положения этого Устава подчеркивают неразрывность традиции русского монашества и своего рода органическое единство между собой главных монашеских центров России [51]. Один из важных моментов Валаамского Устава был статус настоятеля. Игумен фактически был не только главным административным лицом в монастыре, но и считался духовником обители [12][13]. Этот существенный момент в Уставе был в полноте воплощен в жизни старца Назария [20].

Игумен Назарий был деятельным помощником митрополиту Санкт-Петербургскому и Новгородскому Гавриилу в преобразовании по Валаамскому уставу и других монастырских уставов России. В «Коневском, Зеленецком, Тихвинском, Новоезерском, Моденском, Вяжицком, Савво-Вишерском, Отенском, Клопском»[49;40], [27;574] монастырях Новгородской и Санкт-Петербургской епархии был введен общежительный устав – копия Устава Валаамского монастыря. В архиве ФВМ есть упоминание и о том, что по благословению игумена Назария насельник Валаамского монастыря «иеромонах Софроний определяется в Бабаевский монастырь для заведения общежительства» [6].

Благодаря общежительному уставу, который удобно сочетал в себе древне-иноческие правила [39;36][14], возродилась духовная жизнь на Валааме.

правила; при чем положено: а) чтобы пение непременно было столповое; б) в два голоса ничего не читать и не петь; в) в канонах богородичных и святым на повечериях и молебнах, и во время келейного правила припевы в акафистах петь, а не читать; г) во всю первую неделю Великого поста соблюдать неусыпаемое пение, по уставу обители неусыпаемых, как он изображен в житиях святых Феодора Студита и Маркелла, игумена обители «неусыпаемых».

[13] Даже внешне главенство настоятеля было заметно. Начиная со старца Назария и влоть до нач. XX в. на Валааме существовала такая традиция: при встрече игумена ему кланялись в ноги (все без исключения, даже старики). Впоследствии игумену Дамаскину (Кононову) задавали вопрос, не злоупотребляет ли он этим правилом в отношении и к старцам, и к иным в праздничные дни? Игумен Дамаскин писал, что он всегда просит старцев этого не делать и делает замечания народу в праздничные дни, но отменять этой традиции не желает.

[14] Устав в действительности очень похож на древне-иноческие правила. Достаточно привести несколько выдержек из устава, чтобы убедиться в этом факте. Например, в 6-й главе Валаамского устава говорится: «Настоятель и братия… обязываются… не употреблять пищи вне общей трапезы. Воспрещается… держать в монастыре и употреблять даже вне монастыря какие бы то ни было крепкие напитки. Воспрещается братии принимать в келии мирских людей… и без особой причины входить в разговоры с приезжающими в монастырь монахами и мирскими. Воспрещается настоятелю и братии иметь какую-либо самомалейшую собственность». А что касается милостыни и пожертвований, то 17-я глава устава предписывает «если подадут, брать милостыню для монастыря...» «Взявший что-

Вернемся к игумену Назарию. Смиренное состояние духа [36;52] Старец выражал не только словами (известно много поучений, адресованных братьям монастыря). Академик Озерецковский, после своего путешествия по Валааму, впоследствии писал: «Строитель Назарий во всех… работах равное с другими принимает участие»[40;86]. «Он, подобно остальным насельникам и послушникам, работал на огороде, помогал больным, словом, жил как простой монах»[16], - отмечает летописец.

Духовная жизнь на Валааме. Формирование традиции монашеской жизни

Теперь поговорим о духовнической практике игумена Назария, которая во всем была согласна с уставом монастыря.

Старец Назарий, зная какой вред наносит душе гордость и «мнение о себе», буквально воспринимал слова апостола Иакова: «Исповедуйте убо друг другу согрешения… яко да исцелеете» (Иак. 5, 16). Независимо от возраста, сана и должности всем проходящим жизненный путь в монастыре игумен настойчиво советовал открывать друг другу свое духовное состояние (в основном это касалось, конечно, таинства исповеди [11][15]). В историческом очерке Валаамского монастыря говорится следующее: «Каждому брату назначается в руководители старец, то есть инок преклонных лет и опытный в духовной жизни. Этому руководителю он обязывается во всю жизнь открывать все свои дела, желания и помышления и следовать во всем его совету и руководству...» [34;77], [38;28]. Но достаточно часто можно было наблюдать, что откровение помыслов совершалось не только на исповеди у священнослужителя [52;11]. Игумен Назарий ввел практику исповеди между насельниками, не обладающими священным саном, и более того, иеромонах мог открыть свои прегрешения схимнику и даже опытному в духовной жизни послушнику. Вот что об этом писал сам старец Назарий: «Если совесть тебя обличает, и ты не имеешь возможности покаяться духовному отцу, то необходимо брату обители или другому близкому тебе человеку, богоугодно живущему и духовный разум имею-

либо без благословения считается укравшим...» и пр. По характеру строгости Валаамский устав приближен к скитскому уставу преподобного Нила Сорского. О нестяжании, о пище и т. д. у преподобного Нила такие же постановления. Для сравнения можно взять и следующее постановление, касающееся в первую очередь монашествующих. 18-я глава Валаамского устав гласит: уходящего из монастыря – «отпускать, не дав ему мира», а отношение к нему должно быть, как к «мытарю и язычнику, как уподобляющемуся Иуде предателю». И прп. Нил сравнивает таких с Иудой Искариот.

[15] Такое негласное требование относилось к таинству исповеди, где откровение помыслов принимал исповедующий священнослужитель. Но вместе с тем существовала традиция исповеди у схимников, не имеющих священного сана.

щему, исповедать то, что смущает твою совесть, и просить его молитв и благословения» [26;32].

Таким образом, старец Назарий ввел в монашескую жизнь на Валааме традицию, которую впоследствии старались сохранить все последующие поколения валаамских подвижников. Например, схимонах Феодор, несший свой подвиг на Валааме спустя 15 лет после смерти старца Назария, говорил: «И по сей день устав монастыря, заведенный при игумене Назарии, и обычай исповедовать друг другу согрешения, бережно хранятся братией монастыря как святыни» [24;10]. И далее, вспоминая время игумена Назария, схимонах Феодор говорил: «…Игумен, зная всю трудность сего подвига, ибо сам жил вне монастыря в пустыни, строго заповедовал схимникам приходить исповедать друг другу все малейшие помыслы, какие только возникнут в глубине их сердца, чтобы не дать созреть им в одиночестве к погибели душевной. Были такие случаи, что из любви к ближнему отшельники иногда силою проникали в заключенные келлии своих собратий и заставляли их сознаться в своем обольщении, когда они, возносясь умственно, начинали чуждаться всякого сообщения и почитали себя в высшей степени созерцания» [24;11].

О продолжавшейся традиции старца Назария свидетельствует и последний настоятель обители уходящего XIX в. игумен Гавриил [44;35].

В силу формирования и укрепления такой традиции старцем Назарием уклад монашеской жизни Валаама все ярче и отчетливее приобретает черты древнехристианского подвижничества. И здесь снова можно вернуться к теме сравнения Валаама и Египта. Теперь уместно вспомнить и слова свт. Игнатия (Брянчанинова), который так охарактеризовал деятельность игумена Назария: «Почти в наше XIX столетие Валаамская обитель выставляет одного из великих своих мужей, приснопамятного старца, подвижника, пустыннолюбца, отца игумена Назария, со славным именем которого на тверди валаамской появилась целая рать пустынных подвижников, воскресивших времена Египта и Фиваиды, которые искали одного - единения со Христом...»[31;276]. Это свидетельство свт. Игнатия Кавказского действительно значимо. Зная его отношение к современному монашеству на Руси, «слабому и больному», и несмотря на свою убежденность о безвозвратно прошедших временах «древних отцов», он удивляется Валаамскому подвижничеству конца XVIII в. Иночество на Валааме сравнивают с Египетским пустынножительством и «монахи-собиратели» [7].

Труды Валаамского игумена вызывали уважение не только со стороны монашества, церковных писателей, но и светских историков-исследователей. Благодаря его духовной школе из Валаамской обители вышли те, которым предстояла просветительская деятельность народов

Аляски. И это, бесспорно, заслуга игумена Назария, сумевшего воспитать будущих Северо-Американских миссионеров. Даже в советские годы, когда речь шла об открытиях новых земель в Тихом океане и Северной Америке, вместе с Григорием Шелиховым [43;7][16]вспоминали и личность игумена Назария. [42;380][17]

Список литературы:

1. Авель, иером. Указ. соч. С. 56
2. Амвросий (Орнатский), иером. История Российской Иерархии. Ч. 1. М., 1807. С. 106.
3. Амвросий (Орнатский), иером. История Российской Иерархии. Ч. 4. М., 1812. С. 323-324.
4. АФВМ. Аа 1. Журнал входящий указам и духовной консистории и прочим документам из разных мест с 1782 г. при иеромонахах Назарии и Иннокентии по 1812 г. Л. 2, 4об.
5. АФВМ. Аа 1. Журнал входящий указам и духовной консистории и прочим документам из разных мест с 1782 г. при иеромонахах Назарии и Иннокентии по 1812 г. Л. 2об.
6. АФВМ. Аа 1. Журнал входящий указам и духовной консистории и прочим документам из разных мест с 1782 г. при иеромонахах Назарии и Иннокентии по 1812 г. Л. 9об.
7. АФВМ. Еа. 136. Д. 30. Л. 40 об.
8. АФВМ. Еа. 136. Д. 30. Л. 5.
9. АФВМ. Еа. 136. Д. 30. Л. 5.
10. АФВМ. Еа. 136. Д. 30. Пустынники и пещеры Валаамских подвижников и их жизнеописания. Рукопись. Л. 2об.
11. АФВМ. Еа. 41. Д. 17. О прохождении исповеди у монастырских духовников. Л. 19об.
12. АФВМ. Еа. 62. Д. 56.
13. АФВМ. Иларий, монах. Историческое описание Валаамского монастыря. 1839. Л. 14-14об.
14. АФВМ. Материалы по истории Валаамского монастыря № 10. Воззвание игумена Валаамского монастыря Назария к Его Высокопреосвященству…
15. АФВМ. Материалы по истории Валаамского монастыря № 11. Старец Назарий. Л. 7.
16. АФВМ. Материалы по истории Валаамского монастыря № 11. Старец Назарий. Л. 5об.
17. АФВМ. Материалы по истории Валаамского монастыря № 11. Старец Назарий. Л. 6 об.
18. АФВМ. Материалы по истории Валаамского монастыря № 15. Копия грамоты преосвященного Гавриила… Л. 4.

[16] Происходил из города Рыльска. В 1784 г. Григорий Иванович Шелихов отправился на Аляску, где пребывал до 1786 г. Он основал на Кадьяке постоянное поселение. Проложил путь к дальнейшим открытиям по северному берегу Америки. В 1793 г. по его просьбе была отправлена духовная миссия на остров Кадьяк. Скончался 20-го июля 1795 г. 47-лет от рождения.

[17] Открытия в XVIII в. в Тихом океане и Северной Америке. М., 1947. С. 380.

19. АФВМ. Материалы по истории Валаамского монастыря № 35. Устав Валаамского Спасо-Преображенского мужского монастыря. Рукопись. Л. 2.

20. АФВМ. Материалы по истории Валаамского монастыря № 35. Устав Валаамского Спасо-Преображенского мужского монастыря. Рукопись. Л. 5.

21. АФВМ. Материалы по истории Валаамского монастыря № 36. Валаамский монастырь и его достопримечательности (рукопись). Л. 12об.

22. АФВМ. Письма 1872 г. Письмо № 19.

23. Барсуков Н. Рукописи Археографической Комиссии. СПб., 1882. С. 1-2. Также см: Житие и чудотворения преподобных Зосимы и Савватия. М., 1837. С. 20-21, 43, 52.

24. Библиотека для чтения. 1834. Т. 3. С. 10.

25. Валаамский монастырь и его подвижники. СПб., 2005. С. 237; Валаамский патерик. Т. 2. СПб., 2003. С. 10.

26. Валаамское слово о Валаамском монастыре, исторический очерк. СПб., 1875. С. 32-33.

27. Денисов Л. И., сост. Православные монастыри Российской империи. М., 1908.

28. Житие преподобных Зосимы, Савватия и Германа, Соловецкой обители первоначальников. – М.: Соловецкий монастырь, 2001.

29. Житие святого Александра Свирского. СПб.: Сяндемская пустынь, 1856. С. 25, 34-35.

30. Замечательное обращение из раскола в Православие крестьянина Ксенофонта, в схиме Кириака // Странник. 1862, февраль. С. 83-85.

31. Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание сочинений. Т. 4. М., 2004. С. 276.

32. Корсун С. А. Преподобный Герман Аляскинский, Валаамский подвижник в Америке. СПб.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 2005.

33. Кудрявцева И. Первый каменный храм на Валааме. Финляндия. Новый Валаам, 1981. С. 1-10.

34. Леонид (Кавелин), архим. Сказания о жизни и подвигах блаженной памяти старца Оптиной пустыни иеросхимонаха Макария. М., 1861.

35. Макарий (Миролюбов), архим. Сказание о жизни и трудах преосвященнейшего Гавриила, митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского. СПб., 1857.

36. Морошкин М., свящ. Записки о. Феофана, архимандрита Кирилло-Новоезерского монастыря // Странник. 1862, февраль. С. 52.

37. Муравьев А. Н. Путешествие по святым местам русским. Репринтное воспроизведение издания 1846 г. – М., 1990. С. 132.

38. Никодим, архим. Старцы отец Паисий Величковский и отец Макарий Оптинский и их литературно-аскетическая деятельность. М., 1909.

39. Нил Сорский, прп. Предание учеником своим о жительстве скитском. СПб., 1882.

40. Озерецковский Н., академ. Путешествие по озерам Ладожскому и Онежскому и вокруг Ильменя. СПб., 1812. С. 80.

41. Описание Валаамского монастыря и его подвижников. СПб., 1864. С. 172.

42. Открытия в XVIII в. в Тихом океане и Северной Америке. М., 1947. С. 380.

43. Очерк из истории Американской Православной Духовной Миссии. СПб.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1894. С. 7-9.

44. Пантелеимон (Сархо), архим. Настоятель Валаамского монастыря Игумен Гавриил. (перевод с финского языка). Хельсинки, 1988. С. 35-38.

45. Письмо преосвященного Гавриила епископу Тамбовскому и Шатскому Феофилу (Раеву) от 26 ноября 1782 г. // Макарий (Миролюбов), архим. Указ. соч. С. 64.

46. Пустынька игумена Назария на Валааме и священные ее окрестности. СПб., 1890. С. 1-7. В середине 1960-х гг. она была разобрана до основания.

47. РГИА. Ф. 834. Оп. 2. Д. 1223. Л. 5об.

48. Серафим, иером. Монастырский мужской общежительный устав. М., 1910. С. 1.

49. Строев П. М. Библиологический словарь и черновые к нему материалы. СПб: 1882.

50. Субботин Н., сост. Архимандрит Феофан, настоятель Кирилло-Новоезерского монастыря: Биографический очерк. СПб., 1862.

51. Суздальцева Т. В., сост. Древнерусские иноческие уставы. М., 2001.

52. Харитон (Дунаев), иг. Аскетизм и монашество. – Finland. Sortavala: Валаамский монастырь, 1943.

53. ЦГА РМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 153. Л. 2-2об.

54. ЦГА РМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 153. Л. 25об.

УДК - 93/94

Протоиерей Сергий Третьяков,
проректор Калужской духовной семинарии,
председатель отдела по культуре Калужской епархии,
кандидат богословия,
e-mail: tresergius@mail.ru

Афон и Валаам: духовная связь

Athos and the Valaam: spiritual links

Аннотация: Статья посвящена сравнению традиций монашеского делания на Святой горе Афон и в Валаамском монастыре, а также вопросам преемства духовного подвига. На основании анализа архивных источников и опубликованных трудов автор делает вывод, что незыблемая духовная связь Афона и Валаама не подлежит сомнению.

Annotation: The main point of the article is the comparison of two traditions – the monastic prayer in Athos and in the Valaam monastery. The problem of spiritual links and spiritual heritage is also researched. Using archives and printed researches the author makes a conclusion that the constant spiritual link of Athos and the Valaam is obvious.

Ключевые слова: Афон, Валаам, духовная связь, умное делание, монашеские государства, формы монашеской жизни, преподобный Паисий Величковский, преподобный Антипа Афонский, иеромонах Маркиан (Попов)

Key words: Athos, Valaam, spiritual links, contemplative prayer, monastic states, the forms of monastic life, Saint Paisius Velichkovskii, Saint Antipa of Athos, hieromonk Markian (Popov).

Актуальность данной статьи обусловлена, главным образом, повышением интереса в обществе к укладу монашеской жизни и истории Святой горы, в связи с празднуемым в 2016 году юбилеем 1000-летия русского присутствия на Афоне. В Русской Православной Церкви есть также осо-

бый монастырь, получивший наименование «Северного Афона». Данное обстоятельство дает возможность сравнить и выявить духовную связь этих особых мест монашеского подвига.

Еще с XIX в. Валаам «по сходству устройства своей внутренней жизни, устава, природных условий, идеально отвечавших духу аскетизма, называли, “верным снимком афонских монастырей”» [15, с. 85]. Как и Афон, Валаам окружен водами, находясь «среди обширного Ладожского озера, в северной его части, на группе лесистых и каменистых островов, полных чарующей прелести по дикости и живописности своей природы» [13, с. 760], и «совершенно удален от мира: ближайшие селения отстоят от него на расстоянии не менее 25 верст, и здесь нет даже следов нашей мирской жизни с ее мелочными повседневными интересами, нет тех соблазнов, которые могли бы отвлекать от труда и молитвы» [13, с. 760].

Писатель Б.К. Зайцев, побывавший на Афоне, приезжая в Валаамский монастырь во многом видел здесь черты Святой горы: игумена Дамаскина[1] он называл Афанасием Великим[2] Валаама, указывал на схожесть монастырских дорог «меж лесов…, в благообразии святых мест» [7, с. 176], облик схимонаха Николая сравнивал с встречавшимися ему старцами на Афоне, в запахе жасмина чувствовал что-то исконно русское, валаамское и одновременно афонское, напоминающее ему о посещении Андреевского скита [7, с. 160, 162, 188].

Географическое положение Афона и Валаама, и другие элементы внешней схожести не только объединяли «монашеские государства», но и прекрасно располагали к монашескому деланию[3], создавая «совершенно

---

[1] Игумен Дамаскин (в миру Дамиан Кононов) родился в 1795 г. в крестьянской семье в Тверской губернии. На Валаам прибыл в 1819 г., в 1825 пострижен в монашество, в 1838 г. рукоположен во иеродиакона, скоро — в иеромонаха. На должность игумена рекомендован благочинным монастырей архимандритом Игнатием (Брянчаниновым) и возведен в сан игумена в 1939 г. В его время в монастыре была эпоха расцвета, велось обширное строительство. Скончался в 1881 г. после продолжительной болезни, погребен на устроенном им игуменском кладбище.

[2] Имеется в виду прп. Афанасий Афонский, игумен Великой лавры, а не свт. Афанасий Александрийский.

[3] Очень хорошо о положении Валаама, располагающем к подвижнической жизни, сказано в «Описании Валаамского монастыря и подвижников его»: «Отделенный от материка широкою пучиною вод, не имеющий вблизи себя мирских обитателей, Валаам не видит сует мира и своим обитателям открывает полную возможность всегда зреть пред очами Господа. Видно место это, столь скудное удобствами материальной жизни, Творец, все приспособлявший к созданию и искуплению человека, искони назначил для созерцательно-духовной жизни иноков, которые ради Царствия Небесного, оставляют добровольно все земные радости, мужественно решаются сносить всякие нужды и ничего не искать в жизни своей, кроме соединения с Господом» [11, с. XXIII].

особый мир, не тот, который мы видим в наших даже знаменитых лаврах, нет, — это место упорного и непрерывного труда, идеальной дисциплины, детски чистой веры и глубокого жизненного оптимизма» [13, с. 774].

В начале XIX в. ученики преподобного Паисия Величковского, подвизавшегося на Афоне, схимонах Феодор[4], иеромонахи Леонид[5] и Клеопа[6] принесли на Валаам его традицию старчества, которая обогатила существующую со времени преподобного Назария Валаамского. С этого времени на Валааме начинает укрепляться традиция исихазма. Основным и главным содержанием «умного делания»[7], как и на Афоне, оставалось творение Иисусовой молитвы, которая «совершается умом в сердце. Итогом

---

[4] Схимонах Феодор (в миру Феодор Ильич Пользиков) родился в г. Карачеве. Был женат. Овдовел. В 1782 г. поступил в Нямецкий монастырь. В 1784 г. пострижен в монашество архимандритом Паисием Величковским с именем Филимон. В 1798 г. пострижен в схиму. 22 августа 1802 г. определен в Трубчевской Челнский монастырь без права рукоположения. 31 мая 1805 г. переведен в Брянскую Белобережскую пустынь, где настоятелем был старец Леонид. В 1808—1809 гг. вместе со старцами Клеопой и Леонидом подвизался в уединенной келии недалеко от Белобережской пустыни. С 1811 по 1817 г. жил на Валааме. 28 мая 1817 г. перешел в Заднее-Никифоровскую пустынь, приписную к Александро-Свирскому монастырю.

[5] Иеросхимонах Лев (в миру Лев Данилович Наголкин) родился в г. Карачеве Орловской губернии. В 1799 г. определен в послушники Белобережской пустыни. 14 сентября 1801 г. пострижен в монашество игуменом Трубчевского Спасского монастыря Кесарием. 22 декабря 1801 г. рукоположен в иеродиакона, 24 декабря того же года в иеромонаха. В сентябре 1804 г. определен строителем Белобережской пустыни. 10 марта 1808 г. по слабости здоровья уволен от должности. 10 октября 1811 г. определен по желанию в число братства Валаамского монастыря. Был смотрителем Большого скита. 28 мая 1817 г. перешел в Заднее-Никифоровскую пустынь, приписную к Александро-Свирскому монастырю. Принял схиму с именем Лев. Старец Леонид поступил в Оптину пустынь в апреле 1829 г. и поселился в скиту. Скончался 28 сентября 1841 г. Незадолго до его кончины в 1839 г. к нему прибыл игумен Варлаам (Давыдов), с которым они жили в валаамском скиту. 27 июля 1996 г. иеросхимонах Лев вместе с двенадцатью другими оптинскими старцами был причислен к лику местночтимых святых Оптиной пустыни, а в 2000 г. прославлен Юбилейным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви для общецерковного почитания.

[6] Иеромонах Клеопа (в миру Кирилл Антонов) родился в 1749 г. в Новоселицах Новороссийской губернии. В 1790 г. прибыл в Молдавию. В 1791 г. поступил в Нямецкий монастырь. В 1797 г. пострижен в монашество архимандритом Паисием Величковским. В 1804 г. поступил в Орловский Трубчевской Спасский монастырь. 10 октября того же года посвящен во иеродиакона, а пять дней спустя — во иеромонаха. В июне 1804 г. по прошению перемещен в Брянскую Белобережскую пустынь. Служил и пел на клиросе. Еще в период правления преподобного Паисия, старец Клеопа «посетил Россию и принес в Введенскую Острожскую пустынь, располагавшуюся недалеко от Петербурга, иноческий устав с горы Афон». Скончался в 1816 г. на Валааме в скиту Всех Святых.

[7] Вообще под «умным деланием» подразумевается «путь самоотвержения и непрерывной духовной брани со страстями, их прилогами и приражениями, ежедневного исповедания своих помыслов старцу и непрестанного призывания имени Божия» [17, с. 39].

этого сокровенного делания было созерцание таин Царствия Небесного[8] и различные духовные дары, среди которых отличительным даром старческого служения считаются духовное рассуждение и пророческое ведение воли Божией» [17, с. 38].

На Валааме всегда с особым трепетом относились к афонской традиции. Особенно это выразилось в восприятии валаамцами опыта исихазма[9], являющегося основой иноческой жизни на Афоне. «С поселением на Валааме Антипы (Афонского[10], учителя умной молитвы — авт.) окончательно утвердилось возрождение связи великих островов православия» [8, с. 245]. Действительно, на Валааме очень усердно проходил подвиг молитвы Иисусовой: «Каждый инок десятками лет всецело погружался в келейную молитву, с которой нехотя расставался, уходя на послушания и в трапезную. В храме Иисусова молитва соединялась с ходом богослужения и поэтому монахи стояли неподвижно на своих местах, точно вкопанные,

---

[8] О видении таин Царствия Небесного посредством «умного делания» писал прп. Симеон Новый Богослов: «Вижу свет, которого не имеет мир, и, сидя в келии, вижу внутрь себя Творца мира, и беседую с ним и люблю Его, и питаюсь единым Боговедением, и, соединившись с Ним, превосхожду небеса… Это есть то, о чем возвещает Апостол: Что око не виде, и ухо не слыша, и на сердце плотяно не взыде (1 Кор. 2, 9), и, пребывая в этом, не только не хочешь выйти из келии, но и желал бы укрыться в глубине земли, дабы и там, вне всего мира, созерцать бессмертного своего Владыку и Создателя» (Преподобный Нил Сорский и его устав о жительстве скитском. Монреаль, 1976. С. 36).

[9] Духовные основы исихазма (молчальничества, безмолвия) — «умного делания» — определились уже в начальную пору восточно-христианского монашества. Впервые термин «молитва Иисусова» употребляет уже прп. Иоанн Лествичник. Четкое выражение учение получило в трудах прп. Симеона Нового Богослова (XI в.) и свт. Григория Паламы (перв. пол. XIV в.).

[10] Преподобный Антипа Афонский, Валаамский, «молдованин» (в миру Александр Георгиевич Лукиан) родился в селе Калаподешти Текунчского уезда Молдавиив 1816 г. Жил в Бразском монастыре, где принял постриг с именем Алипий и отправился на Афон. В монастыре Эсфигмен пострижен в схиму с именем Антипа. В это время на Афоне образовался молдавский скит, куда на должность келаря попросили схимонаха Антипу, предварительно посвятив его в иеродиакона, а позже — во иеромонаха. Затем о. Антипа три года управлял скитом, будучи одновременно и духовником братии, после чего отправился в Россию за сбором пожертвований на строительство скита и впервые посетил Валаам. 6 января 1865 г. уже окончательно прибыл в Валаамский монастырь, где поселился в скиту Всех святых. Духовно воспитал великих подвижников валаамских, например, иеросхимонаха Антипу (Половинкина), схимонаха Агапия (Молодяшина) и др., и окончательно сформировал на Валааме традицию «умного делания». Скончался 10 января 1882 г. В 1992 г. Священный Синод Румынской Православной Церкви причислил старца Антипу Калаподештского к лику святых в чине преподобных (акт от 20 июня 1992 г.). В 2000 г. указом патриарха Московского и всея Руси Алексия II имя прп. Антипы включено в месяцеслов Русской Православной Церкви. Мощи его обретены и почивают в храме преподобных Сергия и Германа Валаамских (нижний храм Преображенского собора).

не шелохнутся, не двинутся, точно замирали в своих, как бы афонских стасидиях» [3, с. 516]. Старцы схимонах Николай (Монахов), иеросхимонах Михаил (Питкевич), схиигумен Иоанн (Алексеев) и многие другие преуспели в подвиге умной молитвы. Так, «внутреннее делание стало «солью» Валаама» [16, с. 80].

Также в обители укореняются заветы старца Паисия, по которым настоятель не обязательно должен быть духовной главой братства[11]. Как писали тогда в изданиях обители, «необходимым условием… Валаамского подвижничества служит жизнь с советом, под руководством опытного наставника — старца. Жизнь «с советом» установлена для всех собственно потому, что только она одна… может привести к спасению и что только при ней исполняется обет послушания» [5, с. 33–33]. Каждому поступающему в монастырь назначался старец, которому следовало открывать помыслы, «отречься от своего ума и воли и действовать согласно указаниям своего наставника» [6, с. 43].

В XX в.[12]устав Валаамской обители предусматривал все три формы монашеской жизни: общежительную, скитскую и отшельническую[13]. Все три формы характерны и для монастырей Афона. Хотя общежительная форма на Валааме строга для братии, но «многие не удовлетворяются ею

---

[11] Вообще на Руси еще в конце XI в. и в первой половине XII в. в Киево-Печерском монастыре появляются духовники, не совмещающие духовное руководство с должностью игумена. Так, в качестве духовника некоторых Печерских братьев упоминается Онисифор Прозорливец, который «сподобился дара прозорливости от Бога, чтобы видеть согрешения людей и давать советы согрешившим» (Филарет (Гумилевский), архиеп. История Русской Церкви. М.: Сретенский монастырь, 2001. С. 170).

[12] В XX в., помимо всего остального, Валаам и Афон роднило то, что, находясь за пределами досягаемости новой, атеистической России, они стали одинаково (и единственно) доступны для православных эмигрантов [См. 15, с. 85] Именно в это время «валаамское старчество, традиционно ориентированное большей частью на окормление собственной иноческой братии, открывается миру. Схиигумены Иоанн и Феодор, иеросхимонахи Михаил, Ефрем, Лука исповедают, утешают, назидают и вдохновляют соотечественников, оказавшихся в изгнании, изнемогающих под гнетом обрушившихся на них скорбей» (Матвеева Ирина. К Северному Афону. Из истории паломничества на Валаам // Православный паломник. 2005. № 3 (22). С. 7).

[13] Здесь несколько слов стоит сказать о специфике форм монашеского жития на Валааме: «скиты были своеобразными филиалами монастыря. В целом подчиняясь монастырскому уставу, распорядку, хозяйственной его деятельности, скиты имеют и свои уставы, определяющие содержание бытия братии именно в этом скиту. И хоть Валаамская обитель являлась киновиею, то есть монастырем с общежитийным уставом, соглавно которому и послушание, и трапеза общие, скитская и анахоретская жизнь в монастыре поощрялись. Но избрать жизнь скитскую или отшельническую можно было только с благословения самого настоятеля. И непременно пройдя прежде общежитийные послушания в самом монастыре» (Кузнецов Е. Валамская тетрадь. СПб.: Росток, 2003. С. 73).

и уходят в скиты. Особенность скитской жизни заключается в чередном чтении Псалтири… Трапеза скитников всегда постная и состоит из одних овощей» [4, с. 396]. По примеру Святой горы женщины в скит Иоанна Предтечи[14] не допускаются, а в скит Всех Святых[15] могут входить только раз в год[16].

Несмотря на различные формы устроения монашеской жизни, на Валааме, как и на Афоне, «главным необходимым условием во всех родах валаамского подвижничества служит жизнь под руководством опытного наставника-старца» [14, с. 25].

Старец, видевший духовное устроение воспитанников, вел к спасению под своим руководством учеников, которые, в свою очередь, стали наставниками для последующих иноков. На Валааме в рассматриваемый нами период, например, монах Иосиф (Шорин) был учеником духовника монастыря Иоасафа (Шабалина), а затем стал старцем иеромонаха Памвы (Игнатьева) и других подвижников.

Особый статус в обители Валаамской имели игумены, которые считались «вождями духовных ратников» [11, с. 262]. Аналогичное положение наблюдалось и в общежительных монастырях Афона, о чем сохранились свидетельства очевидцев: «Старцы имеют здесь (на Валааме — авт.) власть, но и они все — послушники игумена. Замечательно, что такое соединение власти старцев с самодержавием игумена характерный

[14] Скит св. Иоанна Крестителя расположен в 5 км от монастыря на Предтеченском острове (ранее — о. Серничан, т.е. «Монашеский»). В 1855 г. устроена часовня во имя св. Иоанна Предтечи с небольшой пустынью. В 1858 г. игумен Дамаскин перевез на остров деревянную Преображенскую церковь, построенную валаамскими иноками в Васильевском Староладожском монастыре в первой четверти XVII в. после разорения родной обители. По проекту архитектора А.М. Горностаева она была перестроена с сохранением частей древней церкви. Для проживания братии был построен деревянный одноэтажный дом с мезонином, на западном берегу поставлен гранитный поклонный крест. Для пустынников устроили небольшие деревянные кельи, которые были «разбросаны там и сям по небольшому высокому островку — «на вержение камня» — то есть на такое расстояние, что можно было бросить камень от одной келии до другой…, чтобы не было близко от монаха до монаха, дабы не ходили по «соседству» для разговоров, но, с другой стороны, чтобы жили все же общинной жизнью, вместе» (Вениамин (Федченков), митр. Божии люди. М.: Отчий дом, 2004. С. 27). В скиту соблюдался строгий постнический устав (в подражание великому аскету — св. Иоанну Предтече), женщины в скит не допускались, мужчины — только по благословению игумена. Брокгауз и Ефрон в энциклопедическом словаре называют Предтеченский скит «самым строгим из всех скитов (на Валааме — авт.)» [4, с. 396]. В наши дни в скиту возрождается иноческая жизнь на основе прежнего устава.

[15] Первые сведения о строительстве скита относятся к 1789 г., имеет вид небольшого уединенного монастыря, расположен недалеко от монастырского каре. Отличался строгостью устава.

[16] В день престольного праздника, неделю 1-ю по Пятидесятнице.

признак славянских монастырей даже на Афоне. Как только из строгого общежития, киновии, они обращаются в идиоритмы[17], т.е. своежительные монастыри с буржуазно-республиканским характером, — то тотчас же падает монастырь. И наоборот, с восстановлением киновии — поднимается и жизнь монастыря. Ясный пример этого представляет наш… монастырь св. Пантелеимона, также сербский — Хиландарь, болгарский — Зограф и др.» [16, с. 66].

Важно отметить, что и на Афоне в начале XX в. питали особый интерес к Валаамскому монастырю, который славился своими подвижниками веры и благочестия. Посетивший обитель писатель Василий Немирович-Данченко заметил, что «изо всех типов старчества[18] тип валаамского старчества наиболее целен и полон» [10, с. 532]. Сохранились архивные сведения о том, как на Валаам с Афона приезжали монахи и посещали валаамских старцев. Об одном из таких посещений Валаама в 1912 г. писал в своем дневнике монах Иосиф (Шорин): «Передавал мой ученик канонарх Гавриил. Он сопровождал на Предтеченский афонких старцев: иеромонаха и иеродиакона. Они пожелали повидаться со старцем иеромонахом Исаией, жившим много лет в скиту и достигшим 80 лет. Он вышел к ним в полном облачении, не спрашивая иеродиакона, благословил, назвав его иеродиаконом, затруднялся беседовать с пришельцами без благословения, послал их в храм во имя св. Иоанна Предтечи служить Крестителю молебен, в сие время был гром и дождь. Во время служения молебна из купола потекла струя воды на икону святого Крестителя Иоанна. Воду сию они с благоговением пили, удивляясь случившемуся. Не по вере ли пришельцев к святости места и благословения отца Исайи Предтеча Господень удивил над ними свою милость?» [1, л. 22–23]. Более того, «из афонских монастырей приходили посмотреть на Валаамскую обитель, и по ее правильной организации в духе православного аскетизма предпочитали ее даже монастырям Афонской горы» [9, с. 138].

В свою очередь и насельники Валаама стремились побывать на Святой Горе. Так, в 1911 г. иеромонах Маркиан (Попов) совершил продолжительное паломничество «в Палестину, на Афон и по России…: исполнить мое сердечное и заветное желание, еще с юных лет имеющееся в

---

[17] «Греческие идиоритмы отличаются распущенностью. И вспоминаются мне слова одного ученого афонского богомольца: многому бы «мир» мог поучиться у людей «не от мира сего». Особенно характерно и важно для нас, русских граждан, теперь знать, что славянские монастыри процветают при строгом самодержавии игумена и непосредственной связи его со старцами» [16, с. 66].

[18] Он сравнивал с другими русскими монастырями, которые посещал сам, например, с Соловецким монастырем.

моем сердце, посетить Св. Град Иерусалим и Св. Гору Афонскую…, чтобы оное послужило на пользу моей души и к стяжанию опытности и доброго рассуждения» [2, л. 1, 213]. В путевом дневнике, который вел иеромонах «больше для своей памяти и для доброго воспоминания о пережитых впечатлениях» [2, л. 213], он записал маршрут путешествия, интересующие его достопримечательности и события, поучения духовно опытных наставников, встречающихся ему, и свои размышления. Особенно внимательно он изучал богослужение в разных церквах и монастырях и сравнивал его с валаамской практикой.

«После Святой Земли отец Маркиан остановился на несколько недель на Афоне с целью ознакомиться с монастырями и кельями пустынников. Здесь он искал общения с духовными подвижниками и находил у них ответы на многие вопросы монастырской жизни» [12, с. 60], — пишет монахиня Ангелина. Сразу следует сказать, что, если в Палестине иеромонах Маркиан преимущественно знакомился с внешними уставными особенностями богослужения, церковного пения, устройства монастырей и храмов, то на Афоне[19], кроме этого, он старался углубиться во внутреннюю духовную жизнь подвижников благочестия с тем, чтобы совершенствоваться самому и подготовиться к великому старческому служению, Промыслом Божиим уготованному ему в родной обители по возвращению из паломничества.

О. Маркиан считал афонские монастыри образцовыми, полагая, что они являются примерами для всех других православных обителей. На какое-то время у него даже возникло желание остаться на Афоне. Такой важный вопрос требовал разрешения. И вот, во время подъема на вершину Святой горы, о. Маркиан, беседуя с “проводником, послушником из молдаван”, узнал о старце Иакове и решил непременно зайти к нему с тем, чтобы задать волнующий его вопрос: «Где мне лучше жить и удобнее спастись, в России или на Афоне?» Старец на это спросил меня: «Давно ли я живу в монастыре?» Я сказал: «22 года». «Не было ли в это время искушения от жен или падения плотского?» Я ответил: «Слава Богу, Господь сохранил и, кроме мысленной брани, с помощью Божией в остальном прожил благополучно и целомудренно». Тогда старец сказал: «Если столько времени пожил в монастыре и Господь сохранил от греха плотского, то, значит, можно и там спастись; а Афон хорош для того, кто немощен и не может противостоять плотской брани; конечно, на

[19] На Святой горе иеромонах Маркиан посещал не только русскую обитель и скиты, но также монастыри, скиты и каливы, где подвизались монахи-греки, с которыми он общался через прерводчиков. Из них в своем дневнике о. Маркиан упоминает русских монахов-афонцев — иеродиакона Мартиниана («в сопровождении его отправился в Благовещенскую келью к отцу Парфению» и монаха Геронтия («поехали по монастырям на мулах с проводником монахом Геронтием»).

Афоне хорошо и удобно спасаться, но и там можно, тем более уже и привычка есть к своему монастырю, порядку и уставу» [2, л. 42–43].

Касаемо практики исповеди на Афоне начала XX столетия, о. Маркиан выяснил, что, например, в Пантелеимоновом монастыре настоятель исповедовал послушников от их поступления до трех лет пребывания в обители. Затем совершался монашеский постриг, и игумен монастыря говорил: «Ну, теперь исповедуйся у кого хочешь»[20].

Особенно плодотворной стала беседа о. Маркиана со старцем иеросхидиаконом Макарием. «Каливочка у него стоит в пустынном месте, живет он с тремя учениками, занимается и живописью; пребывает здесь на горе уже 40 лет, а раньше жил в России в Бузулукском монастыре. Я стал предлагать ему вопросы, и он на них давал мне разумные духовные ответы» [2, л. 58]. Словно предвидя будущее служение Валаамского иеромонаха, о. Макарий «советовал не отказываться от послушания и принимать посылаемых игуменом учеников и учить их по совести и страху Божию, заниматься также непременно Иисусовою молитвою, это, по его словам, самое главное; и молитва умная, или сердечная, все еще есть деятельная и творимая человеческими усилиями или привычкой, а вот духовная, или зрительная, та уже благодатная и дается по многим трудам, а иному же по смерти. Советовал также читать Добротолюбие, наипаче славянское; от чрезмерного любопытства и многого чтения — отвыкать, это, по его словам, искушение, и очень вредит молитве, и от этого может также голова болеть. Я спросил: «Можно ли читать книги духовнические, которые дают полезные сведения для прохождения духовнического послушания». — «Если это требуется, то можно читать полезные для старчества книги». Засыпать советовал учиться обязательно с молитвою Иисусовой. «Надо, — говорил старец, — стараться привить молитву сердечную, и тогда она сама покажет, что надо делать и чего избегать»» [2, л. 58].

В молдавском скиту святого Иоанна Крестителя к о. Маркиану проявили особое внимание, узнав, что он с Валаама. «Скитские отцы с благодарностью вспоминали отца Антипу, в свое время так много сделавшего для скита, подвижничая там» [3, с. 307]. Монахи, одарив его подарками, показали монастырский синодик, куда были вписаны имена игумена Дамаскина и валаамских отцов Пимена и Антипы [См. 12, с. 60].

[20] Об этом узнал о. Маркиан, пребывая на Святой Земле, от иеромонаха Афонского Пантелеимонова монастыря Варахии и записал в путевом дневнике (л. 28). Подобная практика не нашла широкого распространения в Русской Церкви. Так, например, на Валааме до пострига послушник исповедуется преимущественно у братского духовника или у других отцов из числа братии по своему желанию, а после пострига вручается для духовного окормления так называемому «восприемнику» (как правило, братскому духовнику, реже — иному духовно опытному иеромонаху).

Путешествуя по Святой горе, иеромонах Маркиан «встретил еще одного старца — отца Иннокентия, имеющего свою келью с церковью на Керашах» [2, л. 58]. «Узнав, что я приезжий, — пишет Валаамский паломник, — [он] стал меня приглашать к себе на жительство, в свою келью и хвалил ее и, убеждая меня, говорил: «Тебе хорошо, батюшка, будет у меня, будешь… часто служить Литургию, а если останешься совсем жить, то по моей смерти и келья твоя будет, я на тебя ее перепишу, у меня земли довольно, есть также 20 масличных деревьев». Но я сказал ему на это: «Как же я могу оставить свою родную обитель, если на это не получу извещения Божия; ведь я там призван и должен там пребывать»» [2, л. 58]. 25 мая 1911 г. отец Маркиан покинул Афон, получив множество наставлений и духовный опыт.

Завершая статью, заметим, что незыблемая духовная связь Афона и Валаама, выразившаяся в первую очередь, в восприятии последним традиций старчества и исихазма, не подлежит сомнению. «Как и св. Афон, Валаам поныне светит. Афон — на юге, Валаам — на севере. В сумеречное наше время, в надвинувшуюся “ночь мира”, — нужны маяки» [18, с. 2].

Источники и литература

1. АФВМ (Архив Финляндского Валаамского монастыря). № 8087. Рукопись монаха Иосифа. Мир Твой даждь нам, Сыне Божий. 1912 г.

2. АФВМ. Дневник путешествия по святым местам иеромонаха Маркиана. [рукопись].

3. Валаам Христовой Руси. М.: Хризостом, 2000.

4. Валаамский Преображенский мужской монастырь // Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Энциклопедический словарь. СПб.,1891. Т. V.

5. Валаамское слово о Валаамском монастыре, исторический очерк. СПб., 1875.

6. Живописное обозрение русских святых мест. Валаамский монастырь. Одесса, 1900.

7. Зайцев Б. Валаам // Валаамская обитель: свет Православия. Паломнические очерки: А.Н. Муравьев, И.С. Шмелев, Б.К. Зайцев / сост. Гусев В.Д. М.: Ставрос, 2003.

8. Коняев Н.М. Апостольский колокол: Валаамские столпы веры и духа. М.: Благо, 2006.

9. Кривцов Н.В. Кижи и Валаам. М.: Вече, 2006.

10. Немирович-Данченко В.И. Наши монастыри: очерки и рассказы. СПб.: Русская симфония, 2009.

11. Описание Валаамского монастыря и подвижников его. Б. м. и г.

12. Полный Валаамский патерик: старец Михаил Старший, исповедник страждущего Православия // РП. 1998. № 17.

13. Рункевич Н.Я. На Валаам // Странник. СПб., 1904. Т. I. Ч. 1.

14. Слово о Валаамском монастыре. Исторический очерк. СПб., 1888.

15. Смирнова И.А., Яровой О.А. Валаам: под флагом Финляндии. Петрозаводск, 2001.

16. Ф[едченков В.А.] На «Северный Афон» // Странник. 1906. Т. II. Ч. 1.

17. Широков Сергий, свящ. Валаамский монастырь и Американская православная миссия: история и духовные связи. М.: Храм Святой Троицы у Покровских ворот, 1996.

18. Шмелев И. Старый Валаам. М.: Артос-Медиа, 2007.

УДК 930.1

Метальникова Е.В.
сотрудник Отдела по изучению
истории епархии в XX веке и канонизации святых.
e-mail history20@eparhia-kaluga.ru

Иоанн Леонтьевич Янышев — протопресвитер и духовник царской семьи

John L. Yanyshev - archpriest and confessor of the royal family

Аннотация: Настоящее исследование посвящено изучению жизни одного из ярчайших представителей белого духовенства в Русской Православной Церкви 2-й половины XIX в. – протопресвитеру Иоанну Л. Янышеву. Выходец из провинции (Калужская губерния), он достиг влиятельного положения в Церкви и при императорской семье, в качестве духовника, не оставив своим попечением родной край, став покровителем учебным заведения, благотворительным обществам и православным братствам Калужской губернии.

Annotation: The present study investigates the life of one of the brightest representatives of the secular clergy of the Russian Orthodox Church of the 2nd half of the XIX century. - Protopresbyter John L. Yanysheva. A native of the province (Kaluga Province), he achieved an influential position in the Church and the imperial family, as a confessor, leaving the care of his native land, became patron of educational institutions, charities and Orthodox fraternities Kaluga province.

Ключевые слова: Российская империя, Русская Православная Церковь, династия Романовых, императорская семья, духовник, протопресвитер, Калужская духовная семинария.

Keywords: Russian Empire, the Russian Orthodox Church, the Romanov dynasty, the imperial family, confessor archpriest, Kaluga Seminary.

Калужская земля дала Русской Православной Церкви многих известных священнослужителей, прославившихся исключительным благочестием, богословскими трудами, молитвенной помощью своей пастве. Назовем только некоторых из них: архимандрит Евграф Платонов-Музалевский — первый ректор Санкт-Петербургской Духовной Академии, похоронен в Александро-Невской Лавре; епископ Томский Агапит (в миру Семен Саввич Вознесенский), в последние годы был управляющим Московского Донского монастыря и членом Московской Синодальной конторы, похоронен в том же монастыре [16, с. 4]; епископ Подольский и Брацлавский Викторин (Валентин Дмитриевич Любимов), был ректором Костромской, а потом Тифлисской семинарии [16, с. 5] и многие другие.

В этой связи нельзя не назвать еще одного нашего земляка — Иоанна Леонтьевича Янышева, о котором так много говорили и писали в свое время, учитывая его заслуги перед Отечеством и представителями царской династии Романовых. «Янышев И.Л. - известный богослов, писатель, проповедник и церковно-общественный деятель» - такие сведения о нем можно найти в энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона [1, с. 696].

К этому следует добавить, что И, л. Янышев имел сан протопресвитера. «Протопресвитер — высшее звание русского белого духовенства. Протопресвитеров в России четыре. Протопресвитер Большого придворного собора в Санкт-Петербурге заведует придворным духовенством. Он числится также протопресвитером московского Благовещенского собора, и состоит духовником Их Императорских Величеств. На должность назначается Высочайшей властью, указом Св. Синоду. На богослужениях в присутствии Высочайших Особ занимает первое место после архиереев. При нем состоит особая канцелярия» - информирует тот же источник [1, с. 559].

Исходя из указанного выше понятно, как высоко поднялся по служебной лестнице уроженец с. Опочни Тарусского уезда Калужской губернии, выпускник Калужской Духовной семинарии (далее – КДС) И.Л. Янышев. «И.Л. Янышев среди белого духовенства России занимает самое видное положение с 70-х гг. прошлого столетия и до настоящего времени. На многообразных поприщах церковно-общественной жизни он особенно выдается, как начальник и организатор высшего духовно-учебного заведения, как богослов – моралист, как проповедник, как поборник идеи о соединении церквей, не говоря о других сторонах его жизни и деятельности» - так охарактеризованы заслуги протопресвитера Иоанна Леонтьевича Янышева по состоянию на первое десятилетие XX века [19, с. 4]. Восхождение И.Л. Янышева к этим высотам может быть представлено следующими основными датами и событиями его биографии:

1845 г. - поступление в Санкт-Петербургскую Духовную Академию (далее СПбДА) после окончания Калужской Духовной Семинарии,

1849 г. - окончание XVIII курса СПбДА первым магистром,

1850 г. - назначение бакалавром (адъюнкт-профессором) математических наук в той же академии,

1851 г. - принятие священнического сана, получение места священника русской православной церкви в Висбадене, служение там в течение 4 с половиной лет,

1856 г. - назначение профессором богословия, логики, психологии в СПб университет,

1858 г. - определение к посольской церкви в г. Берлин,

1859 г. - получение сана протоиерея, перевод в Висбаден [32, с. 582 – 584],

1864 г. - назначение подготавливать к принятию православия принцессы Дагмары, будущей императрицы Марии Федоровны [32, с. 584],

1866 г. - назначение ректором СПбДА,

1883 г. - протопресвитер, духовник царской семьи,

1899 г. - утверждение в степени доктора богословских наук,

1905 г. - член Синода [19, с. 4].

Первая дата этого списка — 1845 г. взята на основе как документов ГАКО, так и Российского Государственного Исторического архива, материалов периодической печати. Именно в 1845 году молодой Иоанн Янышев, лучший выпускник по первому разряду высшего отделения КДС, покинул родную Калужскую епархию. Это подтверждается «Общей книгой поведения учеников КДС, составленной по ежемесячным донесениям инспекторов семинарии», в которой содержится характеристика на семинариста Иоанна Янышева: «Ведет себя весьма честно, к церкви Божией и классическим занятиям очень внимателен и с рачением исполняет должность Главного Старшего по Семинарскому дому» [9, л. 96 об.].

Успешное обучение в СПб ДА открывало перед молодым выпускником этого учебного заведения большие возможности. Иоанн Янышев в 1849 году был первым в списке из 21 выпускника, получивших степень магистра XVIII курса СПбДА. Кстати, последним, 21-м, в списке магистров, значился его земляк из Калужской епархии - Победоносцев Петр Александрович. Всего же на этом курсе обучалось 54 человека [2].

Далее безупречная служба Иоанна Янышева, отмеченная многочисленными наградами, проходила вдали от малой родины, о которой он никогда не забывал, и где жители Калужской губернии помнили его всегда, отдавая должное не только его заслугам по службе, но и благотворительной деятельности учебным заведениям, благотворительным обществам и

православным братствам Калужской епархии. Местная православная печать постоянно сообщала своим читателям о том, как имя их земляка становилось все более известным в Российской Империи. По этим статьям можно проследить практически все этапы биографии этого выдающегося пастыря Русской Православной Церкви (начиная с упоминавшейся даты — 1845 г. и далее, вплоть до его кончины в 1910 г. и захоронения на Волковском кладбище Санкт-Петербурга), узнать о наградах, полученных им за безупречную службу [20, с. 7].

Иоанн Леонтьевич Янышев имел все русские ордена, включая орден Андрея Первозванного, был награжден многими иностранными орденами, наперсным крестом, украшенным бриллиантами, и настольным портретом императоров Александра III и Николая II с бриллиантовыми украшениями. На форуме «Русская идея», в других источниках в связи с упоминанием получения Янышевым ордена Андрея Первозванного подчеркивается, что «то было последнее в истории Российской Империи Высочайшее пожалование Императорского ордена пастырю Русской Православной Церкви и единственное священнику в сане протопресвитера».

Награждение протопресвитера Янышева орденом Андрея Первозванного свидетельствует в первую очередь о желании самого императора отдать должное своему духовнику, так как по статуту ордена от 1892 г. указывается: «Никакие точные заслуги не определяются законом для достижения сего ордена, и удостоение оным зависит единственно от Монаршего внимания к службе и отличиям…» [36, с. 94]

Формулярный список о службе заведующего придворным духовенством протопресвитера соборов Зимнего Дворца и Московского Благовещенского И, л. Янышева за 1849 – 1901 годы содержит наиболее полные сведения о его наградах : «Имеет митру, палицу, золотой крест по степени доктора богословия, бронзовый крест на Владимирской ленте в память войны 1853-1856 гг. и золотые наперсные кресты из Кабинета Его Императорского Величества с драгоценными украшениями. Сопричислен к орденам Св. Владимира 1 степени, Св. Александра Невского (имеет бриллиантовые знаки сего ордена) и Св. Анны 1 степени. Имеет иностранные ордена: датский – Дансбрега 1 класса, Саксен-Веймарский – Белого Орла 2 класса, Нассаусский – Адольфа Большого Креста, сербский – Такова 2 степени, черногорский – Князя Даниила 2 степени, болгарский – Св. Александра 1 степени, румынский – Звезды Большого Креста и Ольденбургский – Герцога Петра и др. [34, 1 об. – 3 об.]

Одно из первых упоминаний об участии нашего земляка в важных и торжественных событиях, связанных с Домом Романовых, можно встретить в памятном издании, посвященном коронованию Императора

Александра III: «Государь, Государыня и Августейшие Дети прикладывались ко Святым Иконам и Мощам Святителей Московских… Между тем на Дворцовой площадке уже делались приготовления ко второму главному торжественному шествию. Из Грановитой Палаты тридцать два Штаб-Офицера перенесли великолепный, сияющий золотом, украшенный перьями и увенчанный Императорскою Короной, балдахин к нижней ступени Красного Крыльца. С паперти Успенского Собора сошел духовник Ея Величества, Ректор Санкт-Петербургской Духовной Академии Протоиерей Янышев, в сопровождении двух Диаконов, несших на золотом блюде Святую воду, и окропил ею весь путь торжественного шествия» [35, с. 17].

В трагических ситуациях духовник тем более всегда был рядом с членами императорской семьи. И.Л. Янышев находился в Ливадии при умирающем Царе-Миротворце, о чем содержатся свидетельства в дневнике Николая II: «1894 г. 9 октября. Воскресенье. После обедни Янышев зашел к Папа и приобщил его Св. Тайн. После этого он совсем успокоился» [14, с. 140], других публикациях: «Известно, что 20 октября 1894 г. в 4 часа пополудни на площади перед Малой церковью Ливадии протопресвитер Янышев прочитал Высочайший Манифест о смерти Царя-Миротворца» [11, с. 221].

Протопресвитер Иоанн Леонтьевич Янышев еще в 1877 году был «приглашен к преподаванию Закона Божия Детям Императорских Высочеств Государя Наследника Цесаревича и Великого Князя Александра Александровича и Супруги Его, Государыни Цесаревны и Великой Княгини Марии Федоровны» [34, л. 10 об.-11об.]. Таким образом, с 25 мая 1877 г. в силу своих обязанностей (сначала преподавателя Закона Божия, а затем Духовника, Иоанн Леонтьевич Янышев играл важную роль в Царственном Доме Романовых. Об этом много указаний в дневниках последнего Российского императора Николая II и императрицы Александры Федоровны, на страницах которых Янышев иногда называется «старым священником» [12, с. 85].

В дневниках императора содержится много упоминаний о духовнике, связанных с разными поводами. Есть записи о бытовых событиях: о разговорах, беседах, о радостных семейных торжествах - например, крещение первой дочери, когда ее везли в специальной карете, об обычном посещении церкви Большого дворца: «1895 г. 13 декабря... Маленькая поехала вперед с Гюнст; и мы с нею на руках вошли в церковь. Янышев прочел молитвы и поднес ее к царским вратам» [13, с. 117], «1896 г. 9 февраля. Приехали домой в 10 часов и исповедались в спальне. Пили чай с Янышевым» [13, с. 128] и т.д.

Таких примеров можно привести множество, в том числе из опубликованных воспоминаний людей, близких ко Двору. В основном это сведения, касающиеся непосредственной близости И.Л. Янышева к представителям императорской фамилии, о влиянии его как духовника на Их Императорских Величеств. Эти источники нельзя рассматривать как абсолютно верные и полностью объективные, но они свидетельствуют о том, что деятельность протопресвитера Янышева была не только широко известна, но и высоко ценилась Российскими Императорами – Александром III и Николаем II . Подтверждением этого являются не только высокие награды, полученные пастырем, но и сам факт длительного пребывания его духовником Их Императорских Величеств. Как известно, протопресвитер Иоанн Леонтьевич янышев «4 октября 1906 г. отказался от заведывания придворным духовенством, сохранив за собой звание духовника Их Величеств» [33, с. 1009]

В публикациях православной печати начала двадцатого века всегда подчеркивалось: «И.Л. Янышев среди белого духовенства России занимает самое видное положение с 70-х гг. прошлого столетия и до нашего времени. На многообразных поприщах церковно-общественной жизни он особенно выдается, как начальник и организатор высшего духовно-учебного заведения, как богослов-моралист, как проповедник, как поборник идеи о соединении церквей, не говоря о других сторонах его жизни и деятельности» [18, с. 4].

В современных публикациях в первую очередь обращается внимание на уже упоминавшиеся заслуги протопресвитера Янышева: «Протоиерей, ректор СПб ДА, 28 ноября 1866 — 19 октября 1883 гг. Впоследствии протопресвитер придворного духовенства» [31, с. 14]. Отмечается, что «во второй половине Х1Х — начале ХХ века среди преподававших в Академии выделялись профессора протопресвитер И.Л.Янышев (нравственное богословие)» и др. [31, с. 16]. Учитывая изложенное выше, можно сделать обоснованный вывод о том, что с 1845 г. основные этапы жизни и служения И.Л. Янышева во славу Церкви Православной и Отечества хорошо известны. Чего нельзя сказать о калужском периоде биографии этого священнослужителя. Некоторые робкие попытки калужских авторов не могли восполнить недостаток информации о детских и юношеских годах будущего петербургского пастыря. Чаще всего, его имя упоминалось в связи с другими известными личностями, прославившими населенные пункты Тарусского уезда Калужской губернии Сашкино и Опочня [15, с. 254].

Местная калужская православная периодическая печать обращалась к личности и деяниям протопресвитера Иоанна Леонтьевича Янышева постоянно при его жизни. Поводов для таких публикаций было очень много:

очередное получение им высоких наград; участие в благотворительности, юбилейные даты служения и пр. Не исключением стало и опубликование некролога от 14 июня 1910 года (по старому стилю). Именно в этот день пастырь отошел ко Господу, а по Санкт-Петербургу «распространилась печальная весть о кончине маститого протопресвитера придворного духовенства и духовника Их Императорских Величеств Иоанна Леонтьевича Янышева…» [20, с. 6]

В некрологе, который был напечатан в Калуге, значилось: «Почивший — сын диакона, родился 14 апреля 1826 г. в с. Сашкине Тарусского уезда Калужской епархии» - такие строки были напечатаны в одном из многочисленных некрологов, опубликованных в связи с уходом в мир иной этого известного по всей России служителя. В тех же источниках указывается, что «личность Иоанна Леонтьевича поистинне историческая, его деятельность была так разносторонна и многоплодна, что о ней можно писать целые тома... Церковь русская понесла великую потерю, понесло ее и государство, ибо почивший был столько лет не только одним из руководителей церковной жизни, но и советником наших Венценосных Самодежцев. Да водворится же во благих душа его!...» [20, с. 7)].

В тех же источниках указывается, что «личность Иоапнна Леонтьевича поистине историческая, его деятельность была так разносторонна и многоплодна, что о ней можно писать целые тома… Церковь русская понесла великую потерю, понесло ее и государство, ибо почивший был столько лет не только одним из руководителей церковной жизни, но и советником наших Венценосных Самодержцев» [20, с. 8].

Изучение материалов архивов как г. Калуги, так и иногородних, позволяет не только подробнее остановиться на калужском периоде жизни И, л. Янышева, но и внести некоторые уточнения. Путь мальчика Вани, сына скромного диакона одной из церквей Тарусского уезда Калужской епархии, от ученика духовного училища, далее семинарии в губернском центре до протопресвитера в столице Российского государства был тернист и труден, но пройден им достойно и благородно. На родной калужской земле Иоанн Янышев прожил с 1826 по 1845 гг. то есть со дня своего рождения до поступления в СПбДА. Когда он уезжал в Санкт-Петербург, ему было всего 19 лет.

Родился он в с. Опочне (Апошне), принадлежавшем духовному ведомству, где находилась церковь во имя Владимирской иконы Божьей Матери. В этой церкви служил диаконом его отец. В этом малонаселенном пункте числилось 12 мужчин и 19 женщин [17, с. 164]. Указание во многих биографических справках и публикациях на то, что Янышев родился в д. Сашкино (Шашкино) не случайно, так как эта деревня находилась тоже на

реке Опочне, в непосредственной близости к с. Опочня. Деревня Сашкино была центром волости, в ней находилась волостная и сельская управа, проживало 241 мужчин, 260 женщин. Там была фабрика, приходское училище, проходили 4 ярмарки в год и еженедельные базары. Позже Сашкино называется не деревней, а селом [17, с. 164].

Очень интересна история Владимирской церкви, которая сгорела в 1817 г., но была воздвигнута каменной тщанием боголюбивых прихожан, которые принимали участие в пожертвованиях. Об этом писали Его Преосвященству Преосвященнейшему Епископу Калужскому и Боровскому Антонию «Калужской губернии Тарусского уезда сгоревшей Владимирской Божьей Матери, что на Опочне, церкви нижайшие прихожане: «Сего 4 мая под 5-е число, по неисповедимым судьбам Божьим означенная наша церковь деревянная зданием сгорела со всею утварью, и мы будучи теперь совершенно сироты, лишены единственного прибежища и утешения православной матери церкви... Имеем усердие ... устроить вместо оной сгоревшей деревянной церкви каменную во имя Владимирской Божьей Матери с приделом Николая Чудотворца... для чего и денежные суммы собраны» [3, л. 1-1 об.].

В каменной церкви, которая была построена по приговору причта и прихожан на собранные средства, в дальнейшем был крещен мальчик Иоанн, сын диакона Леонтия Максимова.

Дата рождения Иоанна Янышева (14 апреля 1826 г.), указываемая во всех опубликованных материалах, как дореволюционных, так и современных, не подтверждается архивными документами. В метрических книгах церквей Тарусского уезда за 1826 г. есть сведения о детях, которые были крещены во Владимирской церкви, что на Опочне, они включены в документ, озаглавленный как «Тетрадь, данная из Тарусского Духовного Правления за подписанием одного из присутствующих Тарусского уезда Владимирской церкви, что на Опочне, Священнику Симеону Силину с причтом для записки во оную прихода своего прихожан обоего пола, рождающихся которого месяцца и числа, когда крещены, кто был при крещении восприемником; также когда кто и с кем браком сочетался, потом кои именно которого месяца и числа умре, от какой болезни, коли как тут погребен; с показанием когда кто из священников служил какую требу... сего 1826 года о том» [10, л. 567].

Судя по данным этого документа, не в апреле, а в июне под № 14 зарегистрировано, что «у приходского диакона Леонтия Максимова родился сын Иоанн 26 июня, молитствован и крещен приходским священником Симеоном Силиным 29 июня 1826 года». Известно, что «восприемниками были тарусский купец Филипп Васильев и сельца Рослякова из дворян де-

вица Елизавета Егорова, при крещении был причетник». Запись подписана по всем требованиям того времени священником Симеоном Силиным и диаконом: «Диакон Леонтий Максимов руку приложил» [10, л. 580-об.]. Каким образом закралась в документы ошибка, повторяемая во всех публикациях — можно только предполагать...

Детство Иоанна, сына диакона Леонтия, прошло в с. Опочне при указанной Владимирской церкви. Как вспоминали современники, «ему еще пятилетнему мальчику за его любовь к церковности, местные крестьяне предсказывали, что будет он «большим попом». Этот рассказ в свое время был помещен и в словаре Родосского, как указывалось — со слов самого Янышева [18, с. 4]. В семье дьякона Леонтия было три сына: Максим, Иоанн, Димитрий, дочь Надежда. Все братья Янышевы учились в Калужском Духовном училище, а потом в семинарии. Но позже, в 1852 г., как указывается в архивных документах, младший брат Димитрий уже носил фамилию Вишняков [5, л. 20 об.] в силу бытовавших тогда традиций разнофамильности в духовенстве.

В дореволюционных публикациях значится, что отец Иоанна Янышева перешел в черное духовенство. Материалами ГАКО подтверждается этот факт: в 1842 г., овдовев, дьякон Леонтий ушел в монастырь, оставив детей своих на попечение приемника по службе и мужа дочери Надежды - диакона Павла Петровича Олерова: «Отношение... Консистории, от 17 июня 1842 г. № 3052, коим уведомляется, что новорукоположенный с. Опочни диакон Павел Олеров обязался содержать детей тестя своего, уволенного от должности того же села диакона Леонтия Максимова, а своих шурьев учеников: среднего отделения семинарии Максима, низшего отделения Ивана и первого приходского класса Димитрия Янышевых[8, л. 129]. Иоанну было в ту пору 16 лет.

В статьях, опубликованных в КЕВ (до 1906 года) и КЦОВ (до 1917 г.) есть данные об уходе в монастырь бывшего диакона Владимирской церкви с. Опочни Тарусского уезда Калужской губернии Леонтия Максимова, «в монашестве иеромонах Леонид» [19, с. 4]. К этому можно добавить, основываясь на сохранившиеся до нашего времени источники, что в дальнейшем он был казначеем Лаврентьевского монастыря и не покидал приделы Калужской епархии [5, л. 20].

Диакон Павел Олеров, принявший на себя заботы о сыновьях своего предшественника, не был образцом священнослужителя, не отличался смирением, добросердечностью и не мог служить примером для братьев Янышевых. Сведения о проступках Павла Петровича Олерова и последовавшем за этим наказанием зафиксированы в клировых ведомостях Владимирской церкви: «...Послан в Малоярославецкий монастырь для

научения приличествующему благонравию, затем поручен особому надзору благочинного... За сильное подозрение в битие с. Кондровой Слободы крестьянина Михаила Егорова посылается на месяц в тот же монастырь... »[4, л. 3].

Архивные документы свидетельствуют о том, что в январе 1842 г. Иоанн был серьезно болен, поэтому не смог вернуться с рождественских каникул из дома, что было отражено в журнале по учебной части: «Низшего отделения Иоанн Янышев, уволенный на праздник Рождества Христова, сделался больным, почему не может явиться в семинарию к учению» [8, л. 1]. Видимо, это совпало с семейной трагедией и связанными с ней переживаниями Иоанна. И именно в этот временной период ухудшается успеваемость ученика Янышева. Он не получал плохих отметок, но и не был лучшим учеником. Это был единственный раз за весь период пребывания его в различных духовных учебных заведениях.

До этого случая он всегда первенствовал среди одноклассников как по поведению, так и по успеваемости. Но в указанный период он с первого места лучшего ученика переместился на вторую позицию, что несколько расходится с официальной версией относительно того, что Иоанн Янышев всегда был в рейтинге первым.

Из низшего отделения КДУУ в высшее Иоанн Янышев переводился первым учеником 1 разряда [6, л. 58 об.]. О таком же положении вещей говорят и другие источники: с ноября 1843 года до окончания семинарии летом 1845 г., вернув свое первое место по успеваемости, Иоанн Янышев уже не перемещался на другие позиции, действительно оставаясь лучшим из лучших: ноябрь 1843 г. [9, л. 74], декабрь 1843 -январь 1844 г. [9, л. 76], февраль-март того же учебного года [9, л. 78], окончание этого учебного года [9, л. 82 об.], по учебным месяцам 1844-45 учебного года [9, лл. 85 об., 88, 92, 94, 96 об.].

Ненадолго уступив позиции первого ученика однокашнику Сергию Амфитеатрову, юный Иоанн Янышев смог их вернуть. При этом он проявил исключительное трудолюбие, терпение, усидчивость и другие качества, которые и в дальнейшем помогли ему на пути пастыря Православной Церкви. Он не растерял из-за семейных обстоятельств и жизненных испытаний веры в то, что Господь, давая испытания, даст и силы на их преодоление. Уже с этого возраста он знал, что таланты и способности, полученные от Бога, нужно беречь и развивать, а молитвами и повседневными стараниями добивался того, на что его благословляли мудрые наставники и преподаватели КДС.

Простившись с семинарией и своей малой родиной в 1845 г., поднимаясь по карьерной лестнице, Иоанн Леонтьевич тем не менее, находясь

за границей или в столице российской империи, никогда не забывал о Калужской епархии. Так об этом было написано в преподнесенном Янышеву адресе от Калужской семинарии и Духовных училищ, посвященном 50-летнему юбилею служения уважаемого протопресвитера: «Как далеко Вы от нас ни жили, как высоко над нами ни вознеслись, вы душою всегда были с Калугой, с нашей семинарией, с своей родиной...Вы никогда не прерывали самой живой и сердечной связи с Вашим родным селом, куда часто Вы наезжали, чтобы помолиться на могиле матери, чтобы вознести молитвы в храме, в котором введены Вы в лоно Матери-Церкви, и который в детстве и юности Вашей много раз оглашался Вашим чтением и пением, и первыми опытами церковного красноречия» [23, с. 44-45].

Иоанн Леонтьевич делал пожертвования во Владимирскую церковь с. Опочни, как деньгами, так и вещами. В 1898 г. в с. Сашкино (Шашкино) была открыта второклассная школа. В калужской епархиальной печати так рассказывалось об этом событии: «9 декабря 1898 года для села Шашкина было днем особого торжества по случаю освящения вновь устроенной ... школы..., месте родины Его Высокопреподобия о. Протопресвитера И.Л. Янышева, которому принадлежит и первая мысль об устроении здесь большой школы. Движимый любовию к своей родине и насельцам ея, маститый Протопресвитер Иоанн Леонтьевич положил от себя и первую лепту на основание школы» 22, с. 3].

Из далекого Санкт-Петербурга, несмотря на свою занятость, И.Л. Янышев следил за тем, чтобы школа была обеспечена всем необходимым, в первую очередь книгами. По этому поводу в калужской православвной печати отмечалось, что «превосходная школа снабжена его библиотекою» [25, с. 1]. Преподавание в этом учебном заведении было на таком высоком уровне, что в 1903 году там проводились курсы для учителей школ грамоты. Иоанн Леонтьевич был настолько в курсе всех дел, что даже прислал денег на памятник и венок умершему учителю этой школы Н.Д. Десницкому [25, с. 7-8].

В 1902 г. при КДС была учреждена стипендия Протопресвитера Янышева [7, л. 144], о чем стало известно из публикации в КЕВ, где было помещено отношение заведующего придворным духовенством протопресвитера Иоанна Леонтьевича Янышева от 23 января 1902 г. за № 211 на имя Его Преосвященства, Преосвященнейшего Вениамина, епископа Калужского и Боровского: «Ваше Преосвященство, Милостивейший Архипастырь! Подведомое мне духовенство собрало по случаю...пятидесятилетия моего служения в священном сане, препровождаемый при сем капитал в 2100 рублей на учреждение за счет процентов, стипендии моего имени в Калужской духовной семинарии» [26, с. 145]. По этому поводу был издан

указ Святейшего Правительствующего Синода от 1 марта 1902 года за № 1668 [26, с. 148]. В определении правления Калужской духовной семинарии значилось: «Стипендию считать открытой со следующего 1902-1903 учебного года».

По желанию И.Л. Янышева стипендия предназначалась для «а) воспитанников семинарии из духовенства Калужской епархии, б) имеющих склонность к продолжению духовного образования или к служению церкви, в) отличающихся при бедности благонравием и успехами и г) не ниже 4-го класса семинарии». С учетом этих условий и назначалось поощрение семинаристов. Выдача стипендии протопресвитера И. Янышева неукоснительно продолжалась до прихода к власти большевиков. Справки процентных бумаг Правления КДС показывают, что ежегодно получали эти стипендии до пяти семинаристов. Протопресвитером И.Л. Янышевым были пожертвованы книги для библиотеки КДС [4, л. 53].

И.Л. Янышев интересовался работой Калужского Церковно-историко-археологического общества: «Из...протокола видно, что в числе почетных членов общества состоят некоторые высокопоставленные лица, как например протопресвитер Иоанн Леонтьевич Янышев, (Калужский уроженец), внесший единовременно 100 р.» [28, с. 90], он старался быть в курсе всех благих начинаний в Калужской епархии и по возможности соучаствовать в них.

Протопресвитер Янышев состоял почетным членом Общества вспомоществования нуждающимся ученикам Мещовского Духовного Училища [29, с. 190]. В числе первых благотворителей, откликнувшихся на идею создания такого общества в г. Мещовске был именно Иоанн Леонтьевич: «В общество вспомоществования нуждающимся ученикам МДУ поступили пожертвования: 1) от протопресвитера и духовника Их Императорских Величеств И.Л. Янышева...» [27, с. 85].

В Попечительстве Св. Гурия о бедных учениках Калужского Духовного Училища Иоанн Леонтьевич был пожизненным членом с момента создания этого благотворительного общества [30, с. 236]. В 1904 году «в почетные члены Попечительства единогласно были избраны: Преосвященнейший Вениамин, Епископ Калужский и Боровский; духовник Их Императорских Величеств, протопресвитер И.Л. Янышев и др. Собрание постановило: просить совет Попечительства уведомить означенных лиц об избрании их в почетные члены Попечительства и выразить им от лица общего собрания благодарность за их пожертвования и за сочувственное их отношение к Попечительству» [30, с. 238].

В Калужской епархии гордились тем, что известный не только в Санкт-Петербурге, но и по всей России пастырь, родился и учился на

Калужской земле, более того никогда не порывал связей со своей малой родиной, стараясь оказывать разностороннюю помощь. Известно, что на юбилеи знаменитого земляка калужские священнослужители всегда посылали достойных депутатов для поздравления и вручения подарков. От КДС была подарена икона Иоанна Богослова, а от земляков, живущих в Санкт-Петербурге была преподнесена И.Л. Янышеву с приветственными словами «...святыня — родная святыня: это — икона Калуженской Божией Матери, где вместе изображены и калужские чудотворцы: преп. Пафнутий Боровский, преп. Тихон, св. пр. Лаврентий, а также соименный Вам преп. Иоанн ветхопещерник, небесному покровительству и молитвам которого вы поручены в калужской же стране» [24, с. 88].

Память о И,Л. Янышеве была увековечена Августейшей Семьей в 1913 г., что свидетельствует об искреннем признании заслуг этого протопресвитера и духовника Их Императорских Величеств. Указом Святейшего Синода от 11 сентября 1913 г. за № 14469 «Богадельня Протопресвитера Иоанна Леонтьевича Янышева, возобновленная по случаю исполнившегося 300-летия Царствования Дома Романовых, на пожертвования Государя Императора и Его Августейшей Семьи» было предписано строительство новой богадельни вместо пришедшей в ветхость. Пожертвования составили достаточную сумму: «от Государя Императора Николая Александровича и Его Августейшей Семьи 3250 рублей, от Ее Императорского Величества, Государыни Императрицы Марии Федоровны 1000 рублей, от Их императорских Величеств: Великой Княгини Елизаветы Федоровны 250 рублей, Великого Князя Александра Михайловича и Великой Княгини Ксении Александровны 500 рублей и Великой Княгини Ольги Александровны 250 рублей, а всего 5250 рублей» [21, с. 11].

Источники и литература

1. Брокгауз Ф.А. и Ефрон И.А. Энциклопедический словарь. Т. 16, с. 696. СПб.: Типография Акц. Общ. Брокгауз – Ефрон, Прачечный пер., № 6, 1904.

2. Выпускники Санкт-Петербургской (с 1914 - Петроградской) духовной академии 1814-1894, 1896-1918 гг. [Электронный ресурс]: [сайт]. URL: www.petergen.com/bovkalo/duhov/spbda.html (дата обращения 07.12.2015). Загл. с экрана. Яз. рус.

3. ГАКО, ф. 33, оп. 2, д. 1200

4. ГАКО, ф. 33, оп. 1, д. 2718

5. ГАКО, ф. 33, оп. 3, д. 232

6. ГАКО, ф. 65, оп. 1, д. 2723

7. ГАКО, ф. 65, оп. 3, д. 2873

8. ГАКО, ф. 65, оп. 5, д. 57.

9. ГАКО, ф. 65, оп. 5, д. 59.

10. ГАКО, ф. 275, оп. 2, д. 44.
11. Горбачева Н. Праведный Иоанн Кронштадтский. Изд. Московского подворья Свято – Троицкой Сергиевой Лавры. М., 2010.
12. Государыня Императрица Александра Федоровна Романова. Дивный свет. Дневниковые записи, переписка, жизнеописание. Братство Преподобного Германа Аляскинского. М., Издательский дом «Русский паломник», 2004.
13. Дневники Императора Николая II. Общ. Ред. К. Ф. Шацилло. М., 1991.
14. Калуга в шести веках. Материалы 4-й городской краеведческой конференции. Калуга, 2003.
15. Калужский Церковно-общественный вестник (далее КЦОВ), 1910, № 3.
16. Калужская Губерния. Список населенных мест по сведениям 1859 г. Изд. Специального Статистического Комитета МВД. Обработано состоящим при Комитете Н. Штиглицом. СПб, 1863, № 3857.
17. КЦОВ, 1909, № 4.
18. КЦОВ, 1910, № 4.
19. КЦОВ, 1910, № 18.
20. КЦОВ, 1913, № 20
21. КЕВ, 1899, № 1, ч.н.
22. КЕВ, 1901, № 2, ч.н.
23. КЕВ, 1901, № 3, ч.н.
24. КЕВ, 1902, ч.н.
25. КЕВ, 1902, ч.о.
26. КЕВ, 1902, № 11, ч.о.
27. КЕВ, 1903, № 4, ч.н.
28. КЕВ, 1903, № 10, ч.о.
29. КЕВ, 1904, № 8, ч.н.
30. Преемство. СПб.: Князь-Владимирский собор, 2007.
31. Приложение к ЕВ (далее – П к ЕВ), 1883, № 21.
32. Приложение к Церковным ведомостям, 1909, № 25.
33. РГИА, ф. 472, оп. 66, д. 667.
34. Священное коронование Государя Императора Александра III. Типография Экспедиции Заготовления Государственных Бумаг. М., Типография Моллер, 1883.
35. Серков С.Р. Первые ордена России // Военно-исторический журнал. 1990, № 1.

УДК 908

Никитина Н.Н.
кандидат исторических наук, доцент;
доцент кафедры новейшей истории,
ФБОУ «Калужский государственный университет
им.К.Э.Циолковского»
e-mail: nikay85@yandex.ru

Практика выживания бывших помещиков в Советской России в 1917 – 1920 гг. (по воспоминаниям современников)

The practice of survival of former landowners in the Soviet Russia in 1917 – 1920 (in the memories of contemporaries)

Аннотация: В статье рассматриваются основные направления аграрной политики советской власти в 1917 – 1920 гг. в отношении российских дворян и их имений. Основное внимание уделено характеристике практики выживания бывших помещиков в этих трудных условиях.

Исследование выполнено на основе мемуаров бывших помещиков.

The article dwells upon the main directions of agrarian policy of the Soviet power in 1917 – 1920 in the relation of the Russian nobility and their estates.

The emphasis is put on the characteristics of the practice of survival of the former landowners in these difficult conditions.

The research is made on the basis of the memories of the former landowners.

Ключевые слова: крестьяне, аграрная политика, Советская власть, российское дворянство, усадьбы, выживание, бывшие помещики, мемуары.

Peasants, agrarian policy, the Soviet power, the Russian nobility, estates, survival, former landowners, memories.

Тема аграрных преобразований в первые годы Советской власти, в том числе ликвидация помещичьих имений, сегодня изучена достаточно подробно. Однако за любыми реформами в масштабе государства стоят судьбы отдельных людей, с их радостями и горестями. Но эта повседневная жизнь практически не изучена в советской историографии и сейчас все больше привлекает внимание современных историков. Если научная литература по аграрной истории дает общие сведения о ликвидации помещичьих имений, то о судьбах их владельцев практически ничего не говорится [13, 11]. После ликвидации имений их владельцы не исчезли, не потеряли интереса к жизни и убеждения в необходимости служить Отечеству, имели многодетные семьи, крепкие родственные связи и ждали позитивных перемен в жизни. Выяснить, как сказались аграрные преобразований на судьбах конкретных людей, как они выживали и приспосабливались к жизни нам помогает мемуарная литература.

На современном этапе (с конца 1980-х гг.) обобщающих работ по данной проблеме не выходило, при этом появился ряд диссертационных исследований, освящающих различные аспекты проблемы [4].

В качестве источников для изучения данной темы использованы опубликованные в последние годы мемуары участников и очевидцев тех трагических событий русской истории. Воспоминания Татьяны Александровны Аксаковой (Сиверс) «Семейная хроника: в 2-х книгах», вышли в Париже в 1988 г, впоследствии были переизданы в России. Другие воспоминания принадлежат представителям еще более известного дворянского рода – князьям Голицыным: «Записки князя Кирилла Николаевича Голицына»[1], а также «Записки уцелевшего»[2], автором которых является советский писатель и мемуарист, инженер-топограф, военный строитель, князь Сергей Михайлович Голицын и «Дневник 1917 – 1918 гг.»[3] его деда – князя Владимира Михайловича Голицына, содержащий краткие, но достоверные сведения за указанный период.

Трагедийный характер придает повествованиям сама эпоха, ломавшая судьбы людей. Сквозь рамки семейной хроники проступают судьбы всей русской интеллигенции.

Татьяны Александровны Аксаковой (Сиверс) родилась в 1892 г. (по старому стилю) в Санкт - Петербурге. Ее отец А.А. Сиверс принадлежал к древнему прибалтийскому роду, занимал видный пост в Министерстве Императорского Двора и имел придворное звание камергера. Училась в

[1] Записки князя Кирилла Николаевича Голицына. – М.: ОАО Издательство «Радуга», 2008 – 592 с.

[2] Голицын С.М. Записки уцелевшего: Роман. – М.:Вагриус, 2006

[3] Голицын В.М. Дневник 1917–1918 годов. – М.: «Захаров», 2008.

престижной гимназии С.А. Арсеньевой в Москве, а в 1910-1913 гг. в Строгановском училище.

Вскоре после февральской революции Борис Сергеевич Аксаков – муж мемуаристки - убыл в действующую армию, в штаб 26-го армейского корпуса, а его семья уехала в Калужскую губернию. Татьяна Александровна вместе с сыном Дмитрием отправляется в поместье Попелево (Расположено примерно в 7 км к северо-западу от города Козельск), занимавшее почти 700 десятин. Это имение принадлежало ее матери. На территории поместья была красивая летняя беседка, где после катания на лодках на Пифановом (Княжеском) пруду хозяева и их гости полдничали или проводили время за вечерним чаем. В конце парковой аллеи располагались винные погреба. Однако главной достопримечательностью имения, его истинным богатством в ту пору являлся 53-десятинный фруктовый сад, которым хозяин усадьбы очень дорожил, а потому постоянно о нем заботился [12].

Здесь, в усадьбе Т.А. Аксакову с сыном Димой застала октябрьская революция, и в декабре 1917 г. последним владельцам имения пришлось срочно его покинуть. Село было реорганизовано в отделение совхоза «Красный комбинат».

По воспоминанием Татьяны Александровны, о происходящем в России они тогда узнавали из сообщений печати и по самым разноречивым слухам, доходившим сначала до Козельска, а затем до Попелева. Вообще период между февральской и октябрьской революциями представлялся «какой-то грандиозной неразберихой, причем никто (во всяком случае в моем окружении) не давал себе отчета в грандиозности совершающихся сдвигов» [1, с. 284].

В конце 1917 – начале 1918 гг. дворянские усадьбы доживали последние дни. С середины лета 1918 г. маму Т.А. Аксаковой стали вызывать в волость на собрания, посвященные вопросу отчуждения помещичьей земли. Крестьяне были настроены выжидательно, но приезжие ораторы уже прохаживались насчет «волков в овечьих шкурах», что помещики, несомненно, должны были принимать на свой счет.

Незадолго до того, как приехавшие из Козельска «комитетчики» назначили Аксаковым окончательный срок выезда из дома, бывшие владельцы решили снять квартиру в Козельске, и выбор пал на дом, принадлежавший владельцу небольшого кирпичного завода Собенникову. На вывоз домашних вещей запрета наложено не было, поэтому из Попелева в Козельск на 35 подводах потянулось «движимое имущество». Наиболее громоздкие вещи, и в том числе рояль, были поставлены в склады местных купцов Самариных.

Изгоняемым помещикам полагалось взять одну лошадь и одну корову. Татьяна Александровна с грустью вспоминала, как ее муж Борис запряг в санки молодую гнедую лошадку Блудницу, посадил их с сыном, и так они помчались в Козельск.

Мама Т.А. Аксаковой Александра Гастоновна ехала в других санях, держа на коленях старинную икону Федоровской Божьей Матери. По ее лицу текли слезы: на жизнь в Попелеве она возлагала большие надежды, и многим пожертвовала для ее устройства.

Размышляя о том, почему же с такой поразительной легкостью дворяне расставались с материальными ценностями, Аксакова приходит к выводу, что причина «красивой легкости», заключалась в том, что жизнь ежеминутно выдвигала другие, более важные проблемы, от которых «дух захватывало», и среди них проблему «родина», слова, звучащего в ту пору достаточно сильно [1, с. 289].

Революционная волна нарастала, и «дворянское гнездо», обосновавшееся в доме Собенникова, стало привлекать внимание комиссаров. У Аксаковых начались обыски, не дававшие результатов, но трепавшие нервы. Появлялись слухи, один страшнее другого.

В начале февраля весь Козельск заговорил о «Варфоломеевской ночи», когда все дворяне и буржуи будут уничтожены. Не ясен был только вопрос об участи детей до четырех лет. По одной версии им предстояло быть убитыми, а по другой — нет.

Решено было срочно ехать в Москву. Несмотря на все ужасы, жизнь продолжалась. Вот как вспоминает об этом Татьяна Александровна:

«Это было приятнее, но все же доставляло немало хлопот. Жить — значило пить, есть, платить за квартиру и т.п., тогда как деньги быстро падали в цене и ниоткуда не поступали. Это положение касалось не только нас, оно было всеобщим. Наступило время стихийной распродажи вещей, которые в другое время никогда не были бы проданы. На рынок выкидывались самые разнообразные вещи. Крестьяне же стали требовать за продукты не денег, а чего-то более реального. Помню, что, оказавшись, как и мы, в Москве, девочка искала покупателя на соболью шубу и изумрудные серьги. Дима Вельяминов продавал пишущую машинку. Но кроме людей, ликвидировавших свое личное имущество ради хлеба насущного, появилось много лиц, спекулировавших какими-то отвлеченными понятиями: например, «накладная на идущий в Москву вагон дров». Мелкие дельцы спекулировали на вошедшем в моду сахарине.

Что касается меня, то, несмотря на материальные трудности и то, что я впервые осталась «за одну прислугу», я довольно удачно справлялась с хозяйственными делами. Готовить я умела, и один только раз оскандали-

лась, когда принесла с Полянского рынка судака и не могла очистить его от чешуи и внутренностей. Поранив себе руку колючками, я беспомощно стояла над рыбой, пока наш хозяин не выручил меня из беды и не привел судака в надлежащий вид» [1, с. 290].

Показательный случай произошел с автором воспоминаний незадолго до Пасхи 1918 г., которая в тот год падала на первые числа мая, когда оказалось, что их продовольственные ресурсы совсем иссякли. Татьяна Александровна решается отправиться в Козельск за продуктами, предварительно написав жившей там молодой тетушке своего мужа — Марии Михайловне (вдове Юрия Николаевича Аксакова) письмо, в котором полушутливо спрашивала «продолжаю ли я состоять в списке лиц, подлежащих уничтожению?» [1, с. 291] Письмо это, как выяснилось потом, доставило ей неприятность: у нее усиленно допытывались, «какие списки лиц, подлежащих уничтожению, она составляет?». Борис проводил супругу на Брянский вокзал и усадил в товарный вагон (пассажирских не было). Одет он был в штатском пальто и в серой шляпе, что дало повод ехавшим в теплушке матросам всю дорогу приставать к Аксаковой с вопросами, какое отношение к ней имеет провожавший ее «пижон».

В Козельске Татьяна Александровна узнала, что все их вещи, находившиеся в самаринских складах, кем-то вывезены, а лошадь Блудница уведена. Рояль оказался потом в детском доме, открытом в монашеских кельях Оптиной Пустыни. Так как ножек и педалей не нашли (рояль был разобран), то его поставили на три табурета. Вместо педали на двух веревках к нему была подвешена доска.

За короткое пребывание в Козельске в предпасхальные дни 1918 г. Татьяна Александровна выполнила свою снабженческую миссию: в четверг на Страстной неделе она подъезжала к Москве с окороком ветчины, корзиной яиц и горшком топленого масла. Но тут ее ждало потрясение: арестовали ее мужа Бориса, по делу «о спекуляции» или, вернее, за нарушение декрета «о продаже золота в слитках». Звучало это крайне парадоксально, так как золота у них ни в каком виде, а тем более в слитках, не было.

В конце августа 1918 г. пришли вести из Козельска о том, что снятый под квартиру дом Собенникова реквизирован и в него въезжает молочная ферма земотдела. Для спасения своих вещей Аксакова помчалась в Козельск, поступила на должность делопроизводителя молочной фермы и снова внедрилась в свою квартиру.

Заведующим фермой Козельского земотдела, делопроизводителем которой мне предстояло быть, оказался некто Федор Федорович Телегин, сын бывшего управляющего хозяйством Оптиной Пустыни Ф.Ф. Телегина-старшего.

Отношение к бывшей помещице было достаточно почтительное, а обязанности делопроизводителя были несложны, т.к. ферма, состоявшая из 16 заморенных бывших помещичьих коров, продукции почти не давала [1, с. 304].

Вскоре пришло распоряжение о переводе молочной фермы из Козельска в Нижние Прыски, и Татьяне Александровне пришлось расстаться с Козельском.

Контора «фирмы» и ее персонал разместились в правом крыле громадного прысковского дома. Обязанности Татьяны Александровны заключались в необходимости присутствовать утром и вечером при дойке коров, которые давали очень мало молока, а потом отправляла это молоко в козельскую больницу.

Вскоре и эту работу Татьяна Александровна теряет. В мае 1919 г. под предлогом, что «на ферме делаются безобразия» и что «пора отделаться от этой дворянки», Костриков, заведующий земотделом и непосредственный начальник молочной фермы, издал приказ о том, что «Аксакова Т.А. снимается с работы делопроизводителя фермы» [1, с. 318].

Лишившись средств к существованию, Татьяна Александровна принимает предложение сестра Телегина, Анны Федоровны, и переезжает в ее дом, находившийся в непосредственной близости от двух учреждений с большим удельным весом: тюрьмы и больницы, собрав при этом по всему городу розданные на хранение остатки своей мебели.

Татьяна Александровна, вспоминая об этом периоде своей жизни, писала: «Анна Федоровна хорошо знала обычаи и вкусы местного населения, и по ее совету, я занялась необыкновенным ремеслом: шитьем повойников. Повойником называется род шапочки, которую носят под платком калужские замужние женщины. Передняя, налобная часть обычно украшается блестками, позументом или «гитанами» (гитаны — зигзагообразная тесьма). Особенно богатым должен был быть свадебный повойник, так как существует ритуал заплетать перед венцом невесте волосы в две косы и в первый раз надевать на нее повойник. Каждая деревня придерживалась своего покроя — так, Прыски носили повойники со сборами, а Березичи и Дешовки требовали бантовых складок, что было сложнее для производства. Должна сказать, что мои повойники не имели себе равных: я на них изрезала все свои бальные платья, а налобники украшала по правилам Строгановского училища. К сожалению, за всю эту красоту цены не надбавлялись — больше 10-12 яиц за повойник получить не удавалось, а когда я заикалась о масле, то мне отвечали: «Что ты, матушка, мы теперь молоко шильцем хлебаем!» Зато я приобрела известность» [1, с. 320].

Если мы обратимся к воспоминаниям князей Голицыных, то увидим как складывались судьбы родственных дворянских родов: Голицыных, Трубецких, Бобринских.

После Октябрьской революции 1917 г. бывший московский градоначальник - Владимир Михайлович Голицын - проживал в тульском Богородицке, имении графов Бобринских. Дочь князя Вера была замужем за Львом Алексеевичем Бобринским. Избежать ареста князю не удалось. Под конвоем его доставили в Москву. Однако председатель Моссовета Каменев распорядился отпустить Голицына, да ещё выдал ему своеобразную «охранную грамоту», подписанную несколькими крупными руководителями ВКП(б). Получив в управление городское хозяйство, Каменев как никто другой понимал заслуги Голицына в развитии Москвы.

Голицын Николай Владимирович (отец Кирилла Николаевича), родился в 1874 г. в Москве, ученый, архивист, до революции директор Государственного архива и архива МИДа в Санкт-Петербурге. С марта 1917 — член городской комиссии по народному образованию в Петрограде. 30 августа 1918 — после убийства Урицкого арестован как заложник, через месяц освобожден. Впоследствии еще несколько раз подвергался арестам, тюремному заключению. В 1926 г. — Н.В. Голицын был освобожден досрочно, вернулся в Ленинград, работал переводчиком в институте Маркса-Энгельса. В 1928 — уволен с работы как князь, работал переводчиком в редакции французского журнала. Научный сотрудник в Академии наук, автор исторических трудов. 24 февраля 1942 — скончался.

Сын Николая Владимировича – князь Кирилл Николаевич - родился 20 октября 1903 в Петербурге. С осени 1919 — работал в землеустроительном подотделе уездного земского отдела Богородицка, затем табельщиком в шахте. В августе 1920 — вернулся в Петроград, учился в трудовой школе, в июне 1923 — поступил в Архитектурный институт. Подвергался арестам, в 1942 г. приговорен к 10 годам ИТЛ. С осени 1963 — в Комбинате декоративно-оформительского искусства Художественного фонда РСФСР, оформление Музея землеведения при Московском государственном университете. Скончался в 1990 [6].

Семья Голицыных располагала значительными земельными владениями. Всего на начало XX века князьям Голицыным принадлежало 384 тыс. 730 десятин, графам Бобринским (9 владельцев) – 111 тыс. 412 десятин [9, с. 699].

Летом 1918 г. Кирилл Николаевич приехал в Богородицк – имение ранее принадлежащее графам Бобринским. Богородицкое имение представляло собой огромное земельное владение – около 12 тыс. десятин (по другим данным 27 тыс. десятин) [2, с. 166] – с довольно сложной хозяйственной организацией. Для большей гибкости в управлении многоотрас-

левым хозяйством вся земля была разделена между хуторами – отдельными хозяйствами со своей усадьбой, своим управляющим, а каждому хутору присвоена своя специализация.

Автор отмечает, что, несмотря на революционную ломку и перелицовку в стране в первые годы после революции, помещики продолжали пользоваться своими усадьбами. Правда, их ограничили во многом: отобрали лошадей, обслугу отправили на более полезные дела, фруктовый сад и ягодники получили нового владельца – государство. Ну а детям бывших владельцев приходилось «устраивать набеги и воровать то, что 2 года перед этим могли получить без хлопот» [5, с. 164].

Питание было еще более или менее сносно. Молоко продолжали получать с Богородицкого хутора. Все лето ухаживали за грядками, растили огурцы, морковь, свеклу, картошку, промышляли и охотой.

Вскоре ситуация стала меняться. Князь Сергей Голицын приводит в своих «Записках уцелевшего» показательный случай: «..однажды в богородицкой газете «Красный голос» появилась статья под заголовком «Доколе будем терпеть!». В статье с негодованием говорилось, что по парку разгуливают «томные графинюшки» и «толстощекие графчики в матросках», дальше следовало об эксплуататорах и кровопийцах». На следующий день к ним явились представители городских властей с предписанием в 24 часа освободить весь второй этаж дома, на который поселили две приезжие семьи с многими детьми. Жить им стало, конечно, тесно [2, с. 179-180].

Князь Кирилл Николаевич Голицын вспоминает, что в тяжелые послереволюционные годы дворянам приходилось приспосабливаться к новым условиям существования, к новым реалиям: «не было времени на грустные размышления и ламентации» ибо их «поглощали каждодневные заботы о пропитании семьи». А семьи были большие: в семье Голицыных было 11 человек, у Трубецких – шесть, у Борбринских – семь, да плюс бабушка и дедушка Голицыны. Как писал князь Голицын: «В отчаяние никто не пришел, благодаря счастливому и общему для всех людей свойству – не видеть истинных масштабов несчастий, которые в данный момент на всех обрушиваются». [5, с. 186].

К счастью, с представителями этих дворянских семей ничего трагического в 1918-1920-х гг. не произошло, все остались живы. В этих трех семьях преобладали малыши и подростки, не вышедшие возрастом для трудовых дел. Молодежь постарше шестнадцати – девятнадцати лет шла служить в скучнейшие уездные канцелярии, так как другой деятельности для нее не было. Об учении, о специальностях не задумывались: жили сегодняшним днем, не строя планов на будущее. Такие

настроения могли бы привести молодежь к утрате стимулов и воли к жизни, а с ней и сопротивляемости и, наконец, к нравственной деградации. Но ничего такого не случилось: противовесом всем опасностям послужила сила семейных традиций, носителями которых были представители старшего поколения. Их усилиями незаметно, без нажима, без принуждения был установлен в семье некий нерегламентированный распорядок, который возлагал на каждого младшего члена семьи те или иные обязанности, предоставляя в то же время и некую долю свободы. Одним словом сложилась крепкая, дружная семья. С младшими не прекращались регулярные домашние занятия: уроки по разным предметам и по французскому.

Представители старшего поколения также устраивались на работу. Князь Михаил Владимирович Голицын, отец С.М. Голицына, поступил на работу секретарем уездного отдела здравоохранения, его выбрали профоргом и он «со свойственной ему аккуратностью» регистрировал и подшивал разные бумажки, писал отношения и протоколы, наклеивал марки на профбилеты. Работал и дедушка С.М. Голицына - князь В. М. Голицын. Местные власти доверили ему писать историю города Богородицка с древнейших времен, и еще писать аннотации на книги городской библиотеки. За свою работу они получали деньги и пайки на себя и на всех своих иждивенцев [2, с. 201].

Порой ситуация с продовольствием становилась критическая. С.М. Голицын описывает один такой случай. Шел 1919 г., по карточкам перестали выдавать хлеб, все запасы кончились. «Сестре Кате кто-то подарил морковку, и она разрезала ее на мельчайшие кусочки, объясняя, что так «больше получится». Вечером мать собрала нас всех молиться. Она молилась горячо, клала поклоны, следом за ней и мы усердно крестились». Произошло поистине чудо. Подъехала к их жилищу груженая подвода, на который приехал «бывший бучальский кулак и лавочник» Егор Антонович Суханов. Сергей Михайлович с недоумением и восторгом вспоминает этот случай: «Почему прежний враг моей матери… прослышав, что его господам живется в Богородицке плохо, собрал со многих, помнивших былые господские благодеяния бучальских крестьян разную снедь и сам повез за шестьдесят верст?» Продуктов оказалось столько, что они Голицыны смогли поделиться «по-братски» с Трубецкими [2, с. 215].

Подношения бучальских крестьян, которые привозил Суханов, были большим подспорьем, так как паек, выдаваемый государством был очень скуден, его никак не хватало. К весне 1920 г. эти подношения прекратились, менять вещи на базаре становилось все труднее, так как у самих крестьян запасы продовольствия подходили к концу.

Мать С.М. Голицына - Анна Сергеевна (урожденная Лопухина) начала успешно чинить и шить заново обувь. Она мастерила ее или из старой негодной обуви, шила также матерчатую обувь, на веревочной подошве. Для своих она шила бесплатно, а для посторонних людей - за продукты.

Летом 1920 г. большим подспорьем в пропитании было выращенные на своем огороде (около десяти соток) овощи, кроме этого на задворках собирали крапиву и щавель для щей, в лесу – желтые баранчики для чая. Грибов из-за засухи не было, однако иногда попадались валуи, которые местные жители из-за горечи отвергали. Не было сахара, с огромным трудом доставалась соль. Администрация сахарного завода, обещая выдать столь ценные продукты, а также муку, сдавала для обработки участки, засеянные сахарной свеклой, всем желающим. Голицыны тоже взяли такой участок. Труд был титанический, так как поле сплошь заросло колючим осотом. От количества сданной свеклы зависело, сколько они получат продуктов. В результате им выдали полпуда сахара, полпуда соли, ведро черной патоки и пуд муки.

Еще один источник питания упоминает С.М. Голицын - это «хождение в гости». «Родителей моих постоянно приглашали разные их новые знакомые на именины, на дни рождения. Они ходили, сами там насыщались, да еще хозяева давали им кулечки «для ваших деток»» [2, с. 229-231].

Если говорить о культурной жизни города Богородицка в 1918 -1920-х гг., то, несомненно, большую положительную роль сыграли бывшие дворяне. Обращение к искусству как к роду деятельности естественно вытекало из той подготовки, которую дала общая система воспитания, существовавшая в дворянских семьях, где обучение музыке и рисованию проходили все дети, независимо от способностей.

Как вспоминает князь К.Н. Голицын: «Культуртрегенство нашей семьи зародилось еще в 1918 г., до выселения из усадьбы, начавшись в форме домашним камерных вечеров. Ежедневно собиралось постоянное трио: дядя Владимир (Трубецкой) – виолончель, тетя Вера (Бобринская) – рояль, а скрипка – Зальцман, пленный австрийский офицер, прекрасный скрипачи, как говорили, выученник Берлинской консерватории». Впоследствии домашние музыкальные вечера были перенесены в город и превратились в публичные концерты [5, с. 191].

Сын князя Кирилла Николаевича – князь Андрей Голицын – отмечает, что 1917 г. многие воспринимали как неизбежное историческое зло. Вот что он пишет об отце: «Его совесть, его нравственное понимание человеческих взаимоотношений не могли примириться с тем, что вместе с большевистским переворотом в жизнь пришли насилие, безбожие, ложь, развращение моральных устоев личности и общества» [5, с. 551].

Таким образом, на примере жизни Голицыных и их родственников мы видим, как непросто было бывшим дворянам найти себе место в новой Советской России. Власть относилась к ним как к чуждым элементам, как к представителям того общественного строя, духовную крепость которого ей не дано было одолеть.

Рассмотрев, как доживали свои последние дни знаменитые и не очень знаменитые помещичьи усадьбы Аксаковых, Голицыных, Бобринских, мы увидели, что в новых реалиях не было им места, как и их бывшим владельцам. Имения были отданы на «нужды трудящихся»: Нижние Прыски превратились в молочную ферму, тульское Барятино было преобразовано в «культурное хозяйство» (совхоз), Ясная Поляна – в музей, другие – использованы в качестве школ, помещений для советских и партийных учреждений.

Потрясения, пережитые дворянами после 1917 г. нам сложно сегодня представить. Прежние моральные нормы дворянского общества, определявшиеся христианскими законами и обычаями, веками складывавшимися традициями помогали «бывшим господам» выжить и найти свое место в новой, отчасти чуждой для них России, ибо «идеалы пролетариев» воспринимались ими с трудом. Бывшие дворяне, помещики, получившие достойное образование и воспитание в дореволюционное время теперь в лучшем случае устраивались в волостные или уездные административные учреждения, в худшем – добывали пропитание своей семье простыми ремеслами: например, шитьем повойников, как Т.А. Аксакова – Сиверс, или шитьем и ремонтом обуви, как Анна Сергеевна Голицына.

Показательным является тот факт, что несмотря ни на какие трудности бывшие дворяне не теряли бодрости духа. Сохранять подобную стойкость им очень помогали крепкие семейные традиции и обычаи, которые они достойно сохранили и сумели передать своим детям, высокий уровень воспитания и образования, а также занятия искусством: театр, музыка, рисование. В своих детях они сумели сформировать такие качества как достойное отношение человека к Родине, государству и его законам, к своей жизни, уважение и состраданием к жизни другого.

Использованная литература

1. Аксакова Т.А. Семейная хроника: в 2-х книгах / Т. А. Аксакова-Сиверс. – Париж: Atheneum, 1988. Кн. 1 – 2. Электронный ресурс. Точка доступа: http://www.sakharov-center.ru/asfcd/auth/?t=book&num=156

2. Голицын С.М. Записки уцелевшего: Роман. – М.:Вагриус, 2006

3. Голицын В.М. Дневник 1917–1918 годов. – М.: «Захаров», 2008.

4. Ефремов, Сергей Игоревич. Дворянская семья в Советской России и СССР (1917 - конец 1930-х гг.: социокультурный аспект: диссертация ... кандидата исторических наук: 07.00.02 / Ефремов Сергей Игоревич; [Место защиты: Моск. гос. обл. ун-т] Москва, 2011 169 с.: 61 11-7/808

5. Записки князя Кирилла Николаевича Голицына. – М.: ОАО Издательство «Радуга», 2008 – 592 с.

6. Записка о Голицыных Н.В. и К.Н. – Курскому Д.И. Электронный ресурс. Точка доступа: http://pkk.memo.ru/letters_pdf/000071.pdf

7. Косых Оксана Ивановна. Земельные отношения в западнорусской деревне в годы аграрной революции (1917-1921 гг.):По материалам Калужской, Брянской, Смоленской губерний: Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02: Калуга, 2005 196 с. РГБ ОД, 61:05-7/794;

8. Кулешов Алексей Станиславович. Исторические судьбы рода Аксаковых в XX в.: Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02 Москва, 2005 216 с. РГБ ОД, 61:05-7/785

9. Минарик Л.П. Характеристика крупнейших землевладельцев России конца XIX - начала XX в.// Ежегодник по аграрной истории Восточной Европы 1963 г. Изд-во «МИНТИС». – Вильнюс, 1964.

10. Никитина Н.Н. Бывшие помещики в советской России в 1920-е годы: По материалам Калужской и Тульской губерний: диссертация... кандидата исторических наук: 07.00.02: Москва, 2002. Количество страниц: 196 с. 61 02-7/611-7.

11. Першин П.Н. Аграрная революция в России. Кн. 1-2. М., Наука. 1966 . Кн. 2.

12. Пионтковская Ю. «Листая летопись старинного села…» Электронный ресурс. Точка доступа: http://www.vest-news.ru/article.php?id=20128

13. Трифонов И.Я. Ликвидация эксплуататорских классов в СССР. – М.: Политиздат, 1975;

Раздел VI. Гуманитарные науки

УДК 322

Протоиерей Роман Горелов,
КДС, преподаватель, магистр педагогики,
e-mail: oroman.g@bk.ru

Церковь и культура в творческом наследии И.А.Ильина
Church and culture in the creative legacy of Ivan Ilyin

Аннотация: Вопрос о соотношении и взаимосвязи культуры и Церкви давно волновал умы многих людей. И сейчас мы слышим противоположные голоса, - одни говорят о том, что культура может быть лишь секулярной, другие утверждают, что вне Церкви нет настоящей культуры. Настоящее исследование посвящено взглядам русского философа И.А.Ильина на проблемы взаимосвязи Церкви и культуры.

Abstract: The question of the relationship and the relationship between culture and the Church has long worried about the minds of many people. And now we hear opposing voices - some say that culture can only be secular, others argue that outside the Church there is no real culture. The present study focuses on the views of Russian philosopher Ivan Ilyin on the problem of the relationship of the Church and culture.

Ключевые слова: Церковь, православие, культура, государство

Keywords: Church , orthodox, culture, state

В конце XX в. философско-педагогическое творчество мыслителя стало привлекать все большее внимание. Интерес исследователей вызывает духовно-нравственный значение педагогических идей И.А.Ильина [1, 2, 5, 7, 8, 11, 12], взгляды ученого на национальное [10] и семейное воспитание [6, 9, 10]. Но вопросом соотношения Церкви и культуры в творческом наследии философа специально никто не занимался.

В своих трудах Ильин указывает на основные заблуждения в области отношений веры во Христа и «веры в мир» (культуры). Некоторые христиане первых веков, унаследовав эллинистический дух, принимали Христа и отвергали весь мир. Современный «цивилизованное» человечество отвергает Христа и принимает мир. В средние века Запад выдвинул еще один соблазн: «сохранить имя Христа и приспособить искаженный иудаизмом дух Его учения к лукаво-изворотливому и властолюбивому приятию не преображаемого мира» [3, с. 314]. Сам философ отношение Церкви и мира видит следующим образом: «Верный же исход в том, чтобы приять мир вследствие приятия Христа и на этом построить христианскую культуру...; чтобы, исходя из духа Христова - благословить, осмыслить и творчески преобразить мир; не осудить его внешнеестественный строй и закон, и не обессилить его душевную мощь, но одолеть все это, преобразить и прекрасно оформить любовию, волею и мыслью, трудом, творчеством и вдохновением. Это и есть идея православного христианства» [3, с. 314]. Основною задачей Церкви Иван Александрович считает освящение каждого мгновения земного бытия человека, всех сфер его жизни. «Русское Православие не мыслит мира внехристианским или «светским». Напротив, - христианское просвещение и просветление мира является его прямым заданием. Ему «есть дело до всего, чем живут или не живут люди на земле» и притом потому, что оно имеет в этом мире великую и священную миссию» [3, с. 315].

«И вот - наука, искусство, государство и хозяйство суть как бы те духовные руки, которыми человечество берет мир. И задача христианства не в том, чтобы изуверски отсечь эти руки, а в том, чтобы пронизать их труд изнутри живым духом, воспринятым от Христа. Христианство имеет в мире свое великое волевое задание, которого многие не постигают. Это задание может быть обозначено, как создание христианской культуры» [3, с. 316]. Христос пришел в наш мир ради нашего спасения - значит, Он принял мир и христиане тоже должны действовать в мире ради его спасения, действовать под знаком благословения Божия. Это и есть призвание к труду, к творческому усилию, а в конечном счете - к культуре. Православие должно освятить каждый миг труда вплоть до присяги государю, любви к старцу, мирскому служению, монашескому деланию - все должно быть претворено и освящено в христианской любви к миру, который Бог послал нам, чтобы мы здесь трудились.

Ильин отличает духовно сомнительные виды воображения от нужных для творчески активной личности, настаивает, чтобы творец был открыт благодати и готовил себя к ней, чтобы благодатные прозрения стали источником творчества. Такие прозрения нужны в науке и искусстве, в проек-

тах социально-правовых решений и государственных реформ. Все должно быть претворено духом христианской любви и правды Божией. Все великое в мире вырастает из прозрений, из творческого усилия, подвига, молитвы, созерцания (созерцание как источник действия, подвига — одна из любимых его тем). «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48), - это он ставит на очень важное место в культурной творческой работе. Совершенство дается Духом Христовым.

Создание христианской культуры, по мнению И.А.Ильина, - задача, поставленная перед человечеством две тысячи лет тому назад и им не разрешенная. Эту задачу не возможно решить за одну эпоху, одному поколению или одному народу, раз навсегда, «ибо каждая эпоха и каждый народ и каждое поколение должны стремиться к разрешению ее по-своему, - по-своему достигая и не достигая» [3, с. 316]. Философ полагает, что проникнуться духом Христова учения и излить этот дух в свою жизнь и в мир вещественный, - это и есть задача, раскрывающая всем и каждому великую внутреннюю свободу и великий творческий простор во внешнем мире. Все земное, проникнутое Духом Христовым, входит в сферу христианской культуры. «Именно поэтому все чистое, глубокое, благородное и художественное, что когда-нибудь появилось на земле или дошло до нас, испытывается нами, христианами, как близкое, родственное нам по духу, как подлинно великое и драгоценное, незримо навеянное силой веруемого нами Господа, еще не открывшегося человеческому сознанию, но таинственно вдохновлявшего человеческие сердца» [3, с. 317].

Иван Александрович утверждает, что современная секуляризованная и нехристианская культура не может быть целиком отвергнута, она должна быть творчески пересмотрена и обновлена в христианском духе. При этом недопустимо подменять научные гипотезы христианскими догматами, уставы церковного искусства ставить во главу угла всех видов творчества. Ильин напоминает главную аксиому христианства – «всякое совершенствование начинается с сердца и совершается в свободе». Предпосылки к возвращению христианской культуры Ильин видит в том, что люди, пережив массу потрясений и страданий из-за безбожия и «противохристианства», начнут свободно возвращаться ко Христу и к внесению даров Его Духа в жизнь и в культуру. И процесс этот должен быть добровольным, идущим от сердца в порядке добровольного творчества. «Все это возможно только в порядке обращения сердец; а сердца будут обращаться к Богу, по-видимому, в процессе страданий и разочарований. Вот почему многие из нас склонны думать, что именно Россия, опередившая ныне в страдании и разочаровании все другие народы, сможет первою вступить на этот путь» [3, с. 318].

Иван Александрович считает, что ни Церковь, ни государство не могут предписывать созидание христианской культуры, они могут лишь содействовать этому процессу. Какое место философ отводит Церкви в деле созидания культуры? Он заявляет, что христиане должны творить культуру не через Церковь, она не может быть орудием земного обустройства, - у нее высшее и лучшее предназначение. Также не возможно творить культуру в Церкви, - это уводит ее от главного предназначения - блюсти веру, и расширяет ее обязанности до поглощения всей жизни. «Церковь ведет веру. Вера объемлет душу. Душа творит культуру. Но церковь не объемлет всю жизнь человека и не «регулирует» всю культуру человечества: ни в науке, ни в искусстве, ни в политике, ни в хозяйстве. Все это творится людьми, укрепляющими и очищающими в церкви свой христианский дух, но не действующими по церковному указанию или принуждению» [3, с. 319]. По мнению мыслителя, Церковь не может связывать себя с той или иной политической силой или партией, это извращение и унижение церковной природы, предательство ее кафоличности. Но при этом Церковь должна стоять в живом творческом отношении к культуре своего народа, к жизни Родины и народа, к созиданию государства. Церковь должна интересоваться всем, чем живут люди на земле. « Ибо живая религия есть не «одна сторона жизни», а сама жизнь и вся жизнь. Все, чем живут или не живут люди - или уводит их от Царства Божия, или ведет их к нему; и церковь может и должна иметь свое суждение обо всем этом, открытое, авторитетное, ободряющее или осуждающее. Но это суждение должно иметь своим мерилом именно закон Божий и Царство Божие, это суждение никогда не должно проводиться в жизнь на путях светской государственности, не должно навязывать верующим программу культурного творчества. Церковь вправе благословить и не благословить, она вправе анафематствовать. И в суждениях своих она должна блюсти полную религиозную свободу и независимость, не угождая людям и не приспособляясь, а если надо, то приемля и гонения» [3, с. 321].

Церковь не может безразлично относится к тому, что именно делает государственная власть, какую культуру творит народ. И там где деяния государство и творчество народа выходят за рамки Закон Божьего, там где государственное и народное творчество вредит делу спасения, Церковь не имеет права молчать. Народ творит. Государство правит. Церковь учит. Церковь, по мнению Ильина, – ангел хранитель, духовник христианского государства. «…Церковь должна оставаться творческой хранительницей, живым и авторитетным источником того христианского духа, из которого народ только и может создавать христианскую культуру на земле» [3, с. 323].

Церковь помогает воспитать правовое сознание и патриотизм. Общепризнанным является то утверждение, что там, где граждане не имеют правового сознания невозможно построить нормальное государство. По мнению философа, Церковь стоит у истоков правового сознания, формируя его. «Иметь религию есть право человека, и это право - право быть духом - лежит в основе всех других его прав. Человек, отказывающийся от этого права, теряет свое духовное достоинство и впадает во все недуги, связанные с этой утратой; человек, не осуществляющий этого права, ведет напрасную жизнь и недостойно обременяет собою землю. Потребность в религии порождает потребность в духовной свободе, а потому и в правопорядке; вот почему религиозность не раз являлась в истории глубочайшим источником правосознания, а право на религию становилось безусловным и священным основанием борьбы за политическую свободу» [4, с. 423].Ильин утверждает совместимость «Божия» и «кесарева»; он подчеркивает, что можно отдавать «Кесарево кесарю», не погрешая против Божьего закона. По мнению ученого, правосознание, лежащее в основе государственности и религиозность, « живут одной и той же душевной тканью», осуществляя себя в одной и той же духовной среде. Подлинная религиозность может не принимать тех или иных форм правовой организации общества, но не может отрицать само право в принципе. По мнению Ильина, религиозный человек может не принимать государство, когда оно «принципиально отвергает самую задачу земного жизнеустроения» или признает «земную жизнь религиозно безразличным состоянием». «Безбожное государство ведет народы так, как слепой ведет слепых: в яму (Мф. 15, 14). Оно не ценит вечных благороднейших - религиозно-христианских корней правосознания. Современное государство служит не качеству жизни, не совершенству ее, а интересам людей и классов; оно не знает измерения священной глубины ни в душах, ни в делах; оно есть явление личной, классовой и всенародной жадности и создает в лучшем случае неустойчивое равновесие вожделений, равнодействующую вражды и зависти» [3, с. 288]. Не приемлемо для религиозного человека государство, переоценивающее силу доброй воли в человеке и личной автономии, а также недооценивающее «силу и упорство дурных страстей человека», а потому допускающее преступный произвол отдельных своих граждан. Религиозное приятие государства покоится на восприятии его как некоторой жизненной ценности, «которая имеет оправдание перед лицом Божиим». Основной целью государства, по мнению ученого, является создание условий для духовного развития народа, и такое государство получает церковное признание и освящение. Удивительно тонко и четко философ формулирует взаимосвязь религиозности, патриотизма и государства. «В

основе достойного и могучего правопорядка, достойной и могучей государственности лежит религиозное настроение - религиозность в глубоком и подлинном смысле этого слова. Именно она раскрывает последнюю глубину человеческой души и сообщает ей безусловную преданность и безусловную стойкость. Именно она делает человека способным- узреть себя и свой народ перед лицом Божиим, принять жизнь своего народа как служение Богу и стать патриотом. Патриотизм, если он не есть зоологическое пристрастие, если он есть состояние духовное, есть некая религиозно укорененная безусловная преданность и безусловная стойкость души в обращении к своему богослужащему народу. Так, в основе государства лежит патриотизм, а в основе патриотизма - религиозное дыхание души» [4, с. 427].Философ утверждает, что патриотизм состояние духовное и в основе его лежит акт духовного самоопределения. Он характеризует патриотизм как любовь к духовной жизни народа, и отождествление своего духовного опыта с опытом народа. И.А. Ильин считает, что именно духовная жизнь есть то, «за что и ради чего можно и должно любить свой народ, бороться за него и погибнуть за него». Поэтому человек бездуховный не может быть патриотом, его патриотизм - лишь инстинкт группового, национального самосохранения.

Иван Александрович настаивает, что христиане призваны вносить свет Христов повсюду, во все области человеческой деятельности, и созидать христианскую культуру на земле, потому что через культуру христиане могут воздействовать на мир. Это - дело совести и ответственности, веры и надежды, исполненной духом любви к Богу и ближнему. В Новом Завете нет прямых указаний о культуре, но поиски христианской культуры, признает философ, идут через всю историю христианства. Церковь призвана идти средним путем между крайностями - «всеядностью» и полным отвержением культуры. Бог создал мир «хорошо весьма». Христиане призваны принимать мир разумом, верой, любовью, в смирении, трезвении, в служении: «Возможность и реальность негреховного мироприятия и миропреобразования даны и удостоверены. Евангелие несет миру не проклятие, а обетование, а человеку - не умирание, а спасение и радость. Оно учит не бегству из мира, а христианизации его» [3, с. 315].

Литература

1. Азаров Ю. Педагогика И.А.Ильина // Воспитание школьников. - 2000. - №7. -С. 42-443 Аксаков К.С., Аксаков И.С. Литературная критика. - М.: Современник, 1982.- 383 с.

2. Гранкин А.Ю. О методологических основах семейного воспитания в трудах

И.А.Ильина // Страницы истории педагогики. - Пятигорск, 1997. - Вып. 8.-С. 29-31.

3.Ильин, И.А. Собрание сочинений: в 10 т. - Т. 1 / сост., вступ, ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. - М.: Русская книга, 1993.

4.Ильин, И.А. «Родина и мы» сост., вступ, ст. и коммент. Ю.Т. Лисицы. - Смоленск: Посох , 1995.

5. Кларин В.М., Петров В.М. Идеалы и пути воспитания в творениях русских религиозных философов XIX - XX веков. - М., 1996. - 124 с.

6. Котова И.Б., Шиянов Е.Н. Философские основания современной педагогики. -Ростов н/Д: Изд-во Цветная печать, 1994. -62 с.

7. Мальцева В.М. И.А.Ильин о духовности как источнике гуманности личности // Школа на рубеже веков. - Смоленск, 2000. - С. 259-261.

8. Новикова Л.И. Педагогические идеи И.А.Ильина // Педагогика. -2001.-№Ю.-С. 62-68.

9. Ризз Г.И. Религиозно-философское обоснование ценностных ориентации в теории семейного воспитания И.А.Ильина // Аксиологические аспекты историко-педагогического обоснования стратегии развития отечественного образования / Под ред. З.И.Равкина. - М., 1994. - С. 97-100.

10. Ризз Г.И. Концепция национального воспитания И.А.Ильина // История педагогики сегодня. - СПб, 1998. - С. 15-33.

11.Сиземская И.Н. Мировоззрение как ценность образования: С.И. Гессен, В.В. Зеньковский, И.А. Ильин//Педагогика.-2001.-№1.- С.63- 67.

12. Школа православного воспитания / Сост. А.Н.Стрижев. - М.: Паломник, 1999. - 576 с.

УДК 2.23/28

Священник Павел Бочков,
доктор богословия, кандидат юридических наук,
профессор кафедры Истории Церкви
Черновицкого Православного Богословского Института
Настоятель храма свт. Луки г. Норильска
E-mail: frpavel@inbox.ru
Протоиерей Дионисий Мартышин,
доктор богословия, доктор наук в области политологии, профессор Международной Кадровой Академии, доцент Киевской Духовной Академии,
E-mail: dionisk79@mail.ru

Святая Русь: поиск духовых идей в деле социального обустройства общества

Russia: Search Winds ideas in the social arrangement of society

Аннотация: Научная статья посвящена поиску духовных идей в обустройстве современного общества, вопросу философского осмысления духовного феномена Святой Руси, а также основным аспектам христианской философии истории. В статье рассмотрены духовные основы Святой Руси в философском и богословском прочтении православного духовенства и религиозных мыслителей. Проанализированы современные интерпретации понятия «Святая Русь» в философском и политическом ключе.

Статья помещает проблему поиска духовной идеи развития современного общества в широкий контекст культуры и христианской философии истории.

Abstract: The scientific article is devoted to the search for spiritual ideas in setting up a modern society, the question of philosophical understanding of spiritual phenomenon of Holy Russia, as well as basic aspects of the Christian philosophy of history. The article describes the spiritual foundation of Holy Russia in philosophical and theological reading of the Orthodox clergy and

religious thinkers. Analyzed modern interpretations of the concept of «Holy Russia» in the philosophical and political way.

The article places the problem of finding the spiritual ideas of modern society in the broader context of culture and the Christian philosophy of history.

Ключевые слова: Святая Русь, духовная идея, философия истории, культурные ценности, социальные модели общества, Царство Божие, эсхатология.

Keywords: Holy Russia, the spiritual idea, the philosophy of history, cultural values, social model of society, the Kingdom of God, eschatology.

Обращение к теме христианской философии истории объясняется важностью и значимостью процесса духовного возрождения постсоветского общества. На разных этапах русской истории философы, историки и богословы обращались к этой важной, значимой, сложной, но и малоизученной теме.

В богословской науке последних лет наблюдается интерес к философии истории и геополитике с учетом христианской историософии. В этом контексте православные исследователи обращают внимание общества на духовную идею религиозно-философской мысли об уникальном пути развития Русской Православной Церкви, Русского мира, православной цивилизации и Святой Руси. Нарастающий интерес современного общества к этой идее свидетельствует о ее актуальности. Последние годы в Украине и России она часто становится предметом острых дискуссий в научном сообществе, прессе и сети Интернет, в которых речь идет о сохранении православных ценностей, приоритете духовных интересов над материальными прагматическими устремлениями общества в условиях глобальных вызовов современной цивилизации.

Актуальный интерес к эсхатологии, обществоведению, социальному учению Церкви привел к осмыслению проблемы духовного значения понятия Святой Руси для церковной и общественной жизни стран бывшего Советского Союза.

Во многом на этот научный интерес повлияли противоречивые процессы геополитики и политического противостояния в постсоветском обществе. Современные социологи, философы, политологи, публицисты и журналисты в понятии «Святая Русь» обычно видят выражение особого «мессианизма» русского народа, клерикализм Русской Православной Церкви или имперские политические интересы России. При этом нельзя и отрицать, что многие российские и украинские политические и общественные лидеры спекулируют на этой проблематике [4, с. 118 – 119].

Вслед за политическим «освоением» прошлого и философского наследия русской религиозной философии пришло время научно-богословского осмысления понятия «Святая Русь». Исследование исторических взглядов святых отцов, подвижников благочестия, церковных иерархов, великих русских философов дает ключ к пониманию механизмов восприятия христианской истории, определению той роли, которую Русская Православная Церковь играет в современной жизни украинского и российского общества, выступая базисным основанием славянской истории и русской идентичности.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл отмечает, что Русская Православная Церковь, выходя из эпохи безмолвия и тоталитарного советского прошлого, обретает реальную свободу. «Свободу определять свою позицию по отношению к жизни народа, к жизни общества, с христианской точки зрения оценивать характер общественных отношений» [7].

Православная Церковь, ведя диалог с государством, обществом, представителями современной науки, художниками писателями и журналистами, «говорит народу правду не только о личных проблемах человека, но и об общественных отношениях» [7]. Церковь Христова, которая живет поиском Царства Божия, проливает Правду Бога на все сферы земного бытия человека, освящая тем самым историю человечества. «Согласовывать все свои политические и социальные отношения с христианскими началами — в этом и состоит настоящая «христианская политика» [3, с. 181].

Отметим, что антропологические, социальные и исторические изыскания современной науки являются неотъемлемой частью развития христианского учения об обществе и человеке. Серьезное значение для исследования понятия «Святая Русь» имеют философские работы представителей религиозно-философской мысли, труды историков-эмигрантов, дававших оценки не только пути исторического развития русского народа, но и всей истории Русской Православной Церкви.

Наибольший вклад в изучение вопроса о Святой Руси, истории русского народа и историческом пути, пройденного Православной Церковью, внес Антон Владимирович Карташев, обобщив предшествующий ему интеллектуальный и духовный опыт в фундаментальном исследовании «Воссоздание Святой Руси» [6]. Эта работа, вышедшая в 1956 г., стала бесспорным исследовательским ориентиром для современных философов, историков и богословов, занимающихся вопросами философии истории.

Чтобы лучше понять сущность понятия «Святая Русь» нужно вкратце остановиться на истории. Нас интересует философское и богословское прочтение этого понятия в истории, богословии и философии. Исто-

риософская религиозно-философская мысль православного священства, русских писателей, философов веками шла в русле духовного прочтения этого феномена. Новая парадигма исследования позволит объективно, непредвзято, без уклонения в политические противоречия, определить вклад русской религиозной философии в изучение истории Православной Церкви и русского народа.

Известный православный богослов, протопресвитер Александр Шмеман в свое время отмечал, что в литературе, философии и культуре всегда будет «идти страстный, горячий спор о России. Надо сказать, что спор о России есть одно из постоянных измерений русской истории. Россия принадлежит к числу тех стран и наций, которые спорят о самих себе» [10, с. 565 – 566]. И это не случайно. Русь, принимая крещение в 988 году, вступает в новую парадигму христианского служения всему человечеству. В этот момент преданность Богу и православной вере проникают в кровь русского человека, он словно «влюбляется в Истину». Эти религиозные доминанты на века всецело определяют его мироощущение.

Протопресвитер Александр Шмеман подчеркивал, что «Святая Русь неотделима от свидетельства и опыта русских святых, от влюбленности в Истину» [10, с. 576]. Уже первые памятники русской словесности отмечены особой любовью русского народа ко Христу и Православной Церкви. В течение последующих столетий существования Киевской Руси, Московского Царства, Российской империи православная вера будет основанием не только церковной жизни, но и культуры, искусства, политики и самой русской истории. Таким образом, как отмечает русский поэт, прозаик, религиозный философ Владимир Микушевич, «Святая Русь предопределяет дальнейшую историю Руси. В понятии «Святая Русь» подчеркивается роль христианства в становлении этого народа» [9].

Святая Русь, по мнению видных философов и богословов, — особая христианская парадигма в истории человечества. У Святой Руси, по слову Владимира Микушевича, «особая функция, особая роль, связанная с глубоким и острым сознанием собственной греховности, и именно это сознание определяет то избранничество, без которого нет Святой Руси» [9].

Митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев) указывает на то, что ценности Святой Руси раскрываются перед взором современного человека, прежде всего, в православной нравственности. «В особенном отношении к труду как добродетели, в нестяжательстве, взаимопомощи и жертвенности — одним словом, в той структуре бытия, где духовные мотивы жизни преобладают над материальными, где целью жизни является не вещь, не потребление, а совершенствование, преображение души» [5].

Профессор Киевской духовой академии Тарас Борозенец пишет: «Се-

годня многие полагают, что придавать «Святой Руси» статус богословского понятия совершенно не допустимо. Оно принадлежит чему угодно, только не богословию. По моему же глубокому убеждению «Святая Русь» — это, главным образом, богословское понятие, сформулированное и используемое в более чем тысячелетней богословской традиции Русской Православной Церкви. Использование его в других небогословских сферах русской истории и культуры является вторичным и производным от его первичного богословского использования» [2].

Ощущение человеком тленности бытия, искреннее покаяние, избавление от греха, устремленность к Богу, духовная трезвость, — это и есть, по мнению протопресвитера Александра Шмемана, «огромный шаг на том духовном пути, который ведет к Святой Руси» [10, с. 577].

Опираясь на церковное понимание феномена Святой Руси, философскую мысль ярчайших представителей русской религиозной философии, основные доклады, речи, проповеди церковных иерархов, проведенное всестороннее исследование генезиса этого понятия, и перспектив воплощения этой идеи в церковной и общественной жизни, позволяет сделать предварительный условный вывод. Понятие «Святая Русь» — исторически развивающийся комплекс философских представлений, социальных моделей, богословских взглядов, трактующих сущность духовного потенциала Русской Православной Церкви, раскрывающих особенности мировоззрения народов, принадлежащих к Православию, опирающихся на собственную историю, религиозную традицию, культуру, литературу и духовные ценности.

Духовная идея Святой Руси как основа объединения народов, принадлежащих к Русской Православной Церкви, зародилась задолго до философского осмысления и озвучивания этой проблематики в современной богословской и социальной мысли Православия.

Церковная жизнь, модели социального устройства общества, ценностные координаты бытия, психологическая мотивация народов, принадлежащих к Святой Руси, дают богатую пищу не только для философского осмысления истории человечества, но и для использования опыта русского народа в ответе на вызовы современной цивилизации.

В генезисе понятия Святой Руси особенное значение имеет священная миссия Русской Православной Церкви, ее вклад в становление и развитие культуры русского народа. В настоящий момент геополитических трансформаций, новой холодной войны между Востоком и Западом, в церковной среде и научном сообществе обостряется идеологическое противостояние, возникают разные варианты прочтения и осмысления понятия «Святая Русь». В понятии «Святая Русь» заложен не только вектор духовного развития общества, но сокрыт импульс общественно-политических измене-

ний, сохраняется возможность обретения постсоветским обществом общей универсальной и общенациональной интегративной идеи.

Прекрасно о Святой Руси сказал великий русский ученый, академик Дмитрий Лихачев: «Святая Русь» — это святыни нашей культуры: ее наука, ее тысячелетние культурные ценности, ее музеи, включающие ценности всего человечества, а не только народов России» [8].

Опираясь на богословские исследования видного ученого, профессора Киевской духовой академии Тараса Борозенца, можно сказать, что Святая Русь — «это тысячелетняя цивилизация на духовной основе православной веры, то есть объективная историческая, метафизическая и мистическая данность» [1].

Подводя итоги нашим размышлениям, отметим.

Проанализировав определенный пласт исторической и философской литературы, мы видим, как это духовное и философское понятие оказало огромное влияние не только на развитие религиозно-философской литературы, но и на духовную, политическую жизнь многих народов мира, предопределив, в том числе, ход мировой истории.

История Святой Руси и русского народа — это не исторический миф, не фольклор, эстетика и не чисто философская конструкция, а выявляемая на основе изучения истории Церкви, философии и обществоведения, объективная реальность и возможный потенциал трансформации современного социума.

Источники и литература

1. Борозенец Т. А. Русский мир и РПЦ (попытка прояснения смыслов) // РИСУ. Религиозно-информационная служба Украины [веб-портал]. URL: http:// http://risu.org.ua/ru/index/expert_thought/open_theme/39124/ (дата обращения: 10. 12. 2015).

2. Борозенец Т. А. Святая Русь и православное богословие // Інтернет-портал «Православная жизнь» [Електронний ресурс]. URL: http://pravlife.org/content/svyataya-rus-i-pravoslavnoe-bogoslovie (дата обращения: 22. 12. 2015).

3. Гальцева Р. А., Роднянская И. Б. К портретам русских мыслителей. — М.: Петроглиф; Патриаршее подворье храма-домового мц. Татианы при МГУ, 2012.

4. Єшкілєв В. Л., Павлів В. В. Україна: третій шлях. — Харків: Фоліо, 2013.

5. Иларион (Алфеев), митр. Доклад митрополита Волоколамского

Илариона на заседании круглого стола «Наследие Святой Руси и вызовы современного мира» // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата [веб-портал]. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/3961277.html (дата обращения: 04. 02. 2015).

6. Карташов А.В. Воссоздание Святой Руси [Репринтное издание]. — М.: Столица. 1991.

7. Кирилл, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Слово Святейшего Патриарха Кирилла в день памяти святителя Филарета Московского после Литургии в Храме Христа Спасителя г. Москвы // Русская Православная Церковь. Официальный сайт Московского Патриархата [веб-портал]. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/3861694.html (дата обращения: 15. 12. 2015).

8. Лихачев Д. С. Культура как целостная среда // Журнальный зал (ЖЗ) [веб-портал]. URL: http://magazines.russ.ru/novyi_mi/1994/8/lihach-pr.html (дата обращения: 15. 12. 2015).

9. Микушевич Владимир. Вокруг Третьего Рима // Журнальный зал (ЖЗ) [веб-портал]. URL: http://magazines.russ.ru/nov_yun/1998/4/mikush.html (дата обращения: 15. 12. 2015).

10. Шмеман А., прот. Вера и Церковь. Сборник / Сост., вступ. ст. А. Яковлева. — М.: Книжный Клуб Книговек, 2012.

УДК 322

Миронова Марина Николаевна
Кандидат психологических наук, доцент
Калужская Духовная семинария, доцент
248023 Калуга, Ф.Энгельса 66 кв. 36
mironov_a_d@mail.ru

О необходимости гуманитарно-антропологического проекта в отечественном образовательном пространстве

On the necessity of humanitarian-anthropological project in domestic educational space

Аннотация: В статье рассматривается динамика изменения общества и современного образовательного пространства России в период после перестройки. Отмечаются: гуманистический, прагматический и потребительский проекты образования, которые одновременно присутствуют в образовательном пространстве. Обсуждаются модели человека, на которые ориентированы данные проекты, противоречия и риски для общества в связи ними, а так же риск глобального антропологического кризиса. Обосновывается необходимость принятия гуманитарно-антропологического проекта в отечественном образовании в связи с указанными рисками.

Abstract: The article discusses the dynamics of society and modern educational space of Russia since perestroika. Notes: humanistic, pragmatic and consumer education projects that simultaneously present in the educational space. Discusses the human models that are the focus of these projects, contradictions and risks for society in respect of them, as well as the risk of global anthropological crisis. The necessity of taking Humanities and anthropological project in domestic education concerning these risks.

Ключевые слова: Общество, образовательное пространство, модель человека, гуманистический проект, прагматический проект, потребительский проект, антропологический кризис, человеческое в человеке, гуманитарно-антропологическая концепция образования.

Keywords: Society, educational space, human model, the humanistic project, pragmatic project consumer project, anthropological crisis, human, humanities and anthropological concept of education.

В докладе Святейшего Патриарха Кирилла на XIX Всемирном русском народном соборе была поднята проблема солидарного общества и нравственного государства. Ее решение требует изменения всех сторон общества и государства, но прежде всего – образования. Сможет ли российское образовательное пространство соответствовать столь высокому запросу?

Для того, чтобы ответить на этот вопрос, необходимо знать реальное положение дел. Поэтому попытаемся подвергнуть беспристрастному анализу современное образование, использовав для этой цели несколько наиболее известных его определений.

1.Образование – это сфера общества, или в более конкретном варианте: «Образование – один из видов антропологического и социального проектирования». В определении целей образования лежит некий социальный или антропологический проект, который может иметь религиозное, философское, политическое, идеологическое и экономическое основание. Образовательный проект обычно включает в себя идеал общества и реализует заказ на воспроизводство человека, соответствующего этому идеалу. Для осуществления проекта необходима модель человека, причем именно представление о человеке как модели задаёт содержание прочих функциональных элементов образования.

В конце 1980-х гг. советское общество сделало выбор в пользу решительного разрыва с социализмом и советским прошлым, и с радужными надеждами выбрало ориентацию на демократию и рынок. Идеи высокого уровня жизни были главными движущими силами смены строя, именно они заняли место господствующих ценностей в области государственной социальной и культурной политики. Между тем, как идеал человека, так и новые цели образования не были обусловлены экономическим соображениями и исходили из гуманистического мировоззрения, пришедшего в то время с Запада. В соответствие с гуманистическим идеалом каждый человек прекрасен изначально уже потому, что он человек. Основная задача образования в гуманистическом образовательном пространстве – создание условий выбора для самоактуализации и самореализации всех потенций свободного человека. Гуманистический образовательный проект не вызывал отторжения сообщества педагогов и преподавателей послеперестроечной России, так как в его основе лежала модель человека, достаточно

близкая модели социалистического образовательного проекта, и даже более привлекательная: активный, творческий, но еще и ориентированный на социальную свободу. Несколько позже гуманистические положения были закреплены официально в п. 1.2 одобренной распоряжением Правительства РФ № 1756-р от 29 декабря 2001 года «Концепции модернизации российского образования на период до 2010 года».

Но в реальности общество оказалось в ситуации неподготовленности функционирования в условиях развитого современного рынка. Была принята аксиома отставания от Запада фактически по всем показателям вместе с тезисом о необходимости его преодолеть путем ускоренного прохождения по пути капитализма.

Данный тезис безо всякого обоснования и обсуждения автоматически был перенесен и на образовательное пространство. В результате вместо попытки поставить общество на более высокую ступень благодаря гуманистически ориентированному проекту образования, произошел целевой откат – в капиталистическое прошлое Запада. В образовательной политике произошел перекос в сторону прагматизма, ведущей силой общества в ней стала считаться экономика и финансы, а не человек. Фактически произошла подмена гуманизма индивидуализмом в форме требования к образованию воспитывать конкурентоспособных, успешных и эффективных лидеров. «Гуманизм реализовался как индивидуализм и тем самым стал своей противоположностью» [7, С. 90]. Это привело к скрытой замене всего провозглашенного образовательного проекта другим проектом, который основан на следующих соображениях.

Классический капитализм исходит из того, что человек изначально - эгоист, поэтому необходимо его эгоизм ограничить, право использовать как способ ограничения и заставить работать на прогресс с помощью рыночной организации. Обменный способ социальных взаимодействий приводит к проникновению рыночных конкурентных отношений во все сферы жизни, в том числе и в образовании. Отсюда антропологическая модель «разумного эгоиста» как заказ для сферы образования: индивида, связанного с другими людьми исключительно обменными (рыночными) отношениями и стремящегося в социальных взаимодействиях к уменьшению издержек и увеличению полезности. Целью образования становится формирование человека эффективного и конкурентоспособного [12]. В сфере философии образования в этом случае господствует идея прагматизма, полезных знаний и «практичного образования» (образование в целях приспособления к жизни), которая в результате неизбежной примитивизации принимает форму вульгарного прагматизма. Далее она трансформируется в идею «избыточного образования», ненужного в прагматич-

ном рыночном обществе: есть «полезные» и «практичные» знания, но есть и «лишние», «бесполезные». Последующее развитие этих идей приводит к утверждению модели «человека-функции», одномерного в своей функциональности, в современной транскрипции - «человека одной кнопки». Образование из блага закономерно превращается в услугу. Услуга – это то, что продаётся и покупается на рынке на конкурентной основе; услуги могут быть разного качества и стоимости. Следовательно, не может быть равенства в покупке услуг – возникает естественная для рынка ценовая сегментация образовательных услуг. Напомним, что общественно значимое благо, напротив, гарантируется государством на началах равенства.

Провозглашение рыночной идеологии в качестве целей образования приводит к специфическим рискам, связанным с идеями полезности, экономоцентризма и финансового прагматизма. Так, конкуренция на рынке выгодна сильным и уничтожает слабых, качественные услуги доступны не всем, поэтому возникает образовательно-экономическое неравенство. Один из американских университетских профессоров пишет по этому поводу: «…приватизация [образования] подрывает некие устои, моральные принципы, которые с ней не сочетаются, и в частности, понятие заботы о других. Система государственного образования подразумевает, что вам не всё равно, получит ли образование ребёнок с улицы. А теперь все эти принципы пытаются искоренить» [27]. В прагматично, финансово ориентированном образовании личность человека отнюдь не является целью, так как вся личность является излишеством, нужны только её отдельные полезные качества и способности (остальное – «личное» дело каждого индивида).

Следующие риски касаются фундаментальной науки, так как далеко не всегда глубокий научный результат востребован рынком. Финансирование научной работы, как правило, осуществляется не государством, а корпорациями. Поэтому, как пишет тот же автор на примере Массачусетского Технологического университета, несмотря на отдельные исключения, «…в общем и целом корпорация вряд ли захочет финансировать, скажем, исследования в области общей биологии, то есть такие, которые могут принести общественную пользу, но применение найдут не раньше, чем лет через 10-20. Скорее корпорация будет спонсировать научные работы, из которых она сможет извлечь свою выгоду, причём немедленно» [28].

Кроме того, рыночный прагматизм приводит к тому, что практически не финансируются отрасли теоретического знания, не содержащие явной полезности; формируется пренебрежительное отношение к традиционной, классической научной культуре. Примером могут служить данные из монографии профессора Чикагского университета А. Блума «Закат аме-

риканской учёности», где он, говоря о фактической деградации гуманитарного знания и показывает, что гуманитарные науки более других несут урон из-за практицизма и отсутствия уважения к традициям [29].

Наконец, рискам подвергается сама личность человека. В финансово-центрированном обществе они уже известны и обозначены в психологии как аномалии: например, это формирование так называемой «рыночной личности», описанной Э. Фроммом [22].

Итак, в России, по логике необходимости догонять, сегодня происходит процесс превращения образования из сферы служения в сферу услуг, т.е. переход в образовании к проекту, который уже исторически скомпрометировавшему себя по многим позициям. Такая трансформация не воспринимается отечественными педагогами и преподавателями высшей школы как позитивная. Несмотря на положительную оценку результатов двадцатипятилетнего периода реформирования отечественного образования со стороны управленческих структур, практически 80% педагогов и преподавателей высших учебных заведений оценивают его в терминах «кризис» и «упадок». По опросам, 63% педагогов и преподавателей указывают на снижение качества образования и лишь 13% – на некоторое улучшение в результате такой трансформации [12].

Когда в обществе в качестве идеала провозглашаются цели приземлённые, сводимые к индивидуальному благополучию и эгоизму, то общество неизбежно сталкивается с множеством девиаций, таких, как гедонизм, стяжательство, корыстная преступность, аддикции и т.п. Трансформация целей и ценностей образования не проходит бесследно прежде всего для детей, подростков, юношей и молодых людей. В их среде неуклонно растет число психических заболеваний, разнообразные деформации развития (задержки, отклонения, остановки) приобрели массовый характер и отмечаются уже в детстве. Учеными фиксируются новые виды нарушений психического развития, в научный лексикон вошло понятие «психологическое нездоровье» (И.В.Дубровина, А.В.Шувалов и др.), обозначающее феномены, с которыми ранее не имели дело ни психологическая, ни медицинская практики.

«Ребенок 2010 года…разительно отличается не только от того «Дитя», которого описывали Коменский и Песталоцци, Ушинский и Пирогов, Заззо и Пиаже, Корчак и другие великие детоводители прошлого, он качественно отличается и от ребенка 90-х годов двадцатого столетия», - констатирует академик Д.И. Фельдштейн [21]. Но наиболее серьезные изменения происходят в сфере ценностей. Так, в Краснодарском крае на вопрос о том, какими качествами нужно обладать современному человеку, наиболее популярны были ответы: быть «уверенным в себе» и «умным».

Потом – быть «сильным» и «удачливым, счастливым». Варианты ответа быть «честным» и «добрым» выбирали не более 4-6% респондентов. Доброта и честность у современных школьников и студентов не относятся к числу востребованных личностных качеств [12]. Это и не удивительно – ведь образование ставит перед ними задачу быть только конкурентоспособными и эффективными лидерами. Между тем, эти ценности одинаково подходят и для успешного бизнесмена, и для успешного преступника – и тот и другой стремятся к конкурентоспособности и эффективности.

Интересно, что и в западных странах, где такая трансформация произошла гораздо раньше, чем в России, результаты имеют подобную, но еще более ярко выраженную тенденцию. Социологические опросы в США показывают, что 93% девочек-подростков называют шопинг своим любимым занятием, а около 60% студентов колледжей, говоря о жизненных ценностях, самым важным считают зарабатывание большого количества денег. В Вашингтонском университете, отвечая на вопрос «что для вас самое важное в жизни?», 42% ответили «хорошо выглядеть», 18% – «быть всегда пьяным», и только 6% – «получить знания о мире» [4]. То есть, заставляя образование функционировать по законам рынка и потребления, мы теряем важнейшие цели и результаты образования.

Западное общество, для которого рыночная культура традиционна, давно осознало её опасности и научилось до некоторой степени её компенсировать путём встраивания в рыночные отношения нерыночных этических регуляторов (например, широкую практику волонтерского движения, корпоративную этику и др.). Для России подобные риски возрастают в связи с ускоренностью вхождения в рынок, поэтому потребность в компенсации намного выше.

Кроме того, в нашей стране возникли свои специфические особенности процесса становления прагматического, финансово-центрированного общества, следовательно, свои специфические риски образования. Если классический капитализм в своём развитии опирался на мощный религиозный фундамент протестантской этики, то российский новый капитализм не имел подобного религиозного и культурного фундамента. Нельзя забывать и то, что исторически при ориентации образования на прагматизм одной из фундаментальных экономических категорий была признана нравственность, о чем писал ещё Адам Смит в «Теории нравственных чувств» [19]. В послеперестроечной России только спустя десятилетие были предприняты шаги для того, чтобы нравственность заняла хотя бы какое-то место в образовании. Опыт внедрения предмета «Основы православной культуры» в школы показал, что его содержание до определенной степени может выполнить задачу противодействия указанным рискам, но, к сожалению, его

внедрение происходит с огромным трудом и всячески сдерживается различными силами, на что есть вполне закономерные причины.

Итак, реальность отечественного образования такова, что в настоящее время оно пристраивается «в хвост» уходящему на Западе либерально-прагматическому проекту, который уже устарел и западное общество от него фактически отказывается, что, в свою очередь, влечет за собой уже удвоенный риск отставания отечественного образования, еще раз доказывая пагубность лозунга «догоним и перегоним».

Дело в том, что капиталистическое общество в настоящее время трансформировалось в общество потребления, «общество изобилия», «постиндустриальное общество», где рациональный и бережливый человек не нужен, т.к. перенасыщенный рынок требует сбыта. Поэтому его мировоззренческой основой становится устойчивая потребительская культура, в связи с чем, оформляется новый проект образования. В частности, определяющую роль в жизни общества потребления вновь стали играть знания, их приращение и использование – то есть наука, образование, высокие технологии, а люди, связанные с этими сферами деятельности, вновь оказались высоко востребованными. Начиная с 1960-х гг. образование попадает в фокус внимания экономической науки, о чем говорят исследования Г. Беккера и Т. Шульца в области человеческого капитала, доказавших высокую эффективность инвестиций в образование [28].

Поэтому в российском образовании сегодня сформировался целый узел противоречий. Кроме уже упомянутых, есть еще и парадоксальное сочетание принципиально не сочетаемых его ориентаций: прагматического экономоцентризма, связанного с неуклонным снижением количества учителей, преподавателей высшей школы, количества школ и высших учебных заведений, и ориентации на общество потребления. Вторая ориентация была принята фактически в скрытом виде, она не обсуждалась и не декларировалась в документах, но о том, что она наличествует, можно узнать из слов одного из бывших министров образования РФ, утверждавшего, что цель образования, «заключается в том, чтобы взрастить квалифицированного потребителя» [20]. Риск образования в этом случае состоит в том, что сталкиваются между собой идея «лишних, бесполезных знаний», «избыточности образования», для реализации которой должно происходить его усечение, с идеей ценности знаний, их приращения. Противоречат друг другу идеи - неэффективных ученых и педагогов, которых необходимо максимально сокращать с идеей человеческого капитала, которая предполагает развитие их талантов и способностей.

Для общества изобилия и потребления изменяется и модель необходимого обществу человека. Его ведущим принципом становиться принцип

удовольствия, а доминирующей сферой его личности – сфера желаний и потребностей, поэтому отечественными авторами такая модель названа человек-потребитель [25; 26]. Для роста количества и силы желаний на помощь призываются гуманистическая философия и психология, но не в первозданном виде, а уже изрядно и вульгарно искаженные. Однако, «…у принципа удовольствия… есть один заклятый враг: скука, возникающая при неумеренном повторении одного и того же, пусть даже самого возбуждаемого удовольствия. И чтобы противостоять ей, необходимо взбадривать его с помощью извращения, сообщающего ему оргаистичность» [6, С. 717]. Ведущей сферой жизни становится сфера развлечений. Маховик развития общества потребления заставляет раскрепощать всё более и более экзотические и патологические желания и инстинкты, в этом случае традиционная мораль, ограничивающая их, становится не только излишней, но и вредной. Заказ на такого человека общества потребления официально озвучил Фридрих фон Хайек, философ и теоретик рыночной экономики в 1984 г. на конференции в Гамбурге, назвав его человеком «нового биологического вида». Для целей формирования этого человека рекрутирована так называемая «новая культура», которая способствует раскрепощению желаний, снижению уровня сознания и снятию всех ограничений и табу [9; 10].

В результате в реальном обществе закономерно всё более и более наращивается масса самых тяжелых личностных аномалий из тех, которые известны в психологии, таких, как садомазохизм и бытовая некрофилия [23]. «Общество получило человека развращённого и не способного к созданию семьи, человека потерявшего различения красоты и уродства, человека смакующего насилие и жестокость, человека находящего удовольствие в кощунстве над традиционными ценностями. Человеческое в нем стремиться к нулю и это уже другая модель – «человек исчезающий», «человек архаизированный» [12]. Большинством мыслителей такое состояние квалифицируется как цивилизационный тупик, цивилизационный кризис, антропологическая катастрофа [1; 2; 3; 4].

Поэтому, как и во времена дикого капитализма, вновь стали оправданы представления о человеке - необузданном, диком звере с расторможенной инстинктивной сферой, который может быть обуздан только надзором, слежкой, угрозами, строгими законами и системой наказаний и поощрений. В самые последние годы как один из возможных вариантов выхода из цивилизационного кризиса произошло возвращение на новых социально-технологических началах к принципу изначального, установленного и никогда и ничем непреодолимого неравенства людей. Подобное мировоззрение было распространено в тайных обществах, в которых принято кастовое устроение: узкий круг посвященных, окруженных используемой

и подавляемой ими маргинальной массой. Один из сценариев общества, построенного на подобном мировоззрении, описан в антиутопии А.А. Зиновьева [5] – по существу, это неокастовое общество. Построение неокастового общества предполагает широкое использование манипулятивных технологий управления сознанием и поведением людей, чему образование как таковое выступает главным препятствием, поэтому вновь требуется изменение отношения к нему. Необходимо отказаться от понимания знания как общего блага, гарантированного всем, оно должно стать благом только для избранных и посвященных. Его необходимо сегментировать по принципу: элитное (классическое) – для посвященных управленцев, усечённое (узкоспециальное) – для производителей, псевдообразование – для архаизированного большинства. Это большинство и будет далее использоваться как новые рабы, как универсальный биоматериал для касты посвященных. Определённые шаги к построению неокастового общества уже сделаны.

За последние годы в результате описанных трансформаций социума его духовно-психологический климат стремительно изменяется. Фактически речь может идти об утрате некоторых ценностей (деаксиологизации) коллективного и индивидуального сознания. Рационализм и прагматизм Нового Времени, а затем - потребительская идеология и «новая культура» - практически осуществили оккупацию духовных пластов сознания современного человека, кардинально изменив содержание его внутренней жизни. Дальнейшая трансформация человека осуществляется под воздействием двух течений: глобализма и философии постмодернизма. Суть изменений в том, что все более и более должно происходить разрушение форм культурной, исторической и духовной идентификации человека, размывание любых мировоззренческих основ его самоопределения. Философия постмодернизма призывает к хаосу и деградации, и утверждает, что все в мире относительно, человеческая мораль - это условность, все критерии и границы условны, в качестве основы и смысла жизни необходимо признавать только собственную самость (под девизом: «у каждого – своя индивидуальная мораль»).

Но в человеческой истории и культуре неоднократно обосновывалось существование универсального «нравственного закона». Так, К.С. Льюис сделал это следующими образом: «Различия между взглядами на мораль действительно существовали, но они всегда касались лишь частностей… Я хотел бы лишь попросить читателя подумать о том, к чему бы привело совершенно различное понимание морали. Представьте себе страну, где восхищаются людьми, которые убегают с поля битвы, или где человек гордится тем, что обманул всех, кто проявил к нему неподдельную доброту.

Вы с таким же успехом можете представить себе страну, где дважды два будет пять» [8, С. 13].

Фактически, две указанные выше идеологии - глобализма и постмодернизма - имеют скрытые цели нивелирования исторически сложившихся защитных систем того или иного народа – в виде устойчивых форм государственности, ценностей национальной культуры, традиционного образа жизни. Многовековый опыт свидетельствует, что нация (народ) вырождается и исчезает из истории не тогда, когда в нем появляется много преступников, но когда в общественном сознании падает до критического уровня понятие «нормы», «должного и ценного». Целенаправленное разрушение таких защитных систем приводит к вырождению конкретного народа сначала в население, в маргинальную массу, в конце концов – в биомассу, которая и будет служить рабочим материалом для посвященной части общества – глобальных элит. Такова социологическая трактовка цивилизационного кризиса современности. Следовательно, все происходящее с человеком приобретает решающую роль в происходящем с обществом в глобальной динамике современного мира [15].

Для образовательных проектов ранее выдвигались разные антропологические модели человека, о которых речь шла выше. Сейчас на смену этим моделям уже предложена суперсовременная модель человека будущего - трансгуманиста. Трансгуманист определяется как «переходный человек», эволюционирующий в «постчеловека», модифицированный до такой степени, что в нем уже отсутствует все специфически «человеческое». Его главными свойствами являются имплантирование и чипизация, безполость, искусственное размножение, распределенность в нескольких телах и глобальная управляемость. Вероятно, предвидя трансгуманизм, Ф.Ницше называл людей последующей за эпохой «эволюционного гуманизма» «последними людьми, живущими на закате мира». И чтобы общество осознало грозящую ему опасность такого падения, необходимо признать необходимость нормы и сформулировать, что есть нормальный человек [17].

Итак, главный риск современного момента истории, момента антропологической катастрофы – падение в общественном сознании до критического уровня понятия «нормы», «должного и ценного», набирающий скорость процесс «расчеловечивания» человека.

2. Есть еще одно определение образования: это универсальный способ трансляции культурно-исторического опыта, дар одного поколения другому; общий механизм социального наследования». Что можно обнаружить в контексте поставленной нами цели, применяя данный тезис к условиям современной постсоветской России? Какой опыт, и какой дар

может транслировать поколение, взращенное советским образованием поколению новому?

Советский проект образования отнюдь не был ущербен. Антропологический идеал советской эпохи – творческая личность, строящая справедливое общество и преодолевающая зло. В основание антропологической модели была положена идея «чистого листа» Джона Локка: все люди равны по рождению, а зло в них есть следствие неразумного социального устройства.

Был он привлекателен еще и потому, что лозунг «формирования всесторонне развитой личности – будущего строителя коммунизма», фактически являлся превращённой формой христианской модели человека, своеобразного светского варианта «обожения», что не противоречило иррациональным архетипическим структурам общественного сознания. Образование в советском проекте являлось благом, то есть государством гарантировались равный доступ к образованию и его бесплатность. Все это могло бы быть передано в дар новому образованию. Но проект имел и свои риски, связанные с недооценкой устойчивости других архетипических структур сознания, обозначаемых как пережитки «старых форм классового сознания» (мещанство, корысть, преступность и пр.) В результате советский проект был отчасти дискредитирован изнутри, отчасти разрушен извне.

Но политика перестройки, реализованная в нашей стране в конце XX-начале XXI столетия, привела к необходимости обращения к иным моделям человека и иным проектам образования. Поэтому процесс трансляции культурно-исторического опыта от одного поколения к другому был фактически заблокирован. А это, в свою очередь, уже обернулась диссоциацией собственно человеческого в человеке – от полной потери смысла жизни у одних до полной потери человеческого образа у других [16].

Но может быть, следует восстановить процесс трансляции хотя бы в каких-то моментах, а не торопиться выкидывать некоторые особенности советского образовательного пространства на свалку истории? Так, основная цель отечественного образования всегда состояла не в передаче знаний и компетенций; они мыслились второстепенными. Гораздо важнее было передать школьнику и студенту правильное отношение к знаниям, деятельности и людям. Потому что эффективный и конкурентный экономист, лишенный этого отношения, будет разрабатывать коррупционные схемы, компетентный педагог - видеть в ученике исключительно источник прибыли, компетентный врач – смотреть на больных только с этой точки зрения, компетентный юрист - консультировать мошенников.

Или учесть, что исторический опыт российского образования глубоко противоположен идеологии сервиса. Педагог в России всегда был сеятелем

«разумного, доброго, вечного», поэтому проблема сегодняшнего превращения образования в услугу и отнесение его к сфере потребления – одна из наиболее болезненных в сознании российских педагогов. Тем более что понимание качества образования в «идеологии служения» и в «идеологии сервиса» принципиально различаются. Ведь в первом случае речь идёт о воспитании личности в целом, во втором – о развитии отдельных функций человека. Образование не исчерпывается только формированием навыков, но по определенному образу им формируются и душевно-нравственные качества, человек формируется по образу (а под этим термином всегда скрывался образ Божий), чтобы далее быть способным следовать по жизни самостоятельно. Образование призвано давать человеку понимание важных истин, способность правильно рассуждать, способность чувствовать, понимать и ценить любовь и красоту, способность к нравственному (а значит волевому) поведению; готовность к выполнению базовых социальных ролей – мужчины или женщины, отца или матери, друга и соратника в каком-либо деле. Все прочие конкретные навыки или компетенции вторичны и выстраиваются на уже сформированном фундаменте. Отсюда принцип – обеспечить этот самый фундамент, как базу понимания, рассуждения, поведения и чувства. Принцип классического образования: сначала ценностно-мировоззренческая и интеллектуально-волевая база, потом – инструментально-деятельностная часть [13].

С этих позиций становится понятно, что ориентация нашего образования на компетенции, принятая в соответствии с ФГОСами имеет две стороны. С одной стороны, ни в коем случае нельзя отрицать то, что она является прогрессом по отношению к ориентации на ЗУНы. Но в прагматически ориентированном образовании существует риск забвения вышеуказанного принципа образования: сначала ценностно-мировоззренческая платформа, и только на ее основе – инструментально-деятельностная часть, которая и определяется термином «компетенции». В результате возникает искаженное понимание задачи образования только как формирования отдельных, фрагментарных человеческих способностей для их преобразования в полезные ресурсы для утилизации в том или ином социальном производстве, что, в свою очередь, вызывает риск утраты субъектности обучающегося.

Наконец полезно понять, что в период угрозы антропологической катастрофы нельзя пренебрегать идеей свободной и творческой личности, противодействующей злу, но разворачивать ее необходимо теперь уже на иной основе.

3. Третье определение, которое мы проанализируем, дает автор антропологической психологии В.И. Слободчиков: образование – это «…всеобщая культурно-историческая форма становления и развития сущностных

сил человека, обретения им образа человеческого во времени истории и в пространстве культуры» [15]. Так, еще К.Д. Ушинский писал о том, что основной целью образования человека должен быть только сам человек, а государство, общество (народ) существуют только для человека.

При определении понимания «сущностных сил человека» В.И. Слободчиков исходит из фундаментальных философско-богословских, христианских идей о свободе и достоинстве человека. И из обоснования субъектности человека в качестве внутреннего, психологического основания его свободы и достоинства. В соответствие с этим определением образование – это не сфера общества и не способ трансляции культурно-исторического опыта, а атрибут подлинно человеческого бытия.

Вместе с тем, определение основной миссии образования – образование собственно человеческого в человеке – не исключает, а включает в себя все другие функции образования. Образование – это место встречи личности, общества и культуры, место продуктивного и взаиморазвивающего разрешения бытийных противоречий между ними. Образование должно иметь, по крайней мере, все три стратегических ориентира – на личность (ее духовное становление и развитие базовых способностей), на общество (его устойчивое развитие и способность к инновационным преобразованиям), на культуру. В третьем определении выявляется главный смысл образования на современном этапе исторического развития человечества: развитие как ценностная основа и принцип существования образования. Современное образование – это такое образование, которое создает условия для полноценного развития всех своих участников. Поэтому должно быть принципиально переосмыслено само понятие «образование»; оно должно пониматься и осваиваться как особая философско-антропологическая категория, фиксирующая фундаментальные основы бытия человека и форму становления человеческого в человеке. Именно так образование понимается в гуманитарно-антропологическом подходе в науке.

Сегодня человеческое измерение, «человечность», «человеческое в человеке» становится предметом все более пристального внимания многих ученых, политиков, социальных работников. Уже вполне отчетливо осознается, что «человеческий потенциал» или в другой терминологии – «гуманитарный капитал» может оказаться потенциально неисчерпаемым ресурсом культурно-исторического развития общества и личности. Основной вопрос состоит в том, как построить образование, которое будет способствовать наращиванию мощности и качества «человеческого потенциала». Антропологический подход в сфере гуманитарного знания – это в первую очередь ориентация на человеческую реальность во всей ее полноте. Это поиск средств и условий становления всего, полного че-

ловека; человека – как жизнеспособного индивида, как субъекта собственной жизни и деятельности, как личности, готовой к встрече с Другими, как Лика перед Богом. Самостоятельность, самобытность, самосознание, субъектность человека, его индивидуальность и уникальность, его личностный способ жизни - все это являются и фундаментальными ценностями христианско-европейской и русско-православной культуры. Именно они должны определить содержание и смысл современного образования.

Поэтому требуется системный пересмотр философских, психологических, социально-педагогических, политико-экономических основ современного образования. Современные психология и педагогика, должны становиться в подлинном смысле антропными, человеко-ориентированными науками, способными целенаправленно строить антропопрактики - практики выращивания «собственно человеческого в человеке».

В.И. Слободчиков предлагает именно такой - гуманитарно-антропологический проект образовательного пространства. Такое понимание образования позволяет снизить специфические риски образования, о которых говорилось выше: риски, связанные с ускоренными темпами инновационных процессов в отечественном образовании и риски прагматизации образования, риски расчеловечивания и утраты целостности человека, утраты субъектности в связи с введением ориентации на компетенции в условиях минимизации содержания образования, риски антропологического тупика.

В.И. Слободчиков различает несколько уровней методологического анализа проблемы построения образования.

I уровень – это мировоззренческая позиция в понимании человека как существа, сотворенного по образу и подобию Божию, наделенного духовными дарами свободы, разумности, любви, совести, призванного к реализации уникального самобытия в со-бытии с Другими.

II уровень – принципы бытия человека в его отношениях к миру, к себе, к другим; в пределе - к Богу, это всеобщие принципы жизнедеятельности человека, задающие и весь универсум собственно человеческих характеристик его бытия.

III уровень – методологический, на котором всеобщие онтологические принципы должны быть конкретизированы как вполне определенные принципы обустройства жизнедеятельностного пространства человека.

IY уровень – технологический. Это организационно-управленческие основы антропопрактики – практики становления «собственно человеческого в человеке».

Основные параметры гуманитарно-антропологической модели (антропологического проекта) образования уточнены А.А. Остапенко и А.В.

Шуваловым [13] и произведен сравнительный анализ прагматической, гуманистической и гуманитрано-антропологической моделей образования. В частности, ими рассмотрены дефициты моделей образования и нарушения развития («брак» образования), а так же деформации образования и нарушения развития личности трех указанных моделей образования. Произведенные сравнения моделей образования позволяют утверждать, что наиболее целостно задачу развития личности как формирования «человеческого в человеке» решает антропологическая модель образования.

Итак, в контексте проблемы образовательного пространства современной России необходимо учесть всё более обнажающиеся и обостряющиеся противоречия между ценностями и целями западного и российского общества. Эти мировоззренческие противоречия были фактически впервые артикулированы В.В. Путиным на заседании Валдайского Клуба 2015 года: отечественная ориентация на добро и зло, на божественное начало; а западная ориентация – на прагматизм. В контексте современного проекта образования эти противоречия пока еще не осмыслены, поэтому сейчас невозможно прогнозировать, измениться ли в связи с этим обстоятельством целевая политика в образовании России, и если изменится, то, как именно. Но уже становится все более понятно, что копирование образования западного образца вместе с теми рисками и негативными результатами, которые ему присущи, не может быть далее приоритетным, и в образовании забрезжила надежда на серьезные позитивные изменения. Тем более что возможности создания иного образовательного пространства, созвучного именно отечественному мировоззрению, уже существуют.

Литература

1. Бауман З. Индивидуализированное общество / Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Логос, 2002.

2. Бодрийар Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Перевод с фр. Н. В. Суслова. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000.

3. Бьюкенен П.Дж. Смерть Запада / Пер. с англ. А.Башкирова. М.: АСТ, 2003;

4. Де Грааф Дж., Ванн Д., Нэйлор Т. Потреблятство: болезнь, угрожающая миру / Пер. с англ. Н. Макарова. М.: Ультра. Культура, 2003.

5. Зиновьев А.А. Глобальный человейник. М.: Эксмо. Центрополиграф. 2006.

6. История теоретической социологии. В 4-х т. Т. 4 / Отв. ред. и сост. Ю.Н. Давыдов. М.: Канон+, ОИ «Реабилитация», 2002.

7. Кимберг А.Н. Одиночество гуманистов // В поисках гуманистической реальности / Под ред. В.П. Бедерхановой. Краснодар: КубГУ, 2007.

8. Льюис К.С. Просто христианство. М.: Fazenda, Дом надежды, 2003.

9. Миронова М.Н. О «новой» культуре: действительно ли она необходима для организации жизни молодежи? http://pchelki.org.ru/index.php/articl

es/73-2014-07-18-11-04-55.

10. Миронова М.Н. Психологические аспекты «нового» искусства. Сборник «Научные труды КГУ им. К.Э. Циолковского. Калуга. 2015.

11. Осипов А.И. Православное понимание смысла жизни. Киев: Изд-во имени святителя Льва, папы Римского, 2001.

12. Остапенко А.А., Хагуров Т.А. Человек исчезающий. Исторические предпосылки и суть антропологического кризиса современного образования. Краснодар, 2012.

13. Остапенко А.А., Шувалов А.В. Антропологическая лествица образовательных целей: от законничества через благодатность ко спасению // Живая вода: научный альманах. Вып. 1. Калуга: Калужск. гос. ин-т модернизации образования, 2012.

14. Слободчиков В.И. Психологические основы личностно ориентированного образования // Лучшие страницы педагогической прессы. 2001. № 4. С 63 – 72.

15. Слободчиков В.И. Антропологическая перспектива отечественного образования. Екатеринбург, 2009.

16. Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Введение в антропологию образования. Биробиджан. ПГУ им. Шалом-Алейхема, 2012.

17. Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Психология развития человека. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Университета, 2013.

18. Слободчиков В.И., Шувалов А.В. Антропологический подход к решению проблемы психологического здоровья детей // Вопросы психологии. 2001. № 4. С. 91-105.

19. Смит А. Теория нравственных чувств. М.: Республика, 1997.

20. Соколова В. Серые кардиналы образования. Кто стоит за «реформами» по ликвидации всеобщей грамотности в стране? // Совершенно секретно. 2011. № 4. http://www.flb.ru/info/48680.html.

21. Фельдштейн Д.И. Психолого-педагогические проблемы построения новой школы в условиях значимых изменений ребенка и ситуации его развития // Вопросы психологии, 2010, № 3.

22. Фромм Э. Человек для себя. Иметь или быть. М.: Прогресс, 1990.

23. Т.А. Хагуров, А.А. Остапенко. Реформа образования глазами учителей и преподавателей. Опыт социологического исследования. Москва-Краснодар. Парабеллум. 2013

24. Хагуров Т.А. Образование в реформирующемся обществе: проблема оценки качества // Россия реформирующаяся. Ежегодник Института социологии Российской академии наук - 2010. Вып. 9. М.: Новый Хронограф.

25. Хагуров Т.А. Человек потребляющий. Антропологическая девиантология массовой культуры. – Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2011.

26. Хагуров Т.А. Человек потребляющий: проблемы девиантологического анализа. М.: ИС РАН, 2006.

27. Хомски Н. Приватизация образования – подрыв солидарности // Скепсис. 2005. № 3-4. http://scepsis.ru/library/id_380.html.

28. Becker G.S. Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education, 2nd ed. N.Y., 1975.;

29. Bloom A. The Closing of the American Mind. N.Y., 1987;

30. Schultz T. Investment in Human Capital: The Role of Education and of Research. N.Y., 1971.

УДК 82,2

Прозорова Надежда Ивановна
кандидат филологических наук, доцент,
профессор кафедры литературы
Калужского государственного
университета им.К.Э. Циолковского
prozorova43@bk.ru

Оппозиция язычество / христианство в ирландской драме xx века

Paganism / christianity opposition in the twentieth century irish drama

Аннотация: В статье исследуются две основные тенденции в осмыслении оппозиции язычество / христианство в ирландской драме XX века. Одно направление связано с именами У.Б. Йейтса и П.Пирса, которые рассматривали данные явления в терминах взаимодействия и взаимопроникновения. Другая тенденция представлена именами Дж.Синга, О.Кларка, Б.Фрила, которые резко противопоставляли язычество и христианство, отдавая предпочтение язычеству как царству свободы и отрицая христианство в его католической форме как царство послушания и подавления личности.

Annotation: The article studies two major trends in interpretation of the opposition paganism / Christianity in the Irish drama of the twentieth century. One of them is connected with the names of W.B. Yeats and P. Pearse who considered these phenomena in terms of interaction and interpenetration. The other trend is represented by the names of J.Synge, A.Clarke and B.Friel who viewed paganism as a contraposition to Christianity, preferring paganism as a realm of freedom and denying Christianity in its Catholic form as the kingdom of obedience and suppression of the individual.

Ключевые слова: оппозиция, язычество, христианство, католицизм, мифологическая модель времени, жертвенность, «политическое мученичество», дионисийство, конфликт, жанровые формы.

Key-words: opposition, paganism, Christianity, Catholicism, mythological model of time, sacrifice, “political martyrdom”, Dionysiasism, conflict, genre forms.

Синдром «рубежности», которым отмечена современная европейская культура, перешагнувшая в новый миллениум, обостряет интерес к проблемам христианства, определявшего главные ценностные ориентиры последних двух тысячелетий. Один из самых существенных аспектов этого комплекса проблем связан с осмыслением оппозиции язычество / христианство, которая проходит через всю историю Европы и приобретает неожиданную актуальность для культуры XX века. При этом в каждой национальной европейской культуре проблема взаимоотношений язычества и христианства имеет свои неповторимые очертания и оттенки, вбирая в себя растущий интерес к национальному – дохристианскому – прошлому и к национальной мифологии.

С этой точки зрения ирландская культура XX века представляет особый интерес, поскольку она оказалась необычайно чуткой к противоречиям современного культурного сознания и в первую очередь к столкновению и взаимодействию коллективности языческого мифа и персонализма христианства. Во многом это обусловлено драматическими особенностями ирландской истории, отмеченной небывалой сложностью и многоплановостью национальных и религиозных проблем.

Христианство пришло в Ирландию настолько рано, уживалось с языческой практикой жрецов-друидов настолько мирно и вызвало такой бурный всплеск миссионерской и творческой энергии, что в эпоху раннего Средневековья Ирландию стали называть островом святых и ученых, а современные кельтологи-медиевисты ввели в обиход понятие «ирландское чудо», когда речь заходит о формировании ирландской церкви. Это ранняя христианская церковь, у истоков которой стоит фигура св.Патрика, возникла уже в середине V века. Она была независимой от Рима и приспособлена к условиям родовой, клановой системы. Но с середины XII века ее заменил католицизм традиционного типа. Ирландская церковь подчинилась Риму и стала лояльной по отношению к английской экспансии. Однако Реформация в Англии в XVI веке поставила ирландский католицизм в положение гонимой религии, и с ним теперь вновь, как и в первые века христианства, стали связывать идею национальной самобытности. К концу XVIII века в Ирландии, разделенной по конфессиональному признаку на католиков, потомков древних кельтов, и протестантов с англо-саксонскими корнями, возникла идея «единства нации», которой долгое время не суждено было осуществиться в сфере социальной и политической, но она реализовалась уже к концу XIX века в сфере творческой, художественной, поскольку ир-

ландские художники всегда стремились преодолеть детерминизм конфессиональных границ.

Если выделять наиболее значительные явления современной ирландской художественной культуры, то, безусловно, к таковым следует отнести в первую очередь драму и театр. Хорошо известно, что кельтская культурная традиция, уходящая в глубь веков, не знала театра и что рождение национальной драмы и театра в Ирландии приходится на рубеж XIX – XX веков, когда страна была охвачена мощным движением за возрождение национальной культуры. Однако театральность как феномен более древний и более универсальный, чем собственно театр, является неотъемлемым свойством ирландской ментальности. Недаром ирландцев часто называют «расой актеров», что проявляется и в особой пылкости их воображения, и в особом отношении к слову, которое у них одновременно и диалогично, и онтологично по своей сути.

Поскольку рождение ирландской драмы и театра связано с бурным всплеском национального самосознания на прошлом рубеже веков, вполне закономерен интерес ирландских драматургов к мифу вообще и к кельтской мифологии в особенности как к символу национальной неповторимости. Однако интерес к мифу оказался явлением общеевропейским, вылившимся в мощную волну неоязычества, которая поднялась в Европе на рубеже XIX – XX веков. В немалой степени это было обусловлено кризисом традиционной системы европейских ценностей. В этой связи интересно проницательное суждение философа Г.Шпета, относящееся к началу XX века: «Кризис культуры теперешней есть кризис христианства, потому что иной культуры нет уже двадцатый век. Возрождение новое есть искреннее рождение нового Пана» [1, с.370].

В осмыслении проблемы язычество / христианство ирландская драма обнаруживает две основные тенденции. Одну из них можно определить в терминах взаимодействия и взаимопроникновения, другую – резким противопоставлением системы языческих и христианских ценностей, при этом акцентируется особая притягательность языческого начала.

Что касается первой тенденции, то наиболее рельефно она обозначена в драматургии Уильяма Батлера Йейтса, одного из тех больших художников XX века, которые внесли наиболее существенный вклад в процесс мифологизации современной литературы и театра. Визионер и мистик, тесно связанный в истоках своего творчества с европейским символизмом, он видел в художнике «священнослужителя забытой веры» и, подобно своим русским собратьям, пытался примирить правду языческую с правдой христианской, Диониса с Христом. Все ирландское прошлое для Йейтса – сплав языческих и христианских традиций, слитых до неразличимости.

«История Ирландии скрыта огромной тяжелой занавесью, и даже христианство смирилось с ее существованием и вписалось в ее узор, - утверждал Йейтс в статье 1937 г. – Глядя на ее темные складки, нельзя разобрать, где начинается христианство и кончается друидизм» [2, с.247]. Театр для Йейтса, как и для европейских символистов, - это ритуал, это мифологический театр «духовных сущностей», вырастающий из фольклорного мира ирландских легенд и сказаний. Поэтому герои драматургии Йейтса – либо крестьяне, выступающие для него хранителями вечных духовных начал, отраженных в создаваемом ими фольклоре, либо мифологические герои ирландских саг, в первую очередь Кухулин, которому Йейтс посвятил пять своих пьес, разделенных значительной временной дистанцией (первая пьеса о Кухулине «На берегу Бэйле» датируется 1903 г., а последняя – «Смерть Кухулина» – 1939 г.). Именно Кухулин объединил для Йейтса архаический архетип жертвы с христианским понятием искупления, реализуя давнюю его мечту о таком служении, «в котором бы соединялись основополагающие истины христианства и древнейшие верования» [3, с. 416]. А в одной из поздних пьес Йейтса «Воскресение» (The Resurrection, 1931) осмысливается тот грандиозный переворот в европейской культуре, который связан с закатом античности и зарождением христианства. Здесь встречаются Дионис и Христос, вакхическая песнь и галилейская молитва. Сопряжение мифологической модели времени как вечного повторения с драматизмом христианского историзма сообщает этой небольшой пьесе философскую масштабность и глубину.

Та же тенденция к сближению язычества и христианства обнаруживается и в пьесах Патрика Пирса, который придает ей чуждую Йейтсу политическую актуальность. Один из руководителей «Красной Пасхи», Дублинского восстания против английского владычества, казненный англичанами после подавления восстания, Пирс стал национальным героем Ирландии. Драматургия Пирса, до сих пор остающаяся наименее исследованной областью его многогранной деятельности, представлена восемью пьесами, созданными в короткий промежуток времени между 1909 и 1916 гг., причем большая часть из них (шесть из восьми) написана на ирландском (гэльском) языке. Почти все они предназначались для любительских постановок силами учащихся основанного Пирсом колледжа св. Энды, где молодежь воспитывалась в духе преданности традициям национальной культуры. Сквозная тема этих пьес, которая облекается в средневековые формы миракля, мистерии или моралите, – жертвенный подвиг героя. Верующий католик, Пирс охотно использует религиозную символику для выражения своих нравственно-философских и политических идей, отводя в ней главное место образу страдающего Христа и Его

искупительной жертве. А в качестве героя его пьес выступает либо мифологический Кухулин, несущий на себе отблеск жертвенной любви Христа, либо обобщенно-аллегорический – в духе моралите или притчи – персонаж, именуемый Певцом или Учителем и тоже окруженный ореолом самопожертвования. Особенно настойчиво новозаветные аллюзии проявляют себя в последней пьесе Пирса «Певец» (The Singer). Созданная в конце 1915 г., эта пьеса стала драматическим завещанием Пирса-художника и Пирса-политика. Хотя время ее действия отнесено к настоящему, драматическая ситуация отличается характерной для Пирса условностью и притчевой заданностью. Место ее действия – небольшое селение на западе Ирландии, жители которого с нетерпением ждут сигнала к всеобщему восстанию против англичан и мечтают о появлении героя-мессии, еще не зная, что такой герой – среди них. Это молодой поэт и певец МакДара, вернувшийся в родные края после семилетних скитаний. Судьба Певца соотносится с искупительной жертвой Христа. Когда жители деревни, не дождавшись обещанного сигнала к восстанию, спорят о том, стоит ли выступать с такими малыми силами против огромного войска англичан, Певец решает отправиться в одиночку безоружным в стан врага, произнеся при этом знаменательные слова: «Один человек может освободить народ, как Один Человек искупил грехи мира» (перевод наш – Н.П.) («One man can free a people as one Man redeemed the world») [4, с.43-44].

Пьесы Пирса, безусловно, нечто большее, чем просто факт истории литературы. Они – живой комментарий к драматическим перипетиям ирландской истории начала XX века. Драматургия Пирса подготовила тот феномен «политического мученичества», который заявил о себе в дни Пасхального восстания 1916 г. Сам же Пирс, как и его соратники по борьбе, перешел в пространство вневременного мифа: память о нем увековечена в известной каждому ирландцу скульптуре О.Шеппарда, установленной в здании Главного почтамта Дублина, где находился в дни Пасхального восстания штаб повстанцев, и изображающей Кухулина, привязанного к камню, в момент его героической гибели.

Другая тенденция определяется резким противопоставлением язычества и христианства с явным предпочтением первого второму. Среди ее приверженцев Джон Синг, Остин Кларк, Брайен Фрил. Эти драматурги – при всем различии их философско-эстетических позиций – связывают языческое начало со стихией вольности и чувственно-радостного упоения жизнью, а христианство (в его католической форме, исторически утвердившейся в Ирландии) – с системой запретов и ограничений. Типичный для их пьес конфликт – это столкновение творческой личности с ее пафосом свободы и католицизма с его пафосом послушания.

Что касается Дж.Синга, он был соратником У.Б.Йейтса по театральному движению начала XX века. Хотя за свой короткий творческий путь он успел написать всего шесть пьес, его влияние на ирландский театр оказалось глубоким и длительным. Семья Синга принадлежала к старинному протестантскому роду, давшему Ирландии немало миссионеров и священнослужителей. Однако Дж.Синг был равнодушен к вопросам веры. Его концепция искусства связана с культом языческого, стихийно-природного начала, показательного для первых десятилетий XX века и объединявшего таких разных художников, как К.Гамсун, А.Куприн, Дж.Лондон, Д.Лоуренс. Синг мог бы подписаться под следующими словами на последних страницах скандального романа Д.Лоуренса «Любовник леди Чаттерлей»: «У всех сегодня одно на уме – приобретать, приобретать. А бедняки к тому же просто ни о чем другом не умеют думать. Им бы просто жить и веселиться, поклоняясь великому, доброму Пану. Вот единственный Бог для простых смертных во все времена» [5, с.347-348].

Все пьесы Синга – это попытка передать торжество «великого Пана», победную поступь языческого бога. При этом Синг использует разнообразные жанровые формы. Его привлекают и грубоватый комизм народного фарса в «Свадьбе лудильщика» (The Tinker's Wedding), и тонкая ирония интеллектуальной параболы в «Источнике святых» (The Well of Saints), и эксцентризм комического гротеска в пьесе «Удалой молодец – гордость Запада» (The Playboy of the Western World), и патетика мифологической трагедии в пьесе «Дейрдре, дочь печалей» (Deirdre of the Sorrows).

Любимые герои Синга – вольные дети природы, бродяги, странники, выпавшие из системы ограничений цивилизации. Характерен в этом отношении конфликт его фарсовой комедии «Свадьба лудильщика», сконцентрированный вокруг столкновения вольных бродяг-лудильщиков с католическим священником. Синг опирается здесь на фольклорные «Диалоги», примыкавшие к циклу саг о фениях, героями которых являются знаменитый певец Оссиан и св. Патрик, первый духовный пастырь Ирландии, обративший страну в христианство. Однако, если в «Диалогах» отразился переход к новой – христианской – системе ценностей, в пьесе Синга торжествует наивно-языческое упоение жизнью. Синг наделил «Оссиановским» красноречием беспечную старуху-бродягу Мери Бёрн, которую священник именует не иначе, как закоренелой язычницей. Приведем характерную для этой героини реплику, обращенную к священнику: «<…> Мы весь век идем своими путями – и отец, и сын, и внук, и мать, и дочь, и опять же их дочь. Нам никогда не было нужды ходить в церковь и Богом клясться <…>» [6, с.99]. Диалоги Мери со священником превращаются у Синга в поединок между миром суровых аскетических запретов и

миром языческих наивных радостей, в котором победа неизменно остается за природой.

Если критика католицизма носит у Синга прежде всего философско-эстетический характер, то в творчестве его младшего современника О.Кларка она наполняется социальным содержанием. Выходец из католической среды, Кларк на собственном опыте познал давление церкви на формирующуюся личность. Характерный для его драматургии бунт творческой личности против религии и власти выступает своеобразным продолжением того бунта художника, который показал в своем первом романе знаменитый соотечественник Кларка Джеймс Джойс.

Решающее воздействие на формирование художественных вкусов и пристрастий Кларка оказало движение за возрождение национальной культуры, конец которого ему, по собственному признанию, еще «посчастливилось захватить» [7, с. 7]. Характерная для этого движения тенденция сопрягать настоящее с легендарным прошлым во многом определила основные особенности драматургии Кларка. Сюжеты почти всех его пьес восходят к ирландским сагам и легендам раннего Средневековья, где монахи, отшельники, миссионеры действуют рядом с языческими богами и фантастическими существами кельтского фольклора. Это эпоха раннего христианства с ее контрастами религиозно-аскетического и полнокровно-языческого интересует драматурга не сама по себе (хотя в его пьесах немало точных исторических деталей), но как своеобразная модель ирландского настоящего, самой больной проблемой которого Кларк считал проблему католицизма, претендующего на безраздельное господство над всей духовной жизнью его современников.

В жанровом отношении драматургия Кларка синтезирует две линии развития национальной драмы. С одной стороны, это традиция «беззаботного ирландского юмора», у истоков которой стоят Дж.Синг и А.Грегори, представленная в творчестве Кларка фарсовыми комедиями, такими как «Великий пост» (Black Fast, 1941), «Виконт Бларни» (Viscount of Blarney, 1944), «Хитрость удалась» (The Plot Succeeds, 1950), где мифы и легенды используются как сатира на современность. А с другой, тенденция трагедийного искусства, восходящего к У.Б. Йейтсу, которая представлена такими пьесами, как «Пламя» (The Flame, 1930), «Сестра Евхария» (Sister Eucharia, 1939), «Замысел готов» (The Plot is ready, 1943), «Почти ничего» (Next to nothing, 1953), объединенными общей идеей критики религиозного аскетизма и католической морали. Драматические ситуации, которые выстраивает здесь драматург, дополняют и вместе с тем контрастно оттеняют друг друга: бунт юной послушницы против монастырского уклада показан как порыв естественный и живительный («Пламя»), а фанатич-

ный аскетизм монахини в пьесе «Сестра Евхария» представлен как нечто противоестественное, поэтому он приводит героиню к душевному надлому и гибели. Показательна в этом отношении пьеса «Замысел готов», сюжет которой заимствован из старинной ирландской саги «Смерть Муйрхертаха, сына Эрк»: за душу ирландского короля Муйрхертаха борются две силы – языческая, воплощенная в фигуре сиды Син, и христианская, представленная епископом и монахами. Под рукой монаха-переписчика сага превратилась в триумф христианства: Муйрхертах, отдав душу сиде, гибнет, а его раскаявшаяся возлюбленная обращается в новую веру. Кларк переосмыслил старинный сюжет и, сохраняя фабулу древнего повествования, расставил иные эстетические и нравственные акценты. Хотя его герой гибнет, он одерживает моральную победу над представителями новой веры. В их власти оказывается лишь бренное тело, а душа короля ускользает от них так же, как и душа его возлюбленной, которая следует за ним. Конфликт между язычеством и христианством перерастает в пьесе Кларка в романтический конфликт свободной личности с авторитарным обществом.

Антиклерикальную позицию О.Кларка подхватывают и развивают пьесы Б.Фрила, крупнейшего из ныне живущих драматургов Ирландии. Но в отличие от Кларка Фрил, как правило, не прибегает к «антикварным» деталям, обращаясь непосредственно к современности. В то же время выросший в католической семье Северной Ирландии Фрил, как и О.Кларк, склонен видеть в католической Церкви авторитарную и репрессивную силу.

Наиболее интересна с точки зрения рассматриваемой проблемы его пьеса «Танцы на празднике урожая» (Dancing at Lughnasa, 1990). Труднопереводимое название пьесы указывает на особое время, к которому приурочены ее события. Это «Лугнаса», т.е. празднество в честь кельтского языческого бога Луга, который – помимо других своих функций – считался покровителем урожаев. Эти празднества, уходящие своими корнями в языческую древность, сохранились в отдаленных уголках Ирландии вплоть до сегодняшнего дня. Хотя за долгие века господства христианства многие наиболее явные языческие элементы праздника исчезли, все же осталось еще немало выразительных ритуальных примет. Во время Лугнасы принято жечь костры, собирать в горах чернику, ягоду, которая почиталась как дар языческого божества. Но самой яркой приметой праздника являются обязательные танцы. В дни праздника Луга в Ирландии обычно проводят фестивали-конкурсы танца – и народного, и современного.

Танец и составляет ядро философско-эстетической концепции Фрила, которая близка известным идеям Ф. Ницше о значении дионисийского стихийного начала для европейской культуры. Танец выступает в пьесе

Фрила символом языческого экстаза, в котором трепещут таинственные природные силы. Одна из самых выразительных и решенных остро театрально сцен в пьесе связана с внезапным превращением пятерых ее героинь, погруженных в хозяйственные будни сестер, в экстатических существ, отдающихся неодолимой силе музыкальных ритмов. И вот уже кухня обычного деревенского дома превращается в ритуальную площадку. Сестры проводят испачканными в муке руками по щекам, создавая некое подобие маски, потом, издав дикие вопли, пускаются в пляс так, что все в них охвачено вихрем танца, который символизирует непостижимую рационально музыку самого бытия.

Неоязыческие ноты этой пьесы связаны еще с одним персонажем. Это старший брат героинь пьесы Джек. Драматург создает парадоксальную фигуру католического священника-миссионера, который поддался соблазнам язычества. Вернувшись на родину после того, как двадцать пять лет проработал в лепрозории одного из селений Уганды, Джек чувствует себя «выпавшим» из культурной традиции Запада и вновь мечтает об Африке. А праздник Луга, который связан для всех членов семьи с воспоминаниями о прошлом – о детстве и юности, о вкусе сваренного матерью черничного варенья, подталкивает Джека к пространным описаниям африканских празднеств в честь «великой богини Земли», где главное место тоже отводится танцу с его экстазом растворения в коллективной всеобщности: «А потом мы все танцуем, танцуем и танцуем – дети, мужчины, женщины, большинство из них больны проказой, с изуродованными болезнью ногами и руками, - танцуем, хотите верьте, хотите нет, целые дни напролет! Это самое удивительное на свете зрелище <…> Совершенно теряется всякое ощущение времени!» (перевод наш – Н.П.) («And then we dance – and dance – and dance – children, men, women, most of them lepers, many of them with misshapen limbs, with missing limbs – dancing, believe it or not, for days on end! It is the most wonderful sight you have ever seen <…> You lose all sense of time») [8, с. 74].

Неозяыческие мотивы в ирландской драме нового рубежа веков, как и в драматургии рубежа XIX – XX веков, во многом обусловлены реакцией на консерватизм традиционного католицизма, который продолжает оставаться важным компонентом духовной культуры современной Ирландии.

Использованные источники и литература

1. Шпет Г.Г. Сочинения. – М.: Правда, 1989. – 608 с.
2. Йейтс У.Б. Избранные стихотворения лирические и повествователь-

ные. – М.: Наука, 1995. – 406 с.

3. Йейтс У.Б. Роза и башня. – СПб.: Симпозиум, 1999. – 560 с.

4. Pearse P.H. Collected Works. Plays. Stories. Poems. – NY.: Frederick A. Stokes Co., 1917. – 350 p.

5. Лоуренс Д.Г. Любовник леди Чаттерли // Лоуренс Д.Г. Избранные произведения: в 5 т. – Рига: Кондус, 1994. – Т.5. – 350 с.

6. Синг Д.М. Драмы. – Л., М.: Искусство, 1964. – 385 с.

7. Clarke A. Penny in the Clouds. – Lnd.: Routledge and K. Paul, 1968. – 216 p.

8. Friel B. Plays Two. – Lnd.: Faber and Faber, 1999. – 509 p.