

Богословско-исторический сборник

Выпуск № 11



Калужская духовная семинария

2018

ББК 86.372

УДК 271.2

Б 746

По благословению
Высокопреосвященнейшего Климента,
митрополита Калужского и Боровского

Состав редколлегии Богословско-исторического сборника

1. митрополит Калужский и Боровский Климент, доктор исторических наук, кандидат богословия – *главный редактор*
2. Краснощеченко И.П., доктор психологических наук;
3. Маслов С.И., доктор педагогических наук, профессор;
4. Никандров Н.Д., доктор педагогических наук, профессор;
5. Исаев Е.И., доктор психологических наук, профессор;
6. Романов В.А., доктор педагогических наук, профессор;
7. протоиерей Моисеев Дмитрий, кандидат богословия;
8. игумен Михаил (Семенов), кандидат богословия;
9. иеромонах Иоанн (Король), кандидат богословия – *ответственный секретарь*;
10. протоиерей Третьяков Сергей, кандидат богословия;
11. протоиерей Иоанн Паюл, кандидат богословия;
12. диакон Шатов Дмитрий, кандидат богословия;
13. Бессонов В.А., кандидат исторических наук;
14. Волкова А.Г., кандидат филологических наук;
15. Гречишникова Н.П., кандидат философских наук, доцент;
16. Миронова М.Н., кандидат психологических наук, доцент;
17. Никитина Н.Н., кандидат исторических наук, доцент;
18. Сенькина А.Н., кандидат культурологи.

ISBN 978-5-91173-516-6

© Калужская духовная семинария, 2018

© Калужское епархиальное управление, 2018

- СОДЕРЖАНИЕ -

Раздел I. БИБЛЕИСТИКА

<i>Волкова А.Г.</i> «Эмпирея» и «эмпирия» интерпретация Нового Завета в философии П.А. Флоренского	5
--	---

Раздел II. БОГОСЛОВИЕ

<i>Иерей Сергей Гандера.</i> Богословие света по святителю Григорию Паламе	11
--	----

Раздел III. МИССИОЛОГИЯ

<i>Протоиерей Дмитрий Моисеев.</i> Братство преподобного Пафнутия Боровского.....	34
---	----

Раздел IV. ИСТОРИЯ

<i>Митрополит Калужский и Боровский Климент.</i> Вклад православных миссионеров в культуру автохтонов.....	39
<i>Протоиерей Александр Абрамов.</i> Архивные источники о поддержке Русской Православной Церковью избрания Патриарха Болгарского Кирилла, восстановления и признания Болгарского Патриаршества в период с конца 1940-х до середины 1950-х гг.	47
<i>Иеромонах Иосиф (Королев).</i> Святитель Иона Московский и преподобный Пафнутий Боровский: история конфликта.....	64
<i>Иеромонах Иоанн (Король).</i> Духовно-нравственное состояние общества в XVIII- нач. XX вв.....	71
<i>Иерей Дмитрий Торшин.</i> Раскол между Константинопольской и Римской кафедрами в XI веке	84
<i>Протодиакон Сергей Комаров.</i> Духовное образование в 20-30-е годы XX века	98
<i>Метальникова Е.В.</i> Страницы истории Свято-Лаврентьевского монастыря в период установления советской власти (1918 г.).....	107
<i>Михутин М.А., Штепа А.В.</i> Судьбы православных священнослужителей в СССР в период гонений 1930-х гг.	118

Раздел V. ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ

<i>Миронова М.Н.</i> «Подражай пчеле»: к постановке проблемы мировоззренческого скрининга психотехник	135
<i>Шувалов А.В.</i> Теоцентрическая методологическая установка в системе современного психологического человекознания	147
<i>Прозорова Н.И.</i> Русский Серебряный век в англоязычной русистике.....	181
<i>Орлов И.</i> О христианстве русского символизма	188
Требования к оформлению научных статей в богословско-историческом сборнике	196

- CONTENT -

Section I. BIBLE STUDIES

<i>Volkov, A. G.</i> , «Empyrean» and «empirical» interpretation of the New Testament in the philosophy of P. A. Florensky	5
--	---

Section II. THEOLOGY

<i>Priest Sergei Gandera</i> . The theology of light according to Saint Gregory Palama	11
--	----

Section III. MISSIOLOGY

<i>Archpriest Dmitry Moiseev</i> . The brotherhood of the monk Paphnutii of Borovsk	34
---	----

Section IV. HISTORY

<i>Metropolitan Kliment of Kaluga and Borovsk</i> . The contribution of Orthodox missionaries to the culture of autochthonous	39
<i>Archpriest Alexander Abramov</i> . Archival sources on the Russian Orthodox Church's support for the election of Patriarch Kirill of Bulgaria, the restoration and recognition of the Bulgarian Patriarchate from the late 1940s to the mid-1950s.	47
<i>Hieromonk Joseph (Korolev)</i> . Saint Jona of Moscow and the monk Paphnutii of Borovsk: history of the conflict	64
<i>Hieromonk John (Korol)</i> . Spiritual and moral state of society in XVIII - early XX centuries.	71
<i>Priest Dmitry Torshin</i> . The split between the Constantinople and the Roman kafedras in the XI century	84
<i>Protodeacon Sergei Komarov</i> . Spiritual education in the 20-30s of the XX century	98
<i>Metalnikova E. V.</i> Pages of history of the St. Lawrence monastery in the period of establishment of the Soviet power (1918)	107
<i>Mihutin M. A., Shtepa A.V.</i> Fate of the Orthodox clergy in the USSR in the period of persecution of the 1930s.	118

Section V. HUMANITIES

<i>Mironova M.N.</i> «Follow the bee»: statement of the problem mirovozzrenie-ray screening of psycho	135
<i>Shuvalov A.V.</i> Theocentric methodological setting in the system of modern psychological human knowledge	147
<i>Prozorova N.</i> So. Russian Silver age in English-speaking Russian	181
<i>Orlov I.</i> about Christianity Russian symbolism	188
Requirements to registration of scientific articles in the theological and historical collection	196

УДК 130.3

Волкова А.Г.

кандидат филологических наук
преподаватель Калужской Духовной семинарии
проректор по учебной работе
Калужского Духовного училища
e-mail: volk8585@bk.ru

«ЭМПИРЕЯ И ЭМПИРИЯ: ИНТЕРПРЕТАЦИЯ НОВОГО ЗАВЕТА
В ФИЛОСОФИИ П.А. ФЛОРЕНСКОГО

Аннотация: В статье рассматривается интерпретация Нового Завета и, прежде всего, образа Христа, в философии о. Павла Флоренского. Рассмотрение различных работ П.А. Флоренского разных лет показывает, что текст Нового Завета в его работах вторичен, на что указывал и сам Флоренский. Новый Завет, чаще всего Евангелия, рассматриваются в текстах Флоренского в догматическом, литургическом, эсхатологическом контекстах.

Annotation: The key point of the article is the analysis of Pavel Florensky's interpretation of the New Testament and, to be more precise, of Christ's image. It's unusual but in Florensky's works the biblical text is the "second", i.e. not the main, as Florensky said himself. The New Testament, and the Gospels more often are analysed in his philosophy in dogmatic, liturgical, eschatological context.

Ключевые слова: Флоренский, Новый Завет, Христос, догматика, литургия, философия

Key words: Florensky, the New Testament, Christ, dogmatic, liturgics, philosophy.

В название статьи вынесено название небольшой статьи П.А. Флоренского 1904 года, противопоставляющей эмпирическое познание символическому постижению высшей реальности. Эта работа П. А. Флоренского построена в форме диалога, в котором один из участников является носителем позитивистского мировоззрения, но именно ему принадлежит интерпретация новозаветной истории: «...в мире опыта, в мире цветов, звуков, давлений и разных психических состояний, - когда имелись

среди этих пучков явлений все условия такого Мессии, - он родился – как естественное звено в цепи бытия, как связка явлений среди других, как результат весьма сложных комбинаций разных обстоятельств; вследствие того, что от самого рождения своего он, этот Иисус, имел все данные, чтобы выполнить предсказанное пророками, – точнее выражаясь, чтобы выполнить все предписания пророков... Главным среди других психофизических действий была решимость подвергнуться казни» [5, с. 13]. Таким образом, само явление Христа рассматривается как некое подготовленное событие в цепочке других событий: не как Божественный промысел о мире и о человеке, но как то событие, действие, которое неизбежно должно было произойти по стечению различных обстоятельств. Но в этой же статье есть и другой «голос», собеседник В, который, исходя из смысловой направленности его ответов, высказывает позицию самого Флоренского.

Особенно это видно, когда речь заходит о Воскресении Христовом: позитивист, эмпирик произносит такие слова: «может быть, можно сформулировать так: Иисус воскрес и *этим*, своим воскресением, свою победу над смертью, *сделался богом* вроде того, как герои превращались через свои подвиги в богов?» [5, с. 17; курсив П. Флоренского]. На это следует ответ-опровержение: «Иисус Христос *не* *сделался* богом, *а был и есть* Бог... Иисус Христос не потому Бог, что воскрес, а потому воскрес, что Бог. Первое не эмпирическое, а Божеское; не Божеское вытекает из эмпирического, а, наоборот, эмпирическое является обнаружением Божеского» [5, с. 17; курсив П. Флоренского]. Тем самым статья выходит на догматические выводы, для которых Новый Завет, в частности, евангельская история не цитируются, а, подобно самому образу Христа, становятся доказательством в догматической полемике.

Так же, как в упомянутой статье, в догматическом контексте Евангелие рассматривается и в других небольших работах П.А. Флоренского. Так, в статье «Догматизм и догматика» (1906), которая представляет собой реферат, подготовленный для заседания философского кружка Московской духовной академии, предпринимается попытка обосновать построение опытной догматики, основанием которой был бы Новый Завет и его «опытное», то есть непосредственное, личностное переживание, возможное только через жизнь в Церкви. Здесь П.А. Флоренский, размышляя о сущности и структуре религии, указывает на сосуществование в ней двух основных моментов – оправдания человека и оправдания Бога: «Антроподицея и Теодицея! Вот два момента, слагающие религию, потому что в основе религии лежит идея спасения, идея обожения всего существа человеческого. Первый из этих моментов есть... Таинство, мистерия, т.е. реальное нисхождение Бога к человечеству, само-уничтожение

Божие или кенозис. Но чтобы было воспринято человечеством это спасительное и очищающее самоуничужение Божие, – самоуничужение, оправдывающее человека перед лицом Божиим, ему необходимо выполнить второй из упомянутых моментов, оправдание Бога» [5, с. 114]. И если первое – антроподицея – было явлено в Священном Писании Нового Завета, в частности, в Евангелиях, повествующих о самоумалении Бога, то второе – теодицея – это то, что необходимо выстроить, опираясь не только и не столько на новозаветные тексты, сколько на опыт жизни в Церкви. В этой статье П.А. Флоренского одно из наиболее часто цитируемых Евангелий – Евангелие от Иоанна. Так, цитируя слова «но настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине» (Ин.4:22-23), П.А. Флоренский интерпретирует их как указание на сознательное поклонение Богу, являющееся чертой христианского сознания, отличающей его от сознания языческого. С этой евангельской цитаты начинается доклад-статья Флоренского, и вокруг этой цитаты разворачиваются его дальнейшие размышления, приводящие к тому, что догматика необходима «как система основных схем для наиценнейших переживаний» [5, с. 124], то есть переживаний некоего мистического опыта в Церкви. Продолжая рассуждать о природе сознания Христа, которое соединило в себе Божественное и человеческое, то есть стало Богочеловеческим сознанием, П.А. Флоренский приходит к выводу, что истинная догматика как раз и строится не на библейских текстах, а на особом виде познания: «момент *новозаветного богословия* вытесняется новым – моментом *мистического гнозиса*. Тут только начинается построение догматики в собственном и подлинном смысле» [5, с. 144; курсив П. Флоренского].

Теперь необходимо обратиться к более поздним и более известным работам П.А. Флоренского, прежде всего, к знаковому труду «Столп и утверждение истины» (1914). Если изучать этот текст с позиции того, как часто в нем упоминается Священное Писание вообще и Новый Завет, в частности, то можно увидеть, что такие упоминания достаточно редки и перемежаются с цитатами из разнообразных источников: Святых Отцов Древней Церкви, европейских средневековых мистиков, европейских философов Нового времени и т.п. Это связано с особенностями философии П.А. Флоренского и его философского метода, а также с историей создания этой работы, которая представляет собой во многом компиляцию различных источников. Именно такой компилятивный характер работы позволил исследователям критически оценить ее содержание: «Если отвлечься от множества *декоративных* сторон и деталей книги..., то в чисто *содержательном* плане она отнюдь не богата» [1, с. 245; курсив Н. Гаврюшина]. Интерпретация Нового Завета в этой работе П.А. Флоренского

может стать объектом отдельного исследования, однако следует отметить несколько характерных черт. Во-первых, на уровне текста новозаветные цитаты уравниваются, ставятся рядом с цитатами из других источников, не всегда христианских, тем самым создавая впечатление, что текст Священного Писания используется как одно из многих доказательств мыслей автора. Так, в известном фрагменте о различных значениях греческого слова «любовь» П.А. Флоренский приводит, прежде всего, цитаты из европейской литературы (например, из Гейне), из античной литературы и философии (из Гомера и Платона) и только затем – из Нового Завета (Четвероевангелия и некоторых апостольских посланий) [6, с. 322–339]. Во-вторых, в «Столпе и утверждении истины» мы сталкиваемся с иным контекстом прочтения Нового Завета – уже не догматическим, а эсхатологическим. Обращение к теме конца этого мира, последних дней связано с особенностями мировоззрения переходных эпох, к которым можно отнести и эпоху Серебряного века: «Это ожидание *нового эона* очень характерно для русского эзотеризма начала XX века» [1, с. 239; курсив Н. Гаврюшина].

Помимо догматической и эсхатологической интерпретации Нового Завета и, в частности, Евангелий, в других работах П.А. Флоренского новозаветные образы и события достаточно часто рассматриваются с литургической точки зрения. Такова, например, «Философия культа» – курс лекций, прочитанных отцом Павлом в 1918 г. Эта работа имеет подзаголовок «Опыт православной антропологии» – словно в дополнение и продолжение раннего сочинения Флоренского «Столп и утверждение истины», в котором он решал вопросы теодицеи. На первый взгляд, в «Философии культа» речь не идет о Новом Завете, за исключением некоторых цитат, которые приводит П.А. Флоренский в доказательство своих мыслей. Основная направленность здесь – не столько догматическая или даже литургическая, сколько апологетическая: для П.А. Флоренского важнее всего показать, как христианство, а именно – Православие освящает все стороны человеческой жизни, вплоть до бытовых мелочей. Однако интерпретация Священного Писания, в том числе и Нового Завета здесь явно литургическая: «Послания Апостольские и Святое Евангелие мы склонны считать за книгу. Но Святое Евангелие и Святой Апостол не “книги”, а моменты литургического действия, части богослужения. Здесь они имеют отнюдь не просто повествовательное или просто назидательное значение, но, гораздо большее – *действенное*, таинственное» [7, с. 70; курсив П. Флоренского]. П.А. Флоренский трактует Священное Писание как часть Священного Предания, которое шире библейского текста и тем более – текста евангельского: «Евангелие, Апостол и вообще Священное Писание – есть лишь часть Устава церковного. Типикон – скажу парадоксально – больше Священно-

го Писания, ибо последнее – не вне первого, а в нем и им содержится» [7, с. 71]. В этом – характерная черта философии и богословия Флоренского в целом: литургическое (в широком смысле слова, богослужбное), то есть символ, заключенный в обряде, в иконе, вообще во внешней стороне церковной жизни, П.А. Флоренский ставит на первое место, подчиняя ему все остальное. В «Философии культа» П.А. Флоренский остается верным своему сравнительно-этимологическому методу: например, в части под названием «Свидетели», где приводится рассуждение о «наличности», то есть реальности совершения церковного Таинства, он указывает на употребление слова «свидетель» в Новом Завете, особо обращая внимание на то, что в греческом языке значения «свидетель» и «мученик» приписываются одной и той же лексеме: «В Новом Завете эти слова суть *термины*, и притом догматического характера, на них делается сильный смысловой удар» [7, с. 357]. Сводя различные значения одной лексемы, П.А. Флоренский приходит к выводу об их взаимосвязи, взаимопроникновении: «не просто *свидетель* истины, как не есть и просто *страдалец* за истину, а есть такой свидетель, который свидетельствует своими страданиями, и такой страдалец, чьи добровольные страдания вытекают из самого содержания его свидетельствования» [7, с. 358; курсив П. Флоренского].

Любопытны также особенности цитирования П.А. Флоренским новозаветных текстов, заключающиеся в привлечении оригинального текста на греческом языке и интерпретации этимологии слов. Многие подобные этимологические экскурсы сопоставляют семантику и внутреннюю форму слов с целью выявления схожести их семантического ядра: такова «кропотливая работа с формой слов и высказываний, а также – пристальное внимание к внутренней семантике» [2, с. 72], однако эта работа в текстах Флоренского зачастую выполняет не собственно герменевтическую функцию – толкование новозаветного текста, а суггестивную, воздействующую либо доказательную функцию. Так, в работе «Столп и утверждение истины» Флоренский, обращаясь к различным богословско-философским понятиям, приводит фрагменты из Нового Завета на языке оригинала. Так, в письме 8 «Грех», рассуждая об определении греха в религиозной культуре, он приводит несколько греческих слов, используемых в Четвероевангелии – *ααρτια*, *ανογια*, *κατ' εξοχην* – и анализирует не только их корни и особенности словообразования, но и особенности грамматических конструкций, в которых эти лексемы функционируют. Таким образом, и здесь новозаветный текст не самоцелен, а является способом доказательства собственных мыслей философа.

Возвращаясь к названию статьи – «Эмпирея и Эмпирия» – необходимо заметить, что как раз в этом сочетании заключается понимание П.А. Флоренским Нового За-

вета: высшие, Божественные истины («Эмпирея») функционируют и осознаются только в их земном «применении» (в «Эмпирии»). Библейский текст становится живым, действующим только в богослужении, например, в чинопоследовании Литургии, не только воссоздающей в символической форме ход евангельских событий, но и включающей в свои тексты явные и скрытые евангельские и новозаветные цитаты. Священное Предание шире и важнее Священного Писания, так как Писание – только часть Предания, и мистический опыт, столь важный для Флоренского, возможен только в православной церковной (богослужебной) жизни – в приобщении к Таинствам скорее, чем в чтении Библии. Библейский и, в частности, новозаветный текст – это составляющая богослужения, но не единственная, и интерпретация Нового Завета возможна именно в каком-либо контексте: догматическом, литургическом.

Таким образом, философия П.А. Флоренского строится скорее вокруг богослужения, литургического опыта Церкви, нежели вокруг текста Священного Писания, который, однако, среди прочего послужил основой для богослужения. В этом – одна из антиномий богословско-философских размышлений о Павла, на противоречивость которых указывал не один исследователь: «Если говорить о вкладе отца Павла в русскую философию и богословие, то необходимо помнить, что его самобытное, оригинальное творчество отмечено противоречивостью» [3, с. 49]. При этом, по признанию самого П.А. Флоренского, им руководило лишь чувство принадлежности к Православной Церкви: «я хотел именно Православия и именно церковности. Я хотел и хочу быть верующим сыном Церкви» [4, с. 297].

1. Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2005.
2. Кребель И.А. Мифопоэтика Серебряного века. СПб., 2010.
3. Трубачев Андроник, игумен. «Обо мне не печальтесь...»: Жизнеописание священника Павла Флоренского. М., 2007.
4. Трубачев Андроник, игумен. Священник Павел Флоренский – профессор Московской Духовной академии и редактор «Богословского вестника» // Богословские труды. Сб. 28. М., 1987. С. 293–313.
5. Флоренский П.А. Вопросы религиозного самопознания. М., 2004.
6. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М., 2003.
7. Флоренский П.А. Философия культа. М., 2004.

УДК 23-231.52

Иерей Сергей Гандера,
помощник проректора по учебной работе
Калужской Духовной семинарии
по заочному отделению
e-mail: sergey.gandera@yandex.ru

«БОГОСЛОВИЕ СВЕТА» ПО СВЯТИТЕЛЮ ГРИГОРИЮ ПАЛАМЕ

«THEOLOGY OF LIGHT» BY SAINT GREGORY PALAMA

Аннотация: Данная публикация является завершающей в цикле статей о богословии свт. Григория Паламы и представляет собой исследование одной из важнейших тем православного богословия XIV в., освященной в полемике свт. Григория с Варлаамом Каламврийским, отрицающим нетварность божественной энергии. Нетварный свет в богословии свт. Григория трактуется как одна из энергий Божественной сущности. В раскрытии этой темы свт. Григорий особенное внимание уделяет теме Фаворского света, который трактуется им как «символ Божества».

Annotation: This publication is the last in a series of articles about the theology of st. Gregory Palamas and is a study of one of the major themes of the Orthodox theology of the fourteenth century, consecrated in the argument between St. Gregory Palamas and Barlaam of Calabria, denying uncreated divine energy. The uncreated light of the theology of St. Gregory Palamas is treated as one of the energies of the divine essence. In discovering this theme St. Gregory put special attention to the theme of the light of Tabor, which is interpreted as a «symbol of deity».

Ключевые слова: Православие, богословие, богопознание, Нетварный свет, нетварная энергия, святитель Григорий Палама, Варлаам Калабрийский.

Key words: Orthodoxy, theology, knowledge of God, Uncreated light, uncreated energy, Saint Gregory Palama, Varlaam of Calabria.

1) Непрístupность «Сверхсущности» и энергийное приобщение Богу

Непрístupный и несообщимый в Своей «Сверхсущности» Бог, доступен нам посредством Своих несозданных энергий, одной из которых является Божественный Свет. Этот Свет, святитель именует «Божией славой», говоря, что «он и предвечен и бесконечен», поскольку присущ Божественному естеству. Святитель Григорий Палама говорит об этом так: «Бог именуется Светом, но не по существу, а по энергий». Этот свет «святые справедливо называют божественностью: ведь он обоживает; а если так, то он еще и не просто божественность, а обожение само по себе» [2, с. 91-92]. Ссылаясь в данном случае на Дионисия Ареопагита, святитель Григорий учит о Божественности и обоживающей силе Света, который сподобляются видеть святые. Свет – это нетварная энергий Бога, обоживающая сила, он предвечен и бесконечен. Он присущ Божественному естеству, от которого исходит, по словам свт. Григория, – «как от своего источника». Так, вкратце можно выразить учение свт. Григория Паламы о Божественном Свете, и его роли в деле обожения человека.

2) Нетварность Божественного Света

Очень важным является представление Божественного Света нетварным. В полемике с Варлаамом, святитель Григорий уделяет много внимания этому вопросу. Понимать Божественный Свет тварным, пишет святитель, могут только «люди, которые грубым и нечистым разумом, не имеющим верить и следовать отеческим словам, нечестиво поняли откровения благочестивых мужей» [2, с. 105]. Вторя прп. Макарию Великому, свт. Григорий говорит о невозможности, людям, которые не имеют духовного опыта, объективно судить и тем более богословствовать о божественном: «не имевшие опыта не прикасались к духовному; общение Святого Духа постигается чистой и верной душой, и небесные умные сокровища являются только принявшему их на опыте, непосвященному же совершенно невозможно даже помыслить их» [2, с. 105]. К этой категории нечестивых относиться Варлаам, как «чуждый этому свету, поскольку не сделал ни малого шага на ведущем к нему пути, да и идти к нему совершенно негоден, не веру делом исполнил, дабы через оное достичь святого созерцания, но отвергнув веру и ради своего возвышения в глазах толпы уничижив на словах всех, кто не отвергнув руководится ею, в ничто ставит благодать, богохульствует на Господа благодати и бесчестит всех сообща святых, кому на деле дано было испытать свет благодати и учить о нем» [2, с. 305], так отзываясь о философе учитель безмолвия.

Свт. Григорий приводит множество примеров, которые служат указанием нетварности Божьего Света. Это - пророк Илья покрывший лицо милотью, и созерцавший Свет, очевидно, что не чувственными глазами. Указанием нетварности Божественного Света, является невозможность его созерцания для грешников. Хотя если бы он был чувственным, то они не имели бы преград к созерцанию его. Если свет видимый святыми чувственный, то он будет, видим через воздух, а значит с разной степенью ясности, и эта ясность зависит не от чистоты сердца, и меры добродетели, а от чистоты воздуха. Все эти примеры, используются святителем для подтверждения нетварности Божьего Света.

Противник исихазма Варлаам Калабрийский, отвергал не видение Света как такового, он опровергал богословское объяснение этого явления. Допуская видение света как Ангелов, или же как очищенный человеческий ум, Варлаам совершенно не принимал видение Самого Бога, умно созерцаемого человеком. «Если они полагают свой так называемый умопостигаемый и неведущий свет самим сверхсущным Богом, сохраняя за Ним невидимость и неосязаемость для всякого чувства, то говоря, что видят его, они считают его либо ангелом, либо самой сущностью ума, когда, очистившись от страстей и от незнания, он видит сам себя и в себе как в собственном подобии Бога; и если то, о чем они говорят, есть одно из этих двух, то нужно, конечно, признать их мыслящими право и согласно с христианским преданием; но если они не называют свет ни сверхсущной сущностью, ни ангельской, ни самим умом и при этом говорят, что ум видит его как другую ипостась, то я не знаю, что такое этот свет, зато знаю, что его нет» [2, с. 217-218]. Причина такого взгляда коренилась в отвержении Варлаамом различия между сущностью и энергией¹, а это для свт. Григория, не что иное, как отвержение возможности реального богообщения. Варлаам понимает Божественные энергии, посредством которых Бог открывает Себя миру, как тварные символы. «Все светлы, явленные от Бога святым, суть символические призраки» [2, с. 232], данные для духовного совершенствования человека, и просвещения. Тем самым философ совершенно отвергает возможность общения с Богом, вследствие, отвержения

1 «Прежде всего он называет причину, по коей осуждаемые им впадают в мнение, что сущность Бога или ее истечение есть чувственный свет; полагают они так, говорит философ, “по причине того наблюдения, что большая часть тайноведений и откровений, бывших святым в Писании, совершилась и явилась в свете и через свет”; а что они представляют Божию сущность именно такой и по такой причине, свидетельствует-де то, что “созерцательной добродетелью и созерцательным мужем они считают человека, всегда прикасающегося к этим светам и общающегося с ними». [2, с. 222-223].

сущностно-энергийного различия в Божестве. Позиция философа, зиждется на признании нетварной в Боге только Его сущности, но никак не энергий.

3) Фаворский Свет как природный символ Божества

Для свт. Григория, как и для святоотеческой традиции вообще, очень характерно представление символического явления Бога в истории. Учитель безмолвия, прибегает так же к сравнению несотворенного, невещественного Света с тварным миром, данное сравнение хоть и символично, но имеет вполне реальное основание. Это основание, по мнению архиепископа Василия (Кривошеина), заключается во взгляде свт. Григория, который близок к философским течениям, развивающимся в русле платонизма. Что этот дольний созданный мир является как бы отображением и подобием своего Божественного горнего первообраза, извечно существующего в Божественном сознании, и что, следовательно, наш земной тварный свет может также рассматриваться как некое отображение и тусклое подобие Света несозданного, бесконечно от него отличного, но вместе с тем реально, хотя и непостижимо с ним сходного. Сам же несозданный Свет, этот первообраз света тварного есть один из образов явления и раскрытия Бога в мире, иначе говоря, есть нетварное в тварном, реально, а не только аллегорически в нем обнаруживаемое и созерцаемое святыми как неизреченная Божия слава и красота» [1]. Затем владыка Василий (Кривошеин), уточняя свое мнение, пишет: «Мы думаем, что такой символический реализм лежит в основе всего учения св. Григория Паламы о Божественном Свете и что только таким образом можно правильно понять многие своеобразные (и на первый взгляд, несколько даже странные) моменты этого учения» [1].

И действительно, поскольку, как мы уже выяснили, для святителя Григория вполне характерна символическая природа явлений Божества в истории, он использует символизм и в описании жизни Божества, а именно проявления Его в мире. Такими явлениями наполнен Ветхий Завет, которые указывают на реальное присутствие Бога в человеческой истории, а так же служат символическими прообразами Новозаветных Богоявлений, таких как явление Бога на горе Фавор [7]. Свет Божества, осиявший учеников на Фаворе, как слава, и проявление Божественной природы, можно так же назвать символом, потому что он предзнаменует нам славу будущего века. «В небывалом блеске», говорит он, «открылся Господь, причем Его тело оставалось в том же образе, но Божество явило свои лучи» [2, с. 95]. «Что особенно любимый Христом богослов видел, как на горе «обнажилось само Божество Слова» [2, с. 95]. Признавши виденный на горе Свет,

– божественным, противники исихазма, должны будут признать и само видение Бога как Свет. «Ведь этот свет несет в себе достоинство будущего второго пришествия Христа, и именно он будет непрестанно озарять достойных в бесконечные веки, как говорит божественный Дионисий. Потому Василий Великий и назвал его предвосхищением второго пришествия, а Господь называет его в Евангелиях Царством Божиим» [2, с. 96]². (Мф.16,28), (Мк. 9,1), (Лк. 9,27) – Очень характерно то, что слова о Царстве Божием стоят прямо перед повествованием о Преображении Господнем. Это подчеркивает в своей работе «Аскетическое и богословское учение святителя Григория Паламы», архиепископ Василий (Кривошеин) [1]³.

Святитель Григорий, называет Божественный Свет символом Божества, так же именуется и Варлаам. Однако, понимание символической реальности Света, у них совершенно разное.

Учитель безмолвия, обосновывая свою позицию, глубоко анализирует используемый им термин – «символ» и разделяет это понятие на различные категории, а именно, – «всякий символ либо одной природы с тем, чего он символ, либо принадлежит к совершенно иной природе» [2, с. 313] – говорит свт. Григорий. После чего приводит множество примеров данного разделения. «Например, при наступавшем восходе солнца заря есть природный символ его света; и природным символом жгучей силы огня является тепло. Из неприродных же иногда делается символом для пользующихся им либо нечто существующее в природе само по себе, как например костер при нашествии врагов, либо нечто не существующее в своей природе, но становящееся как бы видением, которое служит промыслу и которое только в одном этом отношении является символом. Таковы символы, чувственно и образно являющиеся пророкам, например серп Захарии (Зах. 5,1-2), топоры Иезекииля (Иез. 9, 2) и если есть что подобное» [2, с. 313].

Характеризуя природный символ можно сказать, что отличительной чертой для него служит то, что он всегда «сопутствует природе», от которой получает

2 «Соглашаясь с выводом о. Мейендорфа, можно все же заметить, что в византийской гомилетике на Преображение существовали две экзегетические традиции: одна соотносила откровение Света Фаворского со славой Второго Пришествия; другая (углубляя и дополняя первую) акцентировала внимание на этом моменте как на дне Страшного Суда». Палама, по точному замечанию Д. Макарова, безусловно, «примыкает к первой традиции». [6, с. 328].

3 «Тема Преображения – и преимущественно в эсхатологическом срезе – постоянно волновала св. Григория, оставаясь внутренним стержнем его богословия на протяжении всей жизни». [6, с. 330].

свое бытие, сосуществует ей. Неприродный символ, напротив, имеет независимое существование, и носит временный характер, не имея сущностного отношения к объекту который символизирует. «И вот, единоприродный символ всегда сопутствует природе, от которой его бытие как природного, но совершенно невозможно чтобы символ другой, самостоятельно существующей природы всегда сопутствовал обозначаемому: чем бы он ни был сам по себе, ему ничто не мешает существовать прежде обозначаемого или после него. Наконец, символ не существующий самостоятельно не бывает ни прежде ни после обозначаемого, потому что для него это невозможно, но ненадолго появившись он сразу переходит в небытие и совершенно исчезает» [2, с. 313].

Доказывая правильное понимание символической природы Фаворского Света, который больше всего подвергся нападкам философа, свт. Григорий говорит – «если Фаворский свет символ, он либо единоприроден, либо нет; и если он не единоприроден, то либо существует самостоятельно, либо является несуществующим призраком. Если он лишь несуществующий призрак, то Христос вовек не был, не есть и не будет таковым; но что Христос таким будет вовеки, несомненно утверждают, как показано немногим выше, и Дионисий Ареопагит и Григорий Богослов и все ожидающие Его пришествия с небес во славе; следовательно, свет не был просто не имеющим существования видением» [2, с. 313-314]. Таким образом, святитель Григорий дает объяснение употребляемого им термина «символ». Он подчеркивает «единоприродность» Фаворского Света, как естественного сияния Бога, и его неразлучность с природой символизируемого им Божества. А значит и его постоянство, и нетварность, как сущностно созерцаемого при Боге, и никак не нарушающего Его «единосложной простоты». «Свет не возник, не начался и не прекратился, ибо природные символы всегда соприисущи той природе, символами которой они выступают: всегда, будучи символами, они всегда сопутствуют этой природе, и недаром великий и божественный Максим называет безначальным и бесконечным все сущностно созерцаемое при Боге. Много, говорит он, есть вещей, сущностно созерцаемых при Боге, однако нимало не вредящих Его единосложной простоте; тем более не нанесет ей никакого ущерба световидный символ, будучи из числа этих вещей» [2, с. 316]. Фаворский Свет, по мысли святителя Григория, не может существовать самостоятельно, и носить временный характер, поскольку как мы уже выяснили он всегда соприисущ Христу. Если же предположить его существование отделенным от Божественной природы, то Христос для нас, «состоял бы тогда из трех природ и сущностей – человеческой,

божественной, и этого света» – говорит учитель безмолвия. Поэтому мы никак не мыслим Свет, который воссиял Спасителя на Фаворе, как нечто существующее независимо от Его природы, и имеющее временный характер.

Говоря о «единоприродности» Света, осиявшего Христа Спасителя на горе Фавор, свт. Григорий относит его именно к Божественной природе Спасителя, потому что природа человека не обладает такими свойствами. Свет, осиявший учеников на Фаворе, не может относиться к человеческой природе. «Если свет, воссиявший на горе от Спасителя, — природный символ, то он не может быть соприроден обеим Его природам, ведь свойства каждой из них различны. Причем человеческой природой ему быть невозможно: наша природа не свет, тем более такой, каким был Фаворский; кроме того Господь восшел тогда на гору, ведя туда избранных, уж конечно не чтобы показать им, что Он Человек, — Его уже три года видели живущим и гражданствующим вместе со всеми, а если сказать по Писанию, Он был в собрании вместе с ними (Деян. 1,4), — но чтобы показать, как сказано в песнопении, что Он сияние Отца» [2, с. 317] ⁴.

В представлении Варлаама, который, как мы уже выяснили, понимал Божественный Свет тварным, – «символическим призраком», термин «символ» обретает совершенно иное значение. Его можно охарактеризовать как временное, тварное, и чувственно воспринимаемое явление⁵. Данное понимание совершенно разнится с ранее представленным пониманием этого термина у святителя Григория. И его можно отнести именно ко второй категории, о которых говорил учитель безмолвия, «символ» у Варлаама, «принадлежит к совершенно иной природе», не имея сущностного отношения с тем, что обозначает.

Итак, из представленного анализа можно заключить, что коренное различие в понимании Фаворского Света как «символа» Божества, между философом Варлаамом и свт. Григорием Паламой, заключается в том, что свт. Григорий понимает под Светом нетварную Божью благодать, знаменующую жизнь будущего века, в полноте благодатных Божиих дарований. Свет, воссиявший на Фаворе, именуется

4 «Свет есть отблеск Божественной природы Иисуса Христа» [9, с. 63].

5 «Говорит философ свет тот чувственно ощущался и созерцался через воздух, возникнув тогда чтобы поразить учеников и сразу же исчезнув, а божеством он называется как символ божества. Неслыханные речи! Перед нами мимолетное божество, чувственное и тварное, ненадолго возникающее и в тот же день гибнущее наподобие насекомых, именуемых однодневками, а то и еще менее долговечное, которое тает на глазах едва родившись, вернее же сказать, «порой бывает, никогда не есть». [2, с. 309].

ся учителем безмолвия, на ряду с «другими святыми залогом будущего обетования, благодатью усыновления, боготворящим даром Духа свет пренеизреченной славы, созерцаемый святыми, свет вопостасный, нетварный, вечно сущий от вечно Сущего и ныне отчасти, в будущем же веке более совершенно являющийся достойным и являющий им через себя Бога» [2, с. 305]. Варлаам же понимает под Светом, тварный символ, который служит просто средством, помогающим человеку в восхождении к Богу. Более глубоко характеризуя богословское значение, этого различия, исследователь наследия свт. Григория Паламы, Георгий Мандзаридис пишет – «Григорий Палама признает существование непосредственного и личного общения между Богом и человеком, тогда как Варлаам ставит Бога вне мира и отрицает возможность прямого личного общения между Богом и смертным человеком. Афонские монахи–исихасты, созерцая нетварный свет, переживали непосредственное общение с Богом. По учению Григория Паламы и других исихастов, невещественный свет — это «обоготворяющий дар Духа... само сияние божественного естества, посредством которого Бог общается с достойными» [7]. Видение и приобщение этого Света обоживает человека. Оно является ничем иным, как входением в непосредственный контакт – связь с Богом⁶. Святые, видящие этот боготворящий Свет, видят, по словам святителя Григория – «одежды своего обожения» [2, с. 67].

4) Видение Божественного Света

Божественный Свет это объективная реальность, существующая независимо от нашего сознания, и на горе Фавор, перед апостолами произошло только частичное обнаружение Его. Христос, в котором, по словам апостола «обитает вся полнота Божества телесно» (Кол.2,9), будучи бесконечным и невместимым, воспринял ограниченную плоть, став «совершенным» человеком. Таким образом, и Божественное сияние сосредоточилось в теле Христа, как своим источнике. Однако это никак не говорит о том, что Божественный Свет «утратил свою нетленность и божественность» [7].

Из всего сказанного следует законный вопрос, как же тварный человек может созерцать нетварное сияние Бога? В чем собственно и был, обвиняем святитель Григорий Палама, так это в видении тварными глазами, несотворенный, нетвар-

⁶ «Видение есть не просто оставление и отрицание, но и единение и обожение». [2, с. 84]; «Это видение Бога означает вступление в живой и непосредственный контакт с Ним, в результате чего совершаются душа и тело человека». [6, с. 310].

ный Божественный Свет. Если апостолы видели воссиявший от Спасителя Свет тварными глазами, значит он «чувственный» – тварный, заключает Варлаам⁷, его мнение, таким образом, порождает массу нелепиц, связанных с неправильным пониманием видения Божьей Славы, от чего и предостерегает нас учитель безмолвия⁸.

Святитель Григорий Палама, отвечая на обвинение Варлаама, говорит – «что хоть апостолы удостоились воспринять его глазами, однако какой-то другой не чувственной силой» [2, с. 97]. Этой силой являлся Святой Дух, который преобразил глаза апостолов, дав им возможность видеть «Божество, показавшее Себя ученикам на горе» [2, с. 95]. Именно, благодаря преобразившей чувственные глаза апостолов, силе Святого Духа, они смогли узреть славу Божию, Свет Его Божественного Естества. Отвечая на вопрос, «как телесное чувство воспринимает свет нечувственный в собственном смысле этого слова», святитель Григорий прямо говорит, – «через ту всемогущую силу духа, посредством которого избранные ученики увидели его на Фаворе». «При Преображении же Он вложил божественную силу в очи апостолов и дал им воззреть и увидеть» [2, с. 314-315]. Игумен Модест (Стрельбицкий) доказывая возможность видения последнего преобразенными телесными глазами пишет, что: «как несоздан Фаворский свет, так несоздана и та способность, которую он был видим» [9, с. 63]. Здесь о. Модест конкретно указывает на сверхъестественную силу, с помощью которой апостолы созерцали славу Божию. И эта сила, как мы выяснили, – есть «сила Духа», преобразившая очи апостолов. Таким образом, Фаворский Свет – нетварная слава Божия, следовательно, видение его обуславливается сверхъестественным воздействием, что и произошло с апостолами на горе. Из всего этого можно заключить, что сама способность видения Света, так же Божественного

7 «Варлааму приписываются по этому вопросу следующие силлогизмы: 1) То, что видимо телесными глазами, не есть несотворенное. Фаворский свет ученики Господа видели телесными очами. Значит, он не есть несотворен; 2) То, что видимо [телесными очами], сотворено; Фаворский свет был видим телесными очами. Значит, он никоим образом не является несотворенным». [11, с. 76].

8 «Если он чувственный, его нужно будет видеть через воздух, и значит каждый будет видеть его ярче или смутнее не в меру своей добродетели и своей чистоты, а в меру чистоты воздуха, и поскольку *«праведники воссияют как солнце»* (Мф. 13, 43), то соответственно каждый из них тоже будет казаться более ярким или темным не по своим добрым делам, а по чистоте окружающего воздуха! Опять-таки чувственными глазами и теперь и впредь окажутся воспринимаемы сокровища будущего века, чего не только “не видел глаз и не слышало ухо”, но что даже “не приходило на сердце человеку”, вторгающемуся в непостижимое путями своих помышлений. Почему, наконец, грешники не смогут видеть этого света, если он чувственный?» [2, с. 107].

происхождения, и как говорит о. Модест, – «так (же) несоздана», поскольку является непосредственным воздействием на человека Самого Бога.

Учитель безмолвия, явно подчеркивает участие тела в духовной жизни. Это одна из основных идей в учении свт. Григория, основанная на принципах синтетической христианской антропологии. Очень наглядно эта идея отображается в его словах, которые мы находим в Триадах. «Залог будущих благ получает не только душа, но и тело, вместе с ней стремящееся к ним по евангельскому пути. Отрицающий это отвергает и воскресение тела в будущем веке» [2, с. 104]. То есть, отрицание участия тела в духовном совершенствовании человека, для учителя безмолвия не что иное, как отвержение воскресения тела в будущей жизни. Этим обуславливается возможность принятия телом, духовных дарований, в меру своего восприятия, уже здесь на земле⁹. «Сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор.15,44), пишет апостол Павел в послании к Коринфянам, и смысл этих слов, наглядно открываются для нас в Триадах святителя Григория: «итак если, как я сказал вначале, Бог невидим творению, Самому же Себе не невидим, причем в будущем веке Он Сам будет глядящим не только через нашу душу, но и — о чудо! — через наше тело, то мы будем тогда ясно видеть Божий непреступный свет также и через телесные чувства. Залог и начало этого ожидающего нас великого дара Божия Христос и показал таинственно апостолам на Фаворе. Луч Божества, превосходящий всякое слово и всякое видение, — как он может быть чувственным? Понимаешь, что свет, осиявший апостолов на Фаворе, был чувственным не в собственном смысле слова? Впрочем если Божий и превосходящий всякое чувство свет был все же видим чувственными глазами — как он, конечно, и был видим, и противники духовных мужей здесь правы и единогласны и с ними и с нами, — если, говорю. Божий свет был увиден телесными глазами» [2, с. 109].

Так учитель безмолвия объясняет видение чувственными глазами нетварного боготворящего Света, который апостолы узрели на горе Фавор. Он именуется видение и восприятие человеком Божественного просвещения – «чувством». Но такое название это явление получило «по причине явности, очевидности, совершенной надежности и немечтательности постижения, а кроме того потому, что тело тоже как-то приобщается к умному действию благодати, перестраивается в согласии с

9 «Православный духовный опыт в той же мере отвергает как интеллектуальный гносис, так и чувственное восприятие божественной природы, и в желании преодолеть свойственный человеку дуализм разумного и чувственного стремится к тому видению Бога, которое вовлекает всего человека во взыскание обожения». [4, с. 120].

ней, само наполняется каким-то сочувствием сокровенных таинств души и дает даже глядящим извне как-то ощутить, что в это время действует в получивших благодать» [2, с. 102]. После приведенных слов, святитель Григорий Палама приводит множество примеров Божественного озарения святых. На которых, по его словам «даже глядящие извне», смогли приобщиться этой благодати. Это лицо первомученика Стефана, которое казалось лицом Ангела, из-за сиявшего его Света, таким же было и лицо Моисей после схождения с горы Синай. Это и Мария Египетская, которая во время молитвы телесно поднималась над землей.

5) Внутреннее озарение

Видение Божественного Света на горе Фавор произошло, по мнению святителя Григория, внешним образом, освятив их души посредством чувственных глаз¹⁰. Но теперь «смешивая Себя через причастие Своего святого тела с каждым из верующих», мы приобщаемся нетварной благодати посредством Святой Евхаристии, причащением Тела и Крови Христа Спасителя. В котором, по словам апостола, «телесно живет вся полнота Божества» (Кол. 2,9). Таким образом, мы просвещаемся изнутри. «Евхаристия открывает нам доступ на небо и делает причастниками того Света, который апостолы видели на горе Фавор... Это значит, что, получая вместе с обоженной плотью Господа Его обоживающую энергию и благодать, мы становимся способными – потенциально – узреть Свет Господень; чтобы это видение стало актуальным и достижимым на опыте, необходимо «очистить глаз души». Надежную базу для такого видения представляет собой реальный союз с обоживающей энергией и благодатью Божией, который и осуществляется в Таинстве Евхаристии» [6, с. 281-282]¹¹.

10 «Тогда Господне тело, еще не смешавшееся с нашими телами и носившее в себе источник благодатного света, внешне освещало окружавших его достойных учеников и внедряло в их душу просвещение через чувственные глаза». [2, с. 110].

11 «Если Сын Божий не только соединил с нашей природой — о безмерность человеколюбия! — Свою Божественную сущность и, приняв одушевленное тело и разумную душу, «явился на земле и обращался среди людей» (Вар. 3, 38), но — о изобилие чуда! — смешивая Себя через причастие Своего святого тела с каждым из верующих, Он соединяется и с самими человеческими существованиями, становясь одним телом с нами и делая нас храмом всего Божества — потому что в теле Христове «телесно живет вся полнота Божества» (Кол. 2,9), — то неужели Он не просветит и не озарит души достойных причастников божественным блеском Своего тела в нас, как Он осветил тела учеников на Фаворе? Тогда Господне тело, еще не смешавшееся с нашими телами и носившее в себе источник благодатного света, внешне освещало окружавших его достойных учеников и внедряло в их душу просвещение через чувственные глаза; теперь, смешавшись с нами и живя в нас, оно тем более должно озарять душу изнутри» [2, с. 109-110].

Участие тела, в приобщении Божественной благодати, является одной из основ, паламитского учения об обожении. Однако, называя Божественное озарение «чувством», святитель так же именуется «умным», потому что первым освящается именно ум. А посредством ума, освящается весь человек. Святитель Григорий говорит, – «что же ум такое, если не умный свет, самого себя созерцающий» [2, с. 73]. Именно наш ум, является «веществом», которое будучи очищенным от «покрывала греха» открывает нам Бога как «Умный Свет». Учитель безмолвия, поэтому и сам Свет часто называет «Умным», указывая на то, что он воздействует в первую очередь на ум человека, который может воспринять силу Духа¹². Человеческий ум, для святителя Григория, играет ключевую роль, в его богословском учении о видении нетварного Божественного Света. Опираясь на свт. Василия Великого, учитель безмолвия называет наш ум «глазами души»¹³.

Но умная человеческая природа так же не в силах сама воспринять даруемый ей Божественный Свет, только благодатью Духа мы можем принять Божье озарение. «Как светлый луч глаза, соединившись с солнечными лучами, становится совершенным светом и таким образом начинает видеть чувственные вещи, так и ум, став «единым духом с Господом» (1 Кор. 6, 17), ясно видит благодаря этому духовные вещи» [2, с. 82-83]. Таким образом, видение Божественного Света, святитель Григорий сравнивает с нашим зрением. Человеку для того чтобы видеть окружающий его мир нужно во-первых – здоровые глаза, во-вторых свет солнца, потому что даже здоровы глаза не видят в темноте. Именно такой принцип духовного зрения, только подготовленная природа ума, посредством благодати Духа Святого может видеть Божественный Свет. «Соединиться с ним и видеть его не могут, пока, очистившись соблюдением заповедей и подготовив ум беспримесной и невестственной молитвой, не вместят в себя сверхприродную силу видения» [2,

12 «Но раз тогда тело тоже приобщится к неизреченному божественному добру, то конечно и теперь оно должно в доступной ему мере приобщаться к даруемой уму Божьей благодати. Оттого мы говорим, что Божьи дары постижимы чувством, хотя добавляем — “умным”, поскольку они выше природного чувства, поскольку воспринимает их прежде всего ум и поскольку наш ум устремляется к Первому Уму, божественно приобщаясь к которому в меру своих дарований, он сам, а через него и связанное с ним тело приближаются к Богу, показывая и предвосхищая поглощение плоти духом в будущем веке. Не телесные глаза, а глаза души воспринимают силу Духа, видящую Божьи дары; потому мы называем ее умной, хотя она выше ума». [2, с. 104-105].

13 «Сращенный с душой ум есть ее зрение». [2, с. 73].

с. 87] ¹⁴. В таком состоянии пребывал апостол Павел, видевший с очевидной ясностью, подобной чувственному зрению. Он видел Свет, посредством самого Света, видел и слышал, как он сам выразился «неизреченное», из-за невозможности человеку полностью постигнуть ни то, что он видит, ни то посредством чего он видит.

6) Мистика единения – отрицательное восхождения или созерцание Духа

Так категорически отрицавший в своем аскетическом учении, практику «выведения ума» ¹⁵, святитель Григорий, однако, не отвергает саму практику экстаза. По мнению переводчика Триад, В.В. Бибихина, «Свт. Григорий Палама, конечно, осуждает здесь не экстаз вообще, а только губительную пустоту такого экстаза, когда человек бежит от самого себя» [2, с. 48]. Такого же мнения придерживается и Георгий Мандзаридис, в своем труде посвященном теме «Обожения человека по учению свт. Григория Паламы», он пишет: «Здесь экстатическое соединение с Богом, о котором говорит Григорий Палама, рассматривается не как отделение ума от тела, но как преодоление естественных человеческих возможностей». Для этого человеку необходима концентрация ума, после чего ум посредством Божественного озарения, может соединиться с Богом. «Достигнув этого свойственного ему самому действия — а это есть обращение к самому себе и соблюдение себя — и, превзойдя в нем самого себя, ум может и с Богом сочетаться» [2, с. 119].

Взгляд, в котором человеческий ум может превосходить свои естественные способности, явно заимствован свт. Григорием из *Corpus Areopagiticum*. «Надо понимать», говорит Дионисий, «что нашему уму дана, как сила понимания, благодаря которой он рассматривает умопостигаемые вещи, так и превышающее природу ума единение, благодаря которому он сливается с запредельным» [2, с. 88]. Видение Божественного Света, выше как чувственных, так и умственных способностей человека. Именно благодаря сверхприродной возможности единения, наш ум может сливаться с запредельным, это дает нам возможность мистического соединения с Богом.

Соединяемся мы с Богом, и видим Его несказанный Свет, благодаря благодати Духа Святого, который по апостолу Павлу «проникает и глубины Божии» (1 Кор. 2,10). Это не просто апофатическое восхождение, о котором говорил Варлаам, и не восхождение по аналогии, если последнее допустить, то восхождение зависело бы не от Бога, а от нас

14 «Умное единство с Богом невозможно без обращения ума внутрь себя (см. выше), и его связи с молитвой. В этом сходятся свв. Иоанн Лествичник, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Никифор Уединенник и сам Палама» [6, с. 339].

15 «А выводить ум не из телесного помышления, а из самого тела, за пределами которого он якобы улучшает умные созерцания, есть злейшее эллинское обольщение, корень и источник всякого злоучения, бесовское изобретение». [2, с. 48].

самых, что как говорит святитель Григорий – «свойственно мессалианам». «Единение обоживаемого с вышним светом начинается при успокоении всякой деятельности ума», оно совершается не по какой-то причине или аналогии, коль скоро подобное относится к деятельности ума, а через оставление всего сущего, само, однако, не будучи просто оставлением: ведь если бы здесь было простое оставление, то от нас зависело бы — а это есть учение мессалиан — «по желанию восходить к сокровенным Божиим тайнам»... Так что видение есть не просто оставление и отрицание, но и единение и обожение» [2, с. 84]. Это единение с Богом – выше, как чувственного, так и умопостигаемого и предполагает оставление всякого умственного и чувственного восприятия, когда наш ум, очистившись, всецело устремляется к Богу. А раз видение не является ни ощущением, то оно и не является мышлением, поскольку достигается не посредством рассуждения. Вместе с тем - это и не апофатическое восхождение, которое, по сути, является деятельностью ума, и следствием рассуждения: оно не способно преобразить душу, но только освобождает понимание человеком Бога, от всего лишнего. Восхождение же совершается в нас благодатью Божьей, именно поэтому святитель Григорий говорит – «только чистота страстной части души, через бесстрастие действительно отделяя ум от всего в мире, через молитву единит его с духовной благодатью, в которой он начинает вкушать Божии озарения, делаясь от них ангелоподобным и богоподобным» [2, с. 85].

Затем святитель Григорий Палама показывает нам цель данного экстатического восхождения, и так называемого «единения». Итак, опровергая заблуждение «непосвященных, которым кажется, что после оставления сущего наступает полная бездейственность, а не такая бездейственность, которая выше всякого действия (энергий)» [2, с. 86], учитель безмолвия говорит о принятии некоего «дара». И этим даром является видение Божественного Света, единение с которым обоживает человека¹⁶. Но видение и соединение с Божьим Светом возмож-

16 «Конечно, всякая Божья заповедь и всякий священный закон по слову отцов имеют предел до чистоты сердца; всякий способ и вид моления завершается на чистой молитве; всякое рассуждение, восходящее снизу к вознесшему над вселенной и отрешенному от всего Богу, останавливается на оставлении сущего. Но это не значит, что за Божьими заповедями нет ничего другого, кроме чистоты сердца, — есть, и что-то очень великое: даруемый в этом веке залог обетованных благ и сокровища будущего века, через этот залог видимые и вкушаемые; точно так же за молитвой — неизреченное созерцание и иступление в том созерцании и сокровенные таинства; и за оставлением сущего, вернее за успокоением ума, совершающимся в нас не только словом, но и делом, — и за ним если даже незнание, то выше знания, и если мрак, то ослепительный, а в том ослепительном мраке, по великому Дионисию, даются Божьи дары святым. Так что совершеннейшее созерцание Бога и всего Божьего не просто оставление, но за оставлением — общением с Богом и скорее дарение и принятие дара, чем оставление и отрицание». [2, с. 85-86].

но, вместить лишь человеку, который – «очистившись соблюдением заповедей и подготовив ум беспримесной и невещественной молитвой» [2, с. 87] подготовил себя к этому. Человек в делании заповедей Господних возрастает в любви к своему Творцу, в которой он стремится к соединению с Ним. Бог в свою очередь, по мысли святителя Григория, «исступает вонне Самого Себя, соединяясь с нашим умом», таким образом в следствии человеческого восхождения и Божественного нисхождения, Бог соединяется с человеком в «превышающем разум единении» [2, с. 120]. Такое состояние профессор И. И. Соколов назвал «конечным результатом созерцательной исихии» [11, с. 75], как увенчание всех трудов подвижника, Божественным даром, то есть непосредственным общением и единением с Ним.

7) Божественный Свет тождественен благодати. Природное свойство человека или дар Божий?

В начале III Триады святитель Григорий пишет о подлинном намерении Варлаама, положившего «столько стараний на то, чтобы представить обоготворяющую благодать Духа тварной, сделав именно это целью своих писаний» [2, с. 301]. Хоть философ и признает наличие у святых именованья благодати Духа «божеством, самобожеством и богоначалием» [2, с. 301], однако такое признание допускается им, как говорит святитель – «против воли». Это прослеживается в его полемической позиции, противопоставленной свт. Григорию. Варлаам явно доказывает тварность природы Божественного Света, то есть благодати Божьей, и, тем самым, утверждает чувственное восприятие ее. А сама благодать, таким образом, поскольку она тварна, становится просто «природным подражанием», «состоянием разумной природы». Все эти выводы делаются Варлаамом в полном соответствии с умозрением единомышленных ему западных богословов. «В самом деле, когда мы услышим о «Духе, даруемом от Сына», «изливаемом на нас через Сына», а потом найдем у Василия Великого, что «излил Бог на нас Духа изобильно через Сына Своего (Тит 3, 6), — излил, не создал; облагодатствовал, не сотворил; даровал, не сделал», причем согласимся верить, что благодать тварна, то чем останется нам называть даруемое, посылаемое и изливаемое через Сына? Разве не Самим Производителем благодати (Святым Духом), если лишь Его можно назвать безначальным, а всякую Его энергию тварной, как утверждает новоявленный богослов? И разве это не прямо то мнение латинян, за которое они были изгнаны из пределов нашей Церкви, — что не благодать, но Сам Дух Святой и посылается от Сына и изливается через Сына?

Видите глубокий и прикровенный умысел философа, коварство и злонамеренность его предприятия?» [2, с. 302] ¹⁷.

Следуя духу святоотеческой традиции, а именно: прп. Максиму Исповеднику и прп. Макарию Великому, богословию Ареопагитского корпуса, свт. Григорий в полемике с философом Варлаамом «называет (Божественный Свет), залогом будущего обетования, благодатью усыновления, боготворящим даром Духа свет пренеизреченной славы, созерцаемый святыми, свет воипостасный, нетварный, вечно сущий от вечно Сущего и ныне отчасти, в будущем же веке более совершенно являющийся достойным и являющий им через себя Бога» [2, с. 304].

Таким образом, Свет, созерцаемый монахами-исихастами и иными святыми людьми, есть ничто иное, как неизреченная, «вечно сущая от вечно Сущего» слава Божия. Это нетварная благодать, являющая человеку Самого Бога, неизреченно и полноценно сообщающего Себя в каждой из Своих энергий. Следовательно, именование Божественного Света и энергий Бога благодатью вполне закономерно, поскольку они даются человеку с целью осуществления нашего спасения и соединяют нас с Богом. «Для учителя безмолвия свет, слава и благодать – одна и та же реальность: видимый лик Божий, обращенный *ad extra*, к миру «...видимый лик Божий, – говорит он, – [есть] Божия энергия и благодать» [6, с. 337] ¹⁸.

Основа учения о благодати свт. Григория Паламы зиждется все на том же различии природы и энергий в Боге. «Обожение же обоженных ангелов и человек», говорит святитель, – «есть не сверхсущая сущность Бога, а энергия сверхсущей божественной сущности» [2, с. 333]. Таким образом, благодать Божия – это не просто отношение Бога к человеку, и, как следствие этого отношения, определенное действие, производимое Богом на человека. Благодать, как мы уже сказали, это – Сам Бог, сообщающий Себя человеку, неизреченно соединяющийся с нами и, благодатно, (то есть посредством энергий), «раскрывающий нам некий

17 «В вопросе о существе и действиях Божества он показал себя верным последователем западного учения о Божественной благодати, хотя и показывал вид, что держится православного образа мыслей. Значит, в победе, которую Палама одержал против Варлаама на соборе в Константинополе 11 июня 1341 г., выразилась и победа Православия над латинством, а византийская Православная Церковь, осудив на этом соборе учение Варлаама о существе и действиях Божиих, одобряемое и поддерживаемое Римской церковью и всеми латинствующими защитниками и сторонниками Варлаама, в его лице вынесла свой приговор и в отношении к Латинской Церкви и анафематствованное ею на ряду с прочими ересями, как это видно из Синодика, возглашаемого в неделю Торжества Православия». [11, с. 86-87].

18 «Бытие с Богом и причастие Ему по благодати = энергии» [6, с. 344].

образ бытия Пресвятой Троицы вовне Своей неприступной сущности» [5, с. 82]. То есть это не просто элемент во взаимоотношениях между Богом и человеком. Божественный Свет – это естественное сияние Божьей природы, неизреченно приобщающее человека к Своему источнику, тем самым приводя его к обожению.

Рассматривая учение о благодати свт. Григория Паламы, очень важно отметить, что Божественное просвещение человека – благодатная сила Господня, никогда не мыслилось свт. Григорием как естественное человеческое достижение. В отличие от Варлаама, который свел благодать на тварный уровень, назвав ее «природным подражанием» и «состоянием разумной природы» [2, с. 301]. Для свт. Григория благодать – это всегда дар Божий; некая божественная сила, соединяющая человека с Богом без утраты тварности человеческой природы. «Весь, оставаясь в душе и в теле человеком по природе и весь в душе и в теле став богом по благодати и по всецело пронизывающему его божественному сиянию блаженной славы» [2, с. 384].

Человеку невозможно достигнуть обожения собственными силами, одним только подражанием Богу, «однако подражать неподражаемому он должен; так он улучит боготворящий дар и сделается Богом по «состоянию»» [2, с. 324]. Учитель безмолвия показывает нам, что никакие человеческие старания, усилия, не могут совершить нашего единения с Богом. Потому что, если только благодаря нашим усилиям, мы можем соединиться с Божеством, то единение будет естественным свойством нашей природы. Что совершенно чуждо святоотеческой мысли, и учению об обожении свт. Григория Паламы. «Выше природы, выше добродетели и знания благодать обожения, и «все подобное», по слову св. Максима, «бесконечно далеко от нее»: всякая добродетель и всякое зависящее от нас подражание Богу делают праведника удобным для божественного единения, благодать же совершает само несказанное единение, ибо через нее «всецелый Бог перемещается во всецелых достойных» [2, с. 326]. Святитель прямо говорит – что именно «благодать совершает единение»¹⁹. А добрые дела совершаемые человеком, наше подражание Богу, делают нас «удобными для божественного единения». Именно поэтому они так же необходимы человеку в деле спасения. Это синергия, в которой,

19 «Единение с Богом и обожествление не могут быть результатом простого и личного подражания, частного расположения по подобию имеющих одинаковые нравы и любящих друг друга, потому что в этом случае оно было бы делом природы, а не благодати и не даром Божественным. Добродетель только делает нас способными к единению, но это последнее окончательно совершается только при содействии благодати». [11, с. 80].

человек делает все возможное для него, полностью стараясь устремиться к Богу, свою волю, согласует с волей Творца. А Бог в свою очередь сподобляет человека благодатного дара, дара обожения, посредством которого совершается единение достойных с Творцом. Именно поэтому, свт. Григорий, ссылаясь на св. Дионисия Ареопагита говорит о двух причинах обожения [2, с. 324]²⁰. То есть о боготворящем даре, благодатной силе обожения, и человеческом подражании Творцу.

В полемике с Варлаамом, свт. Григорий опровергает по сути мессалианское учение философа. Считая благодать обожения природным состоянием, проявлением природы, Варлаам впадает в мессалианство [3, с. 333]. «Ведь если обоживание совершается действием природной способности и объемлется пределами естественной природы, то обоживаемый со всей необходимостью окажется Богом по природе» [2, с. 325]. В таком случае человеку совершенно не нужен Бог, и Его благодатное воздействие, обоживающий дар становится тщетным. Человек собственными силами, достигает богоподобного состояния, мало того, поскольку обожение свойственно его природе, он становится Богом по природе. Он может «в прямом смысле называться таковым, потому что природная способность всего сущего как раз и состоит в непрестанном восхождении природы к действительности, энергии» [2, с. 325]. Недоумение в данном случае, вызывает состояние так называемого исступления, совершающееся посредством обоживающей энергии. Каким образом оно совершается, если, принимая мысль Варлаама, обожение полностью заключено в пределах человеческой природы. Данное явление, так подробно описываемое святыми, становится абсурдным, поскольку у человека на природном уровне есть все, чтобы достигнуть богоподобия.

Для философа, такое состояние разумной человеческой природы, является «завершительным». А это, по мысли святителя Григория не что иное, как «противостояние Христову Евангелию». «Если обожение завершает разумную природу, но не возвышает над ней богоподобных, будучи состоянием самой этой разумной природы, когда она из природной возможности переходит в действительность, то обоживаемые святые ни поднимаются выше природы, ни «рождаются от Бога»

20 «Итак, Палама называет обязательными условиями единства с Богом тщательное доброделание и чистую молитву, творимую теми, кто непрестанно простирается, (устремляется) к Богу. Очевидно, что речь здесь идет о фундаментальном для православной аскетики требовании единства делания и созерцания, которые, согласно взглядам ведущих представителей этой аскетики, совершенно неотделимы друг от друга». [6, с. 338].

(Ин. 1, 13), ни «суть Дух, будучи рождены от Духа» (Ин. 3, 6) и неверно, что Христос, придя в мир, «лишь верующим во Имя Его дал власть становиться сынами Божиими» (Ин. 1,12)» [2, с. 329]. Для него благодать, обоживающая сила – всегда дар. Это нетварная энергия Божества, поэтому она не может быть удерживаема тварной человеческой природой. Святитель, называя божественный дар «состоянием», важно подчеркнуть, что хоть он и называет его «состоянием», однако «неприродным». Утверждает его неустойчивость, не только потому, что оно сверхприродное, но и потому, что невозможно как он пишет: «состоянию удержать опять же состояние» [2, с. 328].

«Сам умопостигаемый и умный, вернее духовный свет, неосяземо приходящий и видимый, недосыгаемо вознесенный над всяким знанием и всякой добродетелью, единственный податель небесного совершенства христианам, возникающий не от подражания или разумения, а в откровении и благодати Духа» [2, с. 75-76]. Таким образом, этот Свет, в учении свт. Григория, мы можем назвать тождественным благодати, поскольку он является действием Бога, возводящим человека к богоподобию. И как писал об этом архиепископ Василий (Кривошеин), «что несозданный Свет и его видение являются не столько следствием действия на нас благодати Божией, сколько обнаружением этой благодати» [1]. Эта мысль современного богослова находит подтверждение в Триадах. В них святитель Григорий сравнивает благодать с огнем, который за неимением вещества остается невидимым, но когда находится вещество способное воспринять, он полноценно являет нам свое сияние. Так и благодать, когда находит «неогражденное (грехом) вещество...очистившуюся умную природу» [2, с. 73], являет свое сияние, самого причастника делая светом. По мысли о. Иоанна Мейендорфа «святые являются как бы материей, которая сжигается огнем благодати: они нужны Богу, чтобы он мог явить Себя, как материя нужна огню, чтобы он мог быть ясно видимым» [8, с. 241].

8) Обоженный человек

Началом обожения, то есть источником боготворящих энергий, святитель Григорий называет «неприобщимую причину», понимая под этим выражением сущность Божию. Затем он прибегает к христологии, и более подробно раскрывает нам домостроительство Божие. Совершенное обожение, то есть, «восприятие энергии, равной обоживающей сущности», произошло только в Воплотившемся Боге Слове, Господе нашем Иисусе Христе. Святитель Григорий Палама пишет об

этом так: «Итак, природная божественность, начало обожения, откуда как от неприобщаемой причины дано обоживаться обоживаемым, высшее запредельное всему богоначальнейшее блаженство само по себе невидимо ни чувству, ни уму, ни связанному с телом, ни бестелесному, даже если что из них обожившись исступит из себя к большему совершенству; ибо согласно нашей вере оно может быть видимо и сделалось видимо лишь в достигшем ипостасного единения уме и теле, хотя и не соразмерно их собственной природе. Лишь они «через присутствие Всецелого Помазанника» были обожены и восприняли энергию, равную обоживающей сущности, вместив и обнаружив ее через самих себя всю без остатка; ибо, по апостолу, «во Христе обитает телесно вся полнота Божества» (Кол. 2, 9)» [2, с. 332-333]. Продолжая мысль, святитель говорит, словами апостола Павла, что «так обожен первенец (1 Кор. 15,20; 23) нашего человеческого смешения» – Христос. То есть, обожение человеческой природы во Христе, произошло посредством ипостасного единения Божества и человечества в Иисусе Христе. «Жизнь Слова обоживала человеческую природу Христа, и эта же самая жизнь доступна нам во Христе, так как иначе наше спасение не осуществляется» [8, с. 250]. Но мы, приобщаемся этой жизни, другим способом. Наше богоуподобление, достигается посредством энергий Божественной сущности²¹. «Обожение же обоженных ангелов и человеков» – пишет свт. Григорий, «есть не сверхсущая сущность Бога, а энергия сверхсущей божественной сущности, и эта энергия пребывает в обоженных... «как искусство во владеющем им»» [2, с. 333]. Именно поэтому мы называем святых «орудием Духа Святого», потому что они приняли «одинаковую с Ним энергию». Это говорит о том, что святые люди, восприняв от Бога благодатный дар обожения, не просто приобщились, таким образом, божественной жизни и живут ей, но и являют через себя Бога, поскольку имеют с Ним одинаковую энергию. Как пишет о. Иоанн Мейендорф: «Настоящее «подобие» Богу и состоит в том, чтобы являть Его посредством себя и совершать действия, свойственные Ему. Божественная жизнь, унаследованная всем существом, не оставляет святых в минуту смерти, но продолжает проявляться даже в теле. На этом основывается поклонение мощам» [8, с. 241]. Доказательством этому служат чудеса являемые святыми людьми, это: «дары исцелений, действования чудотворных сил, предзнание, неопровержимая премудрость... и освящающая передача духа» [2, с. 333].

21 «Бог весь целиком обоживает достойных того, соединяясь с ними не в ипостаси – что принадлежит одному Христу, – не в сущности ...но в малой части нетварных энергий и нетварного Божества...пребывая при этом целиком в каждом». [8, с. 250].

Именно такое состояние является для святого показателем здоровой души, ссылаясь на свт. Василия Великого, он пишет: «как сила зрения в здравствующем оке, так энергия Духа в очистившейся душе» [2, с. 334]. Благодать же, пребывает в святых «как приобретенное, у иных же и укорененное состояние» и есть не что иное, как «несказанный свет и делает божественным светом обогатившихся им» [2, с. 334-336]. Это приобщение Божественной жизни, святые живут уже «не тварной жизнью, но вечной жизнью Вселившегося». То есть, такой человек, являет собой, по словам прп. Максима Исповедника, «по причастию то, что его первообраз есть по сути» [2, с. 110], или другими словами, становится «Богом по благодати» [2, с. 331]. «Примером для нас служит апостол Павел, писавший о себе: «уже не я живу, но живет во мне Христос». (Гал. 2,20).

Так же, важно отметить, ранее упоминаемый нами символизм свт. Григория. Глубоко осмысленное, и наполненное богословским содержанием, понятие «символ», в отношении к Богу, приобретает в учении свт. Григория вполне определенный характер. Божественный Свет, в учении святого, это тоже своего рода символ. Однако он является именно «единоприродным» символом Бога, неотделимым, и вечно сопутствующим Божественной природе. Он и боготворит тех, кто его созерцает, потому что «видение есть... единение и обожение» – пишет учитель безмолвия [2, с. 84]²².

Затем святитель Григорий перечисляет целый ряд признаков, свидетельствующих о воссиявшем в душе человека Божественном Свете, то есть признаков, свидетельствующих об обожении человека. Это: «усмирение недобрых наслаждений и страстей, успокоение и упорядочение помышлений, покой и веселие духа, презрение к человеческой славе, смирение в союзе с несказанной радостью, ненависть к мирскому, любовь к небесному, вернее же к Единому Богу небес» [2, с. 336]. Все это, описывает человека, преображенного Божественной благодатью, приобщившегося жизни Божества. Такой человек, по словам свт. Григория «живет уже не тварной жизнью, но вечной жизнью Вселившегося» [2, с. 336].

Настаивая на нетварности Божьего Света, в полемике с Варлаамом, святитель Григорий в очередной раз подчеркивает это, весьма необычным примером. Он пишет: «если при этом не только заслонить, но даже выколоть очи у созерцателя, он будет видеть свет ничуть не менее ясно» [2, с. 336-337]. Такой пример говорит о том, что не чувственно и даже не умственно созерцается святыми Божественный

22 «Видение Бога для него – причина и следствие обожения». [10, с. 46].

Свет, поскольку последний совершенно иной природы, чем созерцающий Его человек. Как «единоприродный» символ Бога, он так же нетварен, и не воспринимаем природными способностями человека. «Видит обладатель ума и чувства, но видит выше их обоих» – пишет учитель безмолвия [2, с. 337]. Но здесь, предостерегает святитель, не следует понимать, что при созерцании Света, человек лишается естественных способностей «разуметь и видеть». Такое представление, является, по мнению святого, «противным и обетованию Божия пришествия». Потому что благодать Духа Святого, возводящая человека к созерцанию, при этом, приводя его в состояние некоего исступления, не может «омрачать человеческий ум». Учитель безмолвия пишет: «человек... не претерпевает лишения этих способностей, разве что от изумления, — но уразумеи, что умственные действия остаются бесконечно позади едиющего света и светоносной энергии» [2, с. 337]. То есть, созерцая Свет Божественной славы, человек понимает, что все чувственное и даже умственное, представляется ничтожным в сравнении с созерцаемой им, Божьей Славой. Но при этом, его естественные способности никоим образом не теряются. Свидетельством этому, для святителя Григория, является например апостол Петр, сподобившийся «в час святой Пятидесятницы... неизреченного и божественного единения, он и просвещенных вместе с ним апостолов видел и собравшихся вокруг замечал и говоривших с ним слышал и время дня помнил: «Сейчас, — сказал он, — третий час дня»» [2, с. 337]. Таким образом, мы предпочитаем естественным способностям, Божии дарования, приобщаясь посредством энергий Божественной жизни, являем через себя Бога, являем Его жизнь. Это состояние настоящей свободы, потому что «где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3,17). После этого, святой Григорий приводит множество упоминаний этого состояния у святых отцов, это: свт. Василий Великий, свт. Иоанн Златоуст, а так же приводит слова самого Спасителя [2, с. 36, 37, 38, 338-339]. Эти примеры служат показателем, по которому мы определяем согласие учения свт. Григория Паламы, с традицией отцов. В творениях святого Григория, в нашем случае в Триадах, эта связь очевидна и прослеживается нами в каждой из Триад.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Василий (Кривошеин), архиеп. Аскетическое и богословское учение свт. Григория Паламы. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Krivoshein/asketicheskoe-i-bogoslovskoe-uchenie-sv-grigorija-palamy/ (дата обращения: 26.02.2016)
2. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. / Перевод с греческого В.В. Библихина. (I, 3, 23.). М.: Канон, 1995
3. Иерофей (Влахос), митр. Святитель Григорий Палама как святогорец. / Перевод с английского В. А. Петухова. СТСЛ, 2010
4. Лосский В. Н. Боговидение. / Перевод с французского В. А. Рещиковой. М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 1995
5. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. / Перевод с французского В. А. Рещиковой. СТСЛ, 2010
6. Макаров Д. И. Антропология и космология свт. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003
7. Мандзаридис Георгий, профессор. Обожение человека по учению свт. Григория Паламы. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Mandzaridis/obozhenie-cheloveka-po-ucheniyu-svjatitelja-grigorija-palamy/ (дата обращения: 26.02.2016)
8. Мейендорф И., протопр. Жизнь и труды свт. Григория Паламы: Введение в изучение. / Перевод с французского Г. Н. Начинкиной под редакцией И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб.: Византинороссика, 1997
9. Модест (Стрельбицкий), игум. Святой Григорий Палама, митрополит Солунский. Поборник православного учения о Фаворском Свете и о действиях Божиих. К., 1860
10. Себелев С., диак. Преподобный Симеон Новый Богослов об обожении человека: дипломная работа. Машинопись. Сергиев Посад, 2007.
11. Соколов И. И. Свт. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, его труды и учение об исихии. Никифор Влемид, византийский ученый и церковный деятель XIII в. Церковная политика византийского императора Исаака II Ангела. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004.

УДК 2-47

Протоиерей Дмитрий Моисеев

кандидат богословия,
Заведующий кафедрой
библейских и богословских дисциплин
Калужской Духовной семинарии
e-mail: nikea325@mail.ru

БРАТСТВО ПРЕПОДОБНОГО ПАФНУТИЯ БОРОВСКОГО

THE BROTHERHOOD OF THE MONK PAFHNUTII OF BOROVSK

Аннотация: Статья посвящена учреждению боровского церковного Братства преподобного Пафнутия Боровского и его миссионерской деятельности среди старообрядцев. На основании сохранившихся в архиве Братства отчетов видно, что его влияние на мировоззрение жителей Калужской губернии было весьма значительным, а талантливые миссионеры, работая со старообрядцами, добивались серьезных успехов.

Annotation: This article is devoted to the establishment of the Borovsk church Brotherhood of St. Pafnuty and missionary activity among the Old Believers. On the basis of reports preserved in the archive of the Brotherhood it is clear that its impact on the outlook of the inhabitants of the Kaluga province was very significant and talented missionaries working with the Old Believers, achieved considerable success.

Ключевые слова: миссионерство, старообрядчество, образование.

Key words: Missions, Old Believers, education.

В 1864 г. императором Александром II были утверждены «Основные правила для учреждения православных церковных братств». Согласно этим правилам, православными церковными братствами должны были именоваться общества,

составляющиеся из православных лиц разного звания и состояния, для служения нуждам и пользам Православной Церкви, для противодействия посягательствам на ее права со стороны иноверцев и раскольников, для дел христианской благотворительности, для распространения и утверждения духовного просвещения. Учреждались эти братства при церквях и монастырях с благословения и утверждения епархиального архиерея.

Основным мотивом создания таких братств в Калужской губернии была необходимость борьбы со старообрядцами. Так в 1879 г. Калужские Епархиальные Ведомости писали: «В пределах Калужской губернии, обильной лесами, издавна селились, крепили в силах и множились в числе своем мнимые старообрядцы. Здесь и теперь, по официальным источникам, насчитывают десятки тысяч раскольников разных толков и согласий. Очень много таковых в Боровске и Сухиничах... немало их и в Калуге». Согласно переписи населения 1897 г. в Калужской губернии проживало 1 185 726 человек, из них старообрядцев насчитывалось 42 598 человек, что составляло 3,76% от всего населения. Однако, по всей видимости, число старообрядцев является заниженным, так как, по свидетельству переписчиков, часть старообрядцев скрывалась от них, опасаясь преследований со стороны государства. Более того, старообрядчество в Калужской губернии достаточно активно распространялось. Так, например, калужский миссионер священник Михаил Дударев, бывший некогда старообрядцем, в своих воспоминаниях описывал со слов своего деда процесс отпадения в старообрядческий раскол нескольких селений родной для него Тихоновской волости, который происходил в начале XIX века [1, 558]. Каналом для такого распространения раскола становились, как правило, благочестивые молодые люди, работавшие у богатых купцов-старообрядцев. Прельщаясь благолепием старообрядческого богослужения и не разбираясь при этом в православном богословии, такие люди рано или поздно сами становились старообрядцами, а затем и обращали в раскол своих близких и соседей.

В качестве методов борьбы с расколом власти практиковали тогда в основном вызовы старообрядцев в земский суд или в Духовную Консисторию, где методом допросов и угроз принуждали оставить раскол и вернуться в лоно Православной Церкви. «Теперь, – пишет свящ. Михаил Дударев, сам прошедший через эти методы переубеждения, – будучи православным и в сане священства, исполняя должность миссионера, я с грустью вспоминаю про те мытарства, которые привелось мне испытать в Калужском земском суде и Духовной Консистории,

и благодарю Бога, что теперь уже не так обращаются с раскольниками, этими заблудшими нашими братьями; напротив, кротко и с любовью раскрывают и доказывают им истину Православной Церкви на публичных или частных собеседованиях, которые гораздо успешнее действуют на заблуждающихся, нежели прежние официальные увещания, особенно всякие угрозы ссылками в монастырь или в острог. Меня в то время все эти спросы, да расспросы и увещания только еще больше озлобили и раздражили против Церкви. Притом же я стал считать себя исповедником и мучеником» [1, 656].

Если изучить данные о распределении старообрядцев по уездам Калужской губернии, то наибольшая плотность старообрядческого населения приходится на город Боровск и его окрестности. И после того, как указом от 20 января 1858 г. старообрядцы перестали преследоваться за религиозные убеждения, их количество стало резко увеличиваться. Это происходило отчасти из-за того, что тайные старообрядцы перестали скрываться, отчасти из-за того, что переход в раскол перестал быть опасным для человека. В связи с этим для борьбы с расколом одних усилий местного духовенства было явно недостаточно. Епископ Калужский и Боровский Владимир, посетив в 1881 г. Боровск, был неприятно поражен тем, что «Городовое общественное управление, и управление общественным банком, а равно и самая торговля, находились... в руках раскольников; где из восьми тысяч жителей только осьмая часть принадлежит к православию, где, наконец, из девяти приходских церквей только при пяти имелись причты» [2, 3].

Желая исправить ситуацию, епископ Владимир в 1882 г. открывает при двух приписных храмах города Боровска (Христорождественской и Пятницкой) самостоятельные приходы, куда назначает настоятелями священников, знакомых с историей старообрядчества. Начиная с ноября 1882 г. миссионерские собеседования со старообрядцами стали проводиться по воскресным дням. Однако было ясно, что для успешной работы духовенства ему крайне необходима как финансовая, так и нравственная поддержка со стороны православного общества. Поэтому 11 сентября 1883 г. по инициативе епископа Калужского и Боровского Владимира открывается Церковное Братство преподобного Пафнутия, Боровского чудотворца, образцом для которого послужили аналогичные братства Петра Митрополита в Москве и Иоанна Богослова в Калуге. О деятельности этого Братства можно судить по сохранившимся отчетам, которые публиковались с 1883 по 1910 гг.

Цели Братства преподобного Пафнутия Боровского были отражены в его Уставе. Главной целью была духовно-просветительская работа среди старообрядцев. Она понималась как «разъяснение истин веры и правил благочестия» и как «деятельность по обращению в лоно Православной Церкви раскольников – глаголемых старообрядцев» [3, 1-8]. Были организованы библиотеки Братства и книжная лавка, в которой продавалась и раздавалась бесплатно литература с обличением старообрядчества. По воскресеньям продолжали проводиться собеседования священников-миссионеров с боровскими старообрядцами.

Главой Братства был избран настоятель Свято-Пафнутьева Боровского Монастыря архимандрит Дионисий, после кончины которого в 1894 г., Братство возглавил его преемник - архимандрит Пимен.

В первый год своего существования Братство насчитывало 9 пожизненных членов, 300 действительных и 200 членов-соревнователей. Принадлежность к той или иной группе зависела от величины вступительного взноса. К числу братчиков принадлежали священники и причетники всех боровских городских и уездных церквей, а также представители духовенства из других регионов России, дворяне, представители интеллигенции, военные. Характерно, что купцов среди братчиков практически не было – подавляющее большинство боровских купцов были старообрядцами. В списках членов Братства присутствуют, в частности, имена преп. Амвросия Оптинского, известного исследователя раскола Н. Субботина [2, 68-76]. Число членов Братства постоянно менялось, начав сокращаться с 1889 г. К началу XX века оно сократилось до 5 почетных, 4 пожизненных и 41 действительного члена.

Деятельностью Братства руководил Совет, который был выборным и состоял из наиболее влиятельных жителей города Боровска. Заседания Совета проходили два-три раза в год. На них обсуждались проблемы миссионерской деятельности и финансовые вопросы.

Главной формой деятельности братства были публичные собеседования со старообрядцами, проводившиеся по воскресным дням в Пятницкой церкви. Миссионерами были назначены городские священники о.о. Василий Казанский, Иоанн Жаров, Александр Соколов, Феодор Городецкий. Начинались эти беседы в 6 часов вечера и продолжались часто до 10 часов. О начале собеседований жителей извещали удары большого колокола на Пятницкой церкви. На них собиралось духовенство, иногда приезжал архимандрит Дионисий. Затем один из священников, чаще всего – заведующий Боровской миссией прот. Василий Ка-

занский, открывали собеседования своей вступительной речью. Содержание собеседований публиковалось в ежегодных отчетах Братства, которые распространялись через книжную лавку. В 90-е гг. XIX века в Боровском уезде открылось семь отделений Братства.

Однако, несмотря на столь активную деятельность Братства, за все время его существования в православие перешло чуть более 300 человек, некоторые из которых впоследствии вернулись в старообрядчество. Исходя из этого, Братство сместило акцент в своей деятельности на предотвращение перехода православных в старообрядчество. Священник Иоанн Жаров по этому поводу говорил: «Если мы видим малое число обращающихся из раскола в православие, зато теперь совсем не видим совращающихся из православия в раскол, тогда как до учреждения бесед со старообрядцами православные уклонялись в раскол ежегодно сотнями» [2, 17].

Одним из важных направлений деятельности Братства была благотворительность. Выдавались различные пособия, подарки к Рождеству и Пасхе, выделялись средства учащимся и учителям. Получил от Братства пособие в 40 рублей и уездный учитель К.Э. Циолковский [4, 36]. В 1892 г. в Боровске при храме Рождества Христова была открыта одноклассная женская церковно-приходская школа, в которой обучалось до 35 девочек. В 1896 г. она была преобразована во второклассную женскую учительскую школу, однако в 1898 г. из-за сокращения взносов, Братство передало эту школу на содержание государства.

В XX в. деятельность Братства существенно снижается, и после манифеста 17 октября 1905 г. Братство еще какое-то время продолжает существовать как общественная благотворительно-просветительская организация.

.....

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Дударев М. священник. Воспоминания о моей жизни в расколе и по выходе из раскола. Братское слово, Том II. Москва, Типография Э. Лиснера и Ю. Романа, Арбат, дом Платонова, 1886.
2. Отчет за 1883-84 гг., ГАКО ф. 1230.
3. Устав Боровского православного Братства преподобного Пафнутия, Боровского Чудотворца. Калуга, 1891. §§ 1-8.
4. Отчет за 1886-87 гг., ГАКО ф. 1230.

Митрополит Калужский и Боровский Климент

кандидат богословия,

доктор исторических наук

Председатель Издательского Совета

Московской Патриархии,

ректор Калужской Духовной семинарии,

e-mail: mit.kliment@yandex.ru

ВКЛАД ПРАВОСЛАВНЫХ МИССИОНЕРОВ В РАСПРОСТРАНЕНИЕ РУС-
СКОЙ КУЛЬТУРЫ СРЕДИ АВТОХТОННОГО НАСЕЛЕНИЯ АЛЯСКИ

CONTRIBUTION OF ORTHODOX MISSIONARIES TO THE SPREAD OF
RUSSIAN CULTURE AMONG THE AUTOCHTHONOUS POPULATION OF
ALASKA

Аннотация: С прибытием в 1794 году на Аляску русских православных миссионеров произошла встреча двух культур - русской православной и автохтонной. Миссионеры не пытались заменить одну культуру другой, но через перевод на местные языки Священного Писания, богослужебных текстов, молитв и обучение основам Православия они прививали христианские нормы жизни. В целях более глубокого проникновения в автохтонную среду русской православной цивилизации они изучали культурные, языковые и психологические особенности разных этнических групп Аляски и то, что не противоречило христианству, они использовали в своей служении. Такой подход способствовал сохранению и развитию самобытной культуры народов Аляски.

Annotation: With the arrival in 1794 in Alaska Russian Orthodox missionaries, there was a meeting of two cultures, the Russian Orthodox and indigenous. Missionaries did not try to replace one culture with another, but through translation into local languages of the Holy Scripture, liturgical texts, prayers and teaching the basics of Orthodoxy they instilled Christian norms of life. For the purpose of deeper penetration into the autochthonous environment of the Russian Orthodox civilization they studied cultural, linguistic and psychological features of different ethnic groups of Alaska and that did not contradict Christianity, they used in their ministry. This approach has contributed to the preservation and development of the original culture of the people of Alaska.

Ключевые слова: Аляска, православие, автохтоны, миссионеры, школы, культура, письменность, просвещение.

Key words: Alaska, Orthodoxy, autochthonous, missionaries, schools, culture, writing, education.

Во время русского освоения Аляски значительный вклад в развитие ее народов внесли православные миссионеры [8, с. 21, 24; 9, с. 119, 138, 176]. Современные исследования показывают, что элементы русской культуры продолжают сохраняться в составе их аутентичных национальных культур и в настоящее время [16, с. 245; 13, с. 1090-1099]. Рассмотрим, в чем заключалось цивилизаторское воздействие русской культуры, и какова роль в этом процессе православных русских миссионеров.

Регулярная деятельность миссионеров Русской Православной Церкви на территории Аляски началась в 1794 г. с прибытием на о-в Кадьяк Первой духовной миссии, которую возглавлял архимандрит Иоасаф (Болотов), и она продолжалась до 1917 г., когда в результате революционных событий связь приходов и населения Аляски с Россией была прервана.

Поскольку язык автохтонов не позволял адекватно и в полной мере донести до их сознания многие вопросы христианского учения, члены Первой духовной миссии ограничивались лишь сообщением им элементарных представлений о Боге, о Христе, святых и нормах христианской нравственности. Основным условием при крещении взрослого автохтона или креола было сохранение супружеской верности и отказ от участия в шаманских ритуалах. Требованием сохранять супружескую верность ослаблялся один из главных пороков местного населения - многоженство. Для туземцев количество жен определяло их социальный статус, т. е. полигамия была элементом их социального устройства [1, л. 1-4об.].

С прибытием на Аляску миссионеры в первую очередь занялись устройением церковной жизни, и для совершения богослужений в Павловской Гавани на о-ве Кадьяк был построен храм в честь Воскресения Христова. Это был первый в Америке православный типовой храм. Убранство храма, священные сосуды, книги, предметы церковной утвари, иконы, являясь произведениями церковного искусства, отражали христианское мировоззрение и несли христианские ценности, а совершаемые в храме богослужения и церковные таинства утверждали русскую духовную культуру и православные традиции.

Также миссионеры занимались обучением детей в школе, что привело к появлению в поселениях прослойки грамотных специалистов из местных уроженцев — креолов и алеутов, воспитанных в православной религиозной традиции, и хорошо владевших русским и туземным языками. Это сыграло положительную роль в распространении и укоренении русской цивилизации среди всего местного населения Аляски в XIX в. Первый год деятельности миссионеров показал хорошие результаты, - было крещено и миропомазано более 10 тыс. автохтонов. Однако, мученическая кончина иеромонаха Ювеналия и гибель в результате кораблекрушения фрегата «Феникс» главы миссии.

В 1804 г. на Аляску в составе первой русской кругосветной экспедиции под командованием Ивана Крузенштерна прибыл иеромонах Гедеон (Федотов). Он пробыл на Кадьяке три года, проводя активную просветительскую деятельность среди местного населения. Его усердием была возрождена на острове школа для обучения детей и при участии воспитанника этой школы креола Парамона Чумовицкого составил первый словарь на языке кадьякских алеутов и сделал перевод молитвы «Отче наш» [4, с. 280.]. Но с отбытием отца Гедеона работа школы пришла в упадок, а переведенные им молитвы забыты [7, с. 6].

Члены первой духовной миссии на Аляске помимо просвещения способствовали распространению среди местного населения принципиально нового для них типа хозяйствования, основанного на производстве. Только за первые 10 лет ими были предприняты попытки выращивания 20 сельскохозяйственных культур, опробованы свойства различных удобрений и почв, найдено удобрение из местной растительности [См. 4, с. 260-261]. Распространению среди автохтонного населения растениеводства и животноводства содействовали не только личный пример миссионеров, но насаждение ими христианского отношения к труду, как заповеди Божией, т. е. добродетели. Изменение сознания крещеных автохтонов демонстрирует следующий факт. В 1800-х гг. тлинкиты посчитали оскорбительным для своего племени обучение земледелию отданных ими в аманаты детей знатного происхождения, но впоследствии один из этих юношей — Гедеон толмач с успехом выращивал картофель в Новоархангельске.

Проявляя сострадание и заботу о местном населении, миссионеры проводили социальную работу. Преподобный Герман, член первой духовной миссии посещал во время эпидемии остров Кадьяк, где ухаживал за больными, погребал умерших, утешал вдов и заботился о сиротах. Несколько сирот остались на его попечении, и он полностью обеспечивал их жизнь, а также учил их основам хри-

стианской вере и прививал любовь к ведению хозяйства. Он основал первый на Аляске приют для детей [7, с. 52].

Школы и приюты для сирот организовал в своем приходе на острове Уналашка уроженец Иркутской губернии священник Иоанн Вениаминов — будущий святитель Иннокентий. Он прибыл на Аляску в 1823 г. В период его там служения миссионерская работа получила полное развитие и в максимальной степени способствовала обогащению и одновременно сохранению культуры местных народов, насаждению в их семейные и межплеменные отношения цивилизованных норм права.

Основной заслугой святителя Иннокентия является его попечение об осознанном восприятии христианства его паствой, включая автохтонов, не владевших русским языком. С этой целью он изучил алеутский язык, а затем с помощью переводчиков из местного населения перевел на него отдельные книги Священного Писания, Священную историю, молитвы и поучения. Этот труд потребовал не только знания словарного состава и правил построения речи алеутов, но и поиска способов передачи понятий, отсутствовавших в их языке. Для адекватного перевода миссионер изучал ментальные взгляды разных племен, их образ жизни, историю, религиозные представления, мораль и т. п. Это позволило ему написать самостоятельное наставление в вере на алеутском языке «Указание пути в Царство Небесное», в котором он учел характерные особенности алеутов.

В переводах богослужебных текстов, Священного Писания и молитв он при возможности прибегал к аналогии. Для обозначения христианских понятий, которые не имели аналогов в языке алеутов, священник Иоанн Вениаминов использовал русские слова. Это, с одной стороны, закрепило связь алеутской культуры с русской, а с другой — обогатило язык автохтонов новыми понятиями и представлениями и возвысило его в духовном и нравственном аспектах. Для алеутов, населявших Адрияновские острова, наречие которых отличалось от лисьевского, были сделаны лишь примечания, а не отдельный перевод Евангелия. Один язык Священного Писания был оставлен для двух некогда враждовавших племен, чтобы закрепить в их сознании братское единство во Христе [3, с. 126].

Значительным вкладом в развитие народов Аляски стало создание их письменности и книжной культуры. Священник Иоанн Вениаминов разработал алеутскую азбуку на основе церковнославянского алфавита, записанного кириллицей, что также укрепило связь автохтонных культур с русской православной культурой. Благодаря переводам на туземные языки Священного Писания и дру-

гих христианских текстов неизбежный процесс аккультурации туземных народов не превращался в русификацию, поскольку восприятие христианских ценностей происходило при сохранении их культурообразующего элемента — языка, а также сохранялись те элементы национальных культур, которые не противоречили христианству.

Священник Иоанн Вениаминов принимал деятельное участие в строительстве зданий храма, школы и дома для проживания священника и их внутренней отделке, сам изготовил мебель и часы. Местных жителей он обучал ремесленным навыкам, прививая им трудолюбие и помогая преодолеть природную пассивность. Как впоследствии он отмечал в своем «Наставлении», что он не только осуществлял духовное руководство автохтонами, но и оказывал помощь в улучшении их быта и образа жизни [5, с. 177]. Многогранная деятельность священника Иоанна Вениаминова способствовали социализации местного населения. Хлебников писал, что благодаря его пастырской заботе автохтоны во многом изменились: «Когда [была] устроена там церковь, то они оказались особенно усердны к оной, исполняя все обряды, какие исполняют и русские. От них приняли они и многие привычки и стараются подражать в образе жизни, в платье и обыкновении... Многие из островитян отдают детей своих в школу обучать грамоте, и даже пожилые неоднократно изъявляли к тому особенную охоту» [17, с. 114].

В 1840 году отец Иоанн Вениаминов после кончины своей супруги принял монашество с именем Иннокентий и был назначен епископом во вновь созданную епархию на Аляске. Совершая служение в сане епископа, святитель Иннокентий применил разработанные им принципы миссионерского дела на всю территорию Русской Америки. Его заботами были открыты новые миссии, построены храмы и часовни, сделаны переводы молитв, поучений, богослужебных текстов и Священного Писания, на языки всех основных этнических групп Аляски. При всех храмах и во многих селениях были открыты школы, а в Новоархангельске — духовная семинария. В церковных школах местное население обучалось не только грамоте и Закону Божию, но и ремеслам, медицине, церковным искусствам: пению, иконописи, резьбе по дереву.

При святителе Иннокентии Православие начало распространяться и там, где были только единичные русские торговые пункты. Несмотря на то, что в этих районах миссионеры действовали среди независимых народов (например, на континентальной Аляске) миссионеры и здесь оказывали цивилизаторское воздействие на автохтонов. Воспринимая христианские представления и православные

традиции, местные жители постепенно и без какого-либо принуждения отказывались от шаманизма, многоженства и межплеменной вражды [10, с. 77-83; 6, с. 405-406.]. Необходимость регулярно посещать храм или часовню приводила к возникновению рядом с ними первых оседлых поселений местных жителей, которые до появления у них миссионеров вели кочевой образ жизни. Так, на территории Квихпакской миссии (на реке Юкон) средняя численность поселений составляла от 40 до 50 человек, а центр миссии — селение Икогмют, где находился православный храм, постоянно проживало 184 человека [2, л. 33].

Из всех народов Аляски индейцы тлинкиты были менее восприимчивым к христианской проповеди. Но еще в русский период проникновение христианских норм нравственности в среду индейцев приводило к постепенному оставлению несовместимых с христианством обычаев. Так они отказались на поминальном потлаче убивать одного или двух рабов усопшего знатного происхождения.

Тем не менее, миссия в Новоархангельске оставалась самой малочисленной из существовавших на Аляске, несмотря на пребывание в Новоархангельске епископа, строительство специально для индейцев православного храма в честь Святой Троицы и перевода на язык тлинкитов Евангелия и богослужебных текстов.

После продажи Аляски Соединенным Штатам, тлинкиты, как наименее воспринявшие православные веру и традицию, под давлением американских миссионеров должны были бы отказаться от Православия. Первые 15 лет американского правления только часть крещеных индейцев сохраняла верность Православию. Но в 1883 г. ситуация радикально изменилась: тлинкиты сами стали обращаться к православному священнику с просьбой о крещении. Испытывая на себе усиленную американизацию, направленную на искоренение национальной самобытности, они увидели единственную возможность для сохранения своей национальной культуры в принятии Православия. К концу XIX в. на их территории вместо одного, бывшего в русский период, действовало уже 5 приходов.

Первым из епископов с индейцами начал встречаться епископ Нестор (Засс) [См. 15, с. 89; 11, с. 579.]. Его труды остались незавершенными, но принесли свои плоды: спустя год после его трагической гибели индейцы сами обратились с просьбой о крещении, и среди них была возобновлена православная миссия. В православных храмах на территории проживания тлинкитов вновь зазвучали молитвы на индейском языке [14, с. 1029].

В американский период работа по переводу богослужебных текстов и поучений на язык тлинкитов была продолжена. Например, иркутский священник Владимир Донской перевел на индейский язык несколько наиболее употребительных молитв и Священную

историю Ветхого и Нового Завета, составленную в форме вопросов и ответов. В 1890-е гг. условием для всех тлинкитов, желавших принять Крещение в Православной Церкви, было знание наизусть молитв «Отче наш» и Символа веры на родном языке [12, с. 1192].

Сохранению культуры этого самобытного народа способствовали организация православными миссионерами церковных школ и приходская активность. В школах дети индейцев учили церковные песнопения и молитвы на своем родном языке, изучали основы православной веры по изданным для них книгам. Церковные братства и общества трезвости работали над утверждением среди тлинкитов норм христианской нравственности и помогали им в преодолении таких социальных пороков, как алкоголизм и бедность. Так Ситкинское индейское Свято-Михайловское общество трезвости и взаимопомощи оказывало помощь сиротам и вдовам, организовывало за свой счет похороны. Каждый вступающий в общество обязывался отказаться от спиртных напитков и азартных игр, от шаманских обрядов, в том числе — «традиционных» поминок по усопшим, от закона кровной мести и от веры шаманам [18, р. 116].

Итак, распространение христианства сопровождалось цивилизаторским воздействием на автохтонов Аляски носителями православной культуры, в первую очередь духовенством. Православные священники принесли на Аляску традиции русского храмового строительства и градостроения, обучали местных жителей ремеслам и прикладным церковным искусствам. Личным примером и разъяснением христианского отношения к труду они способствовали распространению среди автохтонного населения более прогрессивных способов ведения хозяйства. Все это привело к смене автохтонным населением образа жизни с кочевого на оседлый. Забота русских миссионеров о духовном и нравственном состоянии своей паствы, организация церковных школ, создание приходских братств и обществ трезвости положительно сказывалось на физическом и моральном здоровье местного населения, способствовало преодолению социальных пороков (многотроения, межплеменной вражды, рабства, человеческих жертвоприношений).

В ходе проникновения православия в среду автохтонов имело место не подавление, а развитие уникальных национальных культур народов. Православные миссионеры не занимались русификацией, но для разъяснения сущности христианства опирались на все лучшее, что было накоплено коренными народами Аляски в их образе жизни, представлениях и нравственных нормах. Наиболее ярким вкладом в развитие и сохранение национальных культур является создание письменности народов Аляски, изучение их истории, этнографии и фиксация самобытных элементов культуры.

ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА:

1. АВПРИ. Ф. 341. Оп. 888. Д. 117.
2. Архив Крестовоздвиженской церкви селения Рашен Мишен (Russian Mission). Ведомости Квихпакской Крестовоздвиженской церкви. Обретающимся при оной церкви в приходе нижеявленных чинов людям, со из[ъ]явлением против коегождо имени о бытии их во Св. Четырехдесятницу у Исповеди и Св. Таин причастия, и ктож исповедался токмо, а не причащался, и кто не исповедался за 1892й год. Л. 33.
3. Вишнякова Н. В. История русской книги в США (конец XVIII в. — 1917 г.). Новосибирск: ГПНТБ СО РАН, 2004.
4. Геден [Федотов], иеромонах. Из рукописи соборнаго иеромонаха Александро-Невской лавры о. Гедена (точная копия) // Очерк из истории Американской православной духовной миссии (Кадьякской миссии 1794—1837). СПб.: Валаамский монастырь, 1894. С. 195—292.
5. Иннокентий (Вениаминов), митрополит. Избранные труды святителя Иннокентия, митрополита Московского, апостола Сибири и Америки. М.: Издательство Московской Патриархии, 1997.
6. Иннокентий (Вениаминов), митрополит. Письма Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского: В 3-х кн. / Собр.: И. Барсуков. СПб.: Синод. тип., 1897—1901. Кн. 1: 1828—1855. 1897.
7. Иннокентий (Вениаминов), митрополит. Творения Иннокентия, митрополита Московского: В 3-х кн. / Собр. И. Барсуковым. М.: Синод. тип., 1886—1888. Кн. 2. 1887.
8. Ляпунова Р. Г. О Русской Америке // Русская Америка: По личным впечатлениям миссионеров, землепроходцев, моряков, исследователей и других очевидцев / Отв. ред.: А. Д. Дридзо, Р. В. Кинжалов. М.: Мысль, 1994. С. 7—25.
9. Марков С. Н. Летопись Аляски. М.-Л.: Изд-во Главсевморпути, 1948.
10. Нецветов Иаков, протоиерей. Выписка из журнала квихпакского миссионера протоиерея Иакова Нецветова // Прибавления к изданию Творений Святых Отцов. М., 1855. Ч. 14. С. 74—88.
11. Николай, епископ Алеутский и Аляскинский. Из моего дневника. Путевые заметки и впечатления во время путешествия по Аляске и Алеутским островам // Прибавления к Церковным ведомостям. 1893. № 15. С. 571—583.
12. Освящение церкви в г. Джуно // Прибавления к Церковным Ведомостям. 1894. № 34. С. 1191—1192.
13. Петров А. Ю., митрополит Климент (Капалин), Малахов М. Г., Ермолаев А. Н., Савельев И. В. История и наследие Русской Америки // Вестник Российской Академии Наук. М., «Наука», 2011. Т. 81. № 12. С. 1090—1099.
14. Путешествие преосвященного Николая, епископа Алеутского и Аляскинского по обозрению епархии // Прибавления к Церковным Ведомостям. 1894. № 30. С. 1027—1029.
15. Трубецкой С. Жизнь и деяния епископа Алеутского Нестора // Ежегодник Православной Церкви в Америке. Кн. 5. N.Y., 1977. [Кн. 3]. С. 86—90.
16. Федорова С. Г. Русское население Аляски и Калифорнии. Конец XVIII века — 1867 г. М.: Наука, 1971.
17. Хлебников К. Т. Русская Америка в неопубликованных записках К. Т. Хлебникова / Сост., введ. и коммент.: Р. Г. Ляпунова и С. Г. Федорова. Л.: Наука. Ленингр. отделение, 1979.
18. Orthodox America 1794—1976: development of the Orthodox Church in America / General Editor Constance J. Tarasar. Syosset, N.Y., 1975.

АРХИВНЫЕ ИСТОЧНИКИ О ПОДДЕРЖКЕ РУССКОЙ
ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ ИЗБРАНИЯ ПАТРИАРХА
БОЛГАРСКОГО КИРИЛЛА, ВОССТАНОВЛЕНИЯ И ПРИЗНАНИЯ
БОЛГАРСКОГО ПАТРИАРШЕСТВА В ПЕРИОД С КОНЦА 1940-Х ДО
СЕРЕДИНЫ 1950-Х ГГ.

ARCHIVAL SOURCES ON THE SUPPORT OF THE RUSSIAN
ORTHODOX CHURCH ELECTED PATRIARCH KIRILL OF BULGARIA,
THE RECOVERY AND RECOGNITION OF THE BULGARIAN
PATRIARCHATE DURING THE PERIOD FROM LATE 1940S
TO MID-1950S.

Аннотация. Значительная часть сохранившихся архивных источников по отношениям между Русской и Болгарской Православными Церквями в 1940-1950-е гг. так или иначе, в большей или меньшей степени связаны с темами восстановления Патриаршества в Болгарской Православной Церкви, ставшей одной из главных вех истории Болгарского Православия в XX в. Настоящая работа посвящена систематическому обзору источников российских и болгарских государственных архивов (ГАРФ, РГАСПИ и Центрального Государственного Архива (ЦДА)), раскрывающих ключевую роль Московского Патриархата в продвижении идеи восстановления Болгарского Патриаршества, в усилиях по поддержке кандидатуры митрополита Пловдивского Кирилла (Маркова; 1901–1971 гг.) на Болгарский Патриарший Престол и в межцерковных переговорах, которые обеспечили постепенное расширение признания восстановления Болгарского Патриаршества со стороны других Поместных Православных Церквей.

Annotation. Russian and Bulgarian Orthodox churches in the 1940-1950 way or another, to a greater or lesser extent connected with the themes of the restoration of the Patriarchate of the Bulgarian Orthodox Church, which has become one of the major milestones in the history of Bulgarian Orthodoxy in

the XX century. This paper is devoted to systematic review of sources of the Russian and the Bulgarian state archives (GARF, RGASPI and the Central State Archive (tsda)), revealing a key role of the Moscow Patriarchate in the promotion of the idea of restoring the Bulgarian Patriarchate, in support of the candidacy of Plovdiv Metropolitan Cyril (Markov; 1901-1971) at the Bulgarian Patriarchal Throne and in inter-Church negotiations, which have progressively increased recognition of the restoration of the Bulgarian Patriarchate from the other local Orthodox Churches.

Ключевые слова: Болгарская Православная Церковь, Русская Православная Церковь, Болгарский Патриархат, Московский Патриархат, Патриаршество, восстановление Патриаршества, Патриарх Болгарский Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси Алексий, история Поместных Православных Церквей, источниковедение, источники, архивы, ГАРФ, РГАСПИ, ЦДА, Централен държавен архив.

Key words: Bulgarian Orthodox Church, the Russian Orthodox Church, Bulgarian Patriarchate, Moscow Patriarchate, Patriarchate, the restoration of the Patriarchate, the Bulgarian Patriarch Cyril, Patriarch of Moscow and all Russia Alexy, the history of the local Orthodox Churches, chronology, sources, archives, GARF, RGASPI, TSDA, Central drzhavna archive.

После отставки экзарха Болгарского Стефана 6 сентября 1948 г. в Болгарской Православной Церкви наступил долгий период неустойчивости и неопределенности. Главными внутренними вопросами церковной жизни были урегулирование отношений с коммунистическим государством, от которого Болгарская Православная Церковь еще не была отделена, а также проблема восстановления Болгарского Патриаршества, введение которого требовало переработки Устава и отказа от традиций управления Болгарским Экзархатом.

В борьбе между влиятельными иерархами Болгарской Православной Церкви выделился митрополит Пловдивский Кирилл (Марков; 1901-1971 гг.), который сумел объединить эти два вопроса и обозначить курс как на налаживание конструктивных отношений с государством, так и на осуществление реформ, необходимых для восстановления Патриаршества. В поддержке этих реформ значительную роль играла Русская Православная

Церковь, а также государственное руководство СССР в лице Совета по делам Русской Православной Церкви, усматривавшее в решении данного вопроса залог благоприятного развития советско-болгарских отношений.

1) Митрополит Пловдивский Кирилл как кандидат на пост Предстоятеля в свете архивных источников.

К 1950 г. по вопросу о положении в Болгарской Православной Церкви и выборе подходящего кандидата на пост Патриарха Болгарского регулярно информировалось государственное руководство СССР. В этой связи интерес представляют отложившиеся в фонде «В. М. Молотов» РГАСПИ документы, демонстрирующие несколько этапов появления интереса и активизации контактов Русской Православной Церкви с митрополитом Пловдивским Кириллом.

В частности, докладная Г.Г. Карпова В. М. Молотову от 16 мая 1947 г [17, л. 33-37] на фоне разлада в Синоде обозначила митрополита Пловдивского Кирилла как перспективного кандидата и сторонника реформ Отечественного фронта¹.

Записка Г.Г. Карпова от 11 января 1950 г. [15, л. 75-78] показывает неблагоприятное развитие внутрицерковной ситуации, когда выбор надежного кандидата на смену оппозиционно настроенному заместителю-председателю Синода митрополиту Врачанскому Паисию² стал жизненно необходимым. В этом же ключе тупиковое положение реформ в Болгарской Церкви и перспектива продвижения митрополита Кирилла вытекает из подготовленной 3 февраля 1950 г. записи беседы с прибывшим из Болгарии в СССР протоиереем Всеволодом Шпиллером [16, л. 86-92].

Наконец, записка Г.Г. Карпова от 28 июля 1950 г. с приложением записи бесед митрополита Крутицкого и Коломенского Николая (Ярушевича)

1 Отечественный фронт – коалиция, созданная в Болгарии во время Второй мировой войны левыми антифашистскими партиями. 9 сентября 1944 г. Отечественный фронт совершил государственный переворот, в результате которого к власти пришло правительство К. Георгиева («правительство Отечественного фронта»), заключившее перемирие с СССР и вступившее в войну с нацистской Германией.

2 ПАИСИЙ (Анков; 1888–1974) – иерарх Болгарской Православной Церкви, в 1930–1974 гг. митрополит Врачанский, один из влиятельнейших членов Синода, с 4 января 1949 г. по 3 января 1951 г. – заместитель-председатель Синода, известен негативным отношением к коммунистической власти и восстановлению Болгарского Патриаршества.

с митрополитом Пловдивским Кириллом на Лугачовицкой конференции в июле 1950 г. в Чехословакии [18, л. 108–110] отражает период, когда Русская Православная Церковь сделала выбор в пользу поддержки кандидатуры последнего на пост наместника-председателя Синода Болгарской Церкви.

Большая часть документов, посвященных русской поддержке восстановления Болгарского Патриаршества, отложилась в ГАРФ в фонде Р-6991 («Совет по делам Русской Православной Церкви»). Архивные материалы ГАРФ показывают, что уже в 1948 г. митрополит Пловдивский Кирилл был известен Совету как один из лидеров оппозиции экзарху Стефану в Синоде. Докладная записка Г.Г. Карпова в Совет министров и Президиум Верховного Совета СССР от 28 сентября 1948 г. [1, с. 746], письмо экзарха Стефана Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 16 октября 1948 г. [1, с. 411] и справка В.С. Карповича от 20 октября 1948 г. [1, с. 775] показывают важную роль иерарха в интриге с отставкой экзарха Стефана, а также его значительное влияние в Дирекции по вероисповеданиям. Митрополит Кирилл входил в состав делегации Болгарского Экзархата на Всеправославном совещании в Москве в 1948 г. Опубликован доклад митрополита Кирилла на пленарном заседании 9 июля 1948 г. [12, с. 194–220]; сборник деяний Совещания упоминает, что иерарх уступил митрополиту Скоплянскому Иосифу место председателя комиссии «Ватикан и Православная Церковь» [14, с. 195], выступил с предложением на пленарном заседании 13 июля 1948 г. [11, с. 224, 227, 229] и проч. Таким образом, митрополит Пловдивский Кирилл был известен Совету по делам Русской Православной Церкви, однако до 1949 г. речь не шла о целенаправленной поддержке его кандидатуры на пост Предстоятеля.

Два документа ГАРФ показывают, что инициатива продвижения митрополита Кирилла принадлежала не советской, а болгарской стороне: запись беседы протоиерея Всеволода Шпиллера с руководителем Дирекции по вероисповеданиям Д. Илиевым [1, с. 829] и докладная записка Г. Г. Карпова от 28 сентября 1948 г [1, с. 747], где прямо отмечается временный характер назначения митрополита Доростольского Михаила наместником-председателем Синода после отставки экзарха Стефана и решение болгарского правительства продвигать на этот пост митрополита Кирилла. В справке В.С. Карповича от 4 января 1949 г. митрополит Кирилл представлен как «поддерживаемый департаментом вероисповеданий кандидат в экзархи» [2, с. 21].

Однако экзархом и даже наместником-председателем Синода митрополит Пловдивский Кирилл не стал. Согласно Уставу Экзархата, данный пост перешел митрополиту Врачанскому Паисию, который, однако, своей антикоммунистической позицией вскоре быстро исчерпал кредит доверия властей. Именно в этой ситуации летом 1949 г. поддержкой митрополита Кирилла начинает интересоваться Совет по делам Русской Православной Церкви. В письме В.А. Зорину от 11 июня 1949 г. Г.Г. Карпова пишет: «Что касается митрополита Кирилла, то Совет склонен думать, что он, сохраняя себя, переориентируется и, возможно, примкнет к группе, ориентирующейся на Русскую Церковь» [2, с. 268]. В справке В.С. Карповича от 26 октября 1950 г. упоминается: «Правительством Болгарии решено заменить наместника Синода Паисия более подходящим кандидатом. Таким является Пловдивский митр. Кирилл, который в беседе с членами правительства дал согласие быть наместником экзарха, рассчитывая в будущем стать патриархом Болгарской Православной Церкви» [2, с. 569].

2) Источники по периоду 1948-1953 гг.

3 января 1951 г. митрополит Пловдивский Кирилл вступил в должность наместника-председателя Синода Болгарской Православной Церкви.

Документы, отложившиеся в ГАРФ, показывают, что идея Болгарского Патриаршества рассматривалась советскими и болгарскими коммунистами сугубо утилитарно как способ обеспечения политической лояльности и управляемости Синода за счет его подчинения единоличной власти Патриарха. Так, 28 сентября 1948 г. Г.Г. Карпов пишет, что «положение Патриарха ставит Синод в зависимое положение от единоличного управления Церковью Патриархом (п. 7)» [1, с. 750]. В письме Г.Г. Карпова В.А. Зорину от 2 сентября 1949 г. намечается курс по превращению Синода из коллективного органа власти в совещательный орган при Патриархе (п. 5) [2, с. 264-268]. В письме А.Я. Вышинского и председателя Внешнеполитической комиссии при ЦК ВКП(б) В.Г. Григорьяна И.В. Сталину от 23 февраля 1950 г. содержится идея о необходимости «подготовить введение единоначалия в Церкви, для чего подобрать подходящую кандидатуру на пост Патриарха, сделав Синод совещательным органом при патриархе» [2, с. 392-394]. Отмечается также, что «при существующей обстановке Московская Патриархия

вынуждена будет по соображениям канонического порядка поддерживать Синод, что политически нецелесообразно, так как такая поддержка объективно содействовала бы укреплению положения нынешнего реакционного руководства Синодом» [2, с. 392-394].

Архивные документы показывают, что болгарские коммунистические власти были готовы на смелые административные эксперименты во имя обеспечения лояльности и управляемости Синода. Так, 17 августа 1949 г. из МИД СССР Г.Г. Карпову была передана копия перевода документа с предложениями МВД Болгарии по «демократизации» Болгарской Православной Церкви, подготовленными для доклада ЦК БКП [2, с. 242]. В ЦДА (София) отложился документ, показывающий, что Политбюро ЦК БКП предложенные меры по «демократизации» были сочтены неудобными и «несвоевременными» [19, л. 6]. В результате в жизни были реализован вариант системной реформе церковного управления в комплексе с восстановлением Патриаршества в Болгарской Православной Церкви.

Одним из направлений в изменении Устава стала, прежде всего, возможность избрания самого митрополита Кирилла заместителем-председателем Синода. В справке В.С. Карповича от 26 октября 1950 г. описано, как митрополит Кирилл рекомендовал представителям Правительства удалить из Устава пункт, делающий должность заместителя-председателя прерогативой старейшего из митрополитов (митрополит Кирилл был четвертым по старшинству). На случай, если и это не поможет, митрополит Кирилл предложил провести выборы Патриарха. При этом его шансы на избрание увеличивались за счет участия в выборах клириков, мирян, представителей Общественного фронта и ряда нецерковных организаций [2, с. 569].

В письме В. А. Валькова Г.Г. Карпову от 6 марта 1951 г. сообщается, что «новый Устав Болгарской Православной Церкви выработан и утвержден правительством» и «в ближайшее время он будет подписан митрополитами», что «согласно новому Уставу, Болгарская Церковь преобразуется в патриархию» [2, с. 687]. В справке атташе Посольства СССР в Софии М.Н. Петрова, датируемой периодом не ранее 28 июля 1951 г., приводится подробный анализ нового Устава, оценка внутрицерковной ситуации и характеристики на каждого из иерархов Болгарской Церкви. Митрополит Кирилл представлен как заместитель-председатель Синода, который «доказал своей деятельностью, что сработался с народной властью» [2, с. 778].

Группа из четырех документов ГАРФ посвящена визиту делегации Болгарской Православной Церкви во главе с митрополитом Пловдивским Кириллом в СССР 14-28 июля 1951 г. Первый из этих документов – докладная записка Г.Г. Карпова Г.М. Маленкову и В.М. Молотову от 8 августа 1951 г. [2, с. 791-795] – весьма содержателен и наглядно показывает изменение планов и тактики митрополита Кирилла после его избрания на пост наместника-председателя Синода (по сравнению с 1950 г.). В этом документе приводится беседа, в ходе которой митрополит Кирилл как наместник-председатель Синода перечислил четыре главные проблемы Болгарской Православной Церкви: недоверие со стороны государства, интриги против него самого, безденежье и влияние Союза священников – обновленческого толка объединения клириков, первое время пользовавшегося поддержкой Отечественного фронта.

В документе отмечается, что этой поездки в СССР митрополит Кирилл «добивался долго и мучительно», чтобы получить необходимую поддержку для своего будущего избрания на Патриарший Престол. В ходе состоявшихся бесед митрополит Кирилл отмечал, что деятельность оппозиции направлена не только лично против него, но и против реформ, продвигаемых государством, что она связана с Западом и группируется вокруг митрополитов Врачанского Паисия и Сталинского Иосифа, а также ряда конкретно названных им профессоров. Митрополит Кирилл обещал всех их уволить после избрания на Патриаршество, но сказал, что сейчас хочет сохранить хотя бы видимость единства епископата.

В ГАРФ визиту митрополита Кирилла в СССР в июле 1951 г. посвящены также два документа технического характера [2, с. 752-754; 3, л. 201] с обсуждением состава делегации, в том числе докладная записка Г.Г. Карпова в Бюро Президиума Совета министров СССР от 23 июня 1951 г. Имеется также письмо Г.Г. Карпова А.Я. Вышинскому от 4 сентября 1951 г., пересказывающее в общих чертах содержание бесед с митрополитом Кириллом из докладной записки Карпова от 8 августа 1951 г. [2, с. 810-812].

В ГАРФ хранятся четыре документа, связанные с визитом в Болгарию митрополита Николая (Ярушевича) 30 мая – 6 июня 1952 г. В составленной в феврале 1952 г. докладной записке В.С. Карповича Г.Г. Карпову отмечается, что поездка планируется по приглашению митрополита Кирилла, который «рассчитывает, что визит м. Николая поднимет его "акции" в прави-

тельствующих кругах и окажет известное влияние на епископат Болгарской церкви в пользу его кандидатуры в патриархи» [2, с. 914].

Самым ценным и содержательным документом ГАРФ из этой группы является датируемая 12 июня 1952 г. стенографическая запись доклада митрополита Николая в Совете по делам Русской Православной Церкви о своей поездке в Болгарию. Митрополит Николай, в частности, сказал: «Относительно митрополита Кирилла – кандидатура эта не совсем совершенная, но на сегодняшний день наиболее подходящая и будет поддерживаться и правительством, и церковниками» [2, с. 962].

В беседах с митрополитом Николаем большинство иерархов, кроме митрополита Врачанского Паисия, высказывались в пользу избрания митрополита Пловдивского Кирилла Патриархом [2, с. 959-960]. Эти же оценки были транслированы в докладной записке Г.Г. Карпова в Бюро Президиума Совета министров СССР и в ЦК ВКП(б) от 1 июля 1952 г., где было сказано, что выступления и беседы митрополита Николая в Болгарии «усилили позиции кандидата в патриархи Болгарской церкви митрополита Кирилла и ослабили оппозицию к нему со стороны членов Синода...», что «большинство членов Синода поддерживает кандидатуру Кирилла на пост патриарха, выборы которого состоятся в первой половине сентября м-ца с. г.» [2, с. 966].

Тем не менее, осенью 1952 г. выборы Патриарха не состоялись из-за неожиданно усилившихся позиций митрополита Врачанского Паисия, сумевшего склонить на свою сторону ряд членов Синода и выступавшего «против выборов Патриарха, считая, что они будут несвободными» [2, с. 966]. Эта тема раскрыта в рапорте протоиерея Сергия Казанского митрополиту Крутицкому и Коломенскому Николаю от 8 октября 1952 г., где, кроме того, отмечается выражавшееся иерархами недоверие Русской Православной Церкви, которая, по их словам, «не пользуется свободой, даже внутренней, церковной», а председатель ОВЦС, посетивший их накануне, – «только исполнитель правительственных заданий» [6, л. 6-7].

Описанию механизма деятельности оппозиции посвящен важный документ – запись беседы атташе Посольства СССР в Болгарии М.Н. Петрова с протоиереем Сергием Казанским от 24 декабря 1952 г. [2, с. 1023] – деятельность Синода фактически парализована, поскольку любые инициативы митрополита Кирилла блокировались большинством, находившимся под дав-

лением со стороны митрополита Врачанского Паисия, шантажировавшего иерархов компроматом и выдвигавшего инициативы, призванные посоветовать митрополита Кирилла с правительством и внутрицерковными силами [2, с. 969]; блокировалось пополнение Синода сторонниками митрополита Кирилла [2, с.1016]. На очередное заявление о несвободе выборов Патриарха митрополит Кирилл «вспылил и сейчас же назначил экстренное заседание Синода, чтобы спросить у Паисия, от имени кого он это сказал и почему он так считает» [5 л. 15].

Две справки В. С. Карповича о беседе М.Н. Петрова с П.В. Тагаровым от 7 июля 1952 г. [2, с. 968] и об отставке П. В. Тагарова от 25 октября 1952 г. [2, с. 1016] свидетельствуют о давлении на митрополита Варненского Иосифа со стороны Дирекции по делам вероисповеданий с целью перевести его на сторону митрополита Кирилла: об обещаниях в случае провала кандидатуры митрополита Кирилла вернуть из ссылки бывшего экзарха Стефана, которого тот ненавидел и боялся, об угрозах отнять автотранспорт и квартиру в Софии, интерпретировать его позицию как антиправительственную.

В письме Г.Г. Карпова Г.М. Маленкову от 15 ноября 1952 г. ситуация охарактеризована как «захват руководства в Синоде группой Паисия», способный «вызвать затруднения в привлечении Болгарской Церкви к внешнецерковной деятельности православных церквей СССР и стран народной демократии», поэтому предлагается «привлечь внимание Болгарской коммунистической партии – «для принятия необходимых мер» [4, л. 254-256]. Во многом именно благодаря настоятельным рекомендациям руководства СССР поддержка митрополита Пловдивского Кирилла была выведена на самый высокий политический уровень в самой Болгарии.

В справке В.С. Карповича от 6 ноября 1952 г. ответственность за срыв выборов Патриарха возложена на митрополита Николая (Ярушевича), который, «упоенный вниманием и похвалами... не сумел вскрыть действительного положения и соотношения сил в епископате Болгарской Церкви и к вопросу укрепления позиций м. Кирилла отнесся поверхностно, несерьезно», были выдвинуты предложения: по обеспечению поддержки кандидатуры митрополита Пловдивского Кирилла среди общественно активных клириков и продвижению в Синод сторонника митрополита Кирилла епископа Пимена, «рекомендовать Московскому патриарху Алексею написать м. Кириллу письмо, выразить надежду видеть его патриархом» (п. 2), «реко-

мендовать Московской Патриархии продумать предложения для приглашения в Москву делегации Болгарской Православной Церкви в составе м. Кирилла и 3-4 митрополитов» (п. 6) [2, с. 1020] и вообще налаживать контакт с болгарскими иерархами.

Полный список мер, принятых в Болгарии по рекомендации Совета по делам Русской Православной Церкви, содержится в докладной записке Г.Г. Карпова Г.М. Маленкову, В.М. Молотову и Н.С. Хрущеву от 1 июня 1953 г. [2, с. 1077] В подробной и содержательной справке старшего инспектора Совета по делам Русской Православной Церкви М. Рогачева от 21 мая 1953 г. упоминается, что «28 декабря 1952 г. В. Червенков³ вместе с членами Политбюро принял Кирилла и сказал ему, что он (Кирилл) пользуется доверием правительства» [2, с. 1057]. В этом же документе рассказывается о состоявшейся на следующий день, 29 декабря 1952 г. примирительной встрече А. Югова⁴ и М. Нейчева⁵ с членами Малого синода – «Эта встреча должна дать понять Паисию, что правительство забыло прошлое и ждет от них лояльного отношения к народной власти», сообщив также, что о давлении на иерархов со стороны П.В. Тагарова им не было известно (сам П.В. Тагаров был за это уволен) [2, с. 1058]. Поддержка митрополита Кирилла как кандидата на Патриаршество обсуждалась в ходе визита в Москву В.В. Червенкова в январе 1953 г. [2, с. 1078].

3) Архивные материалы об избрании и интронизации Патриарха Болгарского Кирилла

Делегация Московского Патриархата в составе митрополита Ленинградского и Новгородского Григория и архиепископа Минского и Белорусского Питирима присутствовала на III Церковно-народном Соборе, провозгласившем восстановление Патриаршества в Болгарской Православной Церкви и избравшем 10 мая 1953 г. митрополита Пловдивского Кирилла на Патриарший Престол.

3 Вылко Велев Червенков (1900–1980) – болгарский коммунист, генерал армии, лидер БКП в 1949–1954 гг., председатель Совета министров НРБ в 1950–1956 гг. и вице-премьер в 1956–1961 гг.

4 Антон Танев Югов (1904–1991) – болгарский коммунист, министр внутренних дел Болгарии (1944–1949), председатель Совета министров Болгарии (1956–1962).

Главным источником сведений о торжествах 8-18 мая 1953 г. следует признать докладную записку члена делегации Русской Православной Церкви священника Михаила Чуба председателю ОВЦС от 27 мая 1953 г. [2, с. 1068] и записи бесед Г.Г. Карпова: от 19 мая 1953 г. с членами делегации Московского Патриархата и от 20 мая 1953 г. с участником торжеств от Грузинского Патриархата епископом Батумским Гавриилом.

Докладная записка священника Михаила Чуба отражает результаты тайного голосования и содержит подробнейшее описание самого чина интронизации и программы торжеств в Болгарии. Докладная записка С. К. Белышева Г.М. Маленкову от 22 апреля 1953 г. посвящена техническим вопросам согласования участия церковных делегаций из СССР [2, с. 1048]. Подробный политический анализ контекста интронизации дан в докладной записке Г.Г. Карпова от 1 июня 1953 г. [2, с. 1079]. Данная записка уделяет большое внимание противодействию оппозиции Патриарху Кириллу, но не содержит дополнительной информации по сравнению с теми деталями, которые приведены в упомянутых источниках по ряду спорных вопросов. При этом Г.Г. Карпов подчеркивает, что «присутствие делегации Московской патриархии помогло разрешению этих вопросов в пользу Кирилла» [2, с. 1079].

В самом деле, докладная записка священника Михаила Чуба от 27 мая 1953 г. упоминает о дискуссии накануне интронизации – кого следует поминать в первую очередь: Патриарха или Синод [2, с. 1066], в деталях описан и сам чин интронизации [2, с. 1069].

Запись беседы Г.Г. Карпова с епископом Батумским Гавриилом передает напряженную атмосферу торжеств – как, например, митрополит Врачанский Паисий воскликнул: «Что ж, пусть будет патриарх! Американцы придут, будут знать, что делать!»; как «старые митрополиты молчали и не только на Соборе, но и на приемах», продолжая считать Патриарха лишь «исполнителем воли Синода»; как «после интронизации все делегации подходили и поздравляли патриарха Кирилла, а митрополиты Болгарской Церкви стояли у стены и не подходили с поздравлениями. Пришлось Кириллу подойти к ним, и получилось, что он поздравлял их с собственным избранием» [2, с. 1055]. По отзыву митрополита Ленинградского и Новгородского Григория, «интронизация была не очень величественной, торжественной, служба проведена наскоро», что «среди епископов Болгарской Церкви чувствуется оппозиция к Кириллу»; это сказалось «и в новом Уставе, где власть Патриарха

значительно ограничена Синодом», «и в долгих спорах и возражениях против дачи Кириллу как патриарху белого клобука» [2, с. 1051-1052]. Отмечается, что «провозглашалось первым многолетие Синоду, а затем Патриарху. Однако когда это провозглашение должен был делать митрополит Григорий и вообще делегация Московской Патриархии, то первым было провозглашено Патриарху Кириллу, а потом Синоду» [2, с. 1051-1052]. Митрополит Григорий в частной беседе с Патриархом Кириллом специально интересовался, справится ли он с оппозицией, на что, судя по записи беседы, получил оптимистический ответ Патриарха.

4) Источники по проблеме признания Болгарского Патриаршества

Центральный государственный архив Софии (ЦДА – Централен държавен архив, болг.) содержит личный фонд 1318К, посвященный Патриарху Болгарскому Кириллу, в котором отложился ряд уникальных документов по поддержке Русской Православной Церковью признания Болгарского Патриаршества в 1950-е гг.

В ЦДА хранится русский перевод направленного 25 апреля 1953 г. митрополиту Пловдивскому Кириллу как заместителю-председателю Синода письма Патриарха Константинопольского Афинагора с возражениями против восстановления Патриаршества в Болгарской Православной Церкви. Это письмо появилось в ответ на приглашение делегации Константинопольского Патриархата на III Церковно-народный избирательный Собор [20, лл. 117, 117 об., 118]. В письме отмечается, что приглашение «удивило святую мать-Церковь, т.к. не ожидалось, что недавно еще провозглашенная независимой и автокефальной православная болгарская церковь попытается, вводя снова в церковь новаторство и отклоняясь от существующего канонического и церковного порядка, самовольно приписать сама себе патриаршеское достоинство и честь...», что «Болгарская Православная Церковь должна была, по установленному издревле церковному порядку, предварительно засвидетельствовать свою зрелость в церковной жизни» и лишь тогда «просить через нас восстановление ее в патриаршеское достоинство от сонма почтенных Предстоятелей святейших православных церквей» [20, лл. 117, 117 об., 118]. В заключение письма Патриарх Афинагор просил воздержаться от намеченных действий.

3 июня 1953 г. Патриарх Московский и всея Руси Алексий I направил Патриарху Кириллу письмо, где извещал о получении из Константинополя копии письма Патриарха Афинагора от 25 апреля 1953 г. На этот факт Патриарх Кирилл ссылается в письме Патриарху Алексию I 9 июля 1953 г., отложившемся в ЦДА [20, л. 1].

Восстановление Болгарского Патриаршества было сразу же признано не только Церквами, действовавшими на территории СССР (Русской и Грузинской), но также, например, Румынской – в ЦДА отложилась телефонограмма от 1 сентября 1953 г. с просьбой Патриарха Румынского прислать (очевидно, для публикации) выступления, прозвучавшие на интронизации Патриарха Кирилла [20, л. 10-11].

1 июля 1953 г. Патриарх Болгарский Кирилл направляет митрополиту Крутицкому и Коломенскому Николаю письмо, где для подготовки ответа Патриарху Афинагору испрашиваются сведения, «отнеслась ли св. Русская Православная Церковь к св. Константинопольской Патриархии в 1918 г., когда она восстановила свое патриаршее достоинство» [20, л. 4-4 об.]. Письмом препровождался также русский перевод письма секретаря Св. Архиерейского Синода Сербской Православной Церкви епископа Германа № 1538 / зап. 428, показывавшего «не совсем определенное отношение» к восстановлению Болгарского Патриаршества. Патриарх Кирилл констатирует, что «в первый раз своей новой истории (с середины прошлого столетия до сих пор) Сербская св. православная Церковь имеет неопределенное отношение к нам и отклоняется от общения с славянскими православными церквями» [20, л. 4-4 об.]. Русская Православная Церковь, таким образом, была призвана помочь Болгарскому Патриархату в урегулировании отношений также и с Сербским Патриархатом, попавшим под влияние Фанара в болгарском вопросе.

В ЦДА отложился протокол заседания Синода 25 ноября 1953 г., на котором было официально рассмотрено письмо Патриарха Константинопольского Афинагора № 965 от 25 апреля 1953 г. [20, лл. 13, 13 об., 14]. Данный документ состоит из болгарского перевода текста письма Патриарха Афинагора и постановления в трех пунктах: перевести ответ Патриарху Константинопольскому на греческий и русский языки и разослать его во все Поместные Православные Церкви (п. 1), собрать под ответом подписи всех членов Синода (п. 2) и просить профессора протопресвитера Стефана Цанкова выступить с полемической статьей в западноевропейских изданиях.

К слову, в ГАРФ отложились переводы публикаций по данному вопросу – например, из финского церковного издания «Aamun Koitto» [7, л. 24–25] и полемической статьи архимандрита Матфея (Фугиаса) «Самовозношение Православной Церкви Болгарии до Патриаршества» [9, л. 161–169] из греческого издания «Экклестиастикон вима».

Продолжим обзор коллекции документов фонда 1318К ЦДА.

В данном фонде отложилось подготовленное на болгарском языке письмо Патриарха Кирилла митрополиту Крутицкому и Коломенскому Николаю от 30 ноября 1953 г., извещающее о состоявшемся рассмотрении Синодом письма Патриарха Константинопольского Афинагора и о том, что ответ на это письмо вскоре будет разослан во все Поместные Православные Церкви [20, л. 15]. В том же деле хранится текст этого письма в переводе русский язык [20, л. 114–114 об.], однако на верхнем поле этого документа имеется рукописная карандашная помета «6.I.1954 г., София». То обстоятельство, что в ГАРФ это письмо хранится как отправленное под № 107 от 6 января 1954 г. [7, л. 3–3 об.], свидетельствует, что это и есть истинная дата его отправки.

В ЦДА хранится и болгарский текст самого ответа на упомянутое письмо Патриарха Афинагора [20, л. 63–74]⁶ (в ГАРФ отложился только русский перевод данного письма [7, л. 5–20], что отвечает решению Синода п. 1 от 25 ноября 1953 г.), а также подготовленный на болгарском языке проект сопроводительного письма на имя Патриарха Московского и всея Руси Алексия, на верхнем поле которого имеется аналогичная рукописная помета «6.I.1954 г.» [20, л. 119] (беловой вариант письма в ЦДА не сохранился, но отложился в ГАРФ на русском языке [7, л. 4]). В письме содержится благодарность за справедливое признание канонического решения о восстановлении древнего Патриаршего достоинства Болгарской Православной Церкви и просьба к Патриарху Алексию «сведать известным св. Вселенской Патриархии Ваше многоценное и многоуважаемое мнение» по данному вопросу.

В коллекции ЦДА хранится датированное 21 января 1954 г. письмо митрополита Крутицкого и Коломенского Николая Патриарху Болгарскому Кириллу с подтверждением получения ответа Патриарху Афинагору. Митрополит Николай обещает направить в Константинополь ответ и передать его копию Патриарху Кириллу: «Наш ответ на окружное послание Святейшего

6 Данное письмо за № 9905 было направлено в Константинополь 31 декабря 1953 г. [см.: 20, л. 152–152 об., 153–153 об.; 7, л. 4].

Патриарха Афинагора по этому вопросу мы не преминем также сообщить Вашему Святейшеству» [20, л. 137].

Уместно отметить, что в коллекции ГАРФ отложились переводы на русский язык двух адресованных Патриарху Болгарскому писем из болгарской общины в Стамбуле, показывающих атмосферу разрыва отношений – так, его имя не поминалось, когда Патриарх Афинагор служил в болгарском храме в Стамбуле [7, л. 82-84, 92-98].

В фонде 1318К ЦДА отложились также два идентичных русскоязычных письма Патриарха Кирилла от 31 декабря 1954 г., адресованных Патриарху Антиохийскому Александру [20, л. 152-152] и Патриарху Московскому и всея Руси Алексию [20, л. 153-153 об.] (данное письмо отложилось в ГАРФ как датированное 30 января 1955 г. [8, л. 14-15], что позволяет предположить, что в ЦДА хранятся только проекты писем). В письмах сообщается, что отношения с Константинопольским Патриархатом находятся в глубоком кризисе: «Святейший Вселенский Престол прекратил со святою нашей Церковью обычные канонические отношения, существующие между Православными Церквями, вопреки непрестанно выражаемому нами знакам высокого уважения к Матери-Церкви». В письме отмечается, что письмо Патриарха Афинагора от 25 апреля 1953 г. было получено лишь 12 мая – вероятно, чтобы подчеркнуть на всякий случай, что позиция Константинопольского Патриархата стала ему известна уже после его Патриаршей интронизации. Патриарх Кирилл просит высоких адресатов выступить посредниками в переговорах по урегулированию отношений с Константинопольским Патриархом. Учитывая, что и письмо Патриарху Александру было подготовлено на русском языке, можно предположить, что оно переводилось и передавалось через Русскую Православную Церковь, игравшую главную роль в поддержке Болгарской Церкви.

2 апреля 1955 г. Патриарх Кирилл направляет Патриарху Антиохийскому Александру благодарность за согласие в посредничестве [20, л. 142]. Характерно, что и это письмо подготовлено также на русском языке, то есть контакты с Антиохийским Патриархом осуществлялись по русским каналам. Продолжение переговоров по поддержке признания Болгарского Патриаршества нашло отражение в письме митрополита Крутицкого и Коломенского Николая Патриарху Болгарскому Кириллу от 13 сентября 1955 г. Иерарх сообщает о своей беседе с Патриархом Александрийским Христофором, со-

стоявшейся на торжествах по случаю дня преподобного Сергия Радонежского в Свято-Троицкой Сергиевой лавре. При этом иерарх пишет об успешном исходе переговоров: «На мой вопрос, каково его мнение о восстановлении Института Патриаршества в Болгарии и об избрании Вашего Святейшества Патриархом Болгарской Православной Церкви, Его Блаженство заявил, что он не имеет никаких сомнений в каноничности обоих актов III-го Церковно-Народного Собора Болгарской Православной Церкви» [20, л. 157].

В ГАРФ отложились два документа, не отраженные в фонде 1318К ЦДА – копия письма Патриарха Болгарского Кирилла митрополиту Крутицкому и Коломенскому Николаю от 11 марта 1959 г. [10, л. 64-65] и проект письма митрополита Николая (Ярушевича) Патриарху Болгарскому Кириллу от 27 марта 1959 г. [10, л. 82] Патриарх Кирилл отмечает, что «до сих пор все еще нет никакой благоприятной перемены в отношении Константинопольской Патриархии и вообще греческих Церквей к нам... Эти братья все еще находятся там, где были 86 лет тому назад» [10, л. 64-65].

Однако благодаря постоянной поддержке Русской Православной Церкви признание Болгарского Патриаршества все же состоялось. В фонде 165 ЦДА хранится письмо Патриарха Константинопольского Афинагора №570 от 9 июля 1961 г. Патриарху Болгарскому Кириллу, посвященное переговорам с Ватиканом по вопросам подготовки Второго Ватиканского Собора, в котором он обращается к адресату уже с Патриаршим титулом: «Блаженнейший и Святейший Патриарх Софийский и всей Болгарии» [21, л. 1].

Таким образом, сохранившиеся источники позволяют судить о важнейшей роли Русской Православной Церкви в восстановлении Патриаршества в Болгарской Православной Церкви в 1953 г. и, далее, в обеспечении поддержки признания каноничности восстановления Болгарского Патриаршества другими Поместными Православными Церквями. Особое значение для успешного восстановления Патриаршего достоинства древней Болгарской Церкви имела поддержка со стороны Русской Православной Церкви в сфере церковно-государственного взаимодействия. Государственное руководство СССР – хотя и по собственным сугубо прагматическим соображениям – обеспечило поддержку восстановления Патриаршества и продвижения митрополита Пловдивского Кирилла как наиболее перспективного кандидата на Патриарший Престол, сумев добиться от коммунистических властей Болгарии конструктивного политического подхода к вопросу обеспечения положения Болгарской Православной Церкви.

ИСПОЛЬЗОВАННЫЕ ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Власть и Церковь в Восточной Европе. 1944–1953 гг. Документы российских архивов : в 2 т. / Сост. Т. В. Волокитина, Г. П. Мурашко, А. Ф. Носкова. М., 2009. Т. 1.
2. Власть и Церковь в Восточной Европе. 1944–1953 гг. Документы российских архивов : в 2 т. / Сост. Т. В. Волокитина, Г. П. Мурашко, А. Ф. Носкова. М., 2009. Т. 2.
3. ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 841.
4. ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 873
5. ГА РФ. Ф. Р-6991, Оп. 1. Д. 974
6. ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 975.
7. ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 136.
8. ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 164.
9. ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 245.
10. ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 2. Д. 271.
11. Кирилл, митр. Пловдивский. Выступления на вечернем заседании комиссии по вопросу «Ватикан и Православная Церковь» 13 июля 1948 г. // Деяния Совещания Глав и представителей автокефальных Православных Церквей... Т. 2.
12. Кирилл, митр. Пловдивский. Рим и Болгария. Доклад на пленарном заседании Совещания Глав и Представителей Автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви. 9 июля 1948 г. // Деяния Совещания Глав и представителей автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви. 8-18 июля 1948 г. : в 2 т. М.: Изд. Москов-ской Патриархии, 1949. Т. 1.
13. Письма патриарха Алексия I в Совет по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров – Совете министров СССР. 1945–1970 гг. : в 2 т. М., 2009–2010. Т. 1.
14. Пленарное заседание Совещания Глав и Представителей Автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви. 10 июля 1948 г. // Деяния Совещания Глав и представителей автокефальных Православных Церквей... Т. 2.
15. РГАСПИ. Ф. 82. Оп. 2. Д. 502. 11 января 1950 г. № 26/с.
16. РГАСПИ. Ф. 82. Оп. 2. Д. 502. 3 февраля 1950 г. № 103/с.
17. РГАСПИ. Ф. 82. Оп. 2. Д. 502. 16 мая 1947 г. № 270/с.
18. РГАСПИ. Ф. 82. Оп. 2. Д. 502. 28 июля 1950 г. № 772/с.
19. ЦДА. Ф. 1-Б. Оп. 6.А. е. 653.
20. ЦДА. Ф. 1318К. Оп.1. е.х.16.
21. ЦДА. Ф. 165. Оп.10. е.х.161.

Иеромонах Иосиф (Королев),
преподаватель Калужской Духовной семинарии
сотрудник Кабинета патристических исследований
при Калужской Духовной семинарии
e-mail: i.iosif1@yandex.ru

СВЯТИТЕЛЬ ИОНА МОСКОВСКИЙ И ПРЕПОДОБНЫЙ
ПАФНУТИЙ БОРОВСКИЙ: ИСТОРИЯ КОНФЛИКТА

SAINT JONA OF MOSCOW AND THE MONK
PAPHNUTI OF BOROVSK: HISTORY OF THE CONFLICT

Аннотация. Нам хорошо известны имена двух русских святых XV в.: святителя Ионы, митрополита Московского и преподобного Пафнутия, игумена Боровского. Но не всем известно о том, что святые имели общение между собой. И взаимоотношения их не всегда были простыми, они даже привели к тому, что между святыми случился конфликт, в результате которого игумен Пафнутий оказался заключенным в тюрьму. В учебниках по истории Русской Церкви причиной конфликта называется отказ признать преподобным Пафнутием за святым Ионой власти митрополита. В данной статье делается попытка опровергнуть данное мнение и объяснить причину конфликта между святыми.

Annotation: We know the names of the two Russian Saints of the 15th century: Saint Iona the Moscow metropolitan and St. Paphnutius of Borovsk. But not everyone knows that the two saints were in touch with each other. Their relationships were not always easy: once they even had a conflict as a result of which St Paphnutius was sent to prison.

In the books on the History of the Russian Church it is explained by the fact that St Paphnutius refused to recognize St Iona as the Metropolitan. This article refutes this idea and explains the real reason of their conflict.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, монашество, преподобный Пафнутий Боровский, святитель Иона Митрополит Московский, автокефалия.

Key words: The Russian Orthodox Church, monasticism, the monk Paphnutii of Borovsk, Saint Jona Metropolitan of Moscow, the Autocephalous.

Исследователи истории Русской Церкви XV в., описывая события избрания на первосвятительский престол митрополита Ионы в 1448 г., отмечают, что обретение церковной самостоятельности было встречено неоднозначно со стороны русского духовенства. Историки ссылаются на мнение преподобного Пафнутия Боровского, который якобы отказался признавать митрополита Иону предстоятелем Церкви по причине того, что тот был возведен в сан митрополита Киевского и всея Руси не канонично – без санкции Константинопольского патриарха. Так, митрополит Макарий (Булгаков) пишет: «...преподобный Пафнутий Боровский соблазнялся поставлением митрополита Ионы, не велел называть его митрополитом, не хотел исполнять в своей обители его пастырских распоряжений...» [12, с. 20]. О протесте Боровского игумена на поставление Ионы главой Церкви говорит и Е.Е. Голубинский, ссылаясь на свидетельство преподобного Иосифа Волоцкого [7, с. 490]. Вслед за ними версию повторили А.В. Карташев [10, с. 360] и Я. С. Лурье [11, с. 271]. Однако, при внимательном анализе имеющихся источников возникает сомнение в правомочности такого утверждения.

Для того, чтобы понять отношение преподобного Пафнутия к данному вопросу, необходимо выяснить взаимоотношения святителя Ионы и Боровского игумена, прежде всего обратившись к жизнеописанию последнего.

Житие преподобного Пафнутия было составлено его учеником Ростовским архиепископом Вассианом (Саниным) в начале XVI в. В нем имя святителя Ионы упоминается один раз – в связи с освящением первого деревянного храма в Боровской обители: «...освящена бысть церкви во имя Пречистыя Богородица честнаго Ея Рождества повелением преосвященнаго митрополита Ионы» [8, с. 122].

Здесь следует отметить, что монастырь Рождества Богородицы под Боровском, основанный святым Пафнутием в 1444 г., с самого начала находился в юрисдикции Московского Митрополита. Этот факт предполагает наличие некоего общения между игуменом обители и столичным архиереем. Однако, время основания монастыря приходится на тот период истории Русской Церкви, когда фактически она оставалась без управления первосвятителя. Митро-

полит Исидор, осужденный собором русского духовенства, в 1441 г. покинул страну, и только в конце 1448 г. на первосвятительскую кафедру был избран святитель Иона.

Учитывая то, что описываемое в Житии событие освящения храма, по всей вероятности, произошло в первые годы первосвятительства Ионы¹, можно сделать вывод, что игумен Боровского монастыря находился в каноническом общении с митрополитом в данный период.

История же спора между святыми не вошла в житие боровского подвижника. Об этом конфликте мы узнаем из двух источников: «Послание Иосифа Волоцкого Ивану Ивановичу Третьякову» и «Похвальное слово митрополиту Ионе». Именно на эти источники ссылаются вышеприведенные историки. Поэтому следует рассмотреть их более подробно.

Первое свидетельство распри между святыми мы встречаем в послании преподобного Иосифа к И. И. Третьякову, написанном в декабре 1510 – январе 1511 гг. Волоцкий игумен так говорит об этом происшествии: «Да Ионе митрополиту была брань с Пафнотием старцем: сказали Ионе, что Пафнутий его не велит звати митрополитом» [13, с. 191]. Из этих слов видно, что конфликт действительно был, а его причиной была жалоба на Боровского игумена неких третьих лиц, обвинивших Преподобного в непризнании за Ионой власти митрополита. О самом же факте неподчинения святителю прямо не говорится. Святой Иосиф, пришедший в Боровский монастырь в 1460 г. через несколько лет после описываемых событий, несомненно, понимал причину конфликта. Поэтому, если бы Иосиф знал, что содержание доноса на Пафнутия было достоверным, то он не ссылался бы на слова неких людей, а сказал бы об этом как о несомненном факте.

Несколько другое освещение конфликта встречаем в «Похвальном слове митрополиту Ионе», написанном в 1547 г. В главе «О преподобном Пафнутии чудотворце, иже в Боровске» читаем: «Преосвященный митрополит со архиепископы и епископы завеща завещание некое. Нецыи же клеветницы пришедше к нему глаголаше, яко Пафнотей игумен, иже в Боровьске сопротивно завещанию твоему творит в монастыри своем. Митрополит же посла по него вскоре. Егда же прииде преподобный старец, и возва его глаголя: О, Пафнотие дивный, како соборная наша завещания соблюдаеши ли или попираеши оплеваа? Блаженный же Пафнотие нагладостьне и не подпадательне, якоже подобает гладостьно подпадательно

1 В Житии прп. Пафнутия сказано, что храм был поставлен «вскоре» после основания обители в 1444 г.

великовластным глаголати. Митрополит же би его жезлом своим и посла его в темницу и повеле возложить на нь юзы железны. Блаженный же Пафнотие пребысть в темници время доволно, дондеже совершенно покаяние со смирением положи» [1, л. 654; 3, л. 180-181]. Из приведенного текста видно, что автор «Похвального слова», пытаясь смягчить конфликт, говорит о «неких клеветниках» на Пафнутия и о «некоем завещании Ионы», не называя конкретно, в чем оно состояло. Главной же виной Боровского игумена здесь видится его неподобающее поведение перед первосвятителем. Таким образом, и в «Похвальном слове» ничего не сказано о непризнании святым Пафнутием власти митрополита.

В 1959 г. историком А. А. Зиминим впервые был полностью опубликован «Ответ на послание Иосифа Волоцкого Третьякову». Данное послание, автором которого считается Вассиан Патрикеев², проливает свет на рассматриваемые события. Автор «Ответа», уточняя и объясняя причину конфликта, пишет святому Иосифу: «А Пафнотей, господине, старец, якоже о нем писал еси, что не велел звати архиепископа Ионы митрополитом, – ино был еси, господине, ученик его, а на него изнаносиши негодование ... и за себя не постоял, и безчестие претерпел, и неправду укорил... И Дмитрея Шемяку Бог убил своим копием за его неправду. И митрополит Иона положил на него и по смерти негодование, не велел его поминати. И Пафнотей, господине, старец о том сопределя и не послушал Ионы митрополита, в монастыре у Пречистыя по Шемяке учял служити. А митрополит Иона о том брань положил на Пафнутия и по него послал, и на Москву его свел, и великую вражду на него положил, и в темницу послал. И Пафнутий, господине, того не устрасился, и митрополиту Ионе о том не повиновался, да о том с ним сопределя...» [13, с. 365]. Из «Ответа» становится очевидным, что непосредственной причиной конфликта и наказания игумена Пафнутия явилось поминование им в своем монастыре умершего и отлученного Шемяки, вопреки повеления митрополита Ионы.

Таким образом, данный документ дает нам сведения, позволяющие уточнить последовательность событий, предшествующих конфликту: после смерти Дмитрия Шемяки святитель Иона запретил его поминать, однако Пафнутий Боровский продолжал молиться в своем монастыре за опального князя, о чем было донесено митрополиту Ионе. Святитель же вызвал игумена для объяснения в Москву.

2 Доказательства авторства Вассиана «Ответа на послание Иосифа Волоцкого И.И. Третьякову» см.: 13, 273; 6, 135.

Чтобы попытаться понять по какой причине Боровский игумен продолжал молиться за князя Дмитрия Юрьевича необходимо рассмотреть историю их взаимоотношений. В 1444 г. Преподобный оставляет игуменство в монастыре на Высоком, в уделе Боровского князя Василия Ярославича. Новую же обитель в честь Рождества Богородицы он основывает всего в двух верстах от Боровска, но уже в уделе Суходол – вотчине Дмитрия Шемяки. Краткое житие Пафнутия, написанное примерно в 1518 г. говорит: «Отчич же бе тогда на Боровьске князь Василей Ярославич, а на Суходоле отчичь князь Дмитрей Шемяка Юрьевичь» [4, л. 237 об. – 238]. Как известно, Дмитрий Юрьевич был давним врагом не только великого князя Василия Васильевича, но и боровского князя Василия Ярославича. Можно предположить, что еще до основания нового монастыря игумен Пафнутий состоял в дружественных отношениях с Дмитрием Юрьевичем. В свою очередь князь являлся щедрым благотворителем новосозданной обители. Об этом свидетельствует и синодик Пафнутиева монастыря, поминальная часть которого начинается именем великого князя Дмитрия Юрьевича Шемяки, на земле которого был основан монастырь: «Благовернаго и благочестиваго великого князя Димитрия Георгиевича...» [2, л. 28].

Положительное отношение к Шемяке мы видим и со стороны автора Жития Пафнутия святителя Вассиана (Санина), который также называет его «князем благочестивым» [8, с. 130].

Основание и первые годы существования монастыря пришлось на время междоусобной борьбы великого князя Московского Василия II Темного с князем Дмитрием Шемякой (1441-1453 гг.). В этом конфликте церковная власть в лице владыки Ионы заняла позицию великого князя Василия Васильевича. 29 декабря 1447 г. архиерейский Собор, на котором присутствовал рязанский епископ Иона, отправил Шемяке послание с призывом покориться великому князю Василию II. В послании обличались действия Шемяки (за ослепление Василия II он сравнивался с Каином и со Святополком). Кроме того, епископы угрожали ему отлучением от Церкви, если он не прекратит враждовать с великим князем. Шемяка не послушался вразумлений Собора, и продолжал враждовать с московским князем, нарушив тем самым условия крестоцеловальной («проклятой») грамоты, подписанной им в марте 1448 г. Из дальнейших действий святителя Ионы, мы видим его отношение к Дмитрию Шемяке как к отлученному от Церкви. После смерти Дмитрия Юрьевича в 1453 г., его, как умершего отлученным, Церковь не могла помянуть.

Здесь следует заметить, что вышеупомянутое в «Похвальном слове» «некое

завещание» митрополита Ионы «с архиепископы и епископы», которое сам святитель называет «соборным завещанием», скорее всего, следует считать постановлением Собора о запрещении поминовения князя Дмитрия Шемяки, его фактически и нарушил Боровский игумен.

Таким образом, мы можем утверждать, что Боровский игумен не прерывал канонического общения со святителем Ионой. Причиной же конфликта между святыми Ионой и Пафнутием явилось то, что и что в Боровском монастыре Рождества Богородицы не прекращалось молитвенное поминовение князя Дмитрия Шемяки, с которым у Преподобного были давние дружественные отношения. До конца своей жизни святой Пафнутий продолжал поминать опального князя, о чем свидетельствует и запись в монастырском синодике. Кроме того, известно, что поминовение князя Дмитрия совершалось позднее и в Волоколамской обители, где настоятельствовал ученик святого Пафнутия – преподобный Иосиф. Об этом свидетельствует сохранившийся список XVI в. синодика Иосифова Волоколамского монастыря, в котором имеется статья о поминании Дмитрия Юрьевича и его потомков князей Шемячичей [14, с. 441].

Из приведенных двух источников мы узнаем также и о примирении двух святых. Однако интерпретация примирения выглядит по-разному. Автор «Ответа Иосифу» пишет о смирении митрополита перед Пафнутием: «Иона митрополит смирился и сам перед Пафнутием повинился, и мир дав ему, и дарова его, и отпусти его с миром о Христе Иисусе» [13, с. 366].

Автор же «Похвального слова митрополиту Ионе» передает другую версию, говоря о покаянии преподобного перед святителем: «Блаженный же Пафнутие пребыста в темницы время довольно, дондеже совершенно покаяние со смирением положи. Преосвященный же митрополит Иона покаяние его прият и благословение ему даде и отпусти его в свой ему манастырь, еже есть в Боровске» [3, с. 181].

Учитывая панегирический характер Похвального слова и более позднее время его написания (1547 г.) следует признать более достоверной первую версию примирения святых [9, с. 156]. Возможно, урегулирование конфликта произошло благодаря печалованию великой княгини Марии Ярославны, особенно почитавшей Пафнутия [5, с. 200].

Временем же конфликта следует считать ближайший период после смерти Шемяки, то есть конец 1453-1454 гг., когда в монастыре стали возноситься молитвы о скончавшемся князе Димитрие, а у очевидцев событий еще были живы впечатления о междоусобной войне на Руси.

ИСТОЧНИКИ И ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

АРХИВНЫЕ

1. ГИМ, Синодальное собрание. № 555.
2. Калужский областной краеведческий музей, КП 7388.
3. РГБ. Ф. 113. Волок. собр. № 216 (632).
4. РГБ. Ф. 113. Волоколамское собр. № 219 (638).

ЛИТЕРАТУРА

5. Абеленцева О. А. Митрополит Иона и установление автокефалии Русской Церкви. СПб., 2009.
6. Анхимюк Ю. В. Слово на «Списание Иосифа» - памятник раннего нестяжательства // Записки ОР ГБЛ. М., 1990. Вып. 49.
7. Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. М., 1997. Т. 3.
8. Житие прп. Пафнутия Боровского, написанное Вассианом Саниным / Изд. и вступ. статья А.П. Кадлубовского // Сборник Историко-филологического об-ва при Ин-те кн. Безбородко. Нежин, 1899. Т. 2. Отд. 2.
9. Зимин А. А. Витязь на распутье. М., 1991.
10. Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. М., 1993.
11. Лурье Я. С. Житие Ионы // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2. Ч. 1. Л., 1988.
12. Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. М., 1996. Т. 4. Ч. 1.
13. Послания Иосифа Волоцкого / Подгот. текста: А. А. Зимин, Я. С. Лурье. М.; Л., 1959.
14. Флоря Б.Н. Дмитрий Георгиевич // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 15.

Иеромонах Иоанн (Король)

кандидат богословия,
проректор по научно-богословской работе
Калужской Духовной семинарии
e-mail: konunga@yandex.ru

ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ОБЩЕСТВА
В XVIII - НАЧ. XX ВВ.: ПРИЧИНЫ РЕВОЛЮЦИИ 1917 Г.

.....
SPIRITUAL AND MORAL STATE OF SOCIETY IN THE XVIII - BEGINNING OF
XX CENTURY: CAUSES OF THE REVOLUTION OF 1917.

Аннотация. Публикация приурочена 100-летию начала гонений на Русскую Православную Церковь и посвящена религиозной жизни в Российской империи и преследует цель – проследить эволюцию русского общественного сознания на протяжении от реформ Церкви и государства, затеянных первым русским императором Петром I до Октябрьской революции, приведшей к крушению Российской империи, выявить, каково было состояние российского общества накануне Революции, причины возникновения и развития революционного движения и каковы причины духовного кризиса, охватившего Российскую империю в начале XX столетия.

Annotation: The publication is devoted to the 100th anniversary of the start of persecution of The Russian Orthodox Church and religious life in the Russian Empire and aims to trace the evolution of Russian public consciousness on the extent of the reforms of the Church and the state, initiated by the Russian Emperor Peter I before the October revolution, which led to the collapse of The Russian Empire, to identify what was the state of Russian society before the Revolution, the causes of the emergence and development of the revolutionary movement and what are the causes of the spiritual crisis that engulfed The Russian Empire in the early twentieth century.

Ключевые слова: Российская Империя, Русская Православная Церковь, монархия, церковно-государственные отношения, духовность, революция.

Key words: Russian Empire, Russian Orthodox Church, monarchy, Church-state relations, spirituality, revolution.

Кардинальные перемены, затеянные Петром I в начале XVIII в., произвели сильный переворот в русском обществе, в значительной степени деформировав общественное сознание. И причиной тому служит не внедрение западной культуры в русскую действительность, планомерно и без ущерба национальному сознанию проводимое и до него. Дело в том методе, который избрал Петр I. В одностороннем порядке, путем административного давления он внедряет в России традиции и уклад жизни протестантской Европы, заставляя своих современников принять протестантскую цивилизацию во всем объеме: от бытовых мелочей до церковно-государственных отношений, карая за неповиновение. В результате происходит радикальное переосмысление многих основополагающих понятий, лежащих в основе религиозного мировоззрения русского человека и его представлений о принципах церковно-государственных отношений. Петр I, пройдя через суровое испытание стрелецкого бунта, когда на его глазах неистовствующие ревнители русской старины растерзали близких ему родственников, а также испытав на себе влияние Немецкой слободы, поспешил раз и навсегда порвать со старорусским укладом жизни. И одним из первых шагов в этом направлении было устройство синодальной системы, при которой высшее церковное управление волей петровской администрации стала частью государственно-административного аппарата, утратив приоритетное право оказывать влияние на духовно-нравственное состояние общества.

Изменился и сам подход к вопросам религиозности. Если краеугольным камнем мировоззрения средневекового русского человека была идея «спасения души», а государство под руководством Церкви лишь способствовало ее реализации, то после коренного переворота в русской жизни, произошедшего в XVIII в., идеология государственного утилитаризма поставила все на службу государственным интересам. Церковь, всегда служившая духовной советницей государственной власти, направлявшей ее деятельность в русло христианских этических принципов, была превращена в служанку престола. Т.е., если раньше миссия Церкви была направлена на спасение души человеческой, то в Синодальный период, оно помещается в прокрустово ложе политических интересов государства. В связи с этим монашество, всегда служившее духовным ориентиром русского общества, в эпоху петровских реформ оказалось едва ли не лишним. Петровская администрация делала все возможное для того, чтобы, если не исключить, то, во всяком случае, минимизировать его влияние на умонастроения российского общества. И это не случайно, поскольку независимость

и духовный авторитет монашества служил основой духовной независимости и влияния Церкви на российское общество. Ожесточенно борясь со множеством суеверий, неизбежных вследствие акцентировано обрядового благочестия русского человека, Петр I искоренял порой вполне здравые и естественные проявления старомосковской жизни.

Новые европейские веяния были противопоставлены старому укладу жизни, что вылилось и в противопоставление европеизированной просвещенности православной религиозности, вбившее клин между научным подходом и религиозным мировоззрением. Это создало основу для расслоения общества на просвещенный класс, демонстрировавший не критичную приверженность к западной науке и философии и неумелое подражание новоявленным кумирам, доходящим до крайности, и низший, непросвещенный класс, все еще сохранявший прежние устои религиозной жизни.

Не последнюю роль в этом процессе сыграло вытеснение религиозного образования за рамки государственных учебных заведений. Религиозные предметы ассоциировались теперь с духовными школами и считались исключительно «поповскими», а значит чуждыми просвещенному обществу, избегавшему, по мысли Знаменского, старой простодушной религиозности [2, с. 419-425]. Духовенство в такой обстановке было оттеснено в узкие сословные рамки, потеряв при этом возможность педагогического влияния на общество, поскольку в то время любая критика засилья протестантизма в российском обществе воспринималась как невежество и нелояльность.

Сам того не подозревая, Петр пустил в ход механизм секуляризации русского общества. Лучшей характеристикой этого времени являются слова о. Г. Флоровского: «Первое Петровское поколение было воспитано на началах служилого утилитаризма. Новый культурный класс слагается из «обратившихся», т.е. принявших реформу. Именно этим принятием или признанием и определяются в то время принадлежность к новому классу. И новые люди привыкают и приучаются все свое существование осмысливать в одних только категориях государственной пользы и общего блага. «Табель о рангах» заменяет и символ веры, и самое мировоззрение... В строительной суতোлке петровского времени некогда было одуматься и опомниться. Когда стало свободнее, душа уже была растрочена и опустошена. Нравственная восприимчивость притупилась. Религиозная потребность была заглушена и заглохла. Уже в следующем поколении начинают с тревогой говорить «о повреждении нравов в России» [8, с. 114-115].

В правление дочери Петра императрицы Елизаветы были предприняты попытки по предотвращению намечающегося религиозного кризиса: теперь родители под угрозой штрафа обязывались обучать своих детей основам православной веры, а поступающие на государственную службу сдавали экзамен по основам православия. Вышли в свет и указы, касающиеся поведения в церкви, своевременной исповеди и причащения, однако попытка восстановить административным методом то, что было разрушено изнутри, вряд ли могла быть эффективной. Несмотря на все принятые меры, религиозное образование так и не было налажено даже в минимальном объеме. Петровское время внушило образованному обществу страх перед искренней религиозностью как проявлением суеверия и фанатизма, поэтому, пишет Знаменский, «законоучителям не рекомендовалось распространяться перед учениками о чудесах, о ветхозаветных казнях Божиих, о страшном суде, о вечных муках и подобных предметах, а рекомендовалось внушать им преимущественно правила морали и естественной религии, да толковать побольше о веротерпимости» [2, с. 420]. Воспитание молодого поколения основывалось, в лучшем случае, на поверхностном усвоении деистической концепции, не имеющей под собой никакой религиозной почвы.

С приходом к власти Екатерины II, очарованной философскими учениями французских энциклопедистов, процесс секуляризации общественного сознания достиг максимума. Покровительство и даже раболепное поклонение перед философской мыслью Франции со стороны императрицы породило целый бум увлечения сенсуалистическими¹ концепциями французских философов. Вольтер, Дидро, Д'Аламбер стали кумирами и законодателями мод в области философии и морали. Подражая Екатерине II, многие представители знати вели переписку с либеральными философами, считая за честь состоять с ними в общении. Сочинения их, не всегда находившие понимание даже на родине, издавались в России. Образование также было модно получать во Франции, а воспитание детей — поручать французским гувернерам. В таком контексте религия и любое проявление набожности не могло расцениваться иначе, как отсталость и невежество, поскольку сенсуализм французской философии исключал духовное познание как источник формирования мировоззрения и ценностной ориентации человека. Опасаясь реакции со стороны церковной иерархии, императрица стремилась назначать на должность обер-прокуроров Святейшего Синода людей крайне либерального

1 Первоначально термин «сенсуализм» означало философское направление, базирующееся на материалистическом мировоззрении.

образа мыслей. Особенно отличился в этом отношении обер-прокурор Чебышев П.П. (24.10.1768 — 07.05.1774 гг.). С молодых лет знакомый с либеральными философскими учениями, он не стеснялся открыто демонстрировать свой атеизм и пренебрежение к религии. Издание литературы, заключающей в себе критику модной философии, при нем было запрещено.

Либеральным увлечениям императрицы положила конец лишь Французская революция 1789 г. Вызванная внутренними социальными противоречия, раздиравшими страну во второй половине XVIII в., со временем она стала еще и масштабным выступлением против христианства. В России она была воспринята как закономерный результат процветания философского свободомыслия, доведшего страну до падения традиционных устоев и монархического института, в частности. И если падение Бастилии было воспринято в России с оживлением, то падение монархии не на шутку встревожило Екатерину. Не последнюю роль, видимо, сыграл и антиклерикальный характер революции, связанный с тем, что из господствующей партии выделилась группа, враждебная Католической церкви. Ей удалось осенью 1793 г. провести замену христианского календаря республиканским, в котором летосчисление велось с провозглашения республики, а для обозначения месяцев придуманы были новые названия. К этому присоединилось стремление ввести во Франции, вместо католицизма, культ разума, на сторону которого стал общинный совет Парижа. Католические церкви стали закрываться, в соборе Парижской Богоматери, а затем и в других местах, был устроен праздник в честь разума.

Все эти события отрезвляюще подействовали на императрицу. О Французской революции она выскажется следующим образом: «я ошиблась, это не бунт; это, Бог знает, что такое; закроем высокоумные наши книги и примемся за букварь» [4, с. 694].

90-е годы XVIII в. ознаменованы реакцией на недавние увлечения российской знати. Были запрещены уже изданные к тому времени книги, закрыты некоторые частные издательства, выпуск книжной продукции был поставлен под контроль государства, и тем самым было положено начало цензуре, а французы-губернеры были выдворены из страны. На смену непродолжительной эпохи вольтерьянства русской аристократии пришло время духовного пробуждения и мистических исканий.

Наметилось также и оживление монашеской жизни и, в частности, возрождение традиции старчества. Начало этому было положено прп. Паисием Ве-

личковским, явившимся основоположником возрождений традиций русского монашества - одного из ключевых факторов формирования русской религиозности. Постигнув традиции афонского монашества прп. Паисий положил начало переводу византийских духовных писателей, создавая тем самым предпосылки для возвращения русского монашества, а вместе с тем и русской религиозности, к своим изначальным корням.

По отзывам исследователей, он восстановил утраченную в угаре петровских реформ связь поколений, возвратив русское монашество к традициям прп. Нила Сорского [8, с. 126; 7, с. 239]. Духовные традиции паисиевского монашеского братства нашли продолжателей в лице видного иерарха екатерининской эпохи митрополита Гавриила (Петрова), продолжившего вслед за прп. Паисием возрождение монашеских традиций в России. Однако европеизация петровского времени и просвещенный век Екатерины сделали свое дело. Русская знать начисто забыла о духовных традициях православия, обратившись к мистике запада. «Культура, весь дух и XVIII века как такового, и непосредственно петровского наследия делал для высшего света психологически невозможным — за редкими исключениями — обращение за... духовной пищей к государственной Православной Церкви» [5, с. 151]. Источником духовной пищи для высшего света становится масонство [8, с. 114-122], привлекавшее русскую интеллигенцию своей погруженностью во внутренний мир человека. Оно призывало к контролю над мыслями, умерщвлению собственного эгоизма, самолюбия и сластолюбия, однако, в отличие от православия, масонство, по отзыву прот. Г. Флоровского, проникнутое мотивами гностическими идеями, представляет собой более религию воздержания, а не покаяния; вместо понятия «грех» в масонстве выступает «нечистота». Сама мистика масонских лож отличалась склонностью к развоплощению, а не к преображению и освящению всего сущего [8, с. 119]. Наряду с этим о. Георгий Флоровский отмечает сентиментализм мистических переживаний масонства. «Это было воспитание души в мечтательности и чувствительности, в какой-то постоянной задумчивости, и в некой «святой меланхолии»... Люди тех поколений привыкли жить в элементе воображения, в мире образов и отражений, — и не то они провидели тайны, не то грезил наяву» [8, с. 117]².

Проникнутое мистическими переживаниями масонство, не могло не вступить в противоборство с энциклопедическим рационализмом. Видный масонский де-

2 Истоки этих мистических течений, по мысли о. Г. Флоровского, находятся в мистике Испании, Франции и Голландии XVI и XVII вв. (Там же).

ятель И.Г. Шварц, преподававший эстетику в Московском университете, читал в Санкт-Петербурге лекции апологетического содержания, направленные против еще недавно служивших кумирами французских философов. Кроме того они занимались активной издательской деятельностью, выпуская в свет по большей части переведенные на русский язык мистические сочинения, некоторые творения Отцов Церкви, таких как: прп. Макарий Египетский, бл. Августин, свт. Григорий Палама, а также духовные сочинения западных писателей.

Деятельность масонских лож в России вскоре вызвала недоверие Екатерины II, увидевшей в одном из масонских периодических изданий критику монархии. Напуганная французской революцией, императрица запретила масонство, закрыв принадлежащие ломам типографии и отправив в ссылку видных масонских деятелей, однако их деятельность окажет сильное влияние на формирование религиозности российской элиты.

Параллельно с этими процессами, в низших слоях общества зреет своя мистика. Развиваются обособленные религиозные течения, которые, также как и масонство, были вне православной традиции. Неприятие официальной, подконтрольной государству Церкви провоцировало развитие альтернативной религиозности. В результате, на вторую половину XVIII в. приходится особенно активно развитие различных старообрядческих, преимущественно, беспоповских толков, а также сектантских течений: хлыстовства, скопчества и духоборчества и т.д., которые активно распространяется по территории Империи, проникая даже в столицы. Надо сказать, что эти религиозные течения, зародившиеся в народной среде, находили себе последователей и среди интеллигенции, ищущей новых мистических откровений.

События Отечественной войны 1812 г. положили начало новым мистическим увлечениям в элитных сферах российского общества, которые напрямую повлияют на состояние высшего церковного управления. По окончании войны император Александр I задумал преобразование государственной политики на основе принципов христианства и задачу ее он видел в том, чтобы «подготовить обещанное Царство Господне на земле, которое будет яко на небеси...» [6, с. 212]. Это ознаменовало всплеск новых мистических настроений и исканий, окрашенных в масонские и пиетистские тона с добавлением некоторых оттенков русской сектантской мистики, столь близкой в то время к настроениям элитарных кругов. Православная церковная традиция считалась достоянием некультурных, непрофессиональных масс, в то время как образованная часть общества стремилась к рас-

крытию в себе «внутренней Церкви» - религии, основанной исключительно на личных озарениях и сердечных переживаниях. «Внешняя Церковь», объединявшая в себе все религиозные исповедания, была, в их представлении, лишь промежуточным этапом на пути к непосредственному мистическому богопознанию. Крайний индивидуализм и пренебрежение какими-либо традиционными формами религиозности — характерная черта мистицизма той эпохи.

Выражением мистических веяний эпохи стало открытие в России филиала британского библейского общества, в деятельности которого активное участие принял Голицын. Ближайшей целью деятельности общества было распространения Священного Писания среди народов, населявших Империю, однако кроме этого, оно занималось еще и изданием разного рода мистической литературы и, вообще, стало прибежищем для всех, ищущих духовного опыта вне канонической Церкви.

Под стать мистическим настроениям императора устраивается реформа высшего церковного управления. Исповедуя второстепенность «внешней Церкви» император Александр решает объединить в одно ведомство духовные управления различных исповеданий. В 1817 г. было создано Сугубое министерство, включавшее в себя Министерство народного образования и Министерство духовных дел. В последнее кроме православного духовного ведомства входили католическая коллегия, евангелическая консистория, духовное управление Армянской Церкви и иных религиозных конфессий. Таким образом, реализовывалась на практике теория надконфессионального христианства, когда понятие о невидимой, сокровенной Церкви институционально выражается в универсальном духовном управлении, которое должно было на деле показать равенство все исповеданий и вместе с тем, способствуя гармонизации межрелигиозных отношений, деятельно «подготовить обещанное Царство Господне на земле, которое будет яко на небеси...» [6, с. 212]. Во имя этой установки преследовалось и порицалось любое критическое высказывание в адрес господствующих тенденций в понимании религии. Пресекалась жесткими административными мерами всякая критика Библейского общества. В связи с этим были переведены из Санкт-Петербурга митрополит Амвросий (Подобедов) и ректор столичной Семинарии архимандрит Иннокентий (Смирнов). Первый был переведен на Новгородскую кафедру, а второй назначен епископом Пензенским. Означенное направление в религиозной политике государства удерживалось в течение почти всего времени правления Александра I, однако, уже

к концу своего царствования, уступая внушениям принципиальных оппонентов князя А.Н. Голицына архимандрита Фотия и графа А.А. Аракчеева, упраздняет Сугубое министерство (1824 г.).

Вместе с тем на время правления императора Александра I приходится и возвращение Русской Церкви ранее утраченных традиций. Деятельность митрополита Гавриила (Петрова), заботившегося о возрождении не только монастырей, закрытых в предыдущие годы, но и духовных традиций монашеского делания, принесла свои плоды. В России появляются ученики прп. Паисия Величковского, возрождается старчество, традиции внутреннего делания, умной молитвы и практику древнего монастырского духовничества. Средоточием этого станет возродившаяся старанием свт. Филарета (Амфитеатрова) Оптиная пустынь. В этот же период времени начал свое старческое служение и прп. Серафим Саровский, покинувший в 1815 г. свой многолетний затвор. Не будучи обучен богословию, он стал живым примером опытного познания Бога, возвращая уже давно утраченное знание о том, что целью христианской жизни является стяжание благодати Святого Духа, т.е. соединение с Богом, общение с ним.

Оптиная пустынь стала не только местом пастырского служения преподобных старцев, возродивших в народе правильное понимание духовной жизни, но и средоточием святоотеческой традиции, поскольку именно здесь переводились и издавались аскетические сочинения святых отцов Церкви. Параллельно с Оптиной трудился и свт. Игнатий Брянчанинов, пытавшийся переложить аскетическое богословие святых Отцов на современный ему язык. Позднее к этому деланию присоединится и свт. Феофан Затворник, создавший в своем уединении новую и более обширную редакцию русского Добротолюбия³.

Таким образом, сопротивляясь внедрению в общественное сознание секулярного образа мысли и ложных мистических, учений Русская Церковь открывала мир живого, опытного богообщения, тем не менее, внутренняя секуляризация, охватившая интеллектуальные элиты страны, не позволила начать процесс возрождения и оздоровления общественного сознания. Элита российского общества, от которого зависела судьба государственности и страны, по-прежнему видела решение ее проблем исключительно в плоскости материального бытия человека. «Западное рационалистическое мышление, наложенное на традиционное русское, изначально сформировавшееся на обращении к Откровению, произвело разрушительный переворот в умах русских мыслителей. Разрушительным он был

3 Первое Добротолюбие на русском языке выпустил прп. Паисий Величковский.

настолько, что привел общественную мысль не просто к полнейшей рационализации религиозного сознания... русское сознание рационализировалось настолько, что была отвергнута как таковая Сама Основа бытия. Вместо Бога - Творца мира и Верховного управителя - русская общественная мысль поставила человека, немощного, падшего» [1, с. 51-52]. Пастырский призыв, адресованный миру оптинскими старцами, привлек лишь некоторую часть интеллигенции, осознавшей утопичность и внутреннюю противоречивость марксистского учения. Результатом этого движения в нач. XX в. станет движение «Русского религиозно-философского возрождения» [5, с. 203-206], давшее Церкви не одного видного религиозного мыслителя. Тем не менее, большинство интеллигенции все «еще считало себя атеистическими социалистами» [5, с. 204]. «Русская философия, пишет о. Вл. Егоров, не нашла путей сближения с богословием в период старчества в XIX веке; церковное возрождение, начатое Паисием Величковским и оптинскими старцами - Макарием, Амвросием, Львом и пр., - и поддержанное ранними славянофилами - Хомяковым, братьями Киреевскими и пр. - не нашло поддержки у остальной части русских мыслителей - им предпочтительнее было размышлять над общественными процессами, происходящими в России, с позиций секулярного сознания» [1, с. 52].

Стремление Николая I и Александра III законсервировать общество во избежание нарастания революционных идей и предпринятые ими преобразования, в том числе и в церковной сфере привели к обратному результату. Последнее царствование явило собой декаданс великой Империи, когда представители общества элиты начали действовать на подрыв существующего строя и монархической формы правления. Начав с пропаганды антиправительственных идей, представители русского дворянства переходят к открытой террористической деятельности, стремясь насильственным методом усовершенствовать действительность.

Все эти процессы породили в российском обществе внутреннее мировоззренческое противоречие: с одной стороны, государственная власть стремится сохранить своих подданных в верности к престолу, что подразумевало религиозную идею, с другой стороны, происходит секуляризация основ мироощущения в элитарных условиях империи. Монархическое мировоззрение имеет религиозно-мистические корни, и главным условием его существования может быть религиозное, а лучше, моноконфессиональное общество. Элитарная же часть общества, призванная на службу престолу, оказалась оторванной от религиозного мировосприятия, прониклась либеральными идеями, порой даже антимонархического характера.

В этой ситуации Русская Церковь не только не могла повлиять на развитие ситуации, но и сама нуждалась в глубинных преобразованиях всей своей деятельности. В качестве причины такого состояния уже в нач. XX в. почти единогласно признавалась скованность Русской Церкви чересчур пристальной опекой государственной власти, лишившей ее свободы в реализации своей естественной пастырско-душепопечительской миссии. Церковь, находясь в «золотой клетке» государственного покровительства, не только не смогла повлиять на развитие ситуации, но и сама оказалась в глубоком кризисе.

Главным симптомом этого кризиса явилась подмена подлинного пастырского душепопечительства бумажно-канцелярской деятельностью, когда Синод вместо решения животрепещущих проблем церковной жизни занимался формально-бюрократической работой, инициативы же, направленные на изменение курса в сторону действительных проблем, встречали непонимание. Об этом весьма красноречиво свидетельствует протопресвитер армии и флота о. Георгий Шавельский: «Самый характер синодальной работы мало способствовал успеху. Синодская мельница молола и зерно, и шелуху. И шелухой занималась, пожалуй, больше, чем зерном. Синод был загроможден третьестепенными делами. За деревьями ему не было видно лесу» [7, с. 138]. Эта ситуация распространялась также и на низшие уровни канонической структуры Русской Церкви, парализуя и общинно-приходскую жизнь.

Дополнительной проблемой, приведшей падению авторитета духовенства в народе, стал глубокий кризис духовно-учебной системы Русской Церкви, в результате чего Духовные семинарии к началу XX в. оказались неспособными соответствовать своему прямому назначению: выпускать образованных и церковно воспитанных пастырей. Лучшие силы духовного сословия уходили в светские учебные заведения, заполняя вакансии в государственных чиновничьих структурах или же светских учебных заведениях. В священство пошли люди, чаще всего, не имеющие подлинного пастырского призвания, а порой, и порочные.

К началу XX столетия Империя оказалась в состоянии сильного кризиса, вызванного падением авторитета Церкви и монархической власти, а также активной деятельностью всевозможных антиправительственных политических организаций, не останавливавшихся даже перед откровенно террористическими акциями. Симптоматично было и то обстоятельство, что исполнителями их были выходцы из дворянских родов. Революционные настроения в обществе нарастали, не

встречая должного отпора со стороны власти, Церкви и общества. Воспитанники семинарий присоединялись к революционным силам, устраивая организованные бунты, сопряженные с требованиями политического характера, а отдельные священнослужители втягиваются в политические партии и течения, причем нередко левого толка.

Одним из таких был священник Георгий Гапон. «Это был человек с сильно развитым честолюбием и наклонностями к авантюрам. Став организатором шествия петербургских рабочих к Зимнему дворцу, он, в частности, питал надежду сделаться с помощью этой акции советником царя. Как показывают некоторые места в воспоминаниях Гапона, о. Георгий находился в состоянии духовной прелести. Личность Гапона представляет интерес еще и потому, что он прошел через Духовную школу – был выпускником Духовного Училища, Полтавской Духовной Семинарии и Санкт-Петербургской Духовной Академии. В Полтаве влияние на него оказали преподаватели-толстовцы И.Б. Фейерман и И.М. Трегубов. Последний снабжал Гапона недоступной воспитанникам литературой, в частности, ходившими тогда в рукописях запрещенными сочинениями Льва Толстого» [3]. Организованное им шествие к Зимнему Дворцу сильно подорвало доверие к царской власти и положило начало революции 1905-1906 гг.

Сильный удар влиянию Церкви на общество нанесла и продолжительная война, вырвавшая из привычного жизненного уклада значительную часть населения Империи. Затяжной характер военных действий и большие потери вызывали протестные настроения, как среди воинских частей, так и среди мирных жителей и стали одним из факторов, позволивших большевикам вести успешную антимонархическую пропаганду. Церковь, вынужденная служить опорой монархии, поддерживала продолжение войны, что также весьма эффективно использовалось всевозможными агитаторами от различных партий левого толка, вызывая не только антиправительственные, но и антицерковные настроения. Православная Церковь представлялась как опора самодержавного режима, поддерживающая кровопролитную войну.

Падению ее авторитета в обществе служил еще и тот факт, что система церковно-приходских школ на тот момент находится в упадке, в то время как развиваются земские школы, в которых трудились учителя-народники, распространявшие левую пропаганду. Значительный удар и Церкви и институту монархической власти нанес псевдоставец Григорий Распутин, а также зачастую аморальная деятельность его ставленников.

В итоге, институт монархической власти, лишенный своих естественных опор в лице дворянства, интеллигенции и Церкви, пал. Высшая же церковная иерархия не только не поддержала отрекшегося от власти императора, но и приветствовала Временное Правительство. Таким образом, Синодальный период, начавшийся с упразднения Патриаршества и присяги императору членами новоучрежденного Духовного Коллегиума как крайнему судии, завершился падением императорской власти, некогда подчинившей себе Церковь.

.....

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Егоров В., свящ. *Философия Средневековья и ее продолжение в Новом и Новейшем времени: методическое пособие по Основам философии*. Обнинск, 2003.
2. Знаменский П.В. *История Русской Церкви*. М.-Париж, 1996.
3. Колыванов Г.Е. «Духовно – школьная Цусима»./Электронный ресурс. URL: https://www.mpda.ru/site_pub/82540.html (дата обращения: 16.03.2018; 15:35).
4. Тальберг Н.Д. *История Русской Церкви*./Электронный ресурс. URL: http://www.russportal.ru/index.php?id=church_writing.talberg_nd1959_00_070 (дата обращения: 16.03.2018; 15:12).
5. Пospelовский Д.В. *Православная Церковь в истории Руси, России и СССР*. М.: Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 1996.
6. Смолич И.К. *История Русской Церкви 1700-917 гг.*/История Русской Церкви. Т. VIII (1). М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996.
7. Шавельский Г., прот. *Русская Церковь пред Революцией*. М., 2005.
8. Флоровский Г.В., прот. *Пути русского богословия*. Вильнюс, 1991.

Иерей Димитрий Торшин,
клирик Козельско-Людиновской епархии
Калужской Митрополии
выпускник Калужской Духовной семинарии 2016 года
e-mail: chetveronogi-2013@mail.ru

РАСКОЛ МЕЖДУ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОЙ И
РИМСКОЙ КАФЕДРАМИ В XI В.

THE SPLIT BETWEEN CONSTANTINOPLE AND THE ROMAN
DEPARTMENTS IN THE XI CENTURY

Аннотация: Данная статья является завершающей в ряду публикаций, посвященных взаимоотношениям Рима и Константинополя в связи с отпадением Церкви Запада от Вселенской Православной Церкви. Здесь рассматриваются вопросы развития папства в связи с клюнийской реформой, существенно повысившей влияние римской кафедры в Европе, отношения между Римом и Константинополем в контексте территориальных споров и обрядово-литургические расхождения Рима с православной традицией, приведшие к окончательному разрыву отношений между двумя Церквями, последствием которого в перспективе станет окончательное отделение Церкви Запада.

Annotation: This article is the final in a series of publications devoted to the relationship between Rome and Constantinople in connection with the fall of the Church of the West from the Universal Orthodox Church. The Chapter addresses the development of the papacy in connection with the Cluny reform, significantly raising the influence of the Roman chair in Europe, the relations between Rome and Constantinople in the context of territorial disputes and ritual-liturgical differences of Rome with the Orthodox tradition, which led to the final rupture of relations between the two churches, the consequence of which in the future will be a final separation of the Church of the West.

Ключевые слова: Константинопольский патриархат, Церковь Рима, раскол, папство, ересь, Вселенский Собор, каноны.

Key words: the Patriarchate of Constantinople, the Church of Rome, schism, the papacy, heresy, Ecumenical Council, canons.

1. Политика Рима, направленная на утверждение вселенской власти

Накануне событий, приведших к расколу между Церквями в XI в., Византийское государство находилось не в лучшем политическом положении. Печенеги, сербы и другие народы постоянно тревожили границы государства. В Италии Византийские владения теснили норманны. Но главная опасность надвигалась с другой стороны – с восточных границ империя подверглась агрессии турок-сельджуков, которым удавалось очень успешно отхватывать все большие территории [7]. Императором Византийской империи на тот момент был Константин IX Мономах. Современники отзываются о нем как о хорошем человеке, но не как о хорошем правителе. Он «передал другим попечение о казне, право суда и заботы о войске, а своим законным жребием счел жизнь, полную удовольствий и радостей. Император, который редко думал о делах, но часто о развлечениях, стал причиной многих болезней в то время еще здорового государства» [12]. Делами в государстве при Мономахе долго заправляли люди партии Константина Лихуда, однако тот, сам по себе талантливый, не являлся хорошим правителем.

При таком раскладе дел при императоре набрала влияние партия Иоанна Логофета. Ее девизом была борьба с турецкой угрозой, а политической программой - борьба с турками, мир со всеми остальными. Реализации этой программы, как мы увидим позднее, суждено было сыграть роль в церковном разделении.

Что касается церковных дел в Константинополе, то тут ситуация была вполне благоприятной. В отличие от государства, Константинопольская кафедра на тот момент имела во главе сильного духом и авторитетного патриарха - Михаила Кирулария [15]. По мнению историков, «в его лице вступил на престол патриарх, который по своим дарованиям скорее был бы на месте на престоле императорском, чем патриаршем» [11]. И действительно, этого человека, отличавшегося серьезностью и умом, прочили в императоры, когда группа заговорщиков пыталась свергнуть с престола императора Михаила Пафлагонского. Этим планам не суждено было реализоваться – заговорщики были открыты, и Кируларий, лишенный имущества, был пострижен в монахи и сослан. При

восшествии на престол нового императора – Константина – Михаил был возвращен ко двору и скоро был поставлен Патриархом.

Касательно Римской кафедры нужно сказать, что на рубеже X-XI вв. мы наблюдаем глубочайший упадок папства как в нравственном, так и в политическом смысле. Понтифики становятся игрушками в руках различных политических сил, открыто имеют сожительниц. Симония и убийства в ходе борьбы за престол становятся обычным делом [8].

«Папство достигло предела своего падения и унижения. В какой-то момент времени в Риме оказалось три папы (!), почти мирно сосуществующих в разных местах – и Соборе Святого Петра, Латеранском дворце и церкви Святой Марии Маджиоре» [5].

В эти тяжелые для Рима времена, однако, намечается стремление к возрождению папства, центром которого становится монастырь Клуни, где определяется монашеская партия с четким представлением плана необходимых действий. План был таков: сначала дать право германским императорам избирать достойных пап; по мере возрастания уважения к Церкви и роста ее казны освободиться от влияния светской власти; а затем, по мере возможности, и подчинить эту власть себе [14, с. 279].

Вскоре клюнийцам удалось протолкнуть на престол подходящую кандидатуру – папой стал Лев IX, человек строгих нравов, благочестивый и преданный Церкви, но в то же время человек мягкий и податливый, оказавшийся под влиянием реформаторов и всю деятельность направивший на воплощение в жизнь их программы – на возвышение папства моральном и материальном отношении. Все свое служение он проводит в трудах по восстановлению в них былой власти Римского епископа и былых налогов.

Интересы папы коснулись и Византии, и именно он, папа Лев IX, и его сподвижники оказались одной из сторон, которая сыграла печальную роль в событиях 1054 г.

2. Тайные соглашения императора и папы по каноническим территориям Константинопольской Церкви

Как уже было упомянуто, императорская политика под влиянием Логофета задачей своей ставила борьбу с турками выше всех других интересов империи. Для этого ей был необходим мир на других границах. И здесь интересы императора совпали с интересами римского папы – надежда Константина на поддержа-

ку папы и союз с Западной Европой, а, как следствие, гарантированное спокойствие с этой стороны и надежда папы Льва IX на возвращение в юрисдикцию Римского престола патримоний в Апулии, Калабрии и Сицилии, находившихся под юрисдикцией Константинопольской кафедры.

Проблемой императора в Италии были норманны, которые действовали там против греков. Сначала император пытается подкупить их и отправить воевать против турок, но те отказались от этого предложения и заявили, что оставят Апулию только если их вытеснят силой.

Далее мы наблюдаем интереснейшие довольно события. 18 июня 1053 г. происходит сражение при Чивителле между войском папы Льва IX и норманнами. В результате папские воины проигрывают битву, а сам папа попадает в плен. Совершенно неожиданные подробности этих событий мы узнаем из письма папы императору Константину, привезенное легатами папы в Константинополь в 1054 г. Письмо это было ответом на письмо императора, которое, к сожалению, не сохранилось. Содержание письма папы приводит Н.А. Скабаланович [14, с. 292-293].

В письме папа сначала говорит о надежде на восстановление католической Церкви, которую подает ему император, «благочестивый и превосходный сын» этой самой Церкви, «не забывающий мук своей матери». Далее папа говорит, что он старается выполнить обязанности, лежащие на нем. Поэтому он, видя, как невежественный и чужой народ действует против христиан, пытался сначала словом укротить его, а затем прибег и к человеческим средствам защиты. «Итак, – пишет папа, – собрав войско, какое позволяла краткость времени и нужда, я постановил последовать совету, полученному в разговоре с сиятельным дукой и магистром Аргиром, твоим верноподданным, не потому, чтобы я желал погибели и смерти какого-нибудь норманна или другого человека, но чтобы с помощью человеческого страха приобрести тех, которые не боятся Божественного суда» [14, с. 293]. Не смотря на то, что норманны разбили его дружину, папа надеется, что они все же будут изгнаны, когда императоры Генрих и Константин «подадут друг другу руки». Это, как обещает папа, должно быть сделано при своем посредничестве. В свою очередь Лев IX призывает Константина к возвращению святой Церкви патримоний, лежащих в пределах его владения.

Это письмо объясняет мотив сражения при Чивителле и проливает свет на тайные соглашения между императором и папой – папа действует в интересах

императора против норманнов по просьбе Константинова верноподданного Аргира и обещает императору союз с его западным «коллегой» Генрихом, в ответ же ждет передачи под юрисдикцию своего престола патримоний.

3. Притязания папы на вселенскую власть

Хотя очевидно, что соглашения и дела, имевшие место быть между императором и папой не афишировались, однако константинопольский Патриарх Михаил вполне мог иметь представление о развернувшейся деятельности Рима по присвоению ранее упомянутых патримоний, тем более, что действуя заодно с дукой Аргиром, который был приверженцем римских обрядов, папа, пользуясь его поддержкой, уже занимался распространением там латинских обрядов среди греков [11].

Михаил понимал – даже если со стороны императора передача патримоний только обещания, в случае стеснительных обстоятельств дело сможет дойти до реального их выполнения, а за этими притязаниями проснутся и притязания на Болгарию, а далее – и возвращение к вопросу о преимуществе Римской кафедры, всегда следовавшего за вопросом о епархиях. Подоплека действий Рима была очевидна – притязание на подчинение Востока.

Позднее притязания Рима станут и совсем очевидны, когда папа напишет Патриарху ответ на послание Льва Охридского, о котором будет сказано ниже. Содержание папского ответа приводит Скабаланович [14, с. 298-299]. Письмо это в полной мере выражает амбиции папства. Церковь Римская, утверждает папа, имеет в основании своем Петра, затем говорит о власти, данной этому апостолу и о том, что власть эта перешла по преемству папам. Безупречность Римской Церкви, по мнению Льва IX, непоколебима, в отличие от кафедры Константинопольской, разносчице еретических учений. Церковь Римская для Константинопольской – мать, к которой дочь непочтительна и неблагодарна – Рим оказал ей предпочтение, сделав большей между церквями-сестрами, а в ответ она пытается узурпировать привилегии своего благодетеля. Папа советует не пытаться этого сделать, так как он не допустит умаления этих привилегий.

Это письмо, в котором «первый раз и с особенной резкостью проведена мысль об абсолютном превосходстве Римской Церкви над другими христианскими церквями» [16, с. 500], в полной мере дает представление о том, чему же все-таки приходилось противостоять Константинопольскому патриарху.

4. Независимая политика патриарха и инициирование Константинопольской стороной полемики об обрядово-догматических несоответствиях в практике Восточной и Западной Церквей.

В ответ на сведения о соглашениях папы и императора Константинопольский Патриарх принимает меры, а так как сведения о соглашениях у него были неофициальные, то и меры – неофициальные – послание Льва и санкции против Константинопольских азимитов.

В 1053 г. появляется послание Льва Охридского епископу Транийскому, «где впервые употребление опресноков в евхаристической практике латинян называется незаконным <...> в ряду прочих фактов, свидетельствующих о различном понимании Христовой веры на Западе и Востоке» [4]. Письмо это было написано явно с подачи Кирулария. Примерно одновременно с этим патриарх дает административное распоряжение насчет Константинопольских латинских церквей – их закрывают.

Внешне эти действия выглядят как развязывание патриархом конфликта с Римом, и это дало повод многим историкам именно на него возлагать вину последовавшего за этим раскола – якобы амбициозный Михаил, чающий вселенской власти, наконец-то выждал удобный момент для нападения на Римскую кафедру, ослабленную ввиду заточения папы, и начал нападение. Однако нужно посмотреть на эти действия с другой стороны – не как на нападение, а как на защиту.

Анонсирование Львом в послании церковных отличий Западной Церкви было призвано сорвать сделку правительства с Римом, показав, что передавая патримонии, Константин станет виновником торжества заблуждения над истиной.

Византийское правительство, которое хорошо осведомлено о столкновении папы и Патриарха, вынуждено было считаться с новыми реалиями. Понимая, что без церковного согласия не может быть и политического, император решает действовать совместно с Кируларием, который был сторонником мира, основанном на взаимном уважении и признании.

Император и Патриарх пишут папе письма в дружеском тоне. Письма эти не сохранились, но выводы об их содержании можно сделать из ответов папы. Император, вероятно, утешает плененного папу и оставляет в силе свои обещания. Также он убеждает папу жить в согласии и единении с другими Церквями, однако дает понять, на каких условиях это единство может быть построено, оставляя под письмом неоднозначную подпись – «вселенский» [14, с. 301].

Для окончательного урегулирования дел папа решает отправить в Константинополь посольство, в состав которого вошли люди, занимавшие выдающееся положение при папском дворе, что говорит о значении, которое придавалось их миссии. Легатов было трое – кардинал-епископ Гумберт, Петр, архиепископ Амальфи и Фридрих, диакон и канцлер. Считается, что эти люди имели влияние на самого папу, руководили его взглядами, политикой и даже давали ему инструкции [14, с. 302].

Легаты прибывают в Константинополь с папскими письмами. Их два – одно обращено императору, другое – Михаилу. Содержания письма императору мы касались уже выше, стоит добавить только, что кроме заверения в преданности там прослеживается и предостережение. Выражая надежду на то, что слухи о ненадлежащем поведении Константинопольского патриарха окажутся ложными, папа намекает, что в противном случае дело развалится [10, с. 88].

Другой тон слышен в письме к патриарху. Радуюсь тому, что Михаил готов пойти навстречу в деле установления мира между кафедрами, папа, однако, не отказывается от своих прежних амбиций. Римская Церковь, утверждает он, «до того вселенская, что если какая нация на всем земном шаре, по гордости, не согласна с нею; то такую нацию не должно не называть, ни считать какою ни есть Церковью, а вовсе никакою; напротив ее должно почитать скопищем еретиков, сборищем раскольников, синагогою сатаны» [10, с. 88]. Проблемы с Патриархом для него решаются очень просто – патриарх не согласен с Римом, а значит он вовсе не патриарх, а еретик, и папа видит себя здесь в роли судьи. Не имеет смысла, говорит он, иметь дело с упрямыми, упорствующими в своем заблуждении, ибо и Господь заповедал и вырывать око, и отсекал руку, если те приносят соблазн.

С таким настроением ехали в Константинополь папские легаты. «Константинопольской Церкви предлагался мир, но лишь при условии отречения от прав, принадлежащих константинопольской кафедре и признания папского главенства. <...> Нужно было много самообольщения со стороны Рима, чтобы не видеть, что легатам нечего ездить в Константинополь, и что свой мир они привезут обратно» [14, с. 305].

По расчетам исследователей, легаты прибыли в Константинополь между январем и 21 июня 1054 г. Между тем, 19 апреля умер папа Лев IX. Неизвестно, где посланников застала печальная весть, в дороге или уже по прибытии, очевидно

одно – новость их не смутила, (вероятно, потому, что, как уже говорилось, эти люди были достаточно влиятельны при папе), и они решают действовать самостоятельно.

Император принял легатов с честью, вероятно надеясь, что новый папа будет продолжателем прежней политики. Патриарх Михаил также принял легатов, но этот прием не оправдал их ожиданий – вместо умягчающего о прощении грешника их встретил окруженный епископами Патриарх. В самом начале приема он предлагает гостям занять места не председательствующие, а соответствующие их сану. Разочарованные легаты высокомерно покинули собрание, лишь вручив Кируларию папское послание. После этого обе стороны заняли выжидательную позицию: легаты ждали, когда покорится Патриарх, а тот, в свою очередь – когда смирятся легаты.

Живя в Константинополе, легаты занимались полемической деятельностью, готовя почву для своих дальнейших действий. Ими издается «Диалог», оправдывающий то, что ставилось в упрек Риму в посланиях Михаила и Льва Охридского и опровергающий их доводы. Также в нем подвергались осуждению и некоторые греческие обычаи. Кроме того легаты вступили в спор с новым противником – монахом Никитой Стифатом, так же критиковавшим латинские обычаи в своем полемическом трактате «Об опресноках, субботнем посте и браке священников». В ответ ему был написан «Ответ или возражение против книги Никиты Стифата». Оба сочинения для доступности были переведены с латинского языка на греческий.

5. Обрядово-догматические особенности учения Римской Церкви, фигурировавшие в полемике XI в.

- Обрядовые различия. Опресноки

Несоответствия между Восточной и Западной Церквями, озвученные накануне раскола Константинопольской стороной, были следующие: 1) служение литургии на опресноках; 2) пост в субботу; 3) вкушение удавленины; 4) отсутствие пения «аллилуйя» во время поста, 5) служение Евхаристии на опресноках, 6) безбрачие священников и 7) совершение литургии в четыредсятиницу.

Среди указанных отличий особо стоит выделить опресноки, полемика о которых в преддверии раскола разразилась особенно сильно. Опресноки – это бездрожжевые хлеба, известные нам еще с ветхозаветных времен в связи с еврейской Пасхой, когда сжигался весь квасной хлеб как символ греха, в напоми-

вание народу Божию о том, что он призван «быть народом чистым, безквасным, святым, чуждым нравственного растления Египетского» [1].

В Новом Завете закваска так же встречается в качестве символа, но уже не в таком однозначном понимании. «Разве не знаете, что малая закваска квасит все тесто?» (1 Кор. 5:6) – предупреждает апостол Павел паству о пагубности ситуации с коринфским блудником. «Берегитесь закваски фарисейской и саддукейской» (Мк. 8:15) – остерегает учеников Господь. Здесь значение то же, что мы видели в Завете Ветхом. Однако мы можем найти совершенно противоположное значение, например, в притче о Царствии Небесном, которое подобно закваске, в которую женщина бросила три меры муки (Мф. 13:33-35).

На Востоке и на Западе восторжествовали разные традиции использования хлеба для Евхаристии, связанные с таким разным толкованием. На Западе укоренился опресночный хлеб (το ἄζυμον), как символ безгрешности Христа. На Востоке же для Евхаристии использовался хлеб квасный, (ο ἄρτος), который упоминается в повествовании о Тайной Вечери, где Господь берет в руки именно артос, и о котором Господь учил просить в молитве «Отче наш». Это были две одинаково обоснованные традиции, уходящие в глубокую древность.

На Востоке тревожное отношение к опреснокам мы встречаем еще в связи с раскольниками-армянами, также использовавшими их для Евхаристии, и с которыми шла оживленная полемика на этот счет. Эта полемика раскрывает нам совершенно новые грани вопроса. Вот что пишет армянам византийский богослов Феодор Абу-Курра (755-830) по поводу опресноков. Бог, говорит он, сотворил Адама как безквасного, но через грех вошло старение, и из безквасного он сделался квасным. Закваска, рассуждает он далее, в Евхаристический хлеб вводится не как символ того, что грех имел силу над плотью Бога Слова, а как символ того, что Бог Слово по плоти претерпел страдания и смерть [3, с. 408]. Это особо подчеркивалась богословом, так как он имел дело с монофизитством, сохранившим отзвуки древнего докетизма, утверждавшего призрачность страданий Христа. Уже из этих полемических строчек нам становится ясен весь масштаб проблематики – на Востоке на литургическом языке велись христологические споры, а потому опресноки для них не просто различие в обряде, но и различие в догматах.

В этих традициях и продолжил разговор об опресноках Никита Стифат, вступивший накануне раскола в полемику с католичеством в лице кардинала Гумберта. Для преподобного Никиты, во-первых, закваска символизирует, что

Дух Святой не оставил в смерти плоти Спасителя. «Стифату в этой полемике было важно подчеркнуть, что тело Христово и кровь Его были исполнены животворящей силы Духа и что верующие причащаются всего Христа» [3, с. 412]. Во-вторых, преподобный Никита утверждал, что квасной хлеб обозначает единосущие Христа нам по человеческой природе. В подтверждение своих мыслей он ссылается на святителя Григория Нисского.

«Ипостась всякого тела бывает из пищи, – говорит святой Григорий в своем «Огласительном Слове» – а пища есть еда и питье; и для еды служит хлеб и для питья – вода, подслащаемая вином; Слово же Божие, <...> вступило в единение с естеством человеческим и, будучи в нашем теле, не иной какой новый состав устроило естеству человеческому, но обыкновенными и приличными средствами продолжало существование Тела Своего, снедью и питьем поддерживая его ипостась; снедью же был хлеб, – то поэтому, как относительно к нам, о чем говорено уже неоднократно, кто видит хлеб, тот некоторым образом видит человеческое тело, потому что хлеб, будучи в теле, делается телом, так и там богоприемное Тело Принимавшего в пищу хлеб в некотором отношении было с Ним одно и тоже по причине, как сказано, в естестве тела преложенной пищи. Ибо, что свойственно всякой плоти, то признано и об оной Плоти, а именно что и оное Тело поддерживалось хлебом» [6].

Из приведенного выше и исходит преподобный Никита. Его логика следующая – если Спаситель питался хлебом квасным и мы питаемся хлебом квасным, то и символом истинного единосущия, естественно, должен быть хлеб квасный. Естественно, такие восточные сложности были недоступны западному восприятию. Гумберт не понял тонкостей богословия Никиты Стифата, может быть еще и потому, что он не знал богословия Григория Нисского.

Слова Стифата о Духе в теле Спасителя после смерти «были им ошибочно поняты как утверждение, что Стифат считал, что душа Христа не оставляла Его тела в смерти, и что именно эту «одушевленность», не прекратившуюся и в смерти, символизирует «одушевленный» квасной хлеб» [3, с. 410-411]. Так же не постиг Гумберт и второго тезиса – о единосущии. На пояснения Никиты Стифата о том, что использование обычного хлеба, тождественного хлебу, используемому в повседневную пищу, есть символ истинного воплощения, он возражает: «Итак, то, что ты сказал, что единосущный (consubstantialem) и сверхсущностный есть одно и то же, – совершенно легкомысленно. Так как, хотя Господь Иисус и единосущен нам по человечеству, однако по Божеству, по которому едино-

сущен Отцу, по отношению к нам – сверхсущностен (*supersubstantialis*), – так и хлебы человеческой трапезы пусть будут единосущны сами себе, но Хлеб божественной трапезы является сверхсущностным по отношению к ним» [3, с. 416]. Гумберт не понял доводы Никиты и принял его позицию как неверие в то, что хлеб в таинстве Евхаристии становится Телом Христа.

Таким образом, становится очевидно, что речь в полемике об опресноках идет не просто о разнице в обрядах, а о различии догматов, которым соответствуют обрядовые различия. Для Востока латиняне – еретики, которые подобно армянам имеют свою обособленную христологию, отраженную в таинстве. Подобно и для Запада неприемлемо восточное богословие – они его просто не понимают.

- «*Filioque*»

В событиях XI в. не остался в стороне и старый вопрос о «*Filioque*». По прибытии в Константинополь кардинал Гумберт составил «Доказательство происхождения Святого Духа от Отца и Сына» [2, с. 162], а Патриарх Михаил, как мы увидим далее, требовал от папских легатов в Константинополе провозгласить анафему именно этому нововведению. К то времени «*Filioque*» был подвергнут детальному богословскому анализу в трудах Константинопольского Патриарха свт. Фотия, добившегося соборного осуждения этого нововведения.

Одним из характерных памятников полемики с «*Filioque*» является письмо свт. Фотия «К Аквилейскому Архиепископу» (883 г.). В нем затрагивается учение тех отцов Церкви, на которых ссылались западные богословы в поддержку «*Filioque*». Патриарх Фотий говорит о том, что их мысли не могут быть критерием истинности учения. Он не отрицает их святости и авторитета, говоря, что бывает такое, когда некоторые наставники уклоняются от истины, и мы не отвергаем их самих, но не принимаем те области учения, которые противны Слову Господню. «Кто обижает Августина, Иеронима и Амвросия? Не тот ли, кто заставляет их противоречить общему Владыке и Учителю или тот, кто ничего подобного не делая, желает, чтобы все следовали определению Владыки» [13].

Так же Патриарх Фотий написал еще одно произведение по поводу «*Filioque*» – «Тайноводство Святого Духа» [17], которое, по его словам, является обзором и очерком обличений искажения истины, рассеянных по разным его сочинениям, где он развернуто и аргументированно ведет полемику с ложным учением, последовательно развивая мысли, следующие из западной точки зрения, и наглядно показывая, какую опасность для веры они в себе таят.

Современный отечественный богослов протоиерей Максим Козлов [9] выделяет четыре направления аргументации, которые развивает святитель в своих трактатах.

Первое направление основано на единоначалии Отца. Исходя из «Filioque», рассуждает свт. Фотий, получается что в Троице два начала – одно Отцовское – Сына и Духа, другое – Сына – для Духа. Очевидно, что в данном случае единоначалие Отца переходит в двубожие. Далее, если Отец рождает Сына, а Сын изводит Духа, то, и Дух должен иметь достоинство изведения другого. Но так мы идем к многобожию и становимся подобны язычникам. Также эта логика ведет и к разрушению церковного представления о простоте Божества – Дух, возводясь к двум причинам, становится сложным.

Вторая сторона аргументации свт. Фотия основана на качественной стороне исхождения Духа. Для чего Дух исходит от Сына? Если Он что-то получает от Него помимо Отца, то придется сказать, что Он может быть несовершенным без этого прибавления. А если не прибавляется ничего, то такое исхождение бессмысленно. Кроме того, встает вопрос о том, тождественно или противоположно исхождение от Отца исхождению от Сына. В первом случае мы теряем личные свойства Ипостасей. А во втором приходим к дуализму, когда «светлому» исхождению от Отца придется противопоставить «темное» исхождение от Сына. Святитель Фотий считает это возрождением древних ересей – ереси Манеса и ереси Маркиона.

Также свт. Фотий говорит о нарушении количественной гармонии личных свойств Ипостасей, в результате чего Дух Святой получает больше свойств чем Сын и ставится в более отдаленное положение от Отца, чем Сын. В этом святитель Фотий усматривает духоборчество Македония.

Последнее направление аргументации строится из противоположений общих и личных свойств Троицы. Если, согласно единой общности, все, что присуще Одному присуще Всем, то присущее изведение Духа Отцу и Сыну пришлось бы признать присущим и Ему Самому. Если же это личное свойство, а не общее, тогда либо это свойство Отца, и «Filioque» нет, либо свойство Сына, но тогда нужно говорить что Духа изводит ни Отец и Сын, а только Сын.

Таким образом, святитель Фотий еще в конце IX в. сформулировал блестящую аргументацию против «Filioque», оставив за собой богословское наследие – трактат «О тайноводстве Святого Духа», наглядно показывающий, какую опасность таит в себе латинское учение. Синодальная грамота, составленная

Собором 20-21 июля 1054 г. оспаривает «Filioque» именно при помощи заимствованных у Фотия аргументов [2, с. 200].

6. Окончательный раскол Церквей: взаимные анафемы

Деятельности легатов в Константинополе, поначалу казалось, сопутствовал успех. В частности их противник Никита Стифат, под давлением императора, анафематствовал свое сочинение, которое затем было торжественно сожжено.

Чувствуя поддержку императора и надеясь на поддержку народа, легаты, спустя немного времени, решают нанести удар и по самому Патриарху. 15 июля 1054 г. во время богослужения они обращаются к народу с речью, обличающей Михаила Кирулария. Затем они кладут на престол грамоту, провозглашающую отлучение патриарха Михаила и его единомышленников. «По-видимому, такой резкой мерой папские легаты имели в виду произвести волнения в народе против своего Патриарха, как виновника разделения с Римом, а потом и низложение Михаила Керулария. Однако они ошиблись: волнения в народе поднялись, но не против Михаила Керулария, а против легатов и чуть не стоили им жизни» [11].

После этого события легаты оставляют Константинополь, получив, впрочем, благожелательное напутствие и богатые дары для Рима от императора. Но теперь действовать начинает Патриарх. Он просит императора вернуть легатов. Это было воспринято как созревшее, наконец, желание Михаила покаяться, и те возвращаются. Но цель Кирулария была другой. Если до сих пор он сохранял молчание, то теперь, когда соблазн стал публичным, от него требовались более решительные действия. Патриарх требует от легатов публичного покаяния в храме Святой Софии и анафематствования «Filioque», от чего те отказываются. 20 июля состоялось заседание синода, где была рассмотрена легатская отлучительная грамота и произнесена анафема на ее составителей, и акты которого были разосланы всем Восточным Патриархам.

Так было окончательно прекращено общение между Восточной и Западной Церквями, продолжавшееся на протяжении почти уже целого тысячелетия.

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Бажанов Никифор, архимандрит. Библийская энциклопедия. URL: <http://azbyka.ru/otechnik/Nikifor/biblejskaja-entsiklopedija/> (дата обращения: 15.02.2015).
2. Бармин А.В. Полемика и схизма. История греко-латинских споров IX-XI веков. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
3. Беневич Г.И. Полемика об опресноках при патриархе Михаиле Кируларии // Антология восточно –христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. Т2/под научной редакцией Г.И. Беневича и Д.С. Бирюкова; сост. Г.И. Беневич. М. – Спб.: Никея – РХГА, 2009.
4. Бусыгина М.А. Догматическое содержание полемики об опресноках в XI в. URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=1> (дата обращения: 25.02.2015).
5. Величко А.М. История Византийских императоров. От Василия I Македонянина до Алексея V Дуки Марцуфла. URL: <http://www.istmira.com/istdr/ot-vasiliya-i-makedonyanina-do-alekseya-v-duki-mur/page/209/> (дата обращения: 22.02.2015)
6. Григорий Нисский, святитель. Большое огласительное Слово. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/bolshoe-oglasitelnoe-slovo/ (дата обращения 13.02.2015)
7. Дашков С.Б. Императоры Византии. Константин IX Мономах. URL: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/434514/> (дата обращения: 25.02.2015)
8. Лозинский С.Г. История Римских пап. URL: <http://historic.ru/books/item/f00/s00/z0000072/st005.shtml> (дата обращения: 23.02.2015).
9. Максим Козлов, протоиерей. Западное христианство. Взгляд с Востока. URL: http://azbyka.ru/otechnik/konfessii/zapadnoe-hristianstvo-vzglyad-s-vostoka/2_1 (дата обращения: 16.02.2015).
10. Михаил Керулларий, Константинопольский патриарх. Киев, 1854.
11. Поснов М.Э. История Христианской Церкви. URL: http://royallib.com/read/posnov_mihail/istoriya_hristianskoj_tserkvi.html# (дата обращения 23.02.2015).
12. Пселл Михаил. Хронография. URL: <http://nsvisual.com/2/gin/134> (дата обращения 22.02.2015).
13. Серафим (Роуз), иером. Вкус истинного православия. URL:<http://pravbeseda.ru/library/index.php?id=100&page=book> (дата обращения 16.02.2015).
14. Скабаланович Н.А. Византийское государство и Церковь в XI в. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. Т. 2.
15. Суворов М.С. Византийский Папа. Из истории церковно-государственных отношений в Византии. М., 1902 г.
16. Успенский Ф.И. История Византийской Империи. Период Македонской династии (867-1057). М.: Мысль, 1997.
17. Фотий, святитель. Слово тайноводственное о Святом Духе. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Fotij_Konstantinopolskij/slovo_o_svyatom_Duhe/ (дата обращения 16.02.2015).

ДУХОВНЫЕ ШКОЛЫ И ОБРАЗОВАНИЕ В 20-30 ГОДЫ XX ВЕКА.

THEOLOGICAL SCHOOLS AND EDUCATION IN 20-30 YEARS
OF XX CENTURY.

Аннотация. Данная статья публикуется в 100-летие начала самых страшных гонений на Православную Церковь в России. Притеснения коснулись всех слоев общества, религиозных организаций и системы богословского образования. Высшая и низшая духовные школы под различными предлогами реформировались или закрывались. Не меньше бед православному образованию принесли «обновленцы», деятельность которых в некоторых случаях поощрялась большевиками. Как удалось Русской Православной Церкви, утратив систему образования, не потерять преемственность в изучении богословских наук и с новыми силами возродиться после гонений будет изложено в представленной публикации.

Annotation. This article is published in the 100th anniversary of the beginning of the most terrible persecution of the Orthodox Church in Russia. The oppression affected all sectors of society, religious organizations and the theological education system. Higher and lower theological schools were reformed or closed under various pretexts. Not less troubles Orthodox education has brought “Renovationists”, the activity of which in some cases was encouraged by the Bolsheviks. How did the Russian Orthodox Church lose the education system without losing the continuity in the study of theological Sciences and with new forces to revive after the persecution will be described in the presented publication.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, церковно-государственные отношения, духовность, революция.

Key words: Russian Orthodox Church, Church-state relations, education, revolution, Commissar of education, Spiritual education.

После октябрьской революции, вплоть до 23 января 1918 г., когда был издан декрет «О свободе совести», отделяющий Церковь от государства и школы, советская власть проводила последовательную политику вытеснения священнослужителей из общественной жизни. Сначала появилась, подписанная Лениным и Сталиным «Декларация прав народов России», где отменялись религиозные привилегии. В большинстве они касались, конечно, Православной Церкви. В декабре 1917 г. были опубликованы декреты, изменяющие брачное законодательство. Церковь уже не регистрировала рождение, смерть и бракосочетание граждан. 16 января 1918 г. вооруженные силы потеряли духовников и т.д.

Но, пожалуй, самый непоправимый ущерб нанесли законодательные инициативы Наркома просвещения (Наркомпрос) в отношении духовных учебных заведений, вследствие которых все их имущество перешло государству. Этот исторический эпизод непосредственно связан с изучаемой нами темой, поэтому уделим ему некоторое внимание. Большую пользу нам окажут документы Российского Государственного исторического архива, фонд 831 – Канцелярия патриарха Тихона и Священного Синода.

Упомянутый декрет Наркомпроса касался всех религиозных организаций, но как показывают последствия его применения, больше всего от него пострадала Русская Православная Церковь. И Луначарский и Бонч-Бруевич понимали, что для любого религиозного объединения вопрос подготовки хорошо обученных компетентных в своем деле кадров является жизненно важным. Многие верующие и священноначалие Русской Православной Церкви болезненно восприняли это специальное постановление рабоче-крестьянского правитель - в Русской Православной Церкви на тот момент были 4 духовные академии, 58 семинарий и свыше 180 духовных училищ, не говоря уже о приходских школах – однако, последовавшие за тем действия Наркома, не подтвердили самые страшные ожидания иерархов. В начале 1918 г. его руководители говорили об отсутствии намерений вмешиваться в образовательную часть обучения в духовных школах. Главным требованием было не вести политическую агитацию на занятиях и вообще в лекционных аудиториях. При этом Нарком не возражал, чтобы высшее духовное образование вошло в качестве богословских факультетов в классические университеты. Подразумевалось, что это будет сделано «при сохранении... духовной связи академий с Церковью» [2, с. 82-83, 109]. На словах правительство обещало сделать переходный период для адаптации высших религиозных учебных заведений к новому формату работы. В такую «помощь» священноначалие Русской

Церкви едва ли могло поверить, к тому же оно не мыслило богословское образование в отрыве от церковного окормления. 28 февраля 1918 г. Святейший Патриарх и Синод высказались за сплочение преподавателей и учащихся в духовных школах с родительскими советами, со служащими различных инстанций, чтобы защитить помещения академий и семинарий от изъятия. Также призывалось не допускать изменений в учебном плане и продолжать процесс преподавания до специальных указаний Святейшего Синода [16, с. 32-35].

Болезненной темой стало финансирование системы религиозного образования, так как теперь требовалось искать автономные источники материальной поддержки. Выходом стало решение Высшего Церковного Управления от 20 февраля 1918 г. перечислить одновременно 6% церковного дохода за прошлый год на содержание духовных заведений [5, с. 64; 9, с. 1-4]. Этот вопрос также был рассмотрен на сессии Поместного Собора, где, в качестве дополнительной поддержки личного состава преподавательской корпорации, решено было создать отдельную общецерковную казну. Пополняться она должна была за счет адресного тарелочного сбора и процента прибыли епархиальных свечных заводов [5, с. 64]. На деле этот план реализовать не удалось.

Что касается исполнения «декрета», то уже весной из разных уголков страны приходили известия о работе машины реквизиции. Массово изымались помещения, имущество, продовольственные запасы семинарий и других учебных заведений под началом Церкви. Все это направлялось в распоряжение военных ведомств и гражданских учреждений новой власти [8, с. 33]. Не оправдались надежды руководства Церкви, что положение будет хоть как-то смягчено после обещаний народного комиссара просвещения А.В. Луначарского, передать учебные заведения на содержание епархий или общин полностью с инвентарем. Идея сохранить существующую форму духовных школ как самостоятельное звено, было точкой зрения отдельных чиновников, но не решением коллегии Наркомата и церковного отдела юстиции [3, с. 15-16; 5, с. 145-146]. Госкомиссия по просвещению 24 апреля 1918 г., не разбирая, на чьи средства они содержатся, закрывает все существующие духовные учебные заведения. Все лица моложе 18 лет распределялись по общеобразовательным школам, а старшим разрешалось проходить подготовку к служению в Церкви на богословских курсах. Их программа ограничивалась преподаванием только богословских дисциплин [5, с. 34,43]. Уже в мае на местах начали преобразовывать духовные училища на манер советского учреждения и ставить их на баланс трудовой школы Наркомата

просвещения. Для академий планировалась реформирование в светские гуманитарные ВУЗы [1, с. 7].

24 августа 1918 г. Народный Комиссариат Юстиции издал постановление №685 «О порядке проведения в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» (Инструкция)». Среди пунктов о религиозных обществах, их имуществе, обрядах, метрических книгах есть специальный раздел о преподавании религиозных вероучений. В нем религиозные вероучения разрешается преподавать только в специальных богословских школах. При этом «все кредиты на преподавание» закрывались, а преподаватели лишались всякого довольствия. Учебные здания всех вероисповеданий переходили в пользование местных советов депутатов как народное достояние, однако допускалась их аренда для специальных учебных заведений, но уже на общих гражданских основаниях и с ведома Наркома Просвещения. Так, например, в сентябре 1918 г. Совет комиссаров Петрограда передал здание Сената для богословско-пастырских курсов Русской Православной Церкви. Это примечание, могло быть выходом из сложного положения, но в том же документе говорится о национализации свечного производства и вообще «всего доходного имущества», доходы от которого планировалось пустить на финансирование церковных школ [14, с. 850-855]. Указанные Инструкции поставили Церковь в безвыходное положение. С одной стороны, как и со строительством храмов (п. 15. указанного постановления) обучение «допускается беспрепятственно с соблюдением общих... правил», с другой - выполнить их было невозможно на практике. В результате Поместному Собору и Высшему Церковному Управлению (ВЦУ) приходится почислить за штат и учебный, и вспомогательный персонал духовных учебных заведений. Содержать теперь их должны были епархиальные центры. ВЦУ просило обеспечить преподавателей довольствием, по крайней мере, на переходный период, до устройства на новые места [6, с. 134-136, 157-158, 163]. После Поместного Собора в мае 1918 г. начался процесс открытия в крупных городах богословско-пастырских курсов. Так же было важно сохранить богословские отделы фундаментальных и ученических библиотек, которые переходили в светские учебные заведения [4 с. 51-52], однако из-за отсутствия средств новая модель обучения, соответствующая требованиям советской власти [4, с. 51-52; 6, с. 134-136, 152], так и не смогла заменить ранее существовавшую. В основном это касалось высших духовных школ, где высококвалифицированные профессора и другие сотрудники работали почти без обеспечения. Особенно было трудно светским преподавателям, которые не имели

дополнительного дохода как священники.

Судьба духовных академий складывается в контексте уже описанных фактов. Объединение Петроградской Духовной академии и Петроградского университета осуществить не удалось. Внешне поддержанная идея Академии наук о слиянии двух структур перед Народными комиссарами, на практике не смогла быть реализована из-за отсутствия средств и конфискации учебных помещений (новые не предоставлялись). Стать частью университета у бывшей Академии тоже не получилось, и это не смотря на формальное разрешение Наркома просвещения в январском декрете 1918 г. Все, что удалось создать вместо Академии - это богословский институт на базе пастырского епархиального училища. Институт, открытый по благословию митрополита Петроградского Вениамина, при ректоре протоиерее Николае Чукове просуществовал с 1919 по 1923 г. (в 1921 г. был перерыв). Обучались в нем и мужчины и женщины общим число более 100 человек. Средства на образовательную деятельность собирали с помощью специальных сборов 4 раза в году во всех приходах епархии [12, с. 244-245]. Деятельность института прекратилась в виду перспективы захвата управления ВУЗом обновленцами (среди обучающихся студентов было много тех, кто в последствие ушел в обновленческий раскол).

Что касается Московской Духовной академии (МДА), то ее закрытие растянулось на несколько лет: от последнего принятия абитуриентов в 1918 г., до полного запрещения нелегальных занятий в Высоко-Петровском монастыре. После утраты классов занятия проводились в частном порядке. В начале 1919 г. ВЦУ ставит вопрос о полном прекращении образовательной деятельности Академии, но фактически учебный процесс еще не прервался. На занятия к преподавателям МДА в разных местах разрешали приходить слушателям других академий. Так, с перерывами, в полулегальном, а с 6 марта 1923 г. в нелегальном положении преподаватели МДА читали лекции до 1928 г. Средства на обучение жертвовали московские храмы, преподаватели, чтобы как-то существовать привлекались для другой работы, например, выступали как эксперты для «защиты от лжеучителей и неверующих» [7, с. 13]. Среди известных преподавателей подпольной академии был священномученик Иларион (Троицкий).

Весной 1919 г. советские власти закрывают Киевскую Духовную академию. Положение студентов было немного выгоднее по сравнению с Петроградом и Москвой, так как им было разрешено доучиться на историческом факультете Киевского Университета. Попытки сделать Академию частным учебным заведением

не увенчалось успехом. В 1920 г. вышло повторное решение о ее официальном закрытии, а нелегально она просуществовала до 1925г [13, с. 112].

Казанская Духовная академия раньше других высших церковных школ подверглась притеснениям, причем еще от Временного правительства. «Дети февральской революции» уже в августе 1917 г. выселяют Академию из исторических зданий на Арском поле. Там поместили военный госпиталь для эвакуированных из Пскова кадетов. Следующий учебный год Академия еще работала в помещениях семинарии. Ученый совет Академии, по благословению священноначалия, готовился к вхождению в состав Казанского университета, в качестве богословского факультета, однако в среде преподавательского состава бытовали серьезные опасения, что Нарком во главе с Луначарским не допустит образование духовных факультетов в любой форме. К сожалению, худшие предположения подтвердились не только в Петрограде, но и в Казани. Положение Академии ухудшалось с каждым днем. В 1918 г. в Академии после выпускных экзаменов выдали последние магистерские дипломы. О состоянии, в котором Академия оказалась к началу 1919 года, ее последний ректор, епископ Чистопольский Анатолий (Грисюк), писал: «Библиотека в наших руках и взята под свою защиту архивной комиссией. Половина наличных студентов (человек 20) и Ваш покорный слуга, а равно и канцелярия, помещаются в здании академическом. В главном здании заразный госпиталь, почему пришлось отказаться даже от академической церкви и перейти в приходскую. Треть корпорации находится по ту сторону фронта, а трое в Москве. Остальные профессора почти все служат на советской службе и сравнительно немногие на епархиальной или совмещают должности в Академии» [15, с. 59].

В марте 1921 г. был арестован ректор Академии епископ Анатолий (Грисюк) и 20 ее преподавателей. В ноябре академическая корпорация организовала Богословский институт во главе с профессором Казанской академии протоиереем Николаем Васильевичем Петровым и его помощником архимандритом Варсонофием (Лузиным). Коллегия Татарского Наркомпроса зарегистрировала институт, но просуществовал он менее года.

В это же время существовали другие религиозные образовательные структуры, с ориентацией на Православие: Народно-Богословский институт в Екатеринбурге, религиозно-философские курсы в Даниловом монастыре. В Москве патриарх Тихон и профессор МГУ Виноградов попытались открыть Православную народную академию. Преподавать там должны были профессора из МДА, а содержать Московская епархия. В ней планировалось готовить не только священ-

нослужителей, но и иных служителей Церкви, а также нравственно просвещать широкий круг верующих – мужчин и женщин. При всем благородстве задумки на деле ей не суждено было реализоваться [17, с. 615]. С началом НЭПа вышло несколько специальных постановлений (Резолюция Президиума ВЦИКа 13.06.1921 г., циркуляр НКП 30.08.1921 и др.), подтверждающих права религиозных структур организовывать богословские курсы для граждан старше 18 лет с начальной ступенью образования, однако религиозные объединения не могли быть учредителями. Эта роль отводилась только отдельным ни в чем не опороченным гражданам, либо их товариществам. Эти инициаторы должны были предоставить планы работы, состав преподавателей, и предложить открытие учебного заведения только в крупных городах. Как поступали с такими «не опороченными» и не судимыми гражданами можно хотя бы из приговора Московского Ревтрибунала по делу московского духовенства и верующих. 8 мая 1922 г. В нем рассматривались дела людей средних лет, с хорошей репутацией трудового человека и все не судимые. Приведем небольшой отрывок:

«№ 24-6. ПРИГОВОР (Орфография и начертание сохранено).

ИМЕНЕМ РОССИЙСКОЙ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ ФЕДЕРАТИВНОЙ СОВЕТСКОЙ РЕСПУБЛИКИ, Московский Ревтрибунал в публичном Заседании под председательством тов. БЕК, членов Трибунала т.т. ГУСЕВА и ДУБРОВИНА от 26-го апреля — по 8-е МАЯ 1922 года, рассмотрев дело ЗАБАВИНА Бориса Ивановича, 52-х лет, свящ[енника] церкви Неопалимое Купино... МОТЫЛЕВА Николая Ивановича, 36-ти лет, гр-на Московской губ. и уезда, Заведывающего Финотдела Замоскворецкого Совета и бухгалтера Павловской больницы, члена Московского Совета, ТИХОМИРОВА Сергея Федоровича, 57-ми лет, гр-на гор. Москвы, мясника, БАРАНЦЕВА Сергея Алексеевича, гр-на гор. Москвы, 19-ти лет, весовщика, КУЗНЕЦОВА Тихона Григорьевича, 45-ти лет, Тульской губ., Чернского уезда, Пряжихинской вол., и села, носильщика, ШОСТИ Андрея Михайловича, 53-х лет, гр-на Полтавской губ., дер. Шости, почтальон, РОХАНОВА Михаила Николаевича, 43-х лет, гр-на Витебской губ., того-же уезда, Селокской волости, дер. Буравли, дровоклад, МАКСИМОВА Ивана Егоровича, 37-ми лет, гр-на Московской губ., Верейского уезда, Кудинской вол., дер. Григорево, портного, БАШКАРЕВА Владимира Александровича, 20-ти лет, гр-на гор. Москвы, безпартийного, несудившегося, студента, БАШКАРЕВА Александра Александровича, 22-х лет, гр-на гор. Москвы, безпартийного, несудившегося, студента, НОВИКОВА Петра Максимовича, 36-ти лет, гр-на Калужской губ. Масальского уезда, дер. Глотовские Овраги, столяра...» [10, с. 200-201].

Документ целиком приводит еще больше имен и фамилий: крестьян, рабочих, служащих, которые обвинялись в противодействии изъятию церковных ценностей, антисоветской деятельности. Среди них нет ни одного «судимого» по гражданскому кодексу – обычные люди центральной части России, хотя и беспартийные. Их инициативой могли создаваться учебные заведения? В это трудно поверить. Особенно, если такому человеку удастся избежать расстрела или ссылки после подобного трибунала.

Тем не менее, скромные попытки организации курсов имели место. Летом 1923 г. Нарком просвещения разработал правила их работы, но в НКВД настояли на том, чтобы не решать такие вопросы шаблонно, а рассматривать каждое обращение граждан отдельно, учитывая все конкретные обстоятельства дела и мнения заинтересованных ведомств.

Одним из таких учебных заведений было богословско-пастырское училище в Петрограде. Богословский институт был закрыт, а училище при нем, сохранив верность Святейшему Патриарху Тихону, продолжало работу. Условием его деятельности было: лимит обучающихся (до 50), собеседование по политграмоте, запрещение открытых лекций и доступ к библиотеке посторонних лиц. В таких рамках оно смогло просуществовать до 1928 г. [18, с. 91].

С другой стороны, нельзя с горестью не отметить факт поддержки властями обновленческих инициатив в образовательной деятельности. В середине 20-х гг. под их контролем находилось около 50 (!) Епархиальных богословских школ. География их простиралась с севера европейской части России до Черного моря и на Востоке до Урала. К концу 20-х их количество сократилось в два раза, а по числу обучающихся едва ли они походили на воскресные школы, имея 10-15 выпускников.

К 1930 г. во всех религиозных структурах, как православных, так и раскольнических образовательная деятельность практически замирает. Нелегально, по некоторым данным, Московская духовная академия (патриаршая) готовила священников до 1935 г. [13, с. 112].

Дольше всех до закрытия просуществовали обновленческая Высшая богословская школа в Киеве (декабрь 1928 г.), Ленинградский институт – обновленческий (1931 г.). В Москве обновленцы читали лекции до 1935 г. [11, с. 463-464].

Духовное образование в своей прежней форме было уничтожено сразу после октябрьской революции декретом Наркомпросвета. То, что пытались сохранить, в дальнейшем было либо неполноценно (имеются в виду пастырские курсы или

факультеты при университетах), либо даже вредно для самой Церкви, так как порой академическое знамя поднимали обновленцы, люди далекие от Церкви или запятнавшие свою репутацию изменническими действиями. И Александр Введенский и Варфоломей (Ремов) фактически занимали должности ректоров духовных школ. Однако, поскольку один из них был обновленцем, другой - тайным католиком. С другой стороны забота о духовном образовании была одно из главных забот канонической Церкви. Именно это помогло сохранить преемственность духовного образования и отчасти преподавательский состав для восстановления академий и семинарий в 40-е годы.

.....

ИСТОЧНИКИ И ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

Архивные

1. ГАРФ. Ф.2306. Оп.2. Д.72.
2. РГИА. Ф.831. Оп.1. Д.85.
3. РГИА. Ф.831. Оп.1. Д.14.
4. РГИА. Ф.831. Оп.1. Д.16.
5. РГИА. Ф.831. Оп.1. Д.19.
6. РГИА. Ф.831. Оп.1. Д.20.
7. РГИА. Ф.831. Оп.1. Д.22.
8. РГИА. Ф.831. Оп.1. Д.94.
9. РГИА. Ф.831. Оп.1. Д.95.

ЛИТЕРАТУРА

10. Архивы Кремля. В 2-х кн. / Кн. 1. Политбюро и церковь. 1922-1925 гг. - М. - Новосибирск, «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), «Сибирский хронограф», 1997.
11. Левитин А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты. - М., 1996.
12. Очерки истории Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1994.
13. Поспеловский Д. Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Республика, 1995.
14. Собрание узаконений и распоряжений правительства за 1917-1918 гг. Управление делами Совнаркома СССР М. 1942.
15. Сосуд избранный. История российских духовных школ. 1882–1932. СПб., 1994.
16. Церковные ведомости. 1918 г. №7-8.
17. Цыпин Вл., прот. История Русской церкви: 1917–1997 гг.
18. Шкаровский М.В. Петербургская епархия в годы гонений и утрат 1917–1945. СПб. 1995 г.

Метальникова Е.В.

сотрудник Отдела по изучению
истории епархии в XX веке
и канонизации святых
Калужской епархии
e-mail: history20@eparhia-kaluga.ru

СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ
СВЯТО-ЛАВРЕНТЬЕВСКОГО МОНАСТЫРЯ В
ПЕРИОД УСТАНОВЛЕНИЯ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ (1918 Г.)

PAGES OF THE HISTORY OF ST. LAWRENCE
MONASTERY DURING THE ESTABLISHMENT
OF SOVIET POWER (1918)

Аннотация: Статья раскрывает историю Свято-Лаврентьева монастыря в первые годы советской власти. На его примере показывается, каким образом разворачивалась репрессивная политика большевистской власти на местах, какие методы притеснений Русской Церкви применялись в эти год, каковы были последствия этой политики, и какова была реакция народа на репрессивные меры властей.

Annotation: The article reveals the history of St. Lawrence monastery in the first years of Soviet power. His example shows how the repressive policy of the Bolshevik power on the ground was developed, what methods of oppression of The Russian Church were used in this year, what were the consequences of this policy and what was the reaction of the people to the repressive measures of the authorities.

Ключевые слова: Октябрьская революция, Русская Православная Церковь, гонения, монастыри, монашество.

Key words: The October revolution, the Russian Orthodox Church, persecution, monasteries, monasticism.

Исследования, посвященные истории начала антицерковных репрессий в советской России, которые опубликованы в конце XX – начале XIX вв., позволяют убедительно доказать, что именно 1918 г. следует считать началом планомерных, систематических гонений на Русскую Православную Церковь. Политические, экономические, идеологические направления этих действий советской власти можно рассматривать на примере любой епархии, в том числе и Калужской. В издании «Годы испытаний. История Православной Церкви на Калужской земле с 1917 по 1999 годы» протоиерей Андрей Безбородов подчеркивает, что «уже в начале 1918 года комиссии Волисполкомов губернии берут на учет имущество монастырей и храмов, а Калужский Губсовнарком издает Декрет о прекращении экзаменов учащихся духовных школ, учеба в которых была прекращена еще раньше» [1, с. 9].

В своем «Послании об анафематствовании творящих беззакония и гонителей веры Церкви православной» 19 января (1 февраля) 1918 г., которое было направлено и в Калужскую епархию [6, л. 8 о.], Святейший Патриарх Тихон подчеркивал: «Имущества монастырей и церквей православных отбираются под предлогом, что это – народное достояние, но без всякого права и даже без желания считаться с законною волею самого народа... И наконец власть, обещавшая водворить на Руси право и правду, обеспечить свободу и порядок, проявляет всюду только самое разнузданное своеволие и сплошное насилие над всеми и в частности над Святою Церковью Православной» [15, с. 49].

Не удалось избежать трагических событий 1918 г. и в Калужской губернии, где местная власть действовала в соответствии с декретами центральной. Сохранились свидетельства этого времени, многие из которых сосредоточены в «Деле по Указам Святейшего Синода от 16 февраля – 1 марта 1918 года за № 1, от 12-25 мая 1918 года за № 12 по поводу захвата революционными организациями имущества Духовных учреждений и о насилиях, допускаемых со стороны местных властей по отношению к духовным учреждениям» [5, лл. 1-20]. В том числе и в Свято-Лаврентьевом монастыре происходили события, которые в конечном итоге привели к его закрытию: «все великолепие монастыря рухнуло в бездну с приходом власти большевиков» [12].

В хронологической последовательности события можно выстроить по датам, подтверждаемым сохранившимися архивными материалами этого периода. При этом документы, как властных структур Калужской губернии, так и церковные, дополняя друг друга, позволяют выявить последовательность происходившего. Помимо этого нужно отметить, что часть требований, вы-

полнение которых не просто нарушало прежнее существование монастыря, но в конечном итоге вело к его уничтожению, исходила от новой власти (как государственной, так и местной), другая – от населения Подзавальской слободы. Таким образом, сложности возникали с двух сторон, действия которых были взаимосвязаны.

Свято-Лаврентьевский монастырь уже в первую половину в 1918 г. сталкивался с экономическими трудностями, которые мешали привычному ходу монастырской жизни [9], но, как выяснится позже, не стали основными (даты указаны по старому стилю):

1. **7 апреля** – отсутствие наличных денег в кассе [9, л. 27].
2. **28 июня** - реквизирована рабочая лошадь [9, л. 27].
3. **4-17 июля** – реквизированы 2 выездные лошади [9, л. 28].
4. **20 июля** – письменный отказ властей вернуть лошадей [9, л. 52-53].
5. **12 июля** – необходимость ремонтов, на которые не было средств [9, л. 54].

В 1918 г. в сложном положении находились все монастыри Калужской епархии. Поэтому Епархиальным начальством и представителями обитателей Калужской епархии предпринимались меры, которые могли бы препятствовать захвату монастырских зданий и невозможностью использования их новой властью в иных целях. На первый план выходила задача сохранения целостности всего комплекса монастырских зданий с тем имуществом, которое находилось в них. Для этого изыскивались возможности достижения договоренности с представителями городской, уездной и губернской власти на основе, которая удовлетворила бы все стороны, не вызывая разногласий.

Определенные надежды возлагались на совместные действия Временного Духовного Правления при Калужском Епископе и Совета увечных воинов. Такое объединение сил представлялось не просто обоснованным и оправданным, но и подтвержденным необходимостью времени, когда в Калужской губернии было много пострадавших на войне и членов их семей. Документально подтверждается, что «на совещании из представителей обитателей Калужской епархии, Временного Духовного Правления (далее – ВДП) и Совета увечных воинов постановлено: все монастыри передать под защиту Совета увечных воинов, в том числе, и помещение загородного Архиерейского Дома, помещающееся в Лаврентьевом монастыре, со всем находящемся в нем имуществом и инвентарем с тем, чтобы в

свободных помещениях обитателей были устроены инвалидные дома и приюты для детей сирот воинов» [4, л. 36 о.].

Согласно постановлению, упомянутого совместного совещания было решено, что помещения летнего Архиерейского Дома будут подготовлены к передаче и перейдут под заведывание Совета увечных воинов. Представителем от Епархиального Правления и Лаврентьева монастыря назначался иеромонах Нестор с уведомлением об этом эконома Архиерейского Дома иеромонаха Арсения. В журнале ВДП, подписанным протоиереем Дмитрием Некрасовым, протоиереем Федором Богословским, протоиереем Иоанном Остроглазовым, протоиереем Иоанном Сперанским, священником Михаилом Ильинским и утвержденным епископом Калужским и Боровским Феофаном (Туляковым), значилось: «Настоящее постановление приведено в исполнение» [4, л. 37]. На некоторое время создалась видимость решения возникших проблем.

Но это заблуждение было недолгим. Уже 12/25 марта 1918 г. секретарь ВДП С. Павловский доложил на очередном заседании о том, что «Подзавальская Слобода предъявила требования, чтобы загородный Архиерейский Дом, находящийся в Лаврентьевом монастыре, а равно и все имущество монастырское, были немедленно переданы в ведение Комитета означенной слободы для нужд населения» [4, л. 36 – 36 о.]. Комитет в данном случае являлся выразителем желания большинства граждан, проживающих в Подзавалье. Но изъятие зданий и имущества монастыря рассматривалось ими как шаг к узакониванию отдельного прихода с превращением монастырских храмов в приходские.

Обсуждение создавшейся ситуации, в которой местные жители активно отстаивали свое право не только на Архиерейский Дом, но и на здания и имущество монастыря, затянулось на несколько месяцев. Журналом Калужского Епархиального Совета № 75 от 13-26 июля 1918 г. задокументировано завершение рассмотрения вопроса о ходатайстве жителей Подзавалья по поводу передачи им Лаврентьевского монастыря. Но решение об отказе принималось на основании Указа Святейшего Патриарха и Высшего Церковного Совета от 13-26 июня с. г. за № 227. «Означенным Указом ходатайство жителей Подзавалья об изъятии Лаврентьева монастыря из ведения Архиерейского Дома отклонено, а предоставлено жителям Подзавалья обращаться для совершения треб, кроме бракосочетания, в названном монастыре» [8, л. 4].

Последствиями распоряжений из Москвы следует считать получение третьей части метрической книги, о чем есть сведения в журнале Калужского Епархиального Совета в журнале № 145 от 16 сентября 1918 года [8, л. 5]:

По административному отделу слушали:

Эконома Калужского Архиерейского Дома. Иеромонах Федор представляя при отношении своем за № 111 часть третью метрической книги № 475 «О умерших», просит о дополнении ее частью первую о родившихся, в виду последовавшего разрешения на совершение монашествующими лицами Лаврентьевского монастыря требования жителей слободы Подзавалье, кроме бракосочетания, и о выдаче исповедной ведомости. Кроме сего просит разъяснить ему, на ком лежит обязанность ведения метрической книги и выдачи метрических выписей: на Управляющем Архиерейского Дома или же на казначее Лаврентьева монастыря [8, л. 5].

Таким образом, частично просьба жителей Подзавалье была удовлетворена, некоторые требы могли совершаться в монастыре, а не в Петро-Павловском храме. Хотя ранее жители Подзавалье были приписаны к этому приходу, о чем свидетельствуют сохранившиеся документы, сведения которых отражают истинную картину состояния той части прихода Петропавловской церкви, которая территориально относилась к Подзавалью, и расписанием приходов приписывалась именно к этому храму [12, с. 137].

В некоторых случаях современными исследователями цитируются страницы очерка «Подзавалье» Николая Васильевича Щелгунова (жил в Калуге 1869 – 1873 гг.) в качестве обоснования права жителей, проживающих на указанной территории, для того, чтобы в 1918 г. (и как свидетельствуют документы – в начале 1920-х гг.) обращаться с просьбой передать монастырские здания для приходской церкви в Подзавалье: «Есть под Калугой слобода Подзавалье. Хотя она в административном отношении подчинена 5-му кварталу 1-й городской части, но слобода эта все-таки не часть города, а деревня, тяготеющая к городу экономически и исключительно им живущая. В Подзавалье более 100 дворов...» [11, с. 60-63].

Но известны и другие мнения краеведов: «Большинство жителей подмонастырской слободы Подзавалье в XIX – начале XX века являлись прихожанами калужской церкви Петра и Павла (в ней они были крещены, повенчаны, отпеты: похоронены на городском Пятницком кладбище» [14, с. 204].

По сохранившимся в ГАКО клировым ведомостям есть сведения, подтверждающие то, что традиционно жители Подзавалье входили в приход храма Петра и Павла. По положению на 1850 г. в деревне Подзавалье в отношении численности крестьян экономического ведомства Тихоновой волости имеются следующие данные:

Категория населения	Количество домовладений	Численность мужчин	Численность женщин
Крестьян	48	207	202
Всего по приходу	116	400	477

По данным на 1896 и 1899 гг. в Подзавальской слободе был следующий состав населения:

Год	1896 г.			1899 г.		
	Количество домовладений	Численность мужчин	Численность женщин	Количество домовладений	Численность мужчин	Численность женщин
Военных	15	55	44	19	60	42
Купцов и мещан	158	483	466	170	514	520
Крестьян	9	21	29	12	32	39
Католиков				2	1	1
Раскольников	1	6	4	1	8	6
Итого	183	565	543	204	615	608

Соответственно этим данным – население Подзавалья по численности и словному составу отличается от того, что указано в названном очерке... И от этих жителей Подзавалья поступили следующие пожелания, дополнительно к ранее указанным. Об этом иеромонахом Федором был задан вопрос на заседании епархиального совета: «Будет ли какое-либо определение Епархиального совета по поводу особого места вне ограды монастыря для кладбища жителей Подзавалья?» [10, л. 6]. Таким образом, местное население по-прежнему не отказывалось от своих пожеланий превратить монастырские храмы в приходские. В 1918 г. монастырское кладбище еще не претерпело никаких изменений, захоронения не были осквернены, памятники не подверглись действиям вандалов.

В июне 1918 г. ожидалось проведение съезда духовенства. С ним были связаны ожидания возможности урегулирования некоторых проблем и достижения договоренностей с новой властью по поводу разумных послаблений в отношении монастырей и храмов. Но по сохранившимся документам становится ясным, что другая сторона имела совершенно иные намерения: «На заявление т. Цельмса о предположительном съезде духовенства на 18 июня поступило предложение

Совнаркому допустить съезд духовенства на 18-е число, подготовив вооруженную силу, каковую передать в распоряжение комиссара по Религиозным делам, предоставив ему право принимать к съезду репрессивные меры в случае необходимости. Сообщить об этом в ЧК по борьбе с контрреволюцией. Относительно контрреволюционной деятельности Духовного Правления при Калужском Епископе постановлено: Предписать ЧК обратить внимание на ДП, установив за ним надзор» [2].

С начала 1918 г. постепенно нарастало неудовольствие населения действиями властей. В том числе претензии излагались на бумаге, даже имели место появления листовок. В июле 1918 г. одна из листовок была изъята, и по этому поводу было открыто следственное дело. Текст листовки: «Воззвание. Прихожанам Калужской епархии. Братья и сестры! Наступает и для Вас час испытаний Вашей Веры и преданности Христу. Всякого, говорит Господь, кто исповедует меня пред людьми, того исповедаю и я пред Отцом Моим Небесным, а кто отречется от меня пред людьми, отрекусь от того и я пред Отцом Моим Небесным (Ев. Мф 32-33).

Наступило страшное время, когда опьяненные насилием и произволом, некоторые из русских людей православных только по имени, опираясь на силу штыков, намерены осуществлять свои «декреты», направленные против православных храмов, церковного имущества и духовенства. Они желают обратить многие храмы в общественные места призрения и даже для других чуждых Церкви, целей, а церковное имущество, под предлогом пополнения государственной казны, опустошенное и расхищенное ими же отобрать.

Духовенство о себе не говорит: оно призвано к унижению и страданию и свои надежды возлагает только на Господа Бога. Но неужели Вы, братья и сестры, допустите поругание Ваших храмов, где Вы крестились, где венчались и молились, где возносится бескровная жертва о Вас и о почивших Ваших сродниках?

Неужели Вы не постоите за церковную святыню, нажитую Вашим усердием к храму Божию, Вашей молитвой, Вашими слезами?

Скажите этим обезумевшим людям, что это общенародное сокровище, которое мы обязаны хранить и защищать как наше святое святых, переданное нам нашими предками. Скажите им, чтобы они не прибавляли к братской крови, запечатленной на их руках, той крови, о которой неистово кричали предатели Христа: «Кровь Его на нас и на детях наших».

Встаньте дружно в защиту Вашего дорогого достоинства и религиозной свободы! Общей народной силы не сломить врагу! ...

От Архипастыря и представителей от приходов». [3, л. 46].

Листовка распространялась до июня 1918 г., когда были проведены аресты по этому поводу, и ревтрибунал вел следствие, в ходе которого составители текста не были выявлены [3, л. 72]. В это время распространение обращения Святейшего Патриарха Тихона во многих храмах Калуги и местная листовка способствовали объединению прихода. Жители Подзавалья по-прежнему понимали призыв об объединении прихода как право на пользование монастырем. Они обратились с очередным прошением, которое содержало их неудовольствие отрицательными ответами на их прежние обращения и создавшейся ситуацией: «...при этом Временному правлению заявить смеем, что в настоящее время все народное право, а потому и духовенство служит народу и Вы Преосвященнейший Владыко не откажите уважить нашу просьбу, тех граждан и прихожан, которые заботятся о том же монастыре... Исполните нашу просьбу и не откажите ответить через Подзавальский Исполнительный комитет граждан Слободы Подзавалье» [7, л. 76]. Рассмотрено это обращение было 2-15 августа – журнал № 43 КЕС. Ссылаясь на «народное право» жители требовали убрать казначея иеромонаха Нестора.

Заботами Епархиального начальства, продолжавшего предпринимать шаги в защиту монастырей, 17 июля в Святейший Синод было направлено прошение относительно открытия в монастыре в Калуге Пастырского училища: «в Лаврентьевом монастыре Архипастырские покои без особых затруднений можно приспособить под помещение школы и общежитие при ней, а в нижнем этаже устроить кухню и столовую. Гостиница при монастыре может быть отведена под квартиры учащего персонала» [7, л. 121 о.]. По этому поводу был издан Указ Святейшего Патриарха и Святейшего Синода от 14 – 27 августа с одобрением этих планов. После получения Указа 31 августа в 7 часов вечера в Калуге в городском архиерейском Доме состоялось заседание Калужского Епархиального Совета (далее – КЕС) [7, л. 120], утвердившее решения соединенного собрания КЕС и Совета приходских общин г. Калуги и представителей городских учебных заведений от 25-13 августа. Постановление гласило: «Поручить прежней комиссии снова осмотреть помещения Лаврентьева монастыря и свои соображения предоставить вместе со сметой...» [7, л. 122].

Но 13 – 26 сентября 1918 г. поступило распоряжение властей, которое делало невозможным реализацию планов по открытию пастырского училища в Свято-Лаврентьевом монастыре: «Президиумом исполкома Вам немедленно предоставить в Совет ключи домово́й церкви при Архиерейской даче в Лаврентьевом

монастыре» [9, л. 147]. Постановили: Ключи ... отослать в ИК, назначить для присутствия при осмотре церкви казначея ЛМ (Лаврентьева монастыря – прим. авт.) иеромонаха Нестора» [9, л. 148]. Помимо распоряжения от 13 – 26 сентября 1918 г. на имя епископа Калужского и Боровского Феофана (Тулякова) поступило другое - от Отдела юстиции Губисполкома от 23 октября 1918 г.: «На основании декрета об отделении церкви от государства предлагаю Вам сделать с своей стороны распоряжение всем настоятелям мужских и женских монастырей в 2-х недельный срок от сего числа приготовиться к выселению из монастырей монахов и монахинь. За всякую оттяжку в исполнении сего или неисполнение виновные подлежат судебной ответственности. Заведующий Губ. отделом Юстиции» [9, л. 171].

До истечения этого срока был произведен вывоз имущества, о чем было сообщено в КЕС: «Имею честь сообщить ЕС (Епархиальному совету – прим. авт.), что во второй половине дня 28 октября ст. ст. – 10 ноября н.с. сего 1918 г. в ЛМ (Лаврентьев монастырь – прим. авт.) прибыл автомобиль с вооруженными людьми от советской власти. Прибывшие лица вошли в летний Архиерейский Дом, из которого к вечеру этого дня стали выносить вещи и складывать на автомобиль. Нагруженный разными вещами автомобиль затем уехал из Лаврентьева монастыря, затем, однако, вернулся и вывоз вещей из летнего Архиерейского Дома возобновился. Все это продолжалось в течение всей ночи с 28 на 29 октября. По заявлению одного лица из приемной комиссии на автомобиле вывозились «... вещи, привезенные в этот дом из Минского кафедрального собора» [9, л. 173].

В 2-х недельный же срок под грифом «Спешно» 19 октября 1918 г. предписывалось подготовить сведения об имеющихся капиталах, описи движимого и недвижимого имущества [10, л. 6], а 30 октября 1918 г. Сейфовой комиссией при Губернском фин. отделе было предписано «в непродолжительное время представить список золотых и серебряных вещей, находящихся в церквях и монастырях» [10, л. 23].

Подготовка списков по распоряжению от советской власти, которая была предписана епископом Феофаном (Туляковым), вызвала порицание в Святейшем Синоде. По этому поводу есть документ. Большинство исполнило распоряжение владыки, основанное на желании поддержать сносные отношения с новой властью, однако по состоянию на январь 1919 года из Лаврентьева монастыря не были предоставлены списки имущества [10, л. 44 о.]. 4 февраля 1919 г. в монастыре был произведен обыск, в сохранившихся документах ГАКО это отражено:

«Вследствие Вашего отношения за № 3042, препровожденного на имя Калуж-

ского Губисполкома, последнее препровождено при надписи за № 3130 Калужской Губернской Чрезвычайной Комиссии, при сем прилагает копию акта на принятие вещей с дачи Лаврентьева монастыря». При этом приложена копия описи вещей, изъятых при обыске с Архиерейской дачи при Подзавалье (как значится в документе). Были изъяты лекарства, посуда, изделия из ткани и пр., но вещи по указанному списку не представляли никакой ценности: «23 полотенца разных, 18 наволочек, 35 салфеточек маленьких, 7 скатертей, 9 носовых платков, 1 нитка бус, аптечка. 1 иголка (!) ...» [9, л. 205-206]. При этом было произведено изъятие ценностей. Все имущество из Архиерейского Дома в Лаврентьевом монастыре было вывезено.

Таким образом, если в 1918 г., несмотря на множество трудностей, состав братии Лаврентьевского монастыря оставался прежним (со служением в монастырских храмах), и разорение монастырского хозяйства, изъятие имущества и ценностей находилось в начальной стадии, то 1919 г. окончательно закрепил разорительные для монастыря действия советской власти, узаконенные соответствующими документами. Находящийся в этот период на Калужской кафедре епископ Феофан (Туляков) предпринял еще одну попытку остановить грабительские действия представителей власти по отношению к монастырям, в том числе и Лаврентьевскому, который значился в списке тех обителей, которые предлагалось сохранить [10, л. 63 а]. Коллегия Губернского Земельного Отдела по этому поводу постановила: «Ходатайство это отклонить. О каковом постановлении Коллегии Губернского Под. отдела землеустройства сообщает Калужскому Епархиальному Совету».

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Безбородов А., свящ. Годы испытаний. История Православной Церкви на Калужской земле с 1917 по 1999 годы. Калуга, 2001
2. ГАДНИКО, ф. 1, о. 1, д. 7
3. ГАКО, ф. Р-819, о. 2, д. 62
4. ГАКО, ф. 241, о. 1, д. 1
5. ГАКО, ф. 241, о. 1, д. 164
6. ГАКО, ф. 277, о. 1, д. 44– а
7. ГАКО, ф. 1267, о. 2, д. 3
8. ГАКО, ф. 1267, о. 2, д. 7
9. ГАКО, ф. 1267, о. 2, д. 10
10. ГАКО, ф. 1267, о. 2, д. 11
11. Калужский край. Документы и материалы. Книга 2, Калуга, 1977
12. «Калужская неделя», № 39 (557) – 04.10.2012
13. КЕВ, 1890, № 12
14. Лаврентьев монастырь. История и современность. Материалы 1 и 2 Свято-Лаврентьевских краеведческих чтений. Издательство «Фридрихсбург», Калуга, 2014-2015.
15. Тихон, патриарх «В годину гнева Божия...» Послания, слова и речи. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. М., 2009.

Михутин М.А., магистрант;
Штепа А.В., кандидат
исторических наук, доцент
Калужский государственный
университет им. К.Э. Циолковского
e-mail: ira_8@mail.ru

СУДЬБЫ ПРАВОСЛАВНЫХ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЕЙ В СССР В
ПЕРИОД ГОНЕНИЙ 1930-Х ГГ. (НА ПРИМЕРЕ ИСТОРИИ КЛИРИКОВ
СПАСО-ЗАВЕРХСКОЙ ЦЕРКВИ Г. КАЛУГИ).

THE FATE OF ORTHODOX CLERGY IN THE USSR DURING THE
PERSECUTION OF THE 1930S.
(FOR EXAMPLE, THE HISTORY OF THE CLERGY OF
THE SPASO-SAVERHСКАJA CHURCH IN KALUGA)

Аннотация: В статье рассматривается служение духовных лиц в период гонений 1930-х гг. и жизненный путь священнослужителей, связанных с выбором настоятеля Спасо-Заверхского храма г. Калуги. Процедура выборов настоятеля храма представлена как наглядный пример попытки подчинения Русской Православной Церкви советской власти в послереволюционный период. Довоенное советское время – это период разрушений и осквернений религиозных храмов, гонений на священнослужителей, обвинение их в контрреволюционной деятельности, которые прошли через сталинскую «мясорубку», где у каждого была своя судьба.

Annotation: The article considers the service of the clergy during the persecution period of 1930th and ecclesiastic's course of life connected with the choice of the abbot in Spaso- Saverhskaja temple of Kaluga city. The procedure of the election of the abbot is presented as an illustrative example of an attempt to subordinate the Russian Orthodox Church to the Soviet power in the post-revolutionary period. The pre-war Soviet period was the time of destruction and desecration of religious temples, persecution of

clergymen, and their accusation of counter-revolutionary activity, which passed through Stalin's «meat grinder», where everyone had his own destiny.

Ключевые слова: местные органы власти, регистрация священнослужителей, анкетные списки, религиозное общество, приходской Совет, А.А.Покровский, иеромонах Иероним, Г.В. Соколов.

Key words: local authorities, registration of the clergy, personal lists, religious society, the parish Council, A. A. Pokrovsky, the monk Jerome, G.V. Sokolov

С 1918 г. после опубликования декрета «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви» Русская Православная Церковь (далее – РПЦ) была лишена всех юридических и имущественных прав. Наступил 70-летний период гонений на Церковь, когда верующие подвергались преследованиям.

В 1918 г. в Калужской епархии были закрыты все духовные учебные заведения, духовная консистория, была реквизирована Епархиальная библиотека и передана комиссариату народного просвещения, в конце февраля вышел последний номер «Калужского Церковно-общественного вестника», наполненный призывами защищать родные святыни и сообщениями о гонениях властей. Все домовые храмы были упразднены согласно Постановлению Калужского губернского исполнительного комитета (Губисполкома) о немедленном изъятии из правительственных учреждений крестов и икон и об упразднении домовых церквей, принятого 10 октября того же года. Все церковное имущество было национализировано, церковно-приходские школы были переданы в Народный комиссариат просвещения. Стали закрываться храмы и монастыри, а имущество изыматься [1].

С 1918 г. начались общегосударственные мероприятия по изъятию имущества приходских храмов. Святотатство вызывало возмущение у верующих. Стали производиться аресты священнослужителей. Всего, по имеющимся данным, за 1929–1941 г. в Калужской епархии были приговорены к разным мерам наказания, в том числе и к расстрелу, более 500 священно- и церковнослужителей, 5 приходских старост, 161 человек из монашествующих [2, с. 22].

Советская власть решила уничтожить Православную Церковь. Первое, что начали закрывать – учебные церковные заведения, затем очередь дошла и до самих храмовых сооружений. Ужасный голод, захвативший огромное пространство центральной России из-за неурожая 1921 г., стал дополнительным поводом для разрушительных действий властей в отношении РПЦ. 23 февраля

1922 г. выходит Постановление ВЦИК «Об изъятии церковных ценностей» для оказания помощи голодающему населению. В своем Послании от 28 февраля 1922 г. Патриарх Тихон объявил: «...Желая усилить возможную помощь умирающему от голода населению Поволжья, мы нашли возможным разрешить церковно-приходским советам и общинам жертвовать на нужды голодающих драгоценные церковные украшения и предметы, не имеющие богослужебного употребления...». Но вслед за этим в правительственных газетах начались резкие выпады по отношению к духовным руководителям РПЦ. Калужская губернская газета «Коммуна»¹ была переполнена злобными насмешками на Церковь и открыто подстрекала к погромам, которые с грабежами и насилием широким валом катились по губернии. Все храмы Калужской епархии лишились богослужебных предметов, облачений, имевших неопределимое значение для верующих и кощунственно исчислявшихся советской властью в пудах серебра, золота и жемчуга; количество пострадавших и погибших в них не поддается учету, господствовала анархия и вседозволенность. Местные органы власти продолжали методично уничтожать Церковь.

После смерти Патриарха Тихона в 1925 г. согласно его завещанию до законного выбора нового Патриарха Патриаршие права и обязанности перешли к Высокопреосвященнейшему митрополиту Крутицкому Петру. Но советское правительство не допустило выборов нового Патриарха. Ставший местоблюстителем патриаршего престола, митрополит Петр (Полянский П.Ф.) после ложного заявления протоиерея А. Введенского о его связи с белогвардейской эмиграцией был арестован, сослан в Сибирь и впоследствии расстрелян. Представители органов НКВД намекали церковным иерархам на возможность легализации РПЦ, при условии заявления с ее стороны о поддержке большевистского режима. Целый ряд лидеров РПЦ, вслед за Петром, последовательно отказывались принять условия большевиков, после чего их арестовывали, и они отправлялись в ссылку. Тем самым продолжалось устранение неугодных Кремлю епископов.

Митрополит Сергей (Страгородский И.Н.), ставший очередным местоблюстителем патриаршего престола, 29 июля 1927 г. издал декларацию, которая вызвала не только жаркие споры, но и привела к церковному расколу. В ней

1 Губернская газета «Рассвет», основанная в июле 1917 г., была с 22 мая 1918 г. переименована в газету «Коммуна». С 13 августа 1944 года издается под названием «Знамя».

определялось отношение РПЦ к государству. Митрополит Сергей призвал к «подчинению законной власти России». В декларации принималось главное требование властей, касающееся регистрации всех церковнослужителей государственными органами, которое Церковь ранее решительно его отвергала. Введение процедуры обязательной регистрации всех клириков у гражданских властей усилило контроль над духовенством и влияние на кадровую политику Церкви.

В начале 1929 г. активизировался курс на усиление антирелигиозной пропаганды. Так, 8 апреля 1929 г. вышло постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях», была создана Комиссия по вопросам культов при Президиуме ВЦИК РСФСР. Согласно Постановлению религиозное общество, состоящее как минимум из 20 человек, так называемая «двадцатка», по договору могло получить в бесплатное пользование молитвенное здание и предметы культа, которые должны были служить «исключительно для культовых целей» (ст. 10) [3, с. 236], чтобы храмы не стали местом нерелигиозных собраний. Эта «двадцатка» избирала «исполнительный орган» (правление прихода), но местный совет по делам религии и культа, как регистрирующий орган, мог отвергнуть избранных, пользуясь «правом отвода» (ст.8), что способствовало выдвижению в этот состав управленческой структуры, состоящей из трех членов, людей, готовых на сотрудничество с властями. С момента регистрации религиозного общества или группы верующих их деятельность также тщательно контролировалась местными органами, тем самым был обеспечен полный контроль над жизнью прихода. Приходские советы стали испытывали давление советской власти, которая хотела превратить их в подконтрольное осведомительное «орудие» НКВД. Изучая материалы о функционировании Спасо-Заверхской церкви г. Калуги [6, л. 87] за период с 1922 по 1930 гг. можно с большой долей вероятности предположить, что члены Совета общины, например, секретарь Шумилин [6, л. 10], заведующий хором Хаменков [6, л. 11], казначей Барсуков [6, л. 28-29] и другие, слагали с себя выполнение обязанностей ввиду «сложившихся обстоятельств», не называя причину, именно из-за этой ситуации.

В 1923 г. органами советской власти была проведена перерегистрация религиозных обществ, а 15 апреля 1923 г. Наркомюстом РСФСР и НКВД РСФСР была принята «Инструкция о порядке регистрации религиозных обществ и выдачи разрешений на созыв съездов таковых» [4], которая требовала от всех

регистрируемых приходов предоставления в отделы управлений губернских или областных исполнительных комитетов «списков пресвитеров, епископов, проповедников и других выборных ответственных лиц». Одним из обязательных условий при подаче заявления на регистрацию религиозного объединения было предоставление анкеты на священника, обслуживающего общество верующих. Анкеты появились как аналог клировым ведомостям, в которых была основная информация о каждой конкретной церкви и развернутые биографические справки о членах церковного причта.

Для облегчения наблюдения за служителями культа работа священников закреплялась на определенной территории, также для утверждения кандидатуры на любую религиозную должность в местные органы должна быть представлена анкета на служителя православного храма. Форма анкеты, опубликованная «в качестве приложения к инструкции № 328 НКВД РСФСР от 1 октября 1929 г. «О правах и обязанностях религиозных объединений», содержала лишь восемь вопросов: 1) фамилия, имя, отчество; 2) год рождения; 3) места службы и занимаемые должности или род занятий с 1914 г. по настоящее время; 4) выполняет ли культовые обязанности по найму, по выбору или по назначению; 5) размер получаемого вознаграждения; 6) был ли осужден или нет. Если был осужден, то когда и за что; 7) район деятельности; 8) подробный адрес; 9) дата заполнения анкеты; 10) подпись» [5, с. 15]. В Приложении 1 нами приведены 2 документа: заявление о регистрации и анкета на псаломщика Спасо-Заверхской церкви.

Согласно нормативным инструкциям, если настоятель был избран членом общины и местные власти утверждали эту кандидатуру, то с ним заключался договор, по которому общество верующих нанимало священника к себе на работу. Оно нанимало жилую площадь, приобретало облачение и сопутствующие товары, если это было необходимо, выплачивало ему заработную плату. Все эти операции, которые могли заключаться или уполномоченными группами верующих или отдельными гражданами – членами исполнительных органов религиозных групп, оценивались как частные коммерческие сделки и облагались дополнительным налогом. В результате всех этих действий властей все труднее было найти настоятеля храма в той или иной местности. И, если религиозное общество находилось без служителя культа длительное время, местные власти запрещали пользоваться церковью до тех пор, пока члены общества не наймут себе другого священника.

В связи с этим, как только храм оказывался без настоятеля по разным причинам, Совет церковной общины избирал на эту должность другого священника с подачей заявления в местные органы власти. Приведем для примера черновик обращения Совета церковной общины Калужской Спасо-Заверхской церкви в городскую администрацию (предполагаемая дата документа 1924 г., орфография и стилистика сохранена):

В Административный отдел Горсовета

Заявление об освобождении в виду болезни от должности священника Никольского Николая Михайловича и об избрании на должность священника при Спасо-Заверхской церкви Покровского Александра Алексеевича Совет церковной общины просит Административный отдел Горсовета зарегистрировать в должности священника в Спасской церкви Покровского, так как в настоящее время храм наш остался совершенно без священника в виду нахождения бывшего священника Никольского в больнице.

***Приложение:
выписка из протокола заседания Совета
и анкета А.А. Покровского [6, л. 22].***

К сожалению, в сохранившихся документах ГАКО по Спасо-Заверхской церкви ни в копиях, ни в приложенных черновиках эти приложения к заявлению отсутствуют, но о послужном списке о. Александра Покровского мы можем узнать из небольших анкетных данных на священнослужителя. Известно, что он родился в 1880 г., до 1918 г. был учителем Бугурусланского духовного училища, после до 1921 г. являлся школьным работником. Затем, до 1923 г. служил в качестве священника церкви села Мятлево Медынского уезда, а позже, до 1931 г. – священником в Васильевской церкви г. Калуги [6, л. 60].

Из заявления протоиерея Димитрия Зарецкого (Приложение 2) известно, что в ноябре 1930 г. Спасо-Заверхский храм оказался без священника. Сохранилось и заявление иеромонаха Иеронима (Федотова), написанное им предположительно в 1931 г., чтобы не произошло закрытие храма из-за отсутствия настоятеля, он также предлагает свою кандидатуру на эту должность (Приложение 3). Что же это был за человек?

Известно, что иеромонах Иероним (в миру Федотов Иван Арсентьевич) родился в д. Косарево Калужского района Тульской области в 1877 г. [7, с. 312].

Проживал в Калуге, с 1905 г. нес послушание в булочной Оптиной пустыни. В 1922 г. отец Иероним покинул монастырь и скитался по разным приходам. Весной 1930 г. он нашел место священника в церкви села Борщевка Ферзиковского района Тульской области. Службы, которые проводил оптинский иеромонах, длились с семи часов утра до двух часов дня. Своим истовым служением он стал известен на всю округу, так что люди стали приезжать к нему в храм из разных мест. Затем в Калуге он недолго служил священником в Спасо-Преображенском храме² и в Николо-Козинском храме, а в апреле 1931 г. был арестован органами НКВД, за то, как следует из материалов следственного дела, что якобы «организовал вокруг себя группу церковников... разжигал религиозный фанатизм верующих через исцеление бесноватых» [8].

В 1934 г. отец Иероним был освобожден, вернулся в Калугу, устроившись певчим в церковном хоре, в апреле 1938 г. вновь был арестован. Имея очень слабое зрение, не сумев прочитать составленный следователем текст допроса, о. Иероним поставил свою подпись под первым протоколом, содержащим признание в антисоветской агитации, но впоследствии отказался от этих показаний и больше не подписал ни один документ. В тюрьме иеромонах Иероним провел почти два года, и все это время работники НКВД собирали необходимые материалы для обвинительного заключения, но отец Иероним не считал себя виноватым перед государством, не соглашался со следователем и ничего не подписывал. Тогда были найдены нужные свидетели, доказавшие «вину» иеромонаха. В 1940 г. был осужден по ст.58 п.10 УК РСФСР и Особым совещанием НКВД СССР и 3 мая 1940 г. 63-летнему отцу Иерониму был вынесен приговор – пять лет ссылки в Коми АССР [7, с. 312; 7]. Вернувшись из ссылки, отец Иероним с 1944 г. служил в храме Феодоровской иконы Божией Матери в с. Лукьянове Малоярославского района. В 1956 г. вышел за штат по состоянию здоровья. Скончался 19 марта 1959 г. в Лукьянове, там же и похоронен. А 1960 г. закрыли храм, где он служил [8].

В 1933 г. иеромонах Иероним написал заявление в Церковный Совет Спасо-Заверхского храма с просьбой принять его на место священника (см. Приложение 4). Но Приходской Совет после обсуждения его кандидатуру отклонил.

2 Калужский храм в честь Преображения Господня, теперь – подворье Пафнутьев-Боровского монастыря. В народе именуется «что за верхом» (район расположения назывался «Завершье») – Спасо-Заверхский храм. Праздник Преображения отмечается 19 августа и известно как Яблочный Спас.

В той же папке документов Спасо-Заверхской церкви, мы находим обращение членов общины этой церкви в органы власти, в котором сообщается, что Иван Арсеньевич Федотов (иеромонах Иероним) был в свое время священником в Спасо-Заверхском храме, причем служил, согласно обращению в 1931 г. (см. Приложение 5).

С другой стороны о том, что до лета 1933 г. настоятелем храма был протоиерей Никольский, есть косвенное свидетельство в письме Председателя церковного Совета Спасо-Заверхской церкви. При выборе священника на освободившееся место Совет церкви выразил желание видеть на посту священника о. Александра Алексеевича Покровского, о котором мы говорили выше. Однако местные власти в лице «Комиссии культа при Горсовете» не утвердили эту кандидатуру, поскольку о. Александр Покровский, как и еще один кандидат на должность священника о. Георгий Соколов отбывали ранее наказание. Действительно, согласно имеющейся информации, священник Александр Покровский, родившейся в 1880 г. в д. Рыжково Малоярославецкого района Калужской области был «осужден по ст.58 п.10 УК РСФСР «тройкой» ПП ОГПУ Московской области 30 сентября 1931г. на 3 года ИТЛ» [7,с.43]. На три года концлагеря 28 декабря 1932 г. «тройкой» ПП ОГПУ Западной области по той же статье был осужден о. Георгий Соколов, который родился в 1878 г. в д. Сорокино Плюшинского района Сухиничского округа, и проживал в с. Милотичи Брятинского района Западной области [7, с. 202].

Известно, что в истории Калужской епархии, как и в истории нашей страны, послереволюционное время стало началом гонений на священнослужителей РПЦ, которое к 30-м гг. XX века усилилось. Согласно мнению современных церковных историков: «Главной целью организаторов религиозных репрессий в этот период было уничтожение не религии вообще, а именно Православия» [9, с. 13]. Аресты православных священнослужителей происходили повсеместно и неконституционные внесудебные органы такие, как особые совещания, коллегии, «тройки»³ проводили политику репрессий. Большинству арестованных священнослужителям вменялась «контрреволюционная дея-

3 В 1927 г. Объединенное государственное политическое управление (далее – ОГПУ, бывшее ВЧК) получило право рассмотрения дел во внесудебном порядке. В «Тройку» включались – сотрудник ОГПУ, представители обкомов ВКП(б) и исполкомов местных Советов. Этот орган массовых репрессий имел полномочия выносить любой приговор и немедленно приводить его в исполнение без права обжалования.

тельность» по ст.58 п.10 УК РСФСР: «Пропаганда или агитация, содержащие призыв к свержению, подрыву или ослаблению Советской власти, или к совершению отдельных контрреволюционных преступлений (ст.ст.58-2 – 58-9 УК), а равно распространение или изготовление или хранение литературы того же содержания влекут за собой – лишение свободы на срок не ниже шести месяцев» [10].

Поэтому в сложившейся неблагоприятной ситуации Совет церковной общины Спасо-Заверхского храма обратился с письмом к архиепископу Димитрию (Добросердову)⁴, с призывом помочь разрешить вопрос с выбором настоятеля. Черновик этого письма от 13/21 октября 1933 г. приведен нами в Приложении 6. Из него известно, что, находясь в сложной ситуации, под давлением местных советских органов власти, Церковный Совет все же счел неприемлимым рассматривать иные кандидатуры, в том числе кандидатуру о. Валериана Смирнова.

В число кандидатов на должность священника подали заявления многие духовные лица, такие как: протоиерей церкви с. Ромоданово Калужского района Вениамин Демидов [6, лл. 74, 84], священник церкви Пятницкого кладбища Афанасий Васильевич Любимов [6, л. 78], протоиерей Московской Патриархии Серпуховского Викариатства Константин Васильевич Куклин [6, л. 81] и другие.

Заявление протоиерея Георгия Соколова на должность священника нами приведено полностью в Приложении 7, оно дает возможность проследить жизненный путь последнего настоятеля Спасо-Заверхского храма советского периода до его избрания на эту должность осенью 1933 г.

Сохранившиеся анкеты на Соколова Георгия Васильевича расходятся в точной дате, когда священник приступил к своим обязанностям: на одной указано «с октября 1933 г. – настоятелем Спасозаверхской г.Калуги церкви по настоящее время (01.02.1935)» [6, л. 92], в отличие от другой, где стоит дата «...с 6/XI-1933г. состоит служителем культа при Спасской за верхом г.Калуги церкви» [6, л. 94]. В любом случае кандидатура Соколова осенью 1933 г. местными властями была утверждена. Именно о. Георгий стал последним настоятелем храма советского периода до его закрытия в 1938 г.

4 Архиепископ Калужский и Боровский Димитрий (в миру Иван Иванович Добросердов), управлял Калужской епархией с 29.06.1933 г. по 05.04.1934 г.

В 1937-1938 гг. на РПЦ вновь обрушились массовые чистки. Калужская епархия не стала исключением. 22 апреля 1938 г. протоиерею Георгию вновь, как и в первый раз, предъявляется обвинение – антисоветская агитация. На него был дан ложный донос – «в ноябре 1936 г. на крыльце дома, где проживал о. Георгий, он вел агитацию против советской власти по вопросам закрытия церквей и против планов социалистического строительства» [11]. Несмотря на то, что Соколов Г.В. считал эти обвинения ложными, его признали виновным и постановили сослать в Коми АССР сроком на 5 лет. В октябре 1943 г. он вернулся в Калугу, где продолжил службу в местных храмах. Скончался в 1959 г. и был похоронен на Пятницком кладбище г. Калуги рядом с супругой Зинаидой Александровной.

Таким образом, изучая по архивным документам процесс выбора священника в храме в честь Преображения Господня (Спаса «за верхом») в 1933 г., мы рассмотрели жизненный путь священнослужителей, которые прошли через «тройки», особые совещания, концлагеря, ссылки, но которых не смогла перемолоть «сталинская машина». Послереволюционные годы для всей Русской Православной Церкви на территории СССР были исключительно тяжелыми. Православная церковь прошла через жернова репрессивной мельницы. Огромное количество священнослужителей претерпели все ужасы травли и гонений, но выстояли духовно. Православные храмы были подвергнуты жесточайшему разорению и богохульству, и, к сожалению, многие утрачены, но и в таких тяжелейших условиях приходилось оберегать неугасимый огонек веры, надежды и любви, который помог выстоять православным христианам в те трагические годы. Калуга и Калужский край не стал исключением.

.....

ЛИТЕРАТУРА И ИСТОЧНИКИ:

1. Официальный сайт Калужской Епархии – История. Годы гонений [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://eparhia-kaluga.ru/kaluzhsckaja-eparhija/istorija-eparhii.html>
2. Земля Калужская – земля святая. М., 2003 – 111 с.
3. Хронологическое собрание законов, указов Президиума Верховного Совета и Постановлений Правительства РСФСР. Т. 2. 1928-1929. М., 1949.
4. Постановление Наркомюста РСФСР, НКВД РСФСР от 15.04.1923. Инструкция о порядке регистрации религиозных обществ и выдачи разрешений на созыв съездов

таковых [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lawru.info/dok/1923/04/15/n1204772.htm>

5. Денисов М.Е. «Анкетные списки для служителей религиозного культа» и «Анкеты для служителей религиозного культа» как исторические источники // Современные тенденции развития науки и технологий. 2016. № 11-8, с.13-19
6. ГАКО. Ф.277, оп.1, д.87
7. Калиниченко Ю.И. Из бездны небытия. Т. 3. Калуга, 1994 – 441 с.
8. Испытание верности богу. (Братия Оптиной Пустыни в период гонений. Новые документы) // Введенский Ставропигиальный мужской монастырь Оптиной пустыни: официальный сайт [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.optina.ru/confessors/article>
9. Безбородов Андрей, священник. Годы испытаний (история православной Церкви на Калужской земле с 1917 по 2000 гг.). Калуга, 2001 – 64 с.4
10. УК РСФСР в редакции 1926 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://istmat.info/files/uploads/49552/ugolovnyy_kodeks_rfsr_-_1950.pdf
11. Калужский благовест // приложение к газете «Весть». 1997. №. 1 февраля.

Приложение 1

Копия

В Калужский Административный отдел
религиозной общины церкви Спаса за Верхом г. Калуги⁵

ЗАЯВЛЕНИЕ

Просим Вас зарегистрировать для нашей религиозной общины граждани-
на Назаренко Семена Прокофьевича на должность псаломщика.

Члены Церковного Совета: Председатель Т. Григорьев,
Секретарь Радошевская

1933г. 11/VI

При сем прилагаем регистрационные анкеты в 2-х экземплярах [6, л.68].

Копия

Анкета на служителя Спасской за верхом церкви гор. Калуги

Ф.И.О.	Назаренко Семен Прокофьевич
Год рождения	1911
Место службы с 1914 г. по настоящее время	до 1930 г. занимался крестьянским хозяйством с 1930 г. по 1931 г. служил в Сумах на рафинадном сахар- ном заводе помощником варщика
Выполняет ли культовые обязанности по найму, по выбору или по назначению	с сентября 1932г. по 1/1 - 1933 г. служил дьяконом в церкви г. Сумы Харьковского округа по найму
Размер получаемого вознаграждения	-
Был ли осужден или нет	нет
Район деятельности	Спасская за Верхом церковная община г. Калуги
Подробный адрес	г. Калуга, ул. Желябова ⁵⁻¹ , 88
1933 г. Июня 11 дня	С. Назаренко (подпись собственноручная) [6, л.69]

5 При цитировании нами сохранена орфография и стилистика источников
5-1 Нынешняя часть улицы Ленина от Концертного зала (бывших Московских ворот)
до вокзала Калуга-1 называлась ул.Желябова с 1918г. по 1935г. (до революции – улица
Ямская, после 1935г. стала частью улицы Советской).

Приложение 2

В Приходский Совет общины при
Калужской Спасской, что за верхом, церкви

ЗАЯВЛЕНИЕ

Имею уведомить Приходский Совет, что я отказываюсь исполнять священнические обязанности в приходе вышеозначенной церкви.

5 ноября 1930 г.

Протоиерей Димитрий Зарецкий

[6, л.55]

Приложение 3

В церковный Совет Спасо Заверской церкви
Иеромонах Иероним

ЗАЯВЛЕНИЕ

В виду того, что я прослужил уже 4 месяца в местном Св. Храме и желаю продолжать таковую, прошу церковный Совет на общем собрании общины при избрании лицами избрания настоятеля мою кандидатуру поставить первой.

Иеромонах Иероним

[6, л.66].

Приложение 4

В Церковный Совет Спасо-Заверхской
г. Калуги Церкви
Иеромонаха Иеронима

ЗАЯВЛЕНИЕ.

Прошу церковный Совет принять меня на место священника, так как я ранее служил в вашем храме и был забран с места служения у вас. Как тогда я угождал прихожанам своею службою, так постараюсь и теперь быть полезным, насколько хватит моих сил.

8 сент. 1933 г.

Иеромонах Иероним
[6, л.71].

Приложение 5

Совету Спасо-Заверхской церковной общины
Копия Районному Исполнительному комитету
Нижеподписавшихся членов этой общины

ЗАЯВЛЕНИЕ

Имея достоверные сведения, что означенный церковный Совет изъявил на заседании своем желание пригласить для служения в Спасо-Заверхскую церковь в должности священника гр-на Покровского, а не бывшего священника этой же церкви Ивана Арсеньевича Федотова, имеющего законное право, как служившего уже в 1931 г., на занятие указанной выше должности, мы нижеподписавшиеся Члены Спасозаверхской Общины просим Совет выйти с ходатайством в Районный Административный Комитет о разрешении созвать общее собрание членов Общины для избрания священника и разрешения других назревших вопросов.

21/IX – 33 г.

Всего 32 подписи
(собственноручные)
[6, л.73].

Приложение 6

13/21. X.33

Его Высокопреосвященству
Высокопреосвященнейшему Димитрию,
Архиепископу Калужскому и Боровскому

Ваше Высокопреосвященство

Совет Церковной общины Спасо-Заверхской гор.Калуги церкви, пользуясь случаем Вашего пребывания в Москве в Синоде, от лица всей церковной общины считает необходимым поставить Вас в известность о следующем факте из жизни нашей общины. Во время Вашего отсутствия в гор. Калуге нами были произведены выборы нового священника на место отказавшегося от своей должности о.протоиерея Никольского, о чем Вы своевременно были поставлены в известность. Из 3-х приемлемых для общины кандидатов: о. Александра Покровского, о.Георгия Соколова и иеромонаха Иеронима избранным оказался протоиерей о.Александр Алексеевич Покровский.

В дальнейшем, как и полагается, Совет Церковной общины возбудил ходатайство пред Калужским Горсоветом о регистрации в должности священника о.Покровского. 21-го октября от Горсовета последовал ответ за № 100, где сообщалось, что «Комиссия культа при Горсовете настоящим сообщает, что зарегистрированного в должности служителю культа Покровского А.А, отказано ввиду того, что он отбывал наказание». Этим своим принципиальным ответом Комиссия культа при Горсовете лишила возможности нашу общину произвести дальнейшие выборы священника из двух приемлемых для нас кандидатов, а именно: о.Соколова и иеромонаха Иеронима, так как и тот, и другой также отбывали наказание.

Вследствие такого создавшегося положения община наша в настоящее время находится без священника и храм бездействует, так как имеющиеся еще кандидаты на должность священника для нашей общины совершенно не приемлемы по многим соображениям, хотя бы такой кандидат, как о. Валериан Смирнов.

И вот Совет Церковной общины, принимая во внимание, что Вы сейчас находитесь в Москве и будете в Синоде, убедительно просит Вас выяснить, где это Вы найдете нужным, принципиальный вопрос – действительно ли не могут быть священнослужителями лица, отбывавшие наказание, на основании чего юридически обосновывает свой отказ в регистрации Комиссия культов Калужского Горсовета и насколько закономерно подобные распоряжения Комиссии культов Калужского Горсовета. Кроме того нужно принять во внимание, что эти лица, отбывавшие наказание в лагере О.Г.П.У. зарекомендовали себя, как ударники и были освобождены досрочно.

Председатель Церковного Совета

Секретарь

[ГАКО. Ф.277, оп.1, д.85, л.12].

Приложение 7

В Церковный Совет Спасской г. Калуги церкви
настоятеля церкви села Милотич Смоленской епархии

Протоиерея Георгия Соколова

ЗАЯВЛЕНИЕ

Прошу Церковный Совет избрать меня во священники к Спасской церкви на имеющееся освободиться здесь таковое место, возбудить ходатайство пред Архиепископом Дмитрием об утверждении меня в этой должности и зарегистрировать в Горсовете.

Образование я получил в Калужской духовной Семинарии, где в 1899 г. окончил курс с званием студента. Священствую я с 9 Июля 1905 г., а до этого времени состоял учителем Каровских образцовой и второклассной школ⁶. До 19 Сентября 1907г. я проходил службу священника в селе Пречистом Медынского уезда, а с 19 сентября 1907 г. состоял священником при церкви Калужской духовной Семинарии до ликвидации Семинарии в 1917 г.. Затем служил в тыловом ополчении, а с 14 Марта 1919 г. по 11 октября 1932 г. состоял настоятелем церкви села Милотич Западной области⁷. С 11 Октября 1932 г. по 9 Июня сего года отбывал принуд.работы, по означенного 9 Июня Постановлением Комиссии III ОГПУ по Уралу. Освобожден от этих работ с направлением на жительство в г.Калугу и с предъявлением увольнительного документа местной милиции. Здесь в Калуге я и проживаю в настоящее время с женою и несовершеннолетним сыном, имея свою квартиру в Теренинском переулке доме № 34. Разрешение от Архиепископа Смоленского и переход в другую епархию, а равно как увольнительное от принуд. работ свидетельство и паспорт имею. При сем представляю Церковному Совету копии первых двух означенных документов. Кроме того на руках у себя имею ставленные грамоты иерейскую и протоиерейскую и послужной список, засвидетельствованный Архиепископом Смоленским и Дорогобужским Серафимом.

1933 г. 8-го Октября г. Калуга

Протоиерей Георгий Соколов [6, л.76].

6 Строительство Каровской (ныне Кольцовская Ферзиковского р-на) церковно-приходской школы началось 29.06.1887 г.. С 01 ноября 1896 г. она стала двухклассной (второклассной) с учреждением при ней одноклассной образцовой школы.

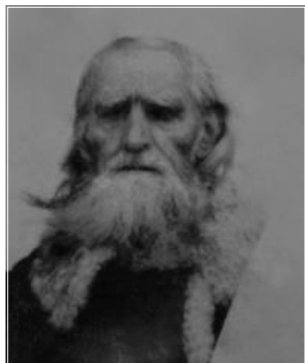
7 Западная область образована в ходе административно-территориальной реформы в 1929 г. из соседних Брянской, Смоленской, значительной части Калужской губерний, Ржевского и Осташковского уездов Тверской губернии и Великолукского округа Ленинградской области с административным центром в г. Смоленске. Просуществовала в таком виде до 1937 г.



Иеромонах Иероним (Федотов)

в калужской тюрьме. 1939 г.

<https://www.optina.ru/confessors/article/isp5/>



Иеромонах Иероним (Федотов)

Примерно 1956 г.

<https://www.optina.ru/confessors/article/isp5/>



Священник

Соколов Георгий Васильевич

с супругой Зинаидой

Примерно 1907-1910 гг.

<http://eparhia-kaluga.ru/2090>

⁵ Ателье фотографии Стефании Антоновны Адамович располагалось в Калуге на площади Старый торг [«Адрес-календарь Калужской губернии на 1901 год» – «Памятная книжка и адрес-календарь Калужской губернии на 1917 год»].

УДК 159.99 ББК 88.

Миროнова М.Н.

кандидат психологических наук, доцент
Калужский государственный университет им. К.Э. Циолковского,
Институт психологии, доцент
mironov_a_d@mail.ru

«ПОДРАЖАЙ ПЧЕЛЕ»: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ
МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОГО СКРИНИНГА ПСИХОТЕХНИК.

«IMITATE A BEE»: TO STATEMENT OF A PROBLEM OF WORLD VIEW
SCREENING THE PSYCHOTECHNICIAN.

Аннотация: В статье ставится проблема необходимости скрининга современных психотехников с позиций христианского мировоззрения. В психологии критерием подобного «просеивания», с тем, чтобы оставить для работы только доброкачественные психотехники, может стать принцип, аналогичный принципу сотериологичности, действующему в православной антропологии. Для психологии необходима его особая адаптация, в частности, он может звучать следующим образом: психологическая работа должна способствовать духовному возрастанию и спасению во Христе как обратившегося за психологической помощью человека, так и самого психолога. Далее в статье намечается путь разработки так называемой «скрининговой матрицы», с помощью которой подобную процедуру может осуществить любой заинтересованный в этом психолог-практик.

Annotation: In article the problem of need of the analysis modern the psychotechnician from positions of Christian outlook is put. The principle similar to the principle of a soteriologichnost operating in orthodox anthropology can become criterion of such analysis in psychology. It is undoubted that his special adaptation is necessary for psychology, for example it can sound as follows: psychological work has to promote spiritual increase and rescue in Christ as the person who has asked for psychological assistance, and psychologist. Further development of a so-called «screening matrix», with the help which the similar analysis any expert psychologist can carry out is made.

Ключевые слова: медиаторы, сознание, культура, практика, духовность, принцип сотериологичности в психологии.

Key words: mediators, consciousness, culture, practice, spirituality, the principle of a soteriologichnost in psychology.

В современной психологии введен принцип плюрализма и легализованы ориентировки на разные типы рациональности, связанные с разными мировоззренческими картинами мира, в том числе и «внеаучными»: мифологическими, религиозными, житейскими.

Подобное положение открыло дорогу направлениям, ранее оставшимся «за бортом» классической науки. С одной стороны – это позволило развиваться христиански-православно ориентированной психологии, но с другой – мировоззренческое разнообразие вносит свой негативный вклад и в легализацию различных заимствований из эзотерических практик, языческих культов, восточных религий. И разобраться с тем, какие из направлений практической психологии являются доброкачественными с мировоззренческой точки зрения для православного христианина, а какие – ложными или вредными, практикующему психологу сегодня очень сложно. Способствует неразборчивости и профессиональная установка на необходимость разведения профессиональной и личностной позиции. Для психолога, исповедующего православную религию, эта установка, зачастую, означает, что в своей профессиональной деятельности он, работая в профессиональном поле, может использовать заимствованные из оккультизма, магии, языческих культов или восточных религий практики (в этом выражается его профессиональная позиция), а по воскресеньям – посещает храм, живет религиозной жизнью. Такое профессиональное раздвоение личности приходится наблюдать весьма часто. При этом психолог не осознает, что он, по существу, в момент исполнения профессиональных обязанностей «не ведает, что творит», так как все эти техники официально разрешены, имеют наукообразное обоснование, рекомендуются в психологической литературе, владению ими обучают в вузе и на курсах повышения квалификации.

Можно возразить, что, так как в современной психологии принята ориентация на гуманитарный идеал, который предполагает выбор такого направления практической работы, которое способствует развитию; что принят этический подход к проблеме ответственности психологов, ориентация на более высокие ценности; в том числе те, которые не были ранее традиционными в психоло-

гии: добра, красоты, духовности, совести и др., то следование этому высокому идеалу не может привести к ошибочным или дурным последствиям. Но идеал этот сформулирован в светском контексте, что оставляет возможность для заблуждений и роковых ошибок.

Например, потому, что категория «развитие» в различных направлениях психологической науки, да и в культуре в целом, понимается неоднозначно, а зачастую – противоречиво. Или потому, что в психологии существует целых четыре представления о том, как понимать духовность [5]. Напомним коротко о них, поскольку в контексте данной статьи это чрезвычайно важно.

Первое направление видит проявления духовности не столько в самом человеке, сколько в продуктах его жизнедеятельности и творчества: в памятниках старины, произведениях науки и искусства. В этом случае духовность человека – это результат его приобщения к общечеловеческим ценностям, а дух – категория культурологическая. Второй принят в гуманистической психологии, где развитие и самореализация духовного Я начинается с осознания общечеловеческих ценностей. В третьем подходе считается, что духовное состояние – это психологический феномен, характеризующийся тем, что человек временно «не замечает» внешнего мира, не ощущает своей телесности, то есть духовное состояние противостоит материальной природе человека. Такое понимание духовности связано с «коллективным бессознательным» К.Г. Юнга [10]. Первые три подхода широко используются в различных направлениях теоретической и практической психологии. В отличие от них четвертый подход малоизвестен, в нем приняты христианские представления о том, что есть духовность и он свойственен только для христиански ориентированной психологии. По поводу соотношения последних двух подходов обнаруживается острое противоречие.

Поэтому все больше выдающихся психологов задумываются сегодня об ответственности за мировоззренческое содержание не только своей личной психологической работы, но и психологической науки в целом.

Так, о проблеме культурной ответственности писал известный психолог Ф.Е. Василюк: «Чем больше развивается психология как особая социальная практика, тем более психологизируется культура. В то же время идет встречный процесс «культуризации» психологии: у психологии нет самостоятельного культурного содержания (философского, этического, религиозного), и она становится агентом, проводником, даже «сверхпроводником» различных содержаний из культуры в сознание. Не скрою тревоги: страшно бывает наблюдать, как через

канал психологии в человеческую душу под профессионально благовидными предложениями эмоциональной поддержки, расширения сознания, устранения невротических симптомов и т.д. вводятся чудовищные смеси мотивов, образов, идей из совершенно несовместимых культур и культов от шаманизма до бахаизма. Спасение от «идеологии» вовсе не в идеологической всеядности, а в свободе. В свободе совести, в частности. Выбор культурной позиции, осуществляемый на основе этой свободы, – за пределами профессии. Но у нас теперь такая профессия, что мы в ответе за то, будет ли человек искать в своей душе Эдипа или Христа» [3, с. 43].

Поэтому очевидно, что психологическая помощь должна оказываемая с учетом христианского мировоззрения. Теоретическую попытку теологического анализа различных направлений психологии уже проделал доктор психологических наук Н.В. Лагутов [7]. Но для решения проблемы он предложил весьма трудоемкую процедуру, которая сложна для практического применения. Здесь же предлагается более простой и, вместе с тем, более общий путь. Критерием такого анализа в психологии может стать принцип, аналогичный принципу сотериологичности, действующему в православной антропологии [8, с. 14]. Однако для психологии необходима его особая адаптация, в частности, здесь принцип может звучать следующим образом: психологическая работа должна способствовать духовному возрастанию и спасению во Христе как обратившегося за психологической помощью человека, так и самого психолога.

Для того чтобы реализовать этот принцип, необходимо решительно отказаться от пагубной установки на разведение личностной и профессиональной позиции, которая, по существу, с одной стороны, является установкой на профессиональную шизофрению, а с другой – отступнической от личной веры установкой. И последовать в профессии совету Святителя Игнатия Брянчанинова: «Подражай пчеле, которая, собирая нектар, обходит ядовитые растения, или доброй хозяйшке, просеивающей муку через сито, дабы не попало что негодное и сорное» [9, с. 19]. Говоря современным научным языком, психологу-практику необходимо провести скрининг используемых психотехник на предмет ограничения или полного отказа от тех, которые заимствованы из культов или культур, несовместимых с православным мировоззрением.

Несомненно, что среди профессионалов есть личности, богато одаренные интуицией, которым нет необходимости специально учиться анализировать психотехники на предмет их соответствия христианским идеалам. Есть

и психологи, достаточно грамотные в православном богословии, для которых подобный самостоятельный анализ не составляет труда. Но и тех, и других, к сожалению, немного. И все мы часто ошибаемся, что вполне объясняется чрезвычайной сложностью вопроса, поэтому создание методик подобного скрининга, которые позволят дифференцировать различные психотехники «подражая пчеле», является крайне актуальной проблемой. Как же определить, какая из техник является полезной для того, чтобы направить человека на путь богоуподобления, а какая – навредит (пусть и не сейчас, но в будущем)?

Далее предлагается одна из таковых возможностей, основанная на предложенной Ф.Е. Василюком психотехнической теории [3], разработанный нами методологический инструмент, названный скрининговой матрицей, позволяющий определять мировоззренческие позиции того или иного направления психологии (психотехники), так как они зачастую бывают скрыты и отделять недоброкачественные с религиозной точки зрения психотехники. Перейдем к выстраиванию такой матрицы.

В качестве проекта психотехнической теории Ф.Е. Василюк выделяет три аспекта, сохраняющих человеческую целостность: сознание, практика и культура. Культура в этой теории рассматривается в контексте культурно-исторической психологии в варианте научной школы Л. С. Выготского, особенно в написанной в начале двадцатых годов «Психологии искусства», которая явно не была ориентирована на материализм. В ней фактически показывается, что развитие человеческого сознания невозможно без процесса опосредствования так называемыми «медиаторами». У Выготского показана роль в развитии высших психических функций только двух медиаторов – знака и слова. В настоящее время описаны и другие медиаторы [4]: так, идеи мифа и символа развиты в работах А.Ф. Лосева и М.М. Бахтина; А.В. Беляева и М. Коул показали, что артефакты культуры так же являются медиаторами. Кроме того, развивая учение о медиаторах, Б.Д. Эльконин вводит понятие посредника – персоны, которая производит опосредствование, вводит медиаторы в сознание [11].

Для большей информативности матрицы дополним предложенную Василюком структуру «целостности человека», введя в один из ее элементов – «сознание» – представления о так называемой «смысловой вертикали», разработанной Б.С. Братусем. Автор теории «смысловой вертикали» описал пять уровней сознания (приведены по восходящей; именно такое последовательное восхождение в его теории является развитием) [1]:

- Почти неличностный – здесь нет личного отношения к окружающим людям, к выполняемым действиям, нет ответа на вопрос «ради чего?» человек что-то делает или живет; он действует автоматически, подобен роботу. Человек, не имеющий отношения, не имеет и «своего лица» в человеческом взаимодействии, в деятельности. В других психологических теориях это состояние сознания, определяющееся бессознательным: личным или коллективным (по К.Г. Юнгу). Личное бессознательное определяется как неосознаваемые конфликты, воспоминания, комплексы, вынесенные из личного или родового опыта. Такое определение характерно для всех психоаналитических направлений (К.Г. Юнг, З. Фрейд и др.). Коллективное бессознательное представляет наследуемую неосознаваемую структуру сознания, развивавшуюся в течение всей истории человечества; это своеобразное хранилище памяти всего человечества. Коллективное бессознательное содержит архетипы (первообразы, модели) неосознаваемого поведения в той или иной ситуации [10, с. 200].

- Эгоцентрический – смысловыми устремлениями являются личная выгода, удобство, успех, престижность, все остальные люди ставятся в зависимость от этих устремлений.

- Группоцентрический – человек идентифицирует себя с малой или большой группой, главным становится успех, удобство, выгода группы, отношения к другому человеку зависят от них, человек ориентирован на моральные нормы группы.

- Просоциальный (гуманистический) – происходит идентификация с обществом, человечеством в целом; принцип самоценности здесь становится всеобщим, за каждым человеком подразумевается равенство прав, свобод и обязанностей.

- Духовный – на нем определяются субъективные отношения человека с Иисусом Христом, другой человек воспринимается как носитель образа Божия. Заметим так же, что в «смысловой вертикали» духовный смысловой уровень сознания противоположен почти неличностному, который, в свою очередь, связан с бессознательной сферой. Таким образом, техники, ориентированные на последнюю, являются антагонистами христианской духовности.

Воспользовавшись расширенными, современными представлениями о медиаторах, используем их для разработки так называемой «скрининговой матрицы», позволяющей проанализировать психотехники на предмет их противоречия христианскому мировоззрению.

Скрининговая матрица для анализа психотехник выглядит как таблица, имеющая семь столбцов: медиаторы (знак, миф, слово, символ и отдельно – артефакты), посредник, целостность человека (практика, сознание, культура); последний столбец указывает на духовность, отвечающую им (см. таблица 1).

Таблица 1

Скрининговая матрица для анализа психотехник

Медиаторы		Посредники	Человеческая целостность			Духовность
Миф, символ, слово, знак	Артефакты культуры		Практика	Сознание	Культура	

При работе с матрицей заполняются две строки. Первая из них – характеризует анализируемое направление психологии (или психотехнику), где указываются типичные для нее медиаторы, посредники, практики, сознание, культура, а так же один из четырех обозначенных ранее типов духовности, как он определяется в психологии. Во второй строке воспроизводятся сведения о той или иной исторической культуре (культе или феномене культуры) по аналогичным или сходным по смыслу медиаторам, посредникам и практикам, функционирующим в этой культуре. В результате мы получаем сведения о том, какое сознание и какая реальная, а не в психологической трактовке, духовность соответствует обнаруженной исторической культуре.

Следовательно, анализируемое направление психологии (психотехника) фактически формируют сознание и духовность, аналогичные тем, которые соответствуют обнаруженной культуре и выявленной духовности. Что в совокупности и позволит сделать вывод о мировоззренческой доброкачественности или злокачественности того или иного направления психологии (психотехники).

С помощью такой матрицы анализ многих направлений психологии и психотехник может осуществить любой психолог-практик. В пределах короткой статьи ограничимся анализом только тех направлений психологии, где духовность понимается как состояние, когда человек временно «не замечает» внешнего мира, не ощущает своей телесности (таблица 2).

Таблица 2

Медиаторы		Посредники	Человеческая целостность			Духовность
Миф, символ, слово, знак	Артефакты культуры		Практика	Сознание	Культура	
Коллективное бессознательное, архетип коллективного бессознательно-го, глубинные проблемы; решающее значение ранней детской травмы, жизненные сценарии как проекции архетипа.	Мандалы, карты Таро.	Духи-гиды, посвященные психотерапевты, таропсихологи, тренеры-трансперсоналы, психоаналитики.	Психосинтез, семейные расстановки по Хеллингеру, трансперсональные практики дыхания как заменители психоделиков, инициации, медитация, психоделическая музыка, трансовые психотехники, гипноз, суггестия, НЛП (якорение, ребефинг), варианты психоанализа (Фрейд и Юнг), регрессионные техники.	Личное и коллективное бессознательное, Измененные состояния сознания. Почти неличный уровень «смысловой вертикали сознания».	Нью-эйдж, модерн, постмодерн	Человек временно «не замечает» внешнего мира, не ощущает своей телесности.
Астрологические, оккультные, алхимические и каббалистические мифы, формулы, символы и знаки, архетипы (греч. «первообразы» как «образцы» поведения, древнегреческие мифы об Эдипе и Электре.	Мандалы, карты Таро, амулеты, кристаллы, пирамиды, гороскопы, каббала, «тайные книги».	Падшие духи, боги, «мертвые», шаманы, оракулы.	Медитация, использование веществ, песнопений, музыки и танцев, изменяющих состояние сознания, обряды, посвящения, инициации древних религий.		Древние религиозные, языческие, шаманские, магические, восточные культуры.	Духовность без Иисуса Христа

Матрица дает нам сведения о том, что направления психологии и психотехники, связанные с типом духовности «человек временно «не замечает» внешнего мира», связаны с медиаторами, аналогичными древним религиозным, языческим, шаманским, магическим, восточным культам, поэтому по своему воздействию на сознание человека они аналогичны последним. Такие направления формируют человека с архаическим, магическим, языческим сознанием, а данный тип духовности, явно уводит от Христа, препятствует благодатному преобразению жизни и спасению души.

Судите сами: в языческих культурах исповедуется многобожие, духовность без Иисуса Христа, а это так называемая «черная духовность», по слову Священного Писания – демоническая: в Псалтири говорится, что все боги язычников – бесы (см. Пс. 95, 5), а апостол Павел высказывается не менее определенно: *Язычники, принося жертвы, приносят бесам, а не Богу* (1 Кор. 10, 20).

А в соответствующих направлениях психологии, указанных в таблице 2, Бог представляет собой всего лишь «универсальное психическое человека» со всеми своими противоречиями и противоположностями – с женским началом, а также злом и сатаной [10, с. 200-202].

Для христианина же Бог – это Личность. Когда проводятся любые занятия, где практикуются подобные техники, там реально действуют духи-гиды, которые в христианстве определяются как бесы, «падшие ангелы», «враги рода человеческого». Общение с ними может закончиться одержимостью бесами – как психолога, так и клиента. Данные техники совершенно определенно уводят от Христа, а не способствуют приближению к Нему, они затрудняют или вовсе блокируют возможность спасения, делают человека несвободным, зависимым от темных сил. То есть в направлениях психологии и психотехниках, которые отнесены к данному типу духовности, явно нарушается принцип сoterиологичности.

Обратимся, например, к такому направлению психотерапии, как «семейные расстановки» по Б. Хеллингеру. Внимание к семье, семейным проблемам всегда актуально, поэтому данная техника достаточно востребована. Но в программах этого направления предлагается мысленное обращение к родственникам, которые уже ушли из жизни, воображаемое общение с покойниками. Необходимо напомнить, что, в соответствии с представлениями христианского богословия, после физической смерти души умерших людей теряют способность активного участия в делах живых (исключение составляют

только святые). Поэтому одно дело – простой человеческий обычай естественного обращения к родным умершим, простая беседа на кладбище с родным, лежащим в могиле, или прощальные слова к покойному после отпевания. И совершенно иное – психотехника общения с «душами умерших», содержащая необычные, необъяснимые с научной точки зрения феномены, когда участники начинают говорить от имени умерших, или когда возникают их непровольные движения и действия. Известный православный автор иеромонах Серафим Роуз писал о том, что «мир мертвых», именуемый так в различных оккультных течениях - это мир падших ангелов, «...поднебесное воздушное пространство, где обитают падшие духи, которые усердно стараются обмануть людей, чтобы привести их к гибели... Существа, с которыми сталкиваются в этой области, – всегда (или почти всегда) – бесы, будь они вызваны с помощью медиумов или оккультными способами... Это не ангелы... Это не души умерших... Нельзя доверять экспериментаторам в этой области и, конечно же, их нельзя оценивать “по внешности”. Даже твердо уверенные в православном христианском учении легко могут быть обмануты падшими воздушными духами посредством всяких “видений”, а входящие в эту область, не имея о ней понятия, и принимающие с доверием ее откровения – не что иное, как жалкие жертвы падших духов» [6, с. 130-131]. Поэтому практика общения с умершими родственниками в «семейных расстановках» – не что иное, как призывание падших ангелов, которые и являются посредниками, вводящими оккультные медиаторы в сознание участвующих, говорящими и действующими за них во время тренингов. Подобная процедура приводит к духовным повреждениям и психическим отклонениям.

Кроме того, автор «семейных расстановок» утверждает, что для укрепления семейных уз полезен инцест, хотя известно, что подобные связи вызывают различные нарушения поведения и формирование аномалий личности. Нелишне вспомнить, что поощрение кровосмесительных связей характерно для нью-эйджерской культуры. Следовательно, данное направление психотерапии не только несовместимо с христианским мировоззрением, но и является недоброкачественным с более широких социальных позиций.

Итак, в психологии существует огромное количество техник, которые имеют серьезные побочные эффекты, могут навредить человеку, прежде всего – навредить душе в ее богоуподоблении, ее пути к Иисусу Христу. В небольшой статье мы не имеем возможности проанализировать это множество. Данный

текст служит только для постановки проблемы. Но она не является только субъективной проблемой психолога, исповедующего Православие, у нее есть и более широкий контекст. Как известно, психология является конституирующей силой (Ю.Б. Гиппенрейтер), во многом определяющей, какими будут человек, общество, культура будущего. А если учитывать, что огромное число граждан нашей станы декларируют себя как православные верующие, то настороженность по поводу мировоззренческой противоречивости различных направлений психологии и различных психотехник должна присутствовать у любого психолога-профессионала, независимо от своего личного мировоззрения, своих интересов и вкуса. Это необходимо в интересах клиентов, позиционирующих себя верующими людьми.

Если есть юридическая формулировка об оскорблении чувств верующих, то должна быть и профессионально-психологическая – об осквернении души, сознания верующего. Тогда обозначенный выше принцип должен выполняться хотя бы в усеченном варианте и выглядеть следующим образом: психологическая работа не должна препятствовать духовному возрастанию и спасению во Христе обратившегося за психологической помощью человека. Очевидно, должен быть и более широкий план ограничений: любой психолог-практик, работающий в России, должен учитывать конфессиональные особенности населения и не использовать в своей работе такие техники, которые могут осложнить дорогу ко Христу своего верующего клиента: «Психология должна понимать свои пределы и удерживать себя в них» [2, с. 519]. Почему бы не предложить всем психологам осмыслить такой разумный критерий, как принцип сотериологичности для психологии? Хотя бы для того, чтобы проблема была обсуждена и осознана большинством профессионалов. Может быть, этот шаг сыграет позитивную роль в законодательном ограничении существующего сейчас психотехнического «беспредела» в России, стране с православной историей и культурой.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Братусь Б.С. Аномалии личности. М., 1988.
2. Братусь Б.С. Психология и духовный опыт / Христианская психология в контексте научного мировоззрения. Коллективная монография. М.: Никея. 2017.
3. Васильук Ф.Е. Методологический смысл психологического схизиса // Вопр. психол. 1996. № 6. С. 25 – 40.
4. Зинченко В.П. Культурно-историческая психология: опыт амплификации // Вопросы психологии 1993, №4. С. 5 –19.
5. Знаков В.В. Духовность человека в зеркале психологического знания и религиозной веры. //Вопр. психол. 1998 № 3, С. 108 – 112.
6. Иеромонах Серафим Роуз. Душа после смерти. СПб.: Царское дело. 1995.
7. Лагутов Н.В. Теологический анализ стратегий и техник психотерапии. - Сергиев Посад, 2012.
8. Протоиерей Вадим Леонов. Основы православной антропологии, М.: Изд-во Московской Патриархии русской Православной Церкви, 2013.
9. Святитель Игнатий Брянчанинов. Избранные творения в сокращении в двух томах. Т.1. М.: Сибирская Благовонница. 2014.
10. Хьелл Л., Зиглер Д. Теория личности. СПб: Питер, 1997.
11. Эльконин Б. Д. Кризис детства и основания проектирования форм детского развития // Вопр. психол. 1992. № 3 – 4. С. 7 – 13.

Шувалов А.В.

кандидат психологических наук,
психолог ГБУ «Кризисный центр помощи женщинам и детям»,
доцент факультета психологии Московского православного института
св. Иоанна Богослова Российского православного университета,
главный редактор научного альманаха «Живая вода»,
virtus@front.ru

ТЕОЦЕНТРИЧЕСКАЯ МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ УСТАНОВКА В СИСТЕМЕ СОВРЕМЕННОГО ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ЧЕЛОВЕКОЗНАНИЯ

Аннотация. В статье приведен историко-методологический обзор проблемы человека в психологии. Выделены и проанализированы методологические установки психологического человекознания: теоцентрическая, социоцентрическая, персоноцентрическая. Определены базовые категории и сформулированы основные положения психологической антропологии. Представлены результаты структурно-содержательного анализа человеческой субъективности, выделены нормативные образы, предельные качества и запредельная форма бытия человека. Обоснована интерпретация принципа развития в психологии с позиций теоцентрической методологии.

Annotation. The article presents a historical overview of the methodological problems of human psychology. It outlines and analyzes principles of psychological anthropology. Base categories are defined and basic provisions of psychological anthropology are formulated. Presents the results of structural and content analysis of human subjectivity, normative models, marginal quality and the superordinate form of human existence. Substantiates the interpretation of the principle of development in line with the theocentrism methodology.

Ключевые слова: человеческая сущность, личность, индивидуальность, метафизика всеединства, теоцентризм, социоцентризм, персоноцентризм, психоло-

гическая антропология, субъективная реальность, со-бытийная общность, универсализация бытия, принцип развития.

Key words: human essence, the personality, identity, unity metaphysics, a teotsentrizm, a sotsiotsentrizm, a personotsentrizm, psychological anthropology, subjective reality, co-existence community, a life universalization, the principle of development.

Современной науке свойственно нарастающее тяготение к метафизике, сосредоточенной на сверхчувственных началах бытия, на первооснове и сути явлений. В разнообразных областях познания природы, человека, истории мы сталкиваемся с интригующими вопросами и проблемами, которые не могут быть решены наукой из-за отсутствия в ней ноуменального компонента. Эти проблемы суть вечная загадочность мира, укорененная в его явлениях, процессах и состояниях. Сколь бы ученым не казалось, что, обуздав феноменальный поток, они подберут ключи к вечным вопросам и вечным понятиям, этого не происходит в силу специфики самого научного знания. Научные теории, оставляя за скобками начало и конец мироздания, в итоге обнаруживают временный характер, и вынуждены радикальным образом пересматриваться под давлением новых исследовательских данных. В этой связи часть научного сообщества, прозревая, что кроме бытия существует инобытие, кроме объективной истины и рационального знания есть Абсолютная Истина и Откровение (трансцендентное знание), возвращается к идее о том, что наука, философия и теология составляют сопрягаемые и взаимодополняющие способы (уровни) познания, необходимые человеку для формирования целостной картины мира.

Психологические исследования неизбежно затрагивают философско-мировоззренческие аспекты бытия. Даже если ученый сторонится философских концепций, полагая удержаться в рамках своей сугубо психологической предметности, он все равно опирается на те или иные априорные представления и принципы, заложенные в используемой им методологии. Обращение к философии становится особенно важным на переломных этапах развития науки. Несомненно, именно такой период преобразований мы переживаем в настоящее время в психологии.

Одной из важных особенностей современного – постнеклассического – этапа развития психологической науки является введение (а с исторической точки зрения – возвращение) психологии в духовный контекст. В русле постнеклассиче-

ской научной рациональности появляется стремление включить в объяснительные схемы категорию человека, открывается возможность анализировать такие духовно-психологические реалии как со-бытие, сознание, субъективность, индивидуальность, личность, «духовное я», совесть, нравственность и др. Их объединяет то, что они не вмещаются в объективно ориентированные направления психологии, изучающие общие свойства и закономерности функционирования психики. Чтобы рассматривать их по существу, нужно дифференцировать разные по типу научности и по способу получения системы психологического знания. В этой связи В.И. Слободчиков указывает на необходимость рассматривать уже не одну и единую науку «психология», а различать, по крайней мере, три типа психологического знания: психологию психики (общую психологию) – как объектно-ориентированную систему знаний о психических феноменах (что это?); психологию человека – как проектно-конструктивную дисциплину, выявляющую и создающую условия становления субъективности, внутреннего мира человека (как это возможно?); христианскую психологию – как психологию пути, как учение о человеке становящемся (как должно быть?) [13, с. 149].

Подобное различение систем психологического знания позволяет обсуждать вопрос о правильном устройении иерархии в самой человеческой реальности. Так, «психическое» – есть принцип и результат преобразования «телесного». «Субъективное» – есть принцип и результат преобразования «психического». «Духовное» – есть принцип преобразования и телесного, и психического, и субъективного в собственно человеческое в человеке [Там же].

Предприняты усилия по созданию особой дисциплины – *психологической антропологии*, изучающей психологию человека в ее специфике [21, с. 32-33]. Психологическая антропология стала новой версией реализации в психологии антропологического принципа, попыткой преодоления формально гносеологической установки в системе психологического человекознания, выстраиванием нового рационального подхода к человеку, ориентированного на постнеклассический научный идеал. Прежде чем представить ее основные положения проведем лаконичный историко-методологический обзор проблемы человека в психологии.

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА В ПСИХОЛОГИИ

Ко второй половине XIX века в отечественной науке четко обозначились два направления в изучении человека. Они во многом определили линии и перспек-

тивы развития психологии.

Первое направление было теснейшим образом связано с традициями русского идеализма и за несколько десятилетий составило богатейший пласт оригинальных подходов к внутреннему миру человека, его духовно-нравственной сфере. Достаточно сослаться на плеяду мыслителей XIX–XX вв., вспомнить А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, свт. Феофана Затворника, В.С. Соловьева, С.Н. Трубецкого, Н.Я. Грота, Л.М. Лопатина, В.А. Снегирева, В.И. Несмелова, Н.О. Лосского, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка, П.А. Флоренского, В.В. Зеньковского, И.А. Ильина.

Не имея возможности в рамках данной статьи воспроизвести даже в самом обобщенном виде всю палитру сложившихся философско-психологических представлений, мы выделим в ней идеи С.Л. Франка. Неслучайно одной из главных заслуг мыслителя принято считать то, что он внес в русскую религиозную философию серьезный рациональный элемент. Ему удалось рационально выразить сверхрациональную сущность реальности, подвести под метафизику всеединства надежный логико-гносеологический фундамент.

В своих работах С.Л. Франк блестяще анализирует вопрос об укорененности человека в мире, о первичном и неустранимом единстве духовной жизни [30; 31]. Это – единство субъективной реальности нашего «я», интересубъективной реальности, включающей «ты» и «мы» и, наконец, трансубъективного Абсолютного и Непостижимого Сущего, которое пронизывает собой всю реальность и везде свидетельствует о себе, просвечивает через все предметы с определенной очевидностью в качестве «явной тайны».

Говоря о связи «я» и «ты», С.Л. Франк подчеркивает их органическую включенность в «мы», являющееся первичным единством для всех субъектов. Это единство внутренне присутствует в каждом «я» и является онтологической основой его жизни. «Мое я – пишет С.Л. Франк, – есть носитель некой самобытной, скрытой от взоров мира, таинственной и совершенно своеобразной – именно *сверхмирной реальности*» [30, с. 229-230]. «Мое собственное бытие есть ни что иное, как моя принадлежность к почве общего бытия» [Там же, с. 238]. «Мое истинное и глубочайшее “я” совпадает с моим соучастием в глубочайшем, метафизическом слое “мы” и с моей принадлежностью к нему» [Там же, с. 276]. Человеческая общность с этой точки зрения всегда есть нечто большее, чем комплекс фактических человеческих сил, она приводится в движение неким первичным духовным организмом. Этот организм есть Бого-человечность, слитность человеческих душ в Боге.

Человек испытывает необходимость (хотя может этого и не осознавать или

самонадеянно отрицать это) в безусловной основе для своего существования, и эта основа есть Бог – трансцендентное начало и первоисточник всего сущего, включая самого человека, излучающийся в него, постоянно (по крайней мере потенциально) присутствующий в нем¹. Бог столь интимно и столь недвусмысленно сроден нам, что в конечном итоге только в Нем мы находим то, что конституирует наше собственное бытие: то, что делает человека человеком, есть его Бого-человечность. Все обсуждение проблемы человека С.Л. Франком служит обоснованию и разъяснению этого тезиса.

Переживание трансцендентного Единого как последней глубины реальности присуще личности человека. Это как бы постоянная прочная база, в которой человек всегда может найти себе приют и опору для подлинного осуществления. Сопряженность имеющего свои сроки человеческого бытия и вневременного надмирного Единого Начала лежит в основе социальной жизни, которая в рамках духовной традиции определяется, прежде всего, тем, что все люди «дети Божии». Ее важнейшие личностные проявления – любовь, солидарность, служение.

Метафизика всеединства С.Л. Франка не отменяет потребности человека в личном развитии. Хотя личность всегда своеобразна и неповторима, в этом своем своеобразии все же она не может быть абсолютизирована, она не развивается сама из себя, но становится «сама собой», «находит себя» лишь в живом и действенном взаимодействии с людьми, с миром ценностей и с Богом [9, с. 15]. Таким образом, здесь постулируется *методологическая установка теоцентризма* в отношении проблемы человека. Она раскрывается в двух основополагающих суждениях: человек сотворен и он личность.

В русле теоцентрической методологии многообразии тварных форм бытия принято делить на три категории: все неживое выражает себя через форму; все живое, будь то растительные или животные виды, выражает себя через свою индивидуальность; человек как особое – сознательное – существо выражает себя через личность, или ипостась. Оформление природы через ипостась является самым глубоким, личным и совершенным способом самовыявления в мире [2].

Человек рождается уже личностью и в то же время призван стать личностью в полноте и совершенстве. Личность одновременно и данность, и заданность. Становление человеческой личности есть путь психологического и духовного развития. Как личность человек является по отношению к себе, к миру и дру-

1 На языке науки в этой связи используется термин «положительный метафизический фактор» (Гостев, 2008).

гим личностям сувереном. Он распорядитель своих физических и душевных сил и выбранного им образа жизни. Личность всегда своеобразна и неповторима, но все же она не может быть абсолютизирована. Человек как личность на протяжении всего жизненного пути непрестанно экзаменуется мучительной проблемой добра и зла и вытекающей из нее проблемой достойного и недостойного бытия в мире. Необходимость делать нравственный выбор побуждает искать высшие (спасительные) ориентиры, укрепляющие и направляющие человека. В контексте истории и культуры – это духовная традиция как форма обретения своей родовой сущности и в ней – всей возможной полноты своего существования как человека; в религиозном миропонимании – это чувство присутствия Живого Бога, стремление быть соратником у Бога, твердая вера и добрые дела.

Известные исторические и последовавшие за ними социально-политические события в России крайне негативно сказались на судьбе русской религиозной философии и психологии. В частности, после Октябрьской революции многие видные представители интеллектуальной элиты страны подверглись гонениям со стороны новой власти, одни были выдворены из страны, другие – репрессированы, что нанесло неизмеримый ущерб как российской культуре в целом, так и психологической науке в частности. Глубокие, продуктивные идеи, изолированные в среде русской эмиграции, оказались отвергнутыми на Родине по сугубо идеологическим соображениям. Психология пошла «по пути естественнонаучных образцов и отвержения серьезных философских, тем более – духовных, религиозных оснований человеческой целостности» [6, с. 12].

Второе направление отечественного человекознания ориентировано на рассмотрение проблемы человека с позиций материалистической философии. Человек здесь воспринимается в качестве последней ступени эволюции материального мира, гармонически связанной с природой. Эта линия ассоциируется с работами В.Г. Белинского, А.И. Герцена, Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова, П.Ф. Лесгафта, И.М. Сеченова, В.М. Бехтерева, других философов и ученых, воодушевленных перспективами объективного познания человеческой природы средствами естественных наук. Психологическая проблематика человека здесь теснейшим образом увязывается с исследованиями в сферах физиологии, неврологии, психиатрии и другими естественнонаучными дисциплинами. Многообразие идей и исследовательских подходов в рамках этого направления также заслуживает отдельного и обстоятельного рассмотрения. Мы же выделим научное наследие В.М. Бехтерева, который

не только заявил о необходимости интеграции человековедческих наук, но и наметил стратегию комплексного изучения человека (здесь приоритет В.М. Бехтерева общепризнан).

В трудах В.М. Бехтерева были заложены основы естественнонаучного антропологизма, нацеленного на изучение гетерогенной структуры человека, в которой свое место отводится и психическому аппарату². Это дает объемное видение психических явлений в контексте целостной природы человека и возможность выявления сложного порядка их детерминации. В психологии видным последователем В.М. Бехтерева стал Б.Г. Ананьев, выступивший организатором комплексных исследований человека как индивидуальности. Вслед за именитым предшественником Б.Г. Ананьев в качестве отправной точки объяснения психического имел в виду его носителя – человека. Человек рассматривается им как полисистема природно и социально обусловленных элементов. В ней подразумеваются следующие генетический порядок и соответствующие ему уровни интеграции: индивид–личность–индивидуальность. Причем личность трактуется как «относительное качество, проявляющееся в континууме активности – от ее объективного полюса, где личность выступает в качестве социального индивида, функционера, до субъектного полюса, на котором человек выступает уже как творческая, самобытная личность – индивидуальность. Диалектика личности такова, что из объекта воздействий она становится субъектом, впрочем, никогда не теряя и свойств объекта» [15, с. 172]. Наиболее интегральной формой существования человека, по Б.Г. Ананьеву, является индивидуальность, которая представляет собой результат длительного процесса развития. Развитие человека при этом видится как преобразование – под воздействием многих, преимущественно социальных факторов – природных задатков и психофизиологических функций, которые изначально не имеют никакого духовного содержания. Среди факторов развития определяющее место занимают воспитание, влияние широкой социальной среды и господствующего в ней образа жизни. Общественные отношения составляют первичную (родовую) сущность человека, на основе которой поэтапно склады-

2 См., напр.: Бехтерев В.М. Личность и условия ее развития и здоровья. 2-е изд. СПб., 1905; Он же. Задачи и метод объективной психологии. СПб., 1909; Он же. Общие основания рефлексологии. Пг., 1918; Он же. Коллективная рефлексология. Пг., 1918; Он же. Психология, рефлексология и марксизм. Л., 1925; Он же. Общие основы рефлексологии человека: Руководство к объективному изучению личности. 3-е изд. Л., 1926.

вается его индивидуальность. А на зрелых этапах развития проявляется возможность «строительства изнутри», когда человек сам детерминирует свое развитие на основе самосознания и рефлексии [15, с. 180]. Но в целом здесь просматривается тяготение к *социоцентрической методологической установке* в выявлении психологической сущности и закономерностей развития человека. При этом отрабатывается идеология ступенчатой детерминации: с одной стороны внутренние (имманентные) предпосылки, с другой – внешние (средовые) условия, с третьей – собственное взросление и обретение субъектной позиции с претензией на самодетерминацию. Идея самодетерминации человека как субъекта психической активности («сознательного деятеля») получает развитие в рамках субъектного подхода в психологии (С.Л. Рубинштейн, А.В. Брушлинский, К.А. Абульханова).

Выделив основные линии человекознания в отечественной психологической науке, было бы справедливо дополнить их *третьим направлением* – гуманистической психологией. Она сложилась на ниве западной культуры и ментальности, но после снятия идеологических барьеров оказала заметное влияние на умонастроения отечественных психологов [18].

В 1933 г. в США публикуется первый гуманистический манифест – программный документ апологетов гуманизма как новой идейно-теоретической платформы и зарождающегося на ее основе социального движения. Замысел манифеста состоял в необходимости создания новой нетрадиционной гуманистической доктрины, которая должна прийти на смену традиционным верованиям. Эта доктрина проповедует самоценность человеческой индивидуальности и ориентирует человека исключительно на мирские ценности. В ее основе лежит оптимистическое допущение, что «человек добр по природе», что осуществление нравственных ценностей естественно присуще человеку, как и удовлетворение его индивидуальных пристрастий и природных влечений.

В психологии гуманистическое течение оформилось на рубеже 1950-1960 гг. Его основатели и лидеры – Г. Олпорт, К. Роджерс, А. Маслоу, К. Гольдштейн, Ш. Бюлер, Р. Мэй, Э. Шостром, Дж. Бьюдженталь и другие – выступили решительно против редуцированного восприятия человека в науке (человек не может быть объяснен в результате изучения его частичных свойств и функций), сосредоточив исследовательскую и практическую деятельность на специфически человеческих проявлениях и общечеловеческих ценностях. Несмотря на разногласия внутри самого течения и размытость его границ, гуманистическая психология была признана в качестве нового психологического подхода, проповедующего преиму-

щественно самобытность и самодостаточность человека. На основе гуманистической психологии строятся некоторые направления психотерапии и гуманистическая педагогика.

В рамках гуманистической психологии человек – это свободное и суверенное существо, наделенное потенциями к саморазвитию и реализации творческих возможностей. Здесь каждый априори представляется носителем самоценной индивидуальной сущности. Выстраивая свою «Я-концепцию» и жизненную программу, человек стремится действовать на основе постоянного самоопределения и самосозидания. Личность трактуется как уникальная целостная система, которая представляет собой не нечто заранее данное, а «открытую возможность самоактуализации», присущую только человеку. Задача социума, с точки зрения апологетов гуманизма, не препятствовать в этом, предоставив людям еще с раннего возраста необходимую для гармоничного развития степень свободы и режим благоприятствования. Налицо выраженная *персоноцентрическая методологическая установка* в отношении широкого круга проблематики человека. Упомянем лишь некоторые аспекты ее проявления. В педагогике это – признание самоценности каждой отдельно взятой детской индивидуальности. Соответственно ориентация на так называемое «недирективное обучение» и «свободное воспитание», предполагающие партнерский стиль взаимодействия старших и младших. В психотерапии – убеждение, что каждый человек содержит в себе потенциал выздоровления и при наличии определенных условий может самостоятельно и в полной мере реализовать его. Поэтому работа специалиста направлена, прежде всего, на создание благоприятных условий для реинтеграции личности в процессе терапевтических занятий. В науке – требование того, что, даже будучи объектом исследования, человек должен изучаться как активный субъект, оценивающий экспериментальную ситуацию и выбирающий способ поведения.

Гуманистический подход стал вехой в развитии психологии, скорректировал профессиональные принципы в гуманитарных сферах (прежде всего в образовании и здравоохранении), придал новый импульс становлению практики психологической помощи людям. Но его исходный посыл подвергается справедливой критике. Гуманистическая психология – буквальное воплощение антропоцентрического сознания, порожденного философией Возрождения, подхваченного философией экзистенциализма³ и радикализированного философией постмодер-

3 Так, Ж.-П. Сартр назвал одну из своих книг «Экзистенциализм – это гуманизм».

низма. Человек здесь возведен на пьедестал, его «я», «натура», «самость» – главные и конечные ценности. Такая линия с неизбежностью ведет к индивидуализму и – в конечном итоге – к одиночеству человека, замыканию на своем самосовершенствовании ради самосовершенствования. На этом пути уходят сакральность и тайна души человека, теряется метафизический, духовный компонент его развития [6, с. 48]. Безрелигиозный гуманизм «обожевляет» человека в его природном существе и своеволии, подпитывает его самонадеянность и гордыню, что, по нашему глубокому убеждению, неизбежно приводит к аморальности. Видимо поэтому «посевы» гуманизма, не подкрепленные духовно-нравственным воспитанием личности, на деле дают сомнительные «всходы» эгоцентризма, а вместе с ним и множества человеческих недостатков и пороков. Вспомним в этой связи очень точное замечание К.Н. Леонтьева о том, что индивидуализм, ставший доминантой развития, губит индивидуальность людей и своеобразие наций [14, с. 59].

Справедливости ради заметим, что со временем чрезмерный акцент на индивидуальность в отрыве от культуры и социальных связей и игнорирование «темной стороны личности» начали признаваться ошибочными и среди гуманистически ориентированных психологов.

О ПЕРВООСНОВЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО В ЧЕЛОВЕКЕ

В предыдущем разделе были выделены три методологические установки психологического человекознания: теоцентрическая, социоцентрическая и персоноцентрическая (табл. 1). За каждой из них стоит определенная философско-мировоззренческая концепция, определяющая первооснову человеческого в человеке. Каждая из них была продуктивно воспринята психологией и позволила развернуть соответствующие направления исследований. Какая диспозиция сложилась на сегодняшний день? Теоцентрический подход, полагающий сверхъестественную природу и трансцендентную сущность человека, был объявлен несовместимым с позитивным научным мышлением и подвергся обструкции со стороны воинствующих представителей атеистического мировоззрения. В результате на длительное время он отошел в положение андеграунда, в буквальном смысле стал знанием для избранных и по сей день испытывает на себе скептическое отношение, как в сфере науки, так и в сфере высшего образования. Две другие научные идеологии в ранге «советской» и «западной» психологических

традиций заняли почетные места в пантеоне эпохи неклассической психологии и пассивно противостоят друг другу как в известной антиномии «яйца и курицы».

Таблица 1.

Сравнение методологических установок психологического человекознания

Общие тематические параметры	Методологические установки		
	Теоцентрическая	Социоцентрическая	Персоноцентрическая
Аксиологический аспект	Ориентация на традиционные духовно-нравственные и культурные каноны, примат ценности и достоинства человека	Ориентация на общественные нормы и идеалы, примат социальных моделей должного	Ориентация на «общечеловеческие» гуманистические ценности, примат прав и свобод человека
Первооснова человеческого в человеке	Трансцендентная человеческая сущность	Родовая человеческая сущность	Индивидуальная человеческая сущность
Оценка человеческой природы	Реалистическая: в человеке противостоят разнообразные потенции – от благородных до безобразных, в мотивах и поступках могут быть проявлены и одни, и другие	Нейтральная: человек от рождения не добр и не зол, не нравственен и не безнравственен, не духовен и не бездуховен	Оптимистическая: человек по своей природе добр и наделен врожденным, естественным стремлением к личностному росту
Образ человека	Человек как духовная личность (образ и подобие Божие)	Человек как «социальная единица» (субъект социального функционирования)	Человек как уникальная личность (индивидуальность)
Нормативный вектор развития и саморазвития человека	Универсализация – выход за пределы сколь угодно развитой индивидуальности и одновременно вхождение в пространство универсального со-бытия	Адаптация – продуктивное приспособление и взаимодействие с наличными условиями социальной действительности	Самоактуализация – максимально полное воплощение человеком своих способностей и возможностей
Антропологический эталон	Человек, преображенный в деятельном стремлении к Добру и Истине	Всесторонне развитая гармоничная личность	«Self-made-man» – человек, создавший себя сам

Известно, чтобы точку зрения (позицию) испытать на прочность, ее следует возвести в максимум и в таком виде критически осмыслить. Поступим и мы так.

Исходным основанием социоцентрической позиции (которой более соответствует аллегория «курицы») является утверждение К. Марксом примата социальной сущности человека, приоритета общественного над индивидуальным. Здесь человек представляется как образ и подобие рода человеческого в его наличном социокультурном облике: общественное бытие определяет сознание индивида в процессе его социальной идентификации. Апологеты социоцентризма ссылаются на то обстоятельство, что в отличие от животного человек не снабжен набором инстинктов и врожденных навыков, которые позволили бы ему автоматически осуществлять свои родовые способности: человеческую сущность надо обрести, человеком надо стать. Становление человека происходит искусственным путем целенаправленного и стихийного социального воздействия, обеспечивающего формирование общественно полезных качеств. При этом новорожденные младенцы изначально равны в своей несформированности, так как согласно этой позиции, в человеке от рождения не может быть ни доброго, ни злого, ни нравственного, ни безнравственного, ни духовного, ни бездуховного. В результате, в добрых руках ребенок становится добрым, в талантливых – талантливым, в ленивых – ленивым, а в порочных – порочным. Наиболее емко эта позиция выражена у Э.В. Ильенкова: «процесс возникновения личности выступает как процесс преобразования биологически заданного материала силами социальной действительности, существующей до, вне и совершенно независимо от этого материала» [10, с. 397].

Следует заметить, что данное мировоззрение вышло далеко за рамки научной полемики, получив конкретное историческое воплощение в политике подавления человеческой индивидуальности (поглощения особенного коллективным) и развитии тоталитарного жизнеустройства, при котором безлично-общественное безраздельно властвует над личным. Индивиду для нормального развития необходимы адекватная степень свободы и пространство для самоопределения. Тоталитарная среда пренебрегает этими условиями. Идея общего блага вырождается в идеологию несвободы, которая в угоду инертной системе социальных отношений жертвует отдельной и уникальной личностью, провоцирует ситуации унижения и уничтожения человека в человеке (как это не парадоксально).

Позиция персонцентризма (здесь уместна аллегория «яйца»), напротив, утверждает первичность индивидуальной сущности человека и вытекающий из

нее момент предопределенности в его развитии. Поэтому склоняет к обособлению и автономии, дабы всегда и во всем мы оставались самими собой, были верными себе и достойными себя. Апологеты персонцентризма уповают на то, что человеческой природе естественно присущи ненасыщаемые потребности в доброте, нравственности, дружелюбии и самоактуализации, побуждающие к личностному росту. Здесь на передний план выходит идея «добротного семени»: в каждом новорожденном ребенке заложено исключительно положительное начало, которое следует не ограничивать, а всячески поддерживать. При благоприятных условиях становление человека происходит естественным путем внутреннего самодвижения и актуализации потенциалов.

Но, замкнувшись в себе, персонцентризм превращается в логику абсурда, ибо личность не сводима к генотипически обусловленной конституции человека (человеческой натуре) и не разворачивается самопроизвольно подобно инстинктивной программе. Это наглядно иллюстрируют феномены мауглизации, или, проще говоря, одичания детей, оказавшихся вне духовной общности, лишенных человеческой заботы и воспитания. Гипертрофия индивидуальной сущности неизбежно влечет за собой отчуждение родовых качеств, приводит к атомизации человека. В обыденной жизни поглощенность собой может предстать в карикатурных формах самообожания и самолюбования, а может обернуться чувством одиночества, потерянности и отчаяния, проявиться в отрицании морали и нарастании чувства вседозволенности. Идея индивидуального блага вырождается в идеологию хаоса, а отдельно взятая личность все больше озабочена проблемой самосохранения и все меньше помышляет о самореализации (как это не парадоксально). Осознавая это, Н.А. Бердяев предостерегал, что «личности человека нет, если нет бытия, выше ее стоящего, если нет того горнего мира, к которому она должна восходить» [4, с. 21].

Теория, делающая слишком сильный крен в сторону коллективистских или индивидуалистических установок, допускает непозволительную редукцию и становится контрпродуктивной. Здравый смысл подсказывает, что речь идет о более сложных вещах, нежели формальное различение эгоистической и альтруистической мотивации. Вера в себя и чувство долга, стремление к саморазвитию, личным достижениям и самоотдача, служение людям, делу, истине являются атрибутами личностного отношения к жизни, как вдох и выдох при дыхании составляющими две необходимые стороны человеческого бытия. Показательно, что разные пути размышления привели ученых к схожим представлениям

о том, какими качествами должна обладать зрелая и психологически здоровая личность. Социоцентрированные и персоноцентрированные подходы своеобразно переплелись воедино в предпринятых психологами попытках описания антропологического эталона.

Так, А. Маслоу утверждал, что самоактуализированным людям присущи социальный интерес и чувство долга, великодушие и самозабвенное отношение к делу; предлагал «обратить пристальное внимание на такое понятие, как “человечность”, на понятие, пока в большей степени описательное (по сравнению с понятием “самоактуализация”), однако содержащее в себе достаточный элемент нормативности» [16, с. 41].

В свою очередь Б.С. Братусь показал, что обретение человеком своей родовой сущности подразумевает, в том числе, его потребность в позитивной свободе, способность к свободному волепроявлению, стремление к самопроектированию жизни [5, с. 49-50].

Философско-антропологические воззрения оказали непосредственное влияние на психологическое толкование закономерностей развития человека. В результате в отечественной психологии человек стал описываться в сочетании двух, присущих ему ипостасей: как *социальная единица* (субъект социального функционирования) и как *уникальная личность* (индивидуальность). В картине развития были выделены: *процесс социализации* – присвоение индивидом основ материальной и духовной культуры (знаний, умений, норм и ценностей), позволяющих ему функционировать в качестве полноценного члена общества; *процесс индивидуализации* – преодоление индивидом первичных социальных связей и оформление «индивидуального Я», обретение свободы самодвижения и жизнотворчества. Были уточнены конкретные механизмы развития: *идентификация* – присвоение родовой человеческой сущности; *обособление* – отстаивание своей индивидуальной сущности. Процессы и механизмы развития рассматриваются как диалектически связанные (находящиеся в единстве и противоположности) и составляющие целостную систему, которая является общим механизмом бытия личности [17].

И все же, что было раньше: «яйцо» или «курица»? Вопрос отнюдь не риторический. Сама возможность постановки такого вопроса свидетельствует о том, что проблема человека в психологии далеко не исчерпана. На Западе под влиянием критического осмысления достижений и неудач гуманистической психологии возникает новое междисциплинарное направление исследований

– «наука о человеке» (human science), которое на базе изучения философских, биологических, социальных и культурных аспектов человеческой жизни стремится реализовать более взвешенный подход в созидании перспективной методологии познания человека. Отечественная психология также обновляется и движется вперед «под парусами» междисциплинарности, интегративности и методологического плюрализма. В тоже время трудами авторитетных психологов Б.С. Братуся, Т.А. Флоренской, Ф.Е. Василюка, В.И. Слободчикова, А.А. Гостева и других коллег возродилась и набирает силу линия на сопряжение рационального и трансрационального (по С.Л. Франку) способов познания человека. Ибо без учета духовно-религиозных аспектов сознания и личности невозможно выразить масштаб человеческой реальности и полноту правды о человеке. Одним из убедительных примеров такого сопряжения является психологическая антропология.

ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Термин «антропология» появился еще в античной философии. Аристотель употребил его для обозначения области знания, изучающей преимущественно духовную сторону человеческой природы: разум и добродетели. Впоследствии под этим именем сконцентрировались разные ветви человекознания, которые на основе изучения онтогенеза, филогенеза и социогенеза описывают биологические, социальные и духовные качества людей. Антропология сфокусирована на специфике человеческого в человеке, на различении человеческого и до- или вне-человеческого в развитии, поведении и образе жизни. Приведем наглядный пример: 9 месяцев внутриутробного развития человеческого эмбриона – это не только эмпирический факт, но и важная антропологическая норма (!). Индивидуальная вариативность в продолжительности пренатального периода у женщин отнюдь не отменяет ее значимости. Заметные отклонения от нее как в одну, так и в другую сторону чреваты болезненными проявлениями и нарушениями в последующем развитии ребенка. Антропология как раз и занимается описанием фундаментальных норм устройства и становления человека, которые не подлежат ревизии, коррекции и тем более упразднению.

Уникальность устройства и драматургия становления красноречиво представлены в богословской и философской антропологии: человек сочетает в себе естественное (животное) и сверхъестественное (духовное) начала. Эти начала представляют собой два центра влияния на мотивацию и поведение человека

и спорят друг с другом в борьбе за доминантность. В природе в поведении животных довлеют инстинкты: основные силы сосредотачиваются на борьбе за выживание, утоление, продолжение рода. Люди устроены иначе. Для человека нормально, когда над инстинктами, привычками и вожделениями главенствует духовная ипостась; когда личность управляет натурой, а не наоборот (в противном случае – распушенность или психопатия). Это другая важная антропологическая норма (!), которая закладывается в традиционных подходах к воспитанию и постепенно складывается в процессе становления человека.

Антропологические представления восходят к реальности естественного нравственного закона, который имеет безусловный и всеобщий характер, является общим достоянием всех людей и лежит в основе всех этических и правовых норм. Упомянем в этой связи Скрижали Завета и Декалог; золотое правило нравственности: во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними (Мф. 7: 12); категорический императив Канта, требующий, чтобы максима, правило твоего поведения было равнопригодно, могло быть распространено, как правило, для всего человечества. То есть личность человека, в свою очередь, должна быть послушна требованиям естественного нравственного закона, подчиняясь сознательно и добровольно. Это еще одна принципиальная антропологическая норма (!), о которой следует упомянуть в контексте нашего повествования.

Мы трижды употребили определение «антропологическая норма». Само понятие «нормы» в данном случае – это не характеристика среднестатистического уровня развития какой-либо способности, не ссыла на отсутствие выраженной патологии, высокую приспособляемость и непротиворечивость требованиям культуры (как это обычно принято в психологии), а указание на возможности высших достижений становления и развития человека. Более емко и точно: норма – это лучшее, что возможно для человека в пределах его жизненного пути [18, с. 95-96].

Антропологический принцип был положительно воспринят представителями философских и гуманитарных наук и интегрирован в методологические концепции. В результате оформился целый ряд антропологически ориентированных дисциплин – так называемых «региональных антропологий», в числе которых можно упомянуть биологическую антропологию, культурную антропологию, историческую антропологию, социальную антропологию, медицинскую антропологию, юридическую антропологию, педагогическую антропологию.

Закономерно, что в системе рационального психологического знания также зрела и была реализована необходимость создания особого направления – психологической антропологии, изучающей психологию человека в ее специфике.

Ключевые вопросы психологической антропологии звучат так: «как, в свете именно психологической теории, возможен человек по сущности своей, которая не есть совокупность (и даже не ансамбль) его отдельных проекций, сколь бы значимы и богаты они ни были? И в чем эта искомая психологическая сущность?» [22]. Речь, таким образом, здесь должна идти о сугубой предметности психологии человека, которая не сводится ни к содержанию психического (множеству его функций и свойств), ни к формам его организации (многообразию процессов и структур).

В исследованиях В.И. Слободчикова и Е.И. Исаева осуществлено принципиальное различение классической «психологии психики» и постнеклассической «психологии человека»: первая – изучает закономерности функционирования, развития и изменения психики как особого «функционального органа», присутствующего и человеку, и животным, вторая – сконцентрирована на инвариантах человеческого бытия. Предложена новая интерпретация принципа развития в общей, возрастной и педагогической психологии. Разработаны антропологическая модель субъективной реальности и концепция развития субъективной реальности в онтогенезе [19; 21; 22; 23; 25; 26].

Внедрение антропологического принципа расширило сферу психологических изысканий от полюса психосоматики к полюсу психопневматики, обогатило категориальный строй психологической науки, послужило развороту психологического знания в сторону отечественной религиозно-мистической философии и теоцентрической методологии. Психологическая антропология обращена к полноте человеческой реальности; сосредоточена на специфике человеческого способа жизни; признает метафизический план бытия и метаантропологическую перспективу развития человека; учитывает не только нормативные, но предельный и запредельный уровни бытия человека; рассматривает педагогическую деятельность и психологическую помощь как антропопрактику⁴. При этом она коренным образом отличается от отечественного естественнонаучного антропологизма и западной гуманистической психологии, которые

4 Антропопрактика – это специальная работа в пространстве субъективной реальности человека, направленная на культивирование (выращивание) предельного (максимального) выражения «человеческого в человеке».

на свой лад полагают пределом человеческого становления бытие в качестве индивидуальности. Если в рамках естественнонаучного антропологизма человек описывается как психобиосоциальная целостность, которая получает конкретное воплощение в форме индивидуальности, гуманистическая психология трактует человека как самодостаточную особу, мотивированную на самоактуализацию, то психологическая антропология восходит к пониманию человека как существа духовного, как носителя трансцендентной сущности.

Понятие «духовность» подразумевает сущностное определение человеческого способа жизни, проявляющегося в родовой *укорененности*, культурной *пре-емственности* и личностной (над-обыденной) *устремленности* человека, его сопряженности в мотивах, делах и поступках с Богом либо с силами Ему противостоящими, с добром либо со злом (ибо бывает разная духовность). Здесь человек понимается уже не только и не столько как индивидуальность, но, прежде всего, как духовная личность, наделенная способностью *самоодоления* (т.е. преодоления тяготения собственного эгоцентризма) и возможностью *универсализации* индивидуального бытия. «Универсализация, или выход за пределы сколь угодно развитой индивидуальности, есть одновременно вход в пространство обще- и сверхчеловеческих, экзистенциальных ценностей как в “свое другое”. Со-участником в построении и собеседником в осмыслении универсального со-бытия – той формы общности, в которой потенциальная эквивалентность человека миру становится актуальной, – является *Бого-человечество*» [23, с. 196]. Универсализация индивидуального бытия в своей предельной перспективе подразумевает обожение – непрестанное действие в устремлении человека к Богу и нравственном уподоблении Ему, единство с Богом по благодати.

Психологическая антропология исследует внутренний мир человека как целостную и развивающуюся реальность. Она сосредоточена на изучении *человеческой субъективности* во всей ее полноте: онтологии, строении, условиях и движущих силах развития и закономерностях образования в интервале всей жизни. Субъективность есть форма существования и способ организации человеческой реальности, суть – самостоятельность духовной жизни человека. Субъективность составляет родовую специфику бытия человека и отличает его способ жизни от любого другого – до- или вне-человеческого. Эвристическая ценность антропологической теории развития состоит в том, что в ней постулируется антиномия человеческой субъективности (самости): она есть средство («орган») саморазвития человека, и она же должна быть преодолена (преобра-

жена) в его духовном возрастании и нравственном совершенствовании. Здесь «человеческое бытие становится самим собой лишь превращаясь в со-бытие, когда свобода как любовь к Себе развивается до свободы как любви к Другому. Во всеполноте развившихся свободы и любви в нас пробуждается Личность Бога. И всякий раз, когда мы относимся к Другому как к своему Ты, в таком отношении проглядывает божественное» [33, с. 140].

Объектом (источником, ситуацией) развития субъективной реальности является *со-бытийная общность*. Фундаментальный статус понятия со-бытийной общности людей как особого пространства, где происходит вынашивание, становление и развитие субъективности человека, определен и задан религиозно-философскими представлениями о человеческой реальности, которые связаны с именами А.С. Хомякова (неслиянно-нераздельная соборность), С.Л. Франка (исконное единство бытия), М. Хайдеггера (Mit-Anderen-Sein)⁵, М. Бубера (Я и Ты), М.М. Бахтина («Два голоса – минимум жизни, минимум бытия» [3, с. 339]). На психологическом уровне идея со-бытийной общности согласуется с известным представлением Л.С. Выготского об интерпсихическом этапе существования каждой высшей психической функции, об особом, находящемся между людьми, но никому лично не принадлежащем пространстве развертывания психических явлений [7]. Созвучна она и обоснованному Т.А. Флоренской пониманию диалога в качестве особой формы духовно преобразующего общения [27; 28; 29].

При содержательном описании пространства развития специального анализа заслуживает следующее существенное обстоятельство: ребенок зарождается, рождается и живет в системе реальных, живых, хотя и разнородных связей и отношений с другими людьми (первоначально с матерью, затем с родными и близкими, впоследствии с дальними). Своим рождением ребенок поляризует культурно-историческое поле наличной социальности, наличных форм деятельности и наличных форм сознания, преобразует жизнедеятельность взрослых в способ («орган») своего существования.

Живая общность, сплетение и взаимосвязь двух и более жизней, их внутреннее единство и внешняя противопоставленность друг другу указывают на то, что взрослый для ребенка (вообще один человек для другого) не просто одно

5 М. Хайдеггер в своей знаменитой работе «Бытие и время» (1927) замечал, что человек есть не только «бытие-в-мире» (Das-sein-Welt), но он главным образом есть «бытие-с-другими» (Mit-anderen-Sein).

из частных условий существования наряду со многими другими, а фундаментальное основание нормального развития и полноценной жизни. Со-бытие есть та действительная ситуация развития, где вынашиваются и оформляются специфические человеческие способности, «функциональные органы» субъективности (во всех ее измерениях), позволяющие человеку однажды действительно и самому «встать в практическое отношение» к своей жизнедеятельности. Со-бытие есть то, что развивается, результатом развития чего оказывается та или иная форма субъективности. Сам ход развития состоит в возникновении, преобразовании и смене одних форм совместности, единства, со-бытия другими формами – более сложными и более высокого уровня развития.

Психологическая антропология наделена значительным эвристическим потенциалом. Сложившись как методологическая платформа, психологическая антропология позволила концептуально соотнести антропологические смыслы ступеней онтогенеза и целевые ориентиры ступеней образования [12], разработать возрастно-нормативные модели развития и обосновать их в качестве основ проектной деятельности в образовании [Там же], разработать антропологическую модель психологического здоровья [35; 37; 38; 42; 43; 44], выявить в педагогической деятельности и психологической помощи потенциалы антропопрактики [34; 36; 39; 40].

МНОГОМЕРНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА

Мы выделили три базовые категории психологической антропологии: субъективная реальность фиксирует родовую специфику человеческого способа жизни; со-бытийная общность обозначает пространство вынашивания, развития и актуализации человеческих качеств и способностей; универсализация бытия определяет направленность развития и характер актуализации человеческого в человеке. Родственные им понятия и производные понятийные комбинации позволяют раскрыть и охарактеризовать многомерность человека и форм его бытия, наполняя конкретным психологическим содержанием такие общие и пространные определения как «вочеловечивание» и «человеческое в человеке».

Субъективная реальность

При описании психологии человека используются разные подходы и приемы. Например, возможно рассмотрение субъективной реальности через различ-

ные ее проекции (образы целого), сохраняющие в себе сам принцип целостности. При таком подходе можно выделить три основных образа бытия человека: бытие в качестве *субъекта* (функциональное и обыденное), *индивидуальности* (единичное и уникальное) и *личности* (целостное и над-обыденное). Человек как субъект представляется распорядителем своих жизненных сил и способностей; человек как индивидуальность раскрывается в готовности действовать на основе постоянного самоопределения и способности к жизнетворчеству; человек как личность преодолевает тяготение обыденности и собственного эгоцентризма⁶ и отвечает на вызовы проблемы добра и зла.

Вместе с тем можно выделить трехсоставную структуру авторизированной субъективности, включающую «функциональное Я», «индивидуальное Я» и «духовное Я». Психологическая антропология позволяет вместить и соотнести их между собой как разные уровни организации субъективности, объединенные возможностью и необходимостью обретения человеком полноты своего бытия.

«Функциональное Я» представляет собой сложное системное образование, в котором согласованы душевные и физические силы, качества характера и индивидуальные способности, посредством которых человек осуществляет взаимодействие с условиями природной, культурной и социальной сред. *Формирование «функционального Я»* (придание совершенных форм своим силам, качествам и способностям) происходит в процессе освоения человеком норм и способов человеческой деятельности, правил общежития, общих смыслов и ценностей совместной жизни людей. В его арсенале знания, умения, навыки, компетенции, которыми обогащается человек по ходу своего развития и образования. «Функциональному Я» присущи вариативность и изменчивость: на протяжении всей жизни люди пополняют свой функциональный багаж и чем старше они становятся, тем очевиднее отличаются друг от друга объемом, содержанием и качеством приобретенных знаний и освоенных компетенций.

Наглядную иллюстрацию проявления «функционального Я» мы наблюдаем в эпизоде художественного фильма «Когда деревья были большими», когда киноперсонаж актера Юрия Никулина, отстаивая в споре свою профессиональную состоятельность, безупречно справляется со сложной слесарной задачей и с просиявшим лицом произносит: «Помнят руки-то! Помнят, родимые!..»

6 Быть личностью означает не столько «быть собой», сколько «быть выше себя».

Можно сказать, что «функциональное Я» человека – это когда «руки помнят», и «ноги помнят», и «голова помнит», и «сердце помнит»...

Чтобы активность «функционального Я» носила разумный, целенаправленный и продуктивный характер, необходимо своего рода руководящее начало или центр управления⁷. В структуре субъективной реальности таким началом выступает «индивидуальное Я» – центр и источник самоидентификации, самоопределения и самоуправления человека. «Индивидуализация душевной жизни есть кардинальное и глубочайшее преобразование любого фрагмента своей самости; любая душевная способность проходит испытание на подлинность и неотторжимость их в составе истинного, внутреннего Я человека» [26, с. 160-161]. *Актуализация «индивидуального Я»* в процессе развития субъективной реальности – по сути, персонализация человека – обеспечивает психологическую автономию и суверенитет личности. «Индивидуальное Я» раскрывается в самобытном отношении, способе и образе жизни, авторской жизненной программе и творческом характере жизнедеятельности. Оно представляет собой относительно стабильное образование – своего рода ядро человеческой субъективности (самости).

Рефлексивный опыт подсказывает, что в сложном многоголосии душевной жизни особым образом выделяется внутренний диалог наличного «индивидуального Я» и надличного «духовного Я». Т.А. Флоренская замечает, что определить и передать содержательную суть «духовного Я» труднее всего, потому что оно выходит за границы возможностей человека в его понимании, потому что нельзя положить предел беспредельному: «духовное Я» – это «голос вечности» в душе человека и перспектива его становления [27; 28; 29]. Оно неизмеримо превосходит наличные возможности человека. Оно действует в человеке, даже будучи неосознаваемым или смутно осознаваемым. К его проявлениям относят совесть и нравственное чувство, призвание и творческую интуицию, чистую и бескорыстную любовь, сострадание и милосердие, жертвенность и преодоление инстинкта самосохранения ради того, что составляет безусловную ценность и смысл всей жизни. «С точки зрения “здорового смысла” необъяснимо, как может человек преодолеть самый мощный инстинкт – самосохранения? История знает неисчислимое множество подвижников, мучеников, героев. Их гибель вселяет в нас вместе с

7 В нашей языковой культуре по этому поводу есть расхожие определения: жить «с царем в голове» или «без царя в голове».

состраданием радость победы духа над плотью. Это чувство духовное, оно подтверждает существование духовного Я, победа которого является призванием человека» [29, с. 41-42].

Можно сказать, что «духовное Я» – это сердцевина человеческой субъективности. Философ И.А. Ильин в этой связи использовал термин «истинное Я» человека – «самое подлинное, глубокое и всепроникающее средоточие личной жизни», «огненный Центр духовной личности», в котором все осмысливается, очищается, исправляется и направляется верным, истинно духовным курсом. С ним связано переживание человеком чувства соответствия своей истинной природе и своему истинному назначению. Через него человек испытывает «силу соборности» и «полноту сосредоточения», одолевает «ветхую» природу, искренне обращается и устремляется к совершенству [11].

Проницательный ум уловит в общем устройстве человеческой субъективности действие закона иерархии (соподчинения), связующего и обеспечивающего возможность согласия на основе внутренней субординации. Так, периферия субъективности – «функциональное Я» – в процессе своего формирования не только стимулирует индивидуализацию человека, но и подчиняется ей. В поиске своего места и назначения в мире человек начинает «функционировать» – размышлять, рассуждать, действовать, принимать решения и совершать поступки – от первого лица. Но развитие человека как личности отнюдь не сводится к актуализации и гегемонии его «индивидуального Я». В основе развития лежит неизбывное противоречие между совершенством, безграничностью, непостижимостью надличного «духовного Я» и ограниченностью, слабостью, несовершенством наличного «индивидуального Я». Развитие личности (в норме!) – это восхождение человека к своей духовной перспективе – «духовному Я»; это духовное возрастание и тем самым восстановление всей возможной полноты субъективной реальности как духовного микрокосма, как индивидуальности, тождественной человеческому роду; это приобщение и сопричастность бесконечному Универсальному Бытию.

На протяжении всего жизненного пути человек непрестанно экзаменуется мучительной проблемой добра и зла и вытекающей из нее проблемой достойного и недостойного бытия в мире. Необходимость делать нравственный выбор пробуждает самую сердцевину внутреннего мира человека – «духовное Я». В нем приоткрывается сокровенная тайна личности – потенциальная эквивалентность человека Миру, которая делает человека потенциально бесконечно

богатым и в то же время актуально незавершенным. Подлинной опорой и ориентиром здесь становится исконная духовная традиция, в которой есть прямое наставление человеку стараться быть лучше и выше самого себя, чтобы не пасть ниже. Бытие «в горизонте личности» предполагает ответственную позицию человека, оно чревато испытаниями, может приносить страдания и требует мужества, однако именно оно может дать и наслаждение полнотой жизни.

Со-бытийная общность

Перефразируя слова историка М.Я. Гефтера о начале человеческой истории, В.И. Слободчиков пишет: *«все собственно человеческое в человеке начинается, становится, развивается не с нуля, подлинное вочеловечивание человека начинается с Начала!* Мы знаем Имя Начала Всякого Бытия, как оно названо в Священном Писании (помните у св. ап. Иоанна – В начале было Слово ...). И так же точно – мы должны положить начало человеческого в человеке, но уже в языке психологии и педагогики развития. Для меня таким началом является предельная идеализация человеческой реальности – *это со-бытийная неслиянно-нераздельная общность людей*» [20, с. 249].

Со-бытийная общность есть, прежде всего, духовное единение людей на основе общих ценностей и смыслов, преодоление каждым тяготения собственного эгоцентризма и границ своей индивидуальности, переживание чувства солидарности, ответственности и преданности, которое включает в себя и «я», и «ты», и «мы». Нигде и никогда мы не можем увидеть человека до и вне его связи с другими – он всегда существует и развивается в сообществе и через сообщество. Можно сказать, что условной единицей полноценного человеческого бытия является не отдельно взятое «Я», не человек сам по себе, а со-бытие – человек в полноте и многообразии витальных, социальных, эмоциональных, интеллектуальных, духовных связей и отношений с другими: «Я и мама», «Я и папа», «Я и дети», «Я и ближние», «Я и дальние», «Я и прошлые и будущие поколения», «Я и Бог».

Со-бытийная общность теоцентрична. Святое Евангелие повествует о том, как Иисус Христос во время Тайной Вечери раскрывает ученикам образ синергичной общности: Бог Отец – виноградарь, Бог Сын – виноградная лоза, апостолы, а с ними и все люди, – ветви виноградные, призванные в связи с Богом плодоносить добрыми делами: «Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего» (Ин. 15: 5).

Прообраз понятия «со-бытийная общность» дан в наставлении святого подвижника VI-VII вв. аввы Дорофея. Он начертал окружность и разъяснил: круг – это мир людей; центр круга – это Бог; радиусы внутри круга – пути жизни человеческой; чем ближе человек к Богу, тем ближе он к другим людям; чем дальше люди от Бога, тем дальше они друг от друга.

Понятие «со-бытийная общность» преемственно вытекает из наследия русской религиозной философии, в первую очередь из учения А.С. Хомякова. По его мнению, наиболее адекватно выразить единство, основанное на свободе и любви, может лишь соборность, играющая как бы роль посредника между горним (божественным) и дольным (земным) мирами. Соборность представляет собой не данность, а заданность человеческой жизни. Принцип соборности противостоит как индивидуализму, разрушающему человеческую солидарность, так и коллективизму, нивелирующему личность. В нем основа и возможность преодоления ограничений и деформаций эгоцентризма и группоцентризма. Представляя собой «единство во множестве», соборность оберегает человеческую общность и в то же время сохраняет неповторимые черты отдельного человека. «Развитие такой общности – это не завершаемый в этом мире процесс обретения каждым личностного способа бытия, это всегда выход за пределы всякой наличной ситуации “здесь и теперь”, прорыв сквозь пелену обыденной очевидности к точке явленности и подлинности – “Вот я, Господи!”» [Там же].

Универсализация бытия

Общий ход становления субъективности и развития человека может быть описан через различение и соотнесение трех нормативных уровней бытия, каждый из которых характеризует основополагающая жизненная задача, на решении которой человек сосредотачивает свои силы и способности. Эти уровни

Выжить: обрести жизнеспособность, «встать на ноги», научиться продуктивно приспосабливаться к наличным условиям жизни, изменяющимся и не всегда благоприятным.

Состояться: обрести себя, чувство внутренней опоры и свободы, определиться с призванием, делом и стезей, самостоятельно найти свое место и утвердиться в жизни, реализоваться социально, профессионально, творчески.

Исполниться: обрести цель и смысл всей жизни, осуществить свое главное человеческое предназначение; в святоотеческом понимании – встать на путь духовного возрастания, обожения и преображения.

Соотношения и взаимовлияния разнопорядковых мотивов и способов существования сложны и противоречивы. Так, благополучие и преуспевание на одном уровне бытия обеспечивают базис стабильности и могут побуждать к задачам более высоких уровней. В свою очередь, вызовы, тяготы и риски, связанные с решением вышестоящих задач, могут вынуждать человека жертвовать стабильностью и безопасностью предыдущего уровня. Обычно развитие человека и усложнение его жизненной программы принимает характер поступательного движения и поэтапного восхождения. Вместе с тем возможны как трансценденция вверх, так и скатывание вниз: в жизни случаются и взлеты, и падения, человек может расти, мужать и мудреть, а может срываться, опускаться и деградировать.

Возрастание и восхождение человека в мотивах, делах и поступках от задач выживания, приспособления, самовыражения к задачам более высокого порядка – Богообщению, духовному самоопределению, нравственному совершенствованию, созиданию, служению – как лично приоритетным и является процессом универсализации индивидуального бытия. Таким образом, норма развития человека («лучшее, что возможно») может быть выражена в краткой формуле – выжить, состояться, исполниться – внутри которой подразумевается процесс духовного возрастания и реализуется принцип иерархического соподчинения. Кульминацией развития становится самотрансценденция: одоление эго-доминанты и главенство «духовного Я».

СТРУКТУРНО-СОДЕРЖАТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ СУБЪЕКТИВНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Структура субъективной реальности и ее атрибутика могут быть воспроизведены исходя из онтологии человеческого способа жизни. Здесь уместно вспомнить очень точное замечание В. Франкла: «Отличительным признаком человеческого бытия является сосуществование в нем антропологического единства и онтологических различий, единого человеческого способа бытия и различных форм бытия, в которых он проявляется» [32, с. 48]. В психологической антропологии в качестве предельных оснований, конституирующих «человеческое в человеке», были выделены *сознание*, *деятельность* и *общность*. Они взаимно полагают и пронизывают друг друга, здесь – все во всем (!); они одновременно и следствия, и предпосылки друг друга, сохраняющие при этом

свою сугубую специфику. Соответственно, человек – это существо деятельное, способное к созиданию и осознанным преобразованиям; сознательное, способное принимать осмысленные решения и отдавать себе отчет в сделанном; общественное, укорененное в сложной системе связей и отношений с другими людьми.

В пространстве обозначенных онтологических оснований в предельно концентрированном виде можно выделить сущностные силы человека: *субъектность, рефлексивность, совестливость*; способы воплощения человеческой сути: *воля, свобода, любовь*. В повседневной жизни сущностные силы и родовые способности актуализированы в *труде, переживаниях и общении (отношениях)* конкретных людей. С ними связана возможность формирования в мотивах и поступках человека определенных приоритетов или «доминант» (по А.А. Ухтомскому): *доминанты на созидании, доминанты на познании истины и доминанты на Другом* (на человеке).

В продолжение описания выделим трехуровневую структуру развития человеческой субъективности: формирование «функционального Я», актуализация «индивидуального Я», пробуждение «духовного Я»; процессы и условия развития: социализация и *культурная преемственность*, индивидуализация и *личная устремленность*, универсализация и *духовное укоренение*; характеристики нормального развития и существования человека: *продуктивность* жизнедеятельности, *осмысленное отношение к жизни, нравственное достоинство*; условия и критерии психологического здоровья: *самообладание* («быть в себе»), *самобытность* («быть самим собой»), *самоодоление* («быть выше себя»).

Кульминационным моментом в описании является фиксация уровней становления и существования человека – выжить, состояться, исполниться – и образов бытия человека – бытие в качестве субъекта (функциональное и обыденное), индивидуальности (единичное и уникальное) и личности (целостное и над-обыденное).

Сведем в таблицу выделенные нами атрибуты человеческой субъективности. Получается своего рода матрица сущностных (родовых) характеристик человека, выстроенная на основе принципа триединства (тримерии, трихотомии⁸).

8 От греч. *thicha* – «на три части» и *tome* – «сечение»: методологический прием разделения на три главные части; подобным приемом является разделение человеческой реальности на тело, душу и дух.

Таблица 2.

Атрибуты и образы человеческой субъективности

Общие тематические параметры	Формы бытия человека		
	Основания бытия человека	Человеческая деятельность	Человеческое сознание
Сущностные силы человека	Субъектность	Рефлексивность	Совестливость
Способы воплощения человеческой сути	Воля	Свобода	Любовь
Персональные проявления	Труд	Переживание	Общение, отношения
Типы доминанты (в логике учения А.А. Ухтомского)	На созидании	На познании истины	На Другом (на человеке)
Уровни развития человеческой субъективности	Формирование «функционального Я»: активная адаптация к условиям динамично изменяющегося мира	Актуализация «индивидуального Я»: самоидентификация и жизнь на основе постоянного самоопределения	Пробуждение «духовного Я»: самоодоление и синергия
Процессы и условия развития	Социализация и культурная преемственность	Индивидуализация и личное устремление	Универсализация и духовное укоренение
Векторы и индикаторы развития	От жизнеспособности к продуктивности жизнедеятельности	От самоотжественности к осмысленности жизни и жизнотворчеству	От сущностного познания к нравственному достоинству и служению
Условия и критерии психологического здоровья	Самообладание («быть в себе»)	Самобытность («быть самим собой»)	Самоодоление («быть выше себя»)
Уровни становления и существования человека	Выжить: обрести жизнеспособность и приспособиться к жизни	Состояться: обрести себя и реализовать в жизни	Исполниться: обрести цель и смысл всей жизни и осуществить свое главное человеческое предназначение
Нормативные образы бытия человека	Бытие в качестве субъекта (функциональное и обыденное)	Бытие в качестве индивидуальности (единичное и уникальное)	Бытие в качестве личности (целостное и надобыденное)

При внимательном рассмотрении мы обнаружим, что психологические формы бытия человека соотносимы с антропологическими образами, которые выделены в Евангельских посланиях св. ап. Павла: *внешний человек*, поглощенный реалиями мирской жизни; *внутренний человек*, сосредоточенный на реалиях духовно-душевной жизни; *новый человек*, преображенный в деятельном стремлении к Добру и Истине. В этом ряду, в свою очередь, просматривается переход от нормативных характеристик существования человека к предельным качествам – так, как они обозначены в рамках философской антропологии и в лоне святоотеческой традиции.

Философский взгляд среди предельных проявлений человеческого духа выделяет *героизм* как силу власти над своей жизнью (силу преодоления инстинкта самосохранения) и способность не отступать перед лицом трудностей и опасности (терпение в страдании); *гениальность* как силу постижения истины своей жизни и способность сделать саморазвитие развитием человечества; *святость* как силу сопричастности Абсолютной Истине и способность любовью и терпением утверждать добро и противостоять злу.

Опыт ревнителей веры и праведников, представленный в святоотеческих источниках, свидетельствует, что неотступное следование образу и заповедям Спасителя (жизнь во Христе) приводит к преображению человека, появлению у него особых богоподобных качеств: в сфере деяний – *подвижничества*, в сфере сознания и переживания – *прозорливости*, в сфере общности и отношений – *жертвенности*.

Полнота бытия воплощена в Богочеловеке. Образ жизни и поступки Спасителя явили собой олицетворение онтологической истины. Призвав лично и каждого из нас ко спасению, Господь сказал: «Я есть путь, истина и жизнь» (Ин. 14: 6). И ты – человек – волен встать на этот Путь, возлюбить Истину и обрести Жизнь вечную. В Нагорной проповеди Он изложил заповеди, исполняя которые человек может обрести счастье и полноту жизни. Они именуются Заповедями Блаженств. Блаженство и есть синоним счастья. Тем самым Господь дал прямые наставления об условиях и критериях лучшего, что возможно для человека в перспективе его земной жизни.

В заключение объединим в таблице выделенные нами нормативные образы, предельные качества и запредельную форму бытия человека.

Таблица 3.

Образы и потенциалы человеческой субъективности⁹

Запредельная форма бытия	БОГОЧЕЛОВЕК воплощение онтологической истины в непостижимой для обыденного рассудка запредельной форме универсального со-бытия		
Предельные качества человека в свете святоотеческой традиции	Подвижничество – самоотверженная и бескорыстная деятельность по воплощению в жизнь заветов Спасителя и стяжанию благодати Духа Святого	Прозорливость – даруемая Божественной благодатью Святого Духа способность видения (прозрения) внутреннего устройства иных человеческих душ и грядущих событий	Жертвенность – самоотдача во имя любви и спасения человеческого рода
Предельные качества человека	Героизм как сила власти над своей жизнью (сила преодоления инстинкта самосохранения) и способность не отступать перед лицом трудностей и опасности, терпение в страдании	Гениальность как сила постижения истины своей жизни и способность сделать саморазвитие развитием человечества	Святость как сила сопричастности Абсолютной Истине и способность любовью и терпением утверждать добро и противостоять злу
Антропологические образы св. ап. Павла	Внешний человек, поглощенный реалиями мирской жизни	Внутренний человек, сосредоточенный на реалиях духовно-душевной жизни и своем призвании	Новый человек, преображенный в деятельном стремлении к Добру и Истине
Нормативные образы бытия человека	Бытие в качестве субъекта (функциональное и обыденное)	Бытие в качестве индивидуальности (единичное и уникальное)	Бытие в качестве личности (целостное и надобыденное)
Уровни становления и существования человека	Выжить: обрести жизнеспособность и приспособиться к жизни	Состояться: обрести себя и реализоваться социально, профессионально, творчески	Исполниться: обрести цель и смысл всей жизни и осуществить свое главное человеческое предназначение
Общие тематические параметры	Образы бытия человека		

Возможности структурно-содержательного подхода в русле психологической антропологии реализованы нами применительно к проблемам психологии здоровья [35; 37; 38; 44] и психологии образования человека [34; 39; 40].

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП В ПСИХОЛОГИИ РАЗВИТИЯ

Психологическая антропология позволяет не только выразить языком гуманитарной науки сущностные аспекты человеческого бытия, но и осуществить переход к описанию общих закономерностей развития человека с позиций теоцентрической методологии. Главный смысл такого перехода состоит в необходимости рассмотрения человека в единстве основных форм и способов его становления и существования. Мы уже отметили ранее, что в психологии развитие преимущественно рассматривалось как результат диалектической связи, взаимодействия и взаимовлияния внешних (средовых) и внутренних (имманентных) источников и движущих сил, как поступательная смена «шагов социализации» и «шагов индивидуализации» в прогрессивном движении от низшего к высшему в соотношении возрастного и индивидуального путей развития. В исследованиях В.И. Слободчикова и Е.И. Исаева проведена масштабная работа по выстраиванию адекватных общенаучных оснований изучения человеческой субъективности. Обоснованы представления о духовном измерении субъективной реальности, которые делают принципиально недостаточными чисто объективистские подходы к проблеме развития. В русле психологии развития человека введены представления о со-бытийной общности в качестве нормативного полисубъекта развития на всех этапах онтогенеза, о возможности саморазвития субъективности – фундаментальной способности человека становиться и быть подлинным субъектом своей собственной жизни, превращать свою жизнедеятельность в предмет практического преобразования. Выявлены и описаны механизмы преобразования человеком природных и социальных предпосылок, культурных и духовных условий в средства своего развития и саморазвития [19; 21; 22; 23; 25; 26; 12].

Соответственно в обновленной интерпретации общий план развития может быть описан как преобразование систем связей, отношений и устремлений в пространстве со-бытия в процессах социализации (подражания и отождествления в общности), индивидуализации (рефлексии и обособления в общности) и универсализации (децентрации в общности и синергии). Здесь каждый исходный процесс (механизм, движущая сила) развития не только становится предпосылкой разворачивания последующего, но и встраивается

в единую структуру, вступая в сложные, иерархически организованные системные отношения. Таким образом, картина развития человеческой субъективности представляется как сочетание процессов социализации, индивидуализации и универсализации бытия; как совершенствование механизмов развития от подражания через идентификацию и рефлекссию к самотрансценденции и синергии; как движение от начальной, естественной созависимости через наращивание самообладания и актуализацию самобытности к самоодолению и полноте универсального со-бытия. Наиболее очевидным проявлением универсального со-бытия, не вызывающим сомнения и пережитым многими, является любовь и «бытие-для-других».

Универсальность – высшая ступень развития субъективной реальности (соответствует эсхатологическому уровню развития личности по Б.С. Братусю) – задает направленность развития, характер актуализации и норму функционирования человеческого в человеке. В соответствии с христианской традицией можно сказать, что на этом пути в нас утверждается понимание человека как носителя образа Божия, когда другой человек в наших глазах обретает особую сакральную ценность. Универсализация бытия может быть описана как «симфония» взаимодействия родового (всеобщего), индивидуального (особенного) и Единого (трансцендентного) в онтогенезе субъективной реальности, как наращивание цельности, открытости и полноты индивидуальной жизни, которые в самом глубоком смысле есть жизнь в Боге и с Богом.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

1. В ходе историко-теоретического обзора были выделены базовые методологические установки психологического человекознания: теоцентрическая, социоцентрическая и персоноцентрическая. За каждой из них стоят определенные философско-мировоззренческие концепции, определяющие первооснову человеческого в человеке, которые были продуктивно восприняты психологией и позволили развернуть соответствующие направления исследований.

2. Соотнесение социоцентрического и персоноцентрического научных подходов позволило поднять вопрос о неисчерпанности теоцентрической методологии в отношении проблемы человека в психологии. Психологическая антропология представляет собой реализацию теоцентрической методологической установки на современном этапе развития рационального психологического знания.

3. Психологическая антропология наделена значительным эвристическим потенциалом. Сложившись как методологическая платформа, психологическая антропология активно работает и задает перспективу развития науки и практики: она уже позволила внести заметный вклад в разработку проблем психологии личности, психологии здоровья, психологии развития и образования человека.

.....

ЛИТЕРАТУРА

1. Ананьев Б.Г. О проблемах современного человекознания. СПб.: Питер, 2001.
2. Архимандрит Платон (Игумнов). Нравственное богословие. СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2008.
3. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Советский писатель, 1963.
4. Бердяев Н.А. Царство Духа и Царство Кесаря. М.: Республика, 1995.
5. Братусь Б.С. Аномалии личности. М.: Мысль, 1988.
6. Братусь Б.С. Русская, советская, российская психология. М.: Флинта, 2000.
7. Выготский Л.С. История развития высших психических функций // Собр. соч.: в 6 т. Т. 3. М.: Педагогика, 1983.
8. Гостев А.А. Психология и метафизика образной сферы человека. М.: Генезис, 2008.
9. Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М.: Школьная пресса, 1996.
10. Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991.
11. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М.: АСТ, 2004.
12. Исаев Е.И., Слободчиков В.И. Психология образования человека: Становление субъектности в образовательных процессах: Учебное пособие / М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.
13. К 70-летию В.И. Слободчикова // Вопросы психологии, 2014. № 4. С. 143-149.
14. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Записки отшельника. Сост. В. Кочеткова. М.: Русская книга, 1992. С. 19-190.
15. Логинова Н.А. Опыт человекознания: История комплексного подхода в психологических школах В.М. Бехтерева и Б.Г. Ананьева. СПб: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005.
16. Маслоу А.Г. Дальние пределы человеческой психики. СПб.: Евразия, 1997.
17. Мухина В.С. Возрастная психология: феноменология развития, детство, отрочество: Учебник для студ. вузов. М.: Академия, 1999.
18. Психология с человеческим лицом: гуманистическая перспектива в постсоветской психологии / Под ред. Д.А. Леонтьева, В.Г. Щур. М.: Смысл, 1997.
19. Слободчиков В.И. Развитие субъективной реальности в онтогенезе. Автореферат дисс. доктора психол. наук. М., 1994.
20. Слободчиков В.И. Духовно-нравственные основы становления человека // Развитие психологии в системе комплексного человекознания. Часть 2. / Под ред. А.Л. Журавлева, В.А. Кольцовой. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2012. С. 247-250.
21. Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Основы психологической антропологии. Психология человека: введение в психологию субъективности. Учебное пособие для вузов. М.: Школа-Пресс, 1995.
22. Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Антропологический принцип в психологии развития // Вопросы психологии, 1998. №6. С. 3-17.

23. Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Основы психологической антропологии. Психология развития человека: развитие субъективной реальности в онтогенезе. Учебное пособие для вузов. М.: Школьная Пресса, 2000.
24. Слободчиков В.И., Шувалов А.В. Антропологический подход к решению проблемы психологического здоровья детей // Вопросы психологии, 2001. № 4. С. 91-105.
25. Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Психология человека: Введение в психологию субъективности: Учебное пособие / - 2-е изд., испр. и доп. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.
26. Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Психология развития человека: Развитие субъективной реальности в онтогенезе: Учебное пособие / М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.
27. Флоренская Т.А. Диалог как метод психологии консультирования (духовно ориентированный подход) // Психологический журнал, 1994. Т. 15. № 5. С. 44-55.
28. Флоренская Т.А. Диалог в работе христианского психолога // Начала христианской психологии / под ред. Б.С. Братуся. М.: Наука, 1995. С. 194-204.
29. Флоренская Т.А. Мир дома твоего. Человек в решении жизненных проблем. М.: Русский Хронограф, 2009.
30. Франк С.Л. Реальность и человек. М.: Республика, 1997.
31. Франк С.Л. Человек и Бог. Минск: Белорусская Православная Церковь, 2010.
32. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990.
33. Хамитов Н. Философия человека: от метафизики к метаантропологии. Киев: Ника-Центр, 2002.
34. Шувалов А.В. Принцип симфонии в системе образования (психолого-педагогическое эссе) // Образовательная политика, 2011. №3. С. 97-105.
35. Шувалов А.В. Антропологический подход к проблеме психологического здоровья // Вопросы психологии, 2011. №5. С. 3-16.
36. Шувалов А.В. Психологическое здоровье и гуманитарные практики // Вопросы психологии, 2012. №1. С. 1-10.
37. Шувалов А.В. Психологическое здоровье и христианская духовная традиция // Христианское чтение. Научно-Богословский журнал СПбДА, 2012. № 1. С. 201-230.
38. Шувалов А.В. Здоровье личности: мировоззренческий и методологический аспекты // Современная личность: Актуальные проблемы и пути их решения / Отв. ред. М.И. Воловикова, Н.Е. Харламенкова. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2012. С. 76-99.
39. Шувалов А.В. Универсум образовательной практики // Человек, 2014. № 2. С. 28-39.
40. Шувалов А.В. Психолого-педагогические аспекты реализации воспитательного идеала // Вопросы психологии, 2014. № 5. С. 57-70.
41. Шувалов А.В. Методологические аспекты психологического человекознания // Национальный психологический журнал, 2014. № 3 (15). С. 17-27.
42. Шувалов А.В. Антропологические аспекты психологии здоровья // Национальный психологический журнал, 2015. № 4 (20). С. 23-36.
43. Шувалов А.В. Сопряжение рационального и трансрационального аспектов проблемы здоровья человека // Жизнеспособность человека: индивидуальные, профессиональные и социальные аспекты / Отв. ред. А.В. Махнач, Л.Г. Дикая. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2016. С. 425-435.
44. Шувалов А.В. Духовно-психологические аспекты здоровья человека // Христианская психология в контексте научного мировоззрения / Под ред. Б.С. Братуся, С.Л. Воробьева. М.: Ника, 2017. С. 386-427.

Прозорова Н.И.

кандидат филологических наук, доцент,
профессор кафедры литературы
ФБОУ «Калужский государственный университет
им. К.Э. Циолковского»
e-mail: prozorova43@bk.ru

РУССКИЙ СЕРЕБРЯНЫЙ ВЕК В АНГЛОЯЗЫЧНОЙ РУСИСТИКЕ

RUSSIAN SILVER AGE IN ENGLISH STUDIES

Аннотация. В статье рассматриваются основные проблемные точки современной англоязычной русистики, обращенной к исследованию русского Серебряного века, который аккумулировал важнейшие аспекты всей русской культуры. Взгляд извне на философско-эстетические открытия Серебряного века способствует более глубокому его пониманию изнутри и вместе с тем позволяет почувствовать единство европейской культурной традиции.

Annotation. This essay is focused on the main problem points of modern English language Slavic studies connected with the research of Russian Silver age which accumulated the most important aspects of Russian culture. The outer view of philosophic and aesthetic discoveries of Silver age promotes deeper inner understanding of this phenomenon and at the same time gives us the opportunity to feel the unity of European cultural tradition.

Ключевые слова: Серебряный век, символизм, акмеизм, футуризм, типологические связи, компаративистика, национальное самоопределение, эстетизм, герменевтика, целостность.

Key words: Silver age, symbolism, acmeism, futurism, typological relations, comparative studies, national self-determination, aestheticism, hermeneutics, integrity.

Испанский философ Мигель де Унамуно как-то заметил, что, когда беседуют двое, скажем, Хуан и Томас, в разговоре участвуют шестеро: реальный Хуан, как он есть, известный только Творцу; Хуан, как он сам себя представляет; Хуан, как его представляет Томас. То же можно сказать и в отношении Томаса. Эту остро-

умную теорию можно применить и к диалогу различных культур и национальных научных школ, которые, рассматривая то или иное явление, стремятся к модусу «как оно есть», но неизбежно включают в себя два других модуса – «изнутри» и «извне». В точках несовпадения этих модусов и аккумулируется познавательная энергия. Заметим в этой связи, что знакомство отечественных исследователей русской литературы с работами зарубежных русистов – необходимое условие полноты видения предмета.

Зарубежная русистика уникальна, прежде всего, тем, что в ее составе весьма существенную роль играет филологическая наука русского зарубежья, у истоков которой находятся представители русской эмиграции первой волны: Константин Мочульский, Дмитрий Чижевский, Владимир Вейдле и, конечно же, Роман Якобсон, ведущий теоретик формальной школы на Западе. Именно филологическая наука русского зарубежья и подготовила тот расцвет западной русистики, который наступил после второй мировой войны.

Во второй половине XX века и в Европе, и в Америке сложились крупные национальные школы русистов. Их важнейшими центрами являются: в Англии Оксфорд, Кембридж и университет г. Лидса, где работает Ричард Дэвис, основатель Центра русских архивов в Лидсе, а в США крупнейшими центрами русистики являются Йельский и Бостонский университеты и Центр славянских исследований в Гарварде.

В качестве основных проблемных «узлов» англоязычной русистики, во многом обусловленных филологической наукой и публицистикой русского зарубежья, можно выделить следующие аспекты.

- 1) Вопросы национальной самоидентификации, которые осознаются зарубежными русистами как магистральная проблема всей русской культуры.
- 2) Проблема традиции, обостренная конкретно-исторической ситуацией начала XX века, когда «распалась связь времен».
- 3) Вопросы взаимодействия русской литературы с западноевропейской и – шире – с мировой.
- 4) Интерес к проблемам поэтики, завещанный русской формальной школой и обостренный бурным развитием структурализма и семиотики на Западе.
- 5) Внимание к философским аспектам русской истории и культуры, что выводит русистику за рамки «чистого» литературоведения.

Все вышеперечисленные проблемы наиболее рельефно представлены в феномене русского Серебряного века, который вполне закономерно оказался областью

основных научных интересов зарубежных русистов и общая оценка которого в их трудах чрезвычайно высока. Для большинства западных исследователей этот период представляется новым Золотым веком русской культуры.

К сожалению, у нас нет продуманной издательской стратегии в осуществлении переводческой деятельности и издания наиболее значительных работ зарубежных русистов. Ведь именно переводы способствуют введению этих работ в широкий научный обиход. Тем большее внимание привлекают те немногие переводные издания, которые знакомят специалистов в области русской литературы с трудами их зарубежных коллег.

90-е годы XX века отмечены публикацией в России нескольких интересных работ англоязычных русистов, обращенных к исследованию литературы и культуры Серебряного века. В 1993 году издательство «Прогресс» опубликовало труд американского филолога-слависта Хенрика Барана «Поэтика русской литературы XX века», объединивший статьи автора по проблемам русского модернизма, написанные им в 70-80-е годы. Автор родился в Польше в 1947г. и двенадцатилетним ребенком эмигрировал с родителями в США. Учась в Гарварде, он еще застал лекции Романа Якобсона. Научная методология Х. Барана складывалась, по его собственному признанию, под сильным влиянием якобсоновской поэтики, а также московско-тартусской семиотической школы, продолжавшей и развивающей традиции русского формализма начала века.

Центром научных интересов Х. Барана является Велимир Хлебников, творчество которого рассматривается в его широких связях с различными пластами как отечественной, так и мировой культуры. При этом исследователь активно использует понятие интертекстуальности, широко распространенное в западном литературоведении с тех пор, как в 1967 г. Ю. Кристева ввела его в научный обиход, по существу продолжая проблематику диалогического понимания, заявленную в работах М. Бахтина.

Хотя термин «модернизм», используемый автором для определения всех основных явлений русской литературы начала XX века, представляется чересчур нивелирующим, вполне плодотворным является стремление автора отыскать преемственность литературного процесса. Путь этой преемственности пролегает для Х. Барана через пространство мифа. Действительно, тот напряженный интерес к поиску общих мифологических корней и инвариантов, который принес с собой символизм, обусловил и мифопоэтическое начало в футуризме. Х. Баран выявляет цементирующую роль традиции и в более широком диапазоне – в движении от

пушкинской эпохи к началу XX столетия, придавая при этом Серебряному веку статус высокой классики. Так, выявляя различия в использовании мифа в «Весенней грозе» Ф. Тютчева и в стихотворении В. Хлебникова «Весеннего Корана», исследователь замечает: «Эта разница и есть подлинная мера пути, пройденного русской поэзией от одного своего Золотого века к другому». [2, с. 93].

Еще одна значительная работа, затрагивающая проблему русского Серебряного века, появилась в том же издательстве «Прогресс» в 1994 году. Это книга Марка Раева «Россия за рубежом. История культуры русской эмиграции», впервые опубликованная на английском языке издательством Оксфордского университета в 1990 г. и уже ставшая на Западе классическим трудом по истории русской эмиграции. Его автор родился в Москве в 1923г., детство провел в Германии, а образование получил во Франции и США. Главное место в работе Раева отведено специфике культуры того феномена, который автор усматривает в русской эмиграции первой волны и называет Русским Зарубежьем. В связи с этим и рассматриваются в его книге явления Серебряного века, историческое значение которого автор видит в том, что культура русской эмиграции первой волны оказалась его «прямой наследницей» и «Серебряный век продолжился в России за рубежом» [5, с. 245], оказав немалое воздействие на русскую культуру. Заметим, что подобные суждения высказывал в свое время и Владимир Вейдле, представитель русской эмиграции первой волны и историк культуры. Размышляя о судьбах Серебряного века, он утверждал: «Не весь его жар и свет тут же погребен золой в родной земле. Немало увезено было уже давно в чужие края и не все из этой доли погасло и остыло безвозвратно» [3, с. 161].

Может быть, последние искры от того яркого пламени, который зажжен был в духовной жизни России Серебряным веком, погасли только тогда, когда в 1972 г. ушел из жизни «последний из могикан» этой знаменательной эпохи, русский писатель Борис Зайцев? Тем самым русское зарубежье помогло соединить звенья цепи времен, разорванные катастрофами русской истории XX века.

Центральное место в зарубежных исследованиях Серебряного века отводится символизму – как наиболее важному и универсальному явлению русской культуры рубежа XIX-XX вв. Фундаментальная работа о русском символизме принадлежит английской исследовательнице Аврил Пайман, одному из самых известных зарубежных русистов, чье научное становление связано с университетом Кембриджа. Автор широко известных на Западе исследований творчества А. Блока, она более двенадцати лет работала над книгой об истории русского символизма,

которая была опубликована на ее родине в 1994 г. В 2000 году появился русский вариант этой книги, что стало заметным событием для отечественных исследователей Серебряного века.

В предисловии к своей книге А. Пайман называет себя «хроникером», задача которого заключается в том, чтобы «представить идеи, прозаические сочинения и поэзию как творчество живых людей в определенный период истории, в реальных условиях России того времени» [4, с. 7]. Действительно, систематизируя обширный фактический материал, собранный в русских и зарубежных архивах, А. Пайман создает своеобразную летопись русского символизма – от его зарождения до окончательного ухода со сцены истории. Но автор исследования выступает и как глубокий теоретик литературы и культуры, вскрывая философские, мировоззренческие истоки русского символизма и вписывая их в общеевропейский контекст. При этом А. Пайман отказывается от бытующего в ряде зарубежных работ взгляда на русский символизм как на явление вторичное, подражательное. «Литературное движение, именующее себя символизмом, не было имитацией символизма французского, – замечает она. – Скорее, оно составляло часть более широких европейских попыток выразить мироощущение конца века и разрешить вопросы, им затронутые» [4, с. 5]. Выделяя в климате рубежа XIX-XX вв. «утонченный атавизм», т.е. поворот к мифу и всплеск неоязычества, английская исследовательница вместе с тем выявляет своеобразие духовных поисков русских символистов, на долю которых «выпала обязанность инстинктивно, как бы ощупью, опытным путем открыть, «где стерегут нас ад и рай» [4, с. 281]. А. Пайман вполне обоснованно видит в русском символизме тот исток, который породил все разнообразие последующих литературных явлений Серебряного века. Движение символизма, «подобно реке, влилось в море русской литературы, успев образовать могучую дельту, пронизанную сетью многочисленных протоков. Так возникли акмеизм, футуризм в различных его разновидностях, неореализм и ориентальная проза, ранние образцы русской литературы абсурда» [4, с. 6].

Под иным углом зрения рассмотрен русский Серебряный век в исследовании ученицы А. Пайман Рейчел Полонски, которая тоже связана с Кембриджской школой русистов. В 1998 г. в серии Кембриджских исследований русской литературы вышла ее книга «English Literature and the Russian Aesthetic Renaissance» («Английская литература и русский эстетический Ренессанс»), которая еще ждет своего русского переводчика. Она посвящена сравнительному изучению английского эстетизма и русского искусства Серебряного века в их типологических и

контактных связях. По существу это первая в англоязычной русистике попытка подобного рода, что свидетельствует о возрождении интереса к компаративистике в зарубежном литературоведении XX века. Теоретической базой книги явились как классические труды русских компаративистов во главе с А.Н. Веселовским, так и новейшие исследования западноевропейских ученых в области рецептивной эстетики, а также работы по семиотике культуры, в первую очередь труды Ю.М. Лотмана. Отправной точкой исследования Р. Полонски является тезис – с опорой на известные высказывания Достоевского – об уникальной отзывчивости русской культуры на явления иных культур, следствием которой является отнюдь не заимствование или подражание, но творческое присвоение и пересоздание. Выделяя проблему национального самоопределения как одну из магистральных для русской культуры и упоминая в этой связи о спорах западников и славянофилов, английская исследовательница видит уникальность русского Серебряного века прежде всего в том, что он по существу примирил эти две давние оппозиции русской культуры, хотя подобное примирение стоит под знаком парадокса. Р. Полонски обозначает этот парадокс как «динамику двойной рецепции» [6, р.5]: чем интенсивнее было в России восприятие западноевропейских явлений культуры, тем глубже оказывался интерес к собственному прошлому и к традициям национальной культуры. «Западное влияние подсказало поворот от Запада вновь к России среди наиболее прозападно настроенных членов русского общества, – замечает исследовательница. – Символисты, критикуемые в популярных изданиях за то, что они беспочвенные, декадентствующие западники, заново открыли для русских читателей русскую литературу <...> Они двигались от Ницше, Ибсена и О. Уайльда вновь к Пушкину, Некрасову и Гоголю» (Перевод мой – Н.П.) [6, р. 19].

В явлениях русской литературы Серебряного века Р. Полонски тоже отводит главное место символизму, представляя его в соответствии с задачами исследования в его сложном взаимодействии с английской литературой и искусством – от эпохи романтизма через прерафаэлитов к английскому эстетизму рубежа веков. При этом исследовательница обращает внимание на две тенденции в духовной жизни России, которые нашли яркое отражение в искусстве символизма. С одной стороны, возрождение религиозного чувства (то, что Р. Полонски именует «неохристианством»), которое почти не имело аналогий в английской культуре и поэтому не стало объектом специального рассмотрения в сравнительном исследовании английского автора. С другой стороны, это всплеск язычества, который был связан с общеевропейской тенденцией рубежа веков – с растущим интересом

к архаике мифа. Именно эта тенденция привлекает пристальное внимание автора: один из разделов ее книги носит название «Языческое возрождение».

В исследовании генезиса символизма Р. Полонски акцентирует сложную диалектику притяжения и отталкивания нового поколения рубежа веков по отношению к поколению «отцов», для которого были характерны позитивистские подходы к искусству. Объявляя о разрыве с позитивистской парадигмой мышления, сконцентрированной вокруг идеи точного знания, благоговения перед фактами и концепцией прогресса в развитии культуры и искусства (Полонски именует это прогрессистским телеологизмом), поколение художников-символистов вместе с тем открыло для себя в трудах ученых-позитивистов огромное пространство новых фактов и явлений, связанных в первую очередь с древними культурами Востока и Запада. Однако «дети» осмыслили это явление совсем в ином ключе, нежели «отцы». Так, если для позитивистов миф – это исток литературы и в то же время некий пережиток примитивного мышления дикаря, то для символистов миф – это ключ к тайнам мира и человеческой души. Из музейного экспоната миф превратился, по словам Полонски, в активную силу, в динамическое и изменчивое взаимоотношение прошлого с настоящим и будущим [6, р. 14]. Тем самым художники – символисты во многом предугадали ту концепцию актуализации прошлого, которая характерна для современной философской герменевтики.

Подводя итог, можно утверждать, что сквозной проблемой современной англоязычной русистики выступает поиск целостности русской литературы XX века, у истока которой загадочно мерцает Серебряный век. Поиск этот не завершен и, видимо, не может быть завершен до тех пор, пока не изжит «не календарный, настоящий Двадцатый Век» [1, с. 238].

.....

ЛИТЕРАТУРА

1. Ахматова А. Стихотворения. Поэмы. Автобиографическая проза. М.: Слово, 2000.
2. Баран Х. Поэтика русской литературы начала XX века. М.: Прогресс, 1993.
3. Вейдле В. Безымянная страна. Paris: УМКА- Press, 1968.
4. Пайман А. История русского символизма. М.: Республика, 2000.
5. Раев М. Россия за рубежом. История культуры русской эмиграции. 1919-1939. М.: Прогресс- Академия, 1994.
6. Polonsky R. English Literature and the Russian Aesthetic Renaissance. Cambridge Univ. Press, 1998.

О ХРИСТИАНСТВЕ РУССКОГО СИМВОЛИЗМА

ABOUT CHRISTIANITY OF RUSSIAN SYMBOLISM

Аннотация. Исследование, посвященное Серебряному веку в русской литературе, предпринято с целью выявить и объяснить религиозные темы в творчестве некоторых литературных деятелей этого направления, показать характер религиозной тематики их творчества.

Annotation. The study, devoted to the Silver age in Russian literature, was undertaken to identify and explain religious themes in the works of some literary figures of this direction, to show the nature of the religious themes of their work.

Ключевые слова: Русская литература, Серебряный век, поэзия, символизм, символ, христианство.

Key words: Russian literature Silver age poetry, symbolism, symbol, Christianity.

Всякий раз, когда разговор заходит о таком явлении в русской культуре как Серебряный век, непременно отмечается, что большинство его представителей даже в теории страшно отнести к христианам. К сожалению, это заключение настолько прижилось и вросло в современное сознание, что мало кто ставит его под сомнение, берется рассуждать или хотя бы разбираться в действительности такового. Разумеется, оно вполне может быть оправданным, потому что «по плодам их узнаете их» (Мф 7:16): видя те ужасающие итоги, к которым привели множественные «новые мышления» и «новые пути», видя образ жизни т.н. «богемы», абсурдно говорить, что в основе всего этого лежало христианское начало. Безусловно, оно было, но, забегая немного вперед, надо сказать, что у каждого оно

было на своем каком-то особенном месте, по значимости уступающем чему-то другому (как правило, философии). Ограничивая тему настоящей работы лишь первым литературным направлением Серебряного века, которое именуется символизмом, автор ставит своей целью выявить и объяснить религиозные темы в творчестве некоторых литературных деятелей этого направления.

История русских поэтов-символистов начинается с появления сборников стихотворений «Символы» (1892 г.) авторства Д.С. Мережковского и сборника «Русские символисты» (1894 г.) В.Я. Брюсова (сборник вышел под его псевдонимом Валерий Маслов) [7; 2]. Эти писатели задали стиль и характер литературного направления. Мережковский больше известен не стихами, а своими историсофскими романами, его самый известный труд — трилогия «Христос и Антихрист». В обзоре мировоззренческой концепции и творчества Дмитрия Сергеевича стоит отметить, что он мыслил гегелевскими триадами и тема христианства, тема веры для него всегда была ключевой. «Христос и Антихрист» включает в себя три романа — три великих узла мировой истории: в первом романе «Смерть богов. Юлиан Отступник» (1895 г.) христианство приходит противозаконно, и Юлиан возвращает миру язычество, а христиан преследует; во втором романе «Воскресшие боги. Леонардо да Винчи» (1901 г.) автор описывает возрождение и расцвет христианства соприкоснувшегося с искусством/культурой; в третьем романе «Антихрист. Петр и Алексей» (1905 г.) христианство соединяется с государством. Мережковский, как многие мыслители того времени, был увлечен идеей Ницше о сверхчеловеке, о человеке-творце, для русского писателя было принципиальна формула «творца культуры». Культура — это творчество, а тот, кто творит, есть, по Мережковскому, настоящий человек, для него все, что лежит в сфере государственной, противопоставляется и культуре и Вере. Философия Мережковского сводится к ожиданию Третьего завета — Завета Культуры — для него Леонардо и является тем самым человеком Третьего завета, который может быть аморален, потому что мораль он воспринимает как понятие враждебное: когда человек вершит свою жизненную миссию, о морали он думать в этот момент не должен, мудрость противоречит морали. Леонардо — человек мудрости, человек все подвергающий сомнению, при этом, он гениально одаренный и находящий радость только в познании, только в эксперименте, таков для Мережковского человек будущего. Петра Дмитрий Сергеевич не любил, он ценил масштаб его преобразований, но физически не мог воспринимать диктаторское властительное начало, Петр для него был символом окостенелости, противопоставленный живому творчеству. Алексея же (в противопоставление Петру) он изобразил как

не смирившуюся, подлинную (по Мережковскому) русскую народную Веру [6, с. 1009-1010]. Идея христианства проходит по Гегелю три круга, и Мережковского занимает именно тот момент, когда идея на втором круге обращается в свою противоположность, когда христианство, идея, безусловно, свободная и человеческая, становится идеей угнетения — вот этот шаг от ереси к навязанной дидактически истине. Мережковский знал и любил русское сектантство, в нем также он видел эту живую и настоящую, ничем не ограниченную «веру». К слову, не он один питал слабость к такому явлению как сектантство, в этом более всех преуспел символист А.М. Добролюбов, основавший секту «добролюбцев». Поэты, которые мысленно всегда парят в непреодолимых высотах, не могут терпеть Церковь, которая воздаст кесарю Божие, о которой Достоевский сказал, что она «в параличе с Петра Великого», им всегда более всего симпатизирует нечто более живое и не так навязчиво вырывающееся на поверхность [8]. Андрей Белый в своей повести «Серебряный голубь» наглядно показывает увлеченность символистами идеей сектантства, туда также попадает и Блок, образ которого Белый поместил в свою повесть. Надо отметить, что Мережковский пробыл символистом недолго, но можно проследить, что заданная им модель позже отразилась в творчестве младших символистов.

Значимой фигурой, сыгравшей огромную роль и повлиявшей на многие умы Серебряного века, был В.С. Соловьев. Сейчас он известен как очень неоднозначный религиозный мыслитель и, главное, мистик. Именно этим ему обязаны многие поэты, которые называли себя «соловьевцами» [3, с. 200]. Для них его мистические образы всеединства оказались намного значимей его теоретических концепций:

*Не верю обманчивому миру,
Под грубою корою вещества
Я осязал нетленную порфиру
И узнавал сиянье Божества.*

Забегая немного вперед, стоит отметить, что именно вдохновляясь В. Соловьевым, А.А. Блок создал образ Прекрасной Дамы. Рассматривая направление символизма как некую систему, на формирование которой повлияло много разных факторов, невозможно оставить без внимания норвежского драматурга Г. Ибсена. Секрет его огромного влияния состоит в том, что этот писатель является проповедником нового мирозерцания, философом-моралистом необычайной силы, призывающим человечество к обновлению жизни. Как граф Л.Н. Толстой приобрел мировую известность только тогда, когда выступил в роли проповед-

ника новой морали, так и Г. Ибсен сделался известностью именно как учитель жизни [9, с. 914-935]. Главным его произведением является пьеса «Бранд», при упоминании ее в едином контексте с идеей Ницше, необходимо отметить, что первым провозгласил сверхчеловека именно Ибсен в Бранде – заглавном герое этой пьесы. Как бы то ни было, но образ этого героя стал ключевым не то что для многих циклов стихотворений, а даже образа жизни некоторых поэтов — об этом далее.

А.А. Блок, несомненно, ключевая фигура символизма, а по утверждению череды русских филологов, не только символизма, но и всего Серебряного века. Он, можно сказать, вобрал в себя опыт всех вышеперечисленных авторов и отразил в своем творчестве. Ему так же, как и Мережковскому, противна внутренняя церковная окостенелость, которая снаружи проявляется в виде слепого почитания ритуала, это видно в его попытке описать реальный образ русского человека того времени:

*Кладя в тарелку грошик медный,
Три, да еще семь раз подряд
Поцеловать столетний, бедный
И зацелованный оклад.*

Стоит отметить и еще раз напомнить, что автор настоящей работы не ставит своей задачей описание отношения поэтов к России, а лишь хочет показать характер религиозной тематики их творчества. Однако символисты никогда не были равнодушны к судьбе своей родины. На рубеже XIX и XX вв. вся русская интеллигенция, несмотря на огромный культурный подъем, переживала большой духовный кризис. Причин для этого было много. Светская культура и церковная культура в XVIII-XIX вв. не очень пересекались, а вот вначале XX в. эти границы начинают размываться. Это связано с тем, что оба этих начала двигаются одно навстречу другому, и одним из фактов, свидетельствующих о сближении этих двух начал, являются религиозно-философские собрания, вдохновителями которых была пара З. Гиппиус и Д. Мережковский. Впервые с пушкинских времен в одном пространстве собирается интеллектуальная элита: духовное и светское стремятся найти общий язык. Безусловно, это был расцвет русской философии, переход русского богословия на абсолютно другой уровень. Александр Блок не был глубоким религиозным мыслителем (хотя диссертацию он посвятил масонству), но он, как и все, чувствовал некий кризис, описав это ощущение в своем цикле стихотворений «Осенняя любовь». В первой части

этого цикла в центре находится образ Христа, однако Блок оставляет читателю самому решить, кем является лирический герой:

*Когда в листве сырой и ржавой
Рябины заалет гроздь,—
Когда палач рукой костлявой
Вобьет в ладонь последний гвоздь,—
Когда над рябью рек свинцовой,
В сырой и серой высоте,
Пред ликом родины суровой
Я закачаюсь на кресте...*

Стихотворение наполнено множеством символов, передающих контрастность и глобальность изображенной картины. В стихотворении Блок использует графический прием троекратного изображения креста непосредственно перед появлением Спасителя:

- 1.«Я закачаюсь на кресте»
- 2.Крест, изображенный синтаксически: три его вершины обозначены союзом «когда», а четвертая замыкающая союзом «тогда»
- 3.Крест, изображенный геометрически: «высота» (2 строфа, 2 строка) - вертикаль и «простор» (3 строфа, 1 строка) – горизонталь [5].

Символ никогда не предполагает точного и полного своего истолкования, а, если бы так, то он не был бы символом, а считался аллегорией. Символ подразумевает некий ассоциативный ряд, который у каждого индивидуален. Отец Александр Шмеман утверждает, что символ должен быть антитезой реальности, то есть там, где речь идет о реальности, не нужен символ, и наоборот, символ там, где нет реальности. В символе одна действительность — низшая — не заменяет другую действительность — высшую, — высшая же действительность являет себя в низшей, настолько, насколько это возможно. Эта возможность зависит от нашего духовного совершенства: чем более мы погружаемся в символ, тем глубже мы понимаем его смысл. Образ Христа в первой части цикла «Осенняя любовь», безусловно, являет образ евангельского Спасителя:

*В глазах — такие же надежды,
И то же рубище на Нем.
И жалко смотрит из одежды
Ладонь, пробитая гвоздем.*

Сделав предварительно оговорку о значении и свойстве символа, можно говорить о том, что в образе лирического героя Блок представил образ России, рус-

ской души. В этом можно убедиться, прочитав следующие части цикла. Во второй части образа Спасителя уже нет, но лирического героя все еще не оставляет чувство приобщенности Ему, хотя приближающаяся катастрофа уже уничтожила «кусты ракиты» (символ бессмертия):

И снится, и снится, и снится:

Бывалое солнце!

Тебя мне все жальче и жальче [1].

В третьей части появляется образ, противоположный Христу, — образ Антихриста, завоевавший душу лирического героя материальной плотью:

«О, в этот сияющий вечер

Ты будешь все так же прекрасна,

И, верная темному раю,

Ты будешь мне светлой звездой!»

Таинственная незнакомка полностью заменяет лирическому герою Христа. Так же и русская душа с приходом нового времени, которое принесло новые ценности, была предана русской интеллигенцией в пользу этих ценностей. Русская душа сначала искала выход в попытках вернуться или хотя бы остаться в старом времени, потом (2 часть стихотворения) металась, чувствуя вырождение ушедшей России, а затем и сама отдалась новой морали, похоронив себя настоящую в пользу плоти.

Говоря о Блоке, нельзя обойти стороной образ Христа из поэмы «Двенадцать». Автор статьи разделяет одно из мнений о том, что в этом образе Блок заложил новое мистическое начало, руководящее новым миром. Это вполне логично, потому что русский человек всегда нуждался и нуждается в настоящем культе: до революции это была Русская Церковь и Император, но после уничтожения одного и обесценивании другого, то пространство в умах людей, которое ранее заполняли эти ценности, было опустошено и нуждалось в чем-то новом, по свойствам схожим с тем, что было. Об этом рассуждает еще один русский символист Иннокентий Анненский, говоря о Бранде Ибсена. Уже упомянутый образ Бранда — образ нового человека, сверхчеловека, который пришел на смену человеку старому, принес новую мораль на замену старой: «Их властность определяется одной идеей нравственного порядка. Войдя в них извне и уже готовая, в виде слов, эта идея мало-помалу выжигает из их сердец все, что ей в помеху, чтобы через самого человека стать кошмаром и наваждением для его окружающих»:

— *Отвяжись ты, шелудивый,
Я штыком пощекочу!
Старый мир, как пес паршивый,
Провались — поколочу!*

Анненский продолжает: «Меня интересуют Бранды, люди с широкими плечами и узкими душами, люди, для которых нет смены горизонтов, потому что неподвижная волчья шея раз и навсегда ограничила для них мир полем их собственного зрения...» — настоящий образ любого из двенадцати у Блока. «Идея слушает врага и готова даже с ним спорить. Ее триумф не где-то позади, а всегда далеко перед нею. Идея его не видит, она только предчувствует свой триумф», именно в этой идее и спрятан образ нового идеального мира, который несет новый Христос Блока:

*Впереди — с кровавым флагом,
И за вьюгой невидим,
И от пули невредим,
Нежной поступью надвьюжной,
Снежной россытью жемчужной,
В белом венчике из роз —
Впереди — Иисус Христос.*

В заключении стоит отметить, что литература начала XX в. не только не уступает предшествующим периодам, но и в чем-то становится тоньше, богаче и сложнее, как отмечает доктор филологических наук, преподаватель Санкт-Петербургской Духовной Академии П.Е. Бухаркин. Всюду видится сложность — это есть не цельность, а устойчивость сложной структуры. Культура стала обладать сложной структурой. Наверное, эта сложность и способствовала проявляющимся заблуждениям и отхождению от подлинной Веры. Может быть, в этом были виноваты достаточно прочные связи литературного мира и Н.Ф. Федорова, который религию уравнивал с наукой. Е.В. Головин говорил, что нет необходимости в грамматике и синтаксисе, нет необходимости «понимать» поэзию. Даже дидактическая, даже нравоучительная поэзия, прежде всего, апеллирует к чувствительности внутреннего мира, где слова и фразы суть нервы и артерии органов ощущений. Их сложная структура образует лирическую личность или сугубо индивидуальную сферу поэзии. Когда мы говорим «нравится» «не нравится», «плохое» «хорошее» стихотворение, видимая небрежность подобных оценок соответствует наброску границ этой индивидуальной сферы [4, с. 4].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Блок А.А. // Электронный ресурс. URL: http://az.lib.ru/b/blok_a_a/ (дата обращения: 24.01.2018).
2. Брюсов В. Собрание сочинений // Электронный ресурс. URL: http://az.lib.ru/b/brijusow_w_j/ (дата обращения: 24.01.2018).
3. Владимиров А., прот. Беседы в «Русском доме». М., 2017 – С. 200.
4. Головин Е.В. Серебряная Рапсодия. М., 2008/
5. Ильина С.А. // «И челн твой — будет ли причален к моей распятой высоте?»: духовные искания лирического героя в цикле Александра Блока «Осенняя любовь»/ Филология и литературоведение / Электронный ресурс. URL: <http://philology.snauka.ru/2015/10/1711> (дата обращения: 24.01.2018).
6. Ласкеев П. Мережковский «Грядущий хам» // Странник. 1906 №1, - с. 1009-1010.
7. Мережковский Д.С. Собрание сочинений//Электронный ресурс. URL: http://az.lib.ru/m/merezhkowskij_d_s/ (дата обращения: 24.01.2018).
8. Мережковский Д.С. // Христианство и государство/ Электронный ресурс. URL: http://az.lib.ru/m/merezhkowskij_d_s/text_08_1908_v_tihom_omute.shtml (дата обращения: 24.01.2018).
9. Розанов Н. Ибсен, как учитель жизни // Странник. 1906 №1, - с. 914-935.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ В БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОМ СБОРНИКЕ.

Общие требования к публикациям

В начале статьи с выравниванием по центру на русском языке указываются с красной строки:

- Номер по Универсальной десятичной классификации (УДК)
- Название статьи (строчными буквами)
- Инициалы и фамилия автора
- Название организации в которой выполнялась работа (первого автора)
- Краткая аннотация (300-500 печатных знаков)
- Ключевые слова (3 - 5).

Далее через два пробела в той же последовательности информация приводится на английском языке.

Статья должна содержать:

- краткое введение
- цель исследования
- материалы и методы исследования
- результаты исследования и их обсуждение
- выводы
- заключение
- список литературы на русском языке, а также список литературы на латинице.

Сам текст должен начинаться с вводной части в проблему исследования, включающей в себя обзор существующих работ по этой теме. Затем определяются направления научных исследований, формулируются гипотезы, анализируются результаты, делаются практические выводы и их практическая применимость.

В процессе написания статьи следует внимательно относиться как к цитированию чужих работ, так и к библиографическому списку, помещенному в конце статьи. Этот список не должен быть очень большим (желательно не более 15 источников), и в нем должны быть указаны только те работы, на которые есть ссылки в тексте.

Текстовый редактор	Microsoft Word
Поля	верхнее и нижнее - 2 см, левое - 2 см, правое - 2 см
Основной шрифт	Times New Roman
Размер шрифта основного текста	14 пунктов
Межстрочный интервал	полуторный
Выравнивание текста	по ширине
Абзацный отступ (красная строка)	1,25 см
Нумерация страниц	не ведется
Рисунки	внедрены в текст. Каждый рисунок должен иметь подпись (под рисунком)
Ссылки на литературу	в квадратных скобках и с указанием страницы (для печатных изданий) [1,2] в соответствии с пристатейным списком литературы, который составляется в алфавитном порядке
Объем	минимум 5 страниц
Оформление списка литературы	ГОСТ Р 7.05-2008

По вопросам публикации ваших работ обращайтесь по адресу:
kds@eparhia-kaluga.ru

Научное издание

БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ СБОРНИК

Выпуск №11

Корректор иером. Иосиф (Королев)
Компьютерная верстка Казак А.А.

Подписано в печать 01.08.2018
Формат 60x90/16. Печать цифровая.
Бумага *мелованная 115г/м²*. Объем 12 п.л. Тираж 500 экз.
Заказ №7

Издательство Рождества Богородицы
Свято-Пафнутьев-Боровского монастыря
249010, Калужская обл., г. Боровск, ул. Колхозная, 1

Отпечатано в полном соответствии с качеством
предоставленного электронного оригинал-макета
в типографии Издательство Рождества Богородицы
Свято-Пафнутьев-Боровского монастыря
249010, Калужская обл., г. Боровск, ул. Колхозная, 1.
E-mail: pafnuty.abbey@gmail.ru

