

Богословско-исторический сборник

Выпуск № 12



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. Гречишников 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..

Богословско-исторический сборник. Выпуск № 12

ISBN 978-5-91173-561-6

© Калужская духовная семинария, 2018
© Калужское епархиальное управление, 2018

- СОДЕРЖАНИЕ -

Раздел I. БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

<i>Волкова А.Г.</i> Гомилии с драматическим элементом: богословие и поэтика (на материале гомилий Исихия Иерусалимского)	5
<i>Дружинин Д.В.</i> Сравнительная характеристика йогической медитации и исихастской «умной молитвы»	10

Раздел II. ФИЛОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

Заметки епископа Феофана Затворника на статью о греко-болгарской схизме (подготовка к публикации, предисловие и примечания — иеромонах <i>Иосиф (Королев)</i>)	21
<i>Денисов М.Е.</i> Архивные материалы духовных академий и семинарий	40

Раздел III. ИСТОРИЯ

<i>Протоиерей Андрей Безбородов.</i> Священномученик Августин (Беляев), архиепископ Калужский и (Боровский)	49
<i>Протоиерей Сергей Третьяков.</i> Образ преподобного Сергия Радонежского в отечественной историографии советского периода	62
<i>Иеромонах Иосиф (Королев).</i> Осада Пафнутиева монастыря 1610 г. в свете вновь открытых источников	77
<i>Иеромонах Иоанн (Король).</i> Обстоятельства крещения святого равноапостольного князя Владимира	86

Раздел IV. ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

<i>Колесников С.А.</i> Взаимодействие ответственности и свободы в духовно-педагогическом процессе	94
<i>Маслов С.И., Маслова Т.А.</i> Ценностный аспект образа святого в житийной литературе	102
<i>Миронова М.Н.</i> Понимающая психотерапия как пример христианской психотехнической системы	109
<i>Шувалов А.В.</i> О природе домашнего насилия и антропологических нормах	126
Требования к оформлению научных статей в богословско-историческом сборнике	132

- CONTENT -

SECTION I. THEOLOGY AND BIBLICAL STUDIES

<i>Volkova A.G.</i> Homilie with a dramatic element: the theology and poetics (based on homily Hesychius of Jerusalem)	5
<i>Druzhinin D.V.</i> The Comparative characteristic of the yogic and Hesychast meditation «smart prayers»	10

SECTION II. PHILOLOGY AND SOURS STUDI

Bishop Theophan's notes on the article on Greek-Bulgarian schism (preparation for publication, Preface and notes by hieromonk Joseph (Korolev))	21
<i>Denisov M.E.</i> Archival materials of Theological Academies and Seminaries	40

SECTION III. HISTORY

<i>Archpriest Andrey Bezborodov.</i> Holy Martyr Augustine (Belyaev), Archbishop of Kaluga and Borovsky)	49
<i>Archpriest Sergei Tretiakov.</i> The image of St. Sergius of Radonezh In the Russian historiography of the Soviet period	62
<i>Hieromonk Joseph (Korolev).</i> Siege of the Pafnutiev monastery in 1610 in the light of newly discovered sources	77
<i>Hieromonk John (Korol).</i> The circumstances of the baptism of St. Vladimir equal-to-the-apostles	86

SECTION IV. PEDAGOGY AND PSYCHOLOGY

<i>Kolesnikov S.A.</i> The Interaction of responsibility and freedom in the spiritual and pedagogical process	94
<i>Maslov S.I., Maslova T.A.</i> Value aspect of the image of the Saint in the life literature	102
<i>Mironova M.N.</i> Understanding psychotherapy as an example of Christian psychotechnical system	109
<i>Shuvalov A.V.</i> On the nature of domestic violence and anthropological norms	126
Requirements to registration of scientific articles in the theological and historical collection	132

Раздел I. БОГОСЛОВИЕ И БИБЛЕИСТИКА

УДК 82-1/29

Волкова А.Г.

кандидат филологических наук,
проректор по научно-богословской работе
Калужской духовной семинарии
e-mail: volk8585@bk.ru

Volkova A.G.

candidate of philology
Vice-rector for scientific and theological work
Kaluga Theological Seminary
e-mail: volk8585@bk.ru

Гомилии с драматическим элементом: богословие и поэтика (на материале гомилий Исихия Иерусалимского)

Homilies with the dramatic element: theology and poetics (on homilies by Hesychius of Jerusalem)

Аннотация. В статье рассматриваются ранние гомилии, приписываемые Исихию Иерусалимскому и посвященные Благовещению. Гомилии обладают особой поэтикой, включающей элементы, которые стали традиционными для благовещенских текстов: интерпретация евангельского текста, диалог, перечисление.

Abstract. The key point of the article is the analysis of early homilies that are of Hesychius of Jerusalem and that have the Annunciation as a main subject. These homilies got the special poetics which includes some elements that became traditional for Annunciation texts: an interpretation of the Gospel text, dialogue, enumeration.

Ключевые слова: гомилия, поэтика, диалог, проповедь, евангельский текст, Благовещение

Key words: homily, poetics, dialogue, sermon, the Gospel text, the Annunciation

Исихию Иерусалмскому († 433) приписываются две гомилии мариологической тематики, посвященные Благовещению. Обе гомилии содержатся как в издании Комбефиса, так и в издании Миня (у Миня под номерами IV, V, как далее и будут нумероваться эти проповеди) (PG. 93. Col.1453) [3]. Их тематическая и поэтическая общность не оспариваются: образная система двух проповедей совпадает, причем в ряде случаев практически дословно.

Проповедь IV распадается на две части: первая из них содержит диалог Марии и ангела, вторая представляет то, что Ла Пьяна назвал «процессией пророков», в которой содержится обличение иудеев [2, р.100–105]. При этом вторая часть, по мнению исследователей, является позднейшей вставкой, то есть гомилия неоднородна и, по всей видимости, представляет собой компиляцию нескольких источников.

Первая часть гомилии — это сцена Благовещения, представленная отчасти в виде диалога Марии и ангела, однако этот диалог имеет свои специфические черты, отличающие его от диалогов, содержащихся в других диалогических гомилиях (например, псевдо-Златоуста и Прокла Константинопольского).

Часть диалога в проповеди Исихия — это евангельский текст, снабженный небольшими комментариями от лица говорящих персонажей (Марии и Гавриила), то есть в данном случае речь идет не о диалоге в привычном смысле этого слова, как, например, в Благовещенском кондаке прп. Романа Сладкопевца, а об особом типе диалога, встречающемся в позднейших проповедях. Этот тип диалога представляет собой расширение евангельского диалога и встраивание известного священного текста в текст проповеди.

Евангельские слова благовестия Гавриила стоят почти в самом начале проповеди в следующем виде: *Радуйся, Благодатная, Господь с Тобою. Вот, зачнешь во чреве и родишь Сына, и наречешь Ему имя Эммануил.* Как видно, здесь имеет место не дословное цитирование слов архангела, обращенных к Марии, так как текст Евангелия от Луки имеет несколько другое языковое выражение:

Проповедь Исихия: *Радуйся, Благодатная, Господь с Тобою. Вот, зачнешь во чреве и родишь Сына, и наречешь Ему имя Эммануил.*

Прецедентные тексты: *Радуйся, Благодатная! Господь с Тобою; благословенна Ты между женами (Лк.1:28); ...и вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус (Лк.1:31); ...рождаемое Святое наречется Сыном Божиим (Лк.1:35); Се, Дева во чреве примет, и родит Сына, и нарекут имя Ему: Эммануил (Ис.7:14; Мф.1:23).*

Таким образом, в проповеди Исихия контаминируются несколько евангельских и ветхозаветных строк, выражающих основное значение Благовещения: собственно ангельское приветствие (*Радуйся, Благодатная, Господь с Тобою*), зачатие и рождение Иисуса

(*зачнешь во чреве и родишь Сына*), название, наречение имени (*наречешь Ему имя Эммануил*), причем имя выбирается не то, которое содержится в ангельском приветствии в Евангелии от Луки — Иисус — а другое, которым также именуют Христа. Это второе имя, *Эммануил*, употребляется в мессианских главах пророка Исаии (Ис.7:14). Необходимо отметить, что указанная цитата из пророка Исаии используется также в евангельском тексте, однако не у Луки, а у Матфея, в рождественском сюжете, причем также в почти диалогическом обрамлении: ангел Господень является сомневающемуся Иосифу и уверяет его «принять Марию», причем в качестве одного из аргументов ангел приводит «сказанное Господом через пророка» (Мф.1:19–23). Таким образом, сразу три текста становятся здесь источником для текста Исихия: пророчество Исаии, Евангелия от Матфея и от Луки.

Далее следует ставшее общим местом для мариологических текстов сопоставление Марии с Евой, однако, в отличие от других текстов мариологической и — конкретнее — благовещенской тематики, здесь имя Евы не называется: слушатель (если проповедь именно произносится, как и предполагает специфика жанра) сам должен понять, о чем идет речь. Ева в проповеди Исихия называется *первая дева*, Мария — *вторая дева* (*ἡ πρώτη παρθένος — ἡ δευτέρα παρθένος*). С точки зрения поэтики подобный прием называется энигматическим: о предмете или событии не говорится прямо, и в этом случае возрастает роль воспринимающего (читателя или — в данном случае — слушателя), который уже не пассивный реципиент, а активный участник диалога, возникающего в процессе произнесения проповеди. О таком поэтическом приеме, основывающемся на мировоззренческом принципе «мир как загадка», говорил С.С. Аверинцев, останавливаясь на особенностях языка византийской литературы: «...поэт не склонен предназначать каждой отдельной метафоре выразить собой адекватный образ. Только оспаривающие друг друга слова, только противоборствующие друг другу метафоры создают, так сказать, силовое поле, косвенно порождающее в уме читателя нужный смысл или нужный образ... Когда мы называем понятие загадки, мы сразу ставим себя в необходимость охватывать взглядом два различных плана: мировоззренческий и формально-жанровый. Ведь в мировоззренческом плане αἴνιγμα («загадка», «энигма») — одно из самых ходовых и ключевых понятий средневековой теории символа. Предполагалось, что существенное преимущество Церкви как держательницы «истинной веры» и состоит в том, что она в отличие от «неверных» *знает разгадку*: разгадку загадки мироздания, неведомую язычникам, и разгадку загадки Писания, неведомую иудеям... существует и сохраняет свою автономию формально-жанровый план, в границах которого... энигма — ...нечто до крайности архаическое, народное и общеизвестное, воплощение примитивной стадии словесного искусства» [1, с. 145–147].

Далее следует цепочка вопросов (кумулятивная цепочка), начинающихся со слова *как* (*πῶς*), содержащих различные мариологические антиномии и образы, смысл которых можно свести к единственной антиномии «Дева — Мать», или, в форме вопроса: как Мария, будучи девой и оставаясь девой, может зачать и родить? По сути, вся эта цепочка вопросов — это перифраз одного вопроса, который Мария задает Гавриилу: «как будет это, когда Я мужа не знаю?» (Лк.1:34). При этом в тексте Исихия есть образы, встречающиеся в Благовещенских текстах прп. Романа Сладкопечца, псевдо-Златоуста, Прокла Константинопольского, а также в одном из наиболее известных гимнографических текстов благовещенской тематики, авторство которого так и остается до конца не определенным, — в Акафисте Пресвятой Богородице: например, *пашня невозделанная* (*ἄρουραν ἀγεώρητον*), *земля незасеянная* (*γῆν ἀφύτευτον*), *вино без лозы* (*οἶνον ἄνευ ἀμπέλου*), *река без источника* (*ποταμὸν ἄνευ πηγῆς*).

Собственно диалогическая часть завершается ответом Марии, взятым дословно из евангельского текста: *Се, раба Господня, да будет Мне по слову твоему*. Далее благовещенская часть продолжается, причем текст Исихия — это один из тех благовещенских текстов, в которых видна связь двух событий и затем двух праздников — Благовещения и Рождества. В гомилии Исихия есть упоминание об уже родившемся Младенце, содержащее также все знаковые образы рождественского сюжета — волхвы, звезда, Младенец: *...λαρα τῶν μάγων εὐσεβεῖν διδάχθῶμεν, μᾶλλον δὲ παιδευθῶμεν, οἱ τινες ζητοῦντες τὸ βρέφος, ποδηγοῦντος ἀστέρος, οὐκ εἶπαν πρὸς τοὺς ἐρωτωμένους (...от волхвов благочестию научимся, от тех, которые Младенца искали, за звездой следуя, не говоря спрашивающим).*

Далее идет часть, обозначенная Ла Пьяна как «процессия пророков», то есть часть, традиционная для богородичных (благовещенских) драматизированных текстов, однако не содержащая собственно диалогического элемента.

Другая гомилия (проповедь V) также посвящена Деве Марии, а именно — Воплощению Сына от Девы, однако структурно гомилия не содержит диалога, притом, что другие традиционные части подобных проповедей соблюдаются (кумулятивные цепочки образов и «процессия пророков»).

Отдельного внимания заслуживает поэтическая система этой проповеди, продолжающая поэтику гомилии Исихия, помещенной под номером IV, а также некоторых других благовещенских гомилий, проанализированных ранее.

Общность поэтики ряда благовещенских гомилий с драматическим элементом проявляется в том числе в общности образов:

1. Образ храма, святилища. Гомилия Исихия (в скобках указан номер гомилии по изданию Миня): *ἄλλος Ναὸν οὐρανοῦ μεῖζονα* (V). Гомилии Псевдо-Златоуста: *ὁ ἔμψυχος*

ναὸς τοῦ Θεοῦ. Энкомий Прокла Константинопольского: ὁ ἡγιασμένος τοῦ Θεοῦ ναός; το χρυσοῦν τῶν ὀλοκαυτωμάτων θυσιαστήριον.

2. Образ светильника, света. Гомилия Исихия: *πήραν, ἧς ὁ μαργαρίτης τοῦ ἡλίου πρότερος* (V). Энкомий Прокла Константинопольского: *ἡ τὸν ἐπτάμυξον λύχνον βαστάζουσα χρυσῇ λυχνία*.

3. Образ Ковчега. Гомилия Исихия: *ἐκείνη ζώων κιβωτὸς, αὕτη δὲ ζωῆς* (V). Гомилии Псевдо-Златоуста: *λάλησον εἰς τὰ ὄτα τῆς λογικῆς κιβωτοῦ*. Энкомий Прокла Константинопольского: *ἡ κεχρυσωμένη ἔσωθεν καὶ ἔξωθεν κιβωτὸς; ἡ τὴν ἔμψυχον τῆς οἰκονομίας κιβωτὸν βαστάσασα*.

4. Растительная метафора 1 (образ незасеянного поля, невозделанной земли). Гомилия Исихия: *ἄρουραν ἀγεώρητον* (пашня невозделанная) (IV); *γῆν ἀφύτευτον* (земля незасеянная) (IV). Гомилии Псевдо-Златоуста: *ἄσπορος ἡ χώρα*.

5. Растительная метафора 2 (образ сада, лозы). Гомилия Исихия: *κῆπον ἄσπορον, ... ἀγεώρητον* (V). Гомилии Псевдо-Златоуста: *κεκλειμένος ὁ κῆπος* (2).

Гомилия Исихия Иерусалимского, таким образом, представляет собой одну из диалогических благовещенских проповедей, однако имеет черты, отличающие ее от одних проповеднических текстов и роднящие с другими текстами. Во-первых, структура диалога в проповеди Исихия повторяет евангельский диалог, причем практически дословно, в отличие от гомилий, например, псевдо-Златоуста. Во-вторых, в гомилии Исихия присутствует нарратив, которого вообще нет в благовещенских диалогических проповедях псевдо-Златоуста. Образная система проповеди Исихия содержит некоторые образы, имеющиеся также в других гомилетических текстах: больше всего таких «общих мест» имеется с двумя гомилиями псевдо-Златоуста («Вновь радостные благовествования», «Воспразднуем днесь праздник царственных тайн»).

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы*. СПб.: Азбука-Классика, 2004.
2. *La Piana G. Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina dale origini al secolo IX*. — Grottaferrata, 1912.
3. *Patrologia Graeca (PG)*. V. 65, 98. Excudebatur et venit apud J.-P. Migne Editorem, 1858, 1860.

Дмитрий Дружинин

Выпускник

Калужской духовной семинарии 2018 г.

e-mail: dm.druzhinin@gmail.com

Dmitry Druzhinin

Graduate

Kaluga Theological Seminary 2018

e-mail: dm.druzhinin@gmail.com

Сравнительная характеристика йогической медитации и исихастской «умной молитвы»

Comparative analysis of yogic meditation and hesychast «mental prayer»

Аннотация. Йогическая медитация, как совокупность теоретического учения и различных психофизиологических практик, основательно изучена с точки зрения ее ревностных поклонников. Это явление также получило однозначную эмоционально-ценностную оценку с позиции Православной Церкви. Однако научные изыскания с точки зрения православного богословия по данной теме малочисленны и не носят системного характера, что ставит задачу восполнения исследований в этом направлении.

Abstract. Meditation in yoga has been carefully studied as a complex of theoretical system and different psychophysiological practices by its dedicated followers. This phenomenon also has received certain evaluation on behalf of the Orthodox Church from moral and spiritual values' point of view. However scientific studies on this subject in Orthodox theology are still few in number and are not systematic. That raises necessity to fill the gap in our knowledge concerning this theme.

Ключевые слова: исихазм, молитва, йога, медитация, измененные состояния сознания

Key words: hesychasm, prayer, yoga, meditation, altered states of consciousness

Берегитесь, чтобы кто не прельстил вас...

(Мф. 24:4)

Йога — это учение и метод управления психикой и физиологией человека, составной элемент религиозной и философской систем Индии.

В настоящее время можно констатировать массовое распространение йоги во всем мире: она продолжает активно внедряться в Российской Федерации и других странах, относящихся к канонической территории Русской Православной Церкви. Наши современники, занимаясь йогой (например) «только для улучшения здоровья», не замечают, как эта практика изменяет их мировоззрение. Связано это прежде всего с тем, что проникновение йоги осуществляется под вводящими в заблуждение лозунгами о ее «вне-религиозности» или даже «схожести с христианским учением».

Так, в современном обществе и, прежде всего, среди последователей йоги широко распространено высказывание, суть которого сводится к тому, что «йога, христианство и все прочие религии — это разные пути, ведущие к одной и той же цели». Более того, похожие мнения довольно часто встречаются среди занимающихся йогой людей, формально называющих себя христианами, и даже среди людей воцерковленных, осознающих цель христианской жизни и принимающих участие в Таинствах Церкви. Среди них существует весьма популярное убеждение, что занятия йогой, по крайней мере, не противоречат христианской вере.

В данной статье, абстрагировавшись от остальных составляющих йоги, мы по возможности подробно рассмотрим лишь одну компоненту этого явления — йогическую медитацию, которую довольно часто (хотя и без должной аргументации) пытаются сопоставить с исихастской практикой «умной молитвы». Так, к сожалению, не только среди поклонников йоги, но и среди «независимых» современных исследователей широко распространено ошибочное мнение, согласно которому исихазм всерьез называют «христианской йогой», а Иисусову молитву — «православной медитацией». Постараемся обосновать, почему эти утверждения представляются ложными.

Под словом медитация (от лат. *meditatio* — размышление) как правило, понимают некоторые разновидности измененных состояний сознания, а также различные действия, предпринимаемые для их достижения. В частности, медитация может выражаться в глубоком размышлении или мысленном созерцании, внутреннем сосредоточении сознания, фиксации внимания на каких-либо внутренних или внешних объектах или их удержании в памяти, а также отвлечении органов чувств от факторов, рассеивающих внимание.

В йоге непосредственно к медитации традиционно относят только высшие стадии ее практического освоения, а именно дхарану, дхьяну и самадхи, вместе образующие санъяму. В «Йога-сутрах» Патанджали (классическом руководстве этого учения) говорится так: «Концентрация [(дхарана)] есть фиксация сознания на [определенном] месте. Созерцание (дхьяна) есть сфокусированность [однородных] состояний сознания на этом [месте]. Именно оно, высвечивающее только объект [и] как бы лишенное собственной формы, и есть сосредоточение (самадхи). Три вместе — санъяма» [8, с. 147–148].

Говоря о йогической медитации, прежде всего следует обратить внимание на слова Патанджали: «Йога есть прекращение деятельности сознания» [8, с. 87], которые дополнительно комментирует Вьяса: «Йога есть сосредоточение [(самадхи)]» [8, с. 86]. Отсюда следует, что медитация (санъяма) является стержнем всей йогической практики, ставящей своей целью достижение самадхи.

В йоге существует восемь составных элементов практики, и все они являются ступенями, или этапами, ведущими к осуществлению ее высшей цели. Первые два — это яма и нияма, относящиеся к нравственным составляющим этого учения. Наибольшую популярность приобрел третий этап — асана. Асаны — это неподвижные (статические) положения тела, в которых упражняющийся пребывает некоторое время с целью добиться контроля над физиологическими процессами, которые, предоставленные сами себе, могут стать помехой на пути духовного восхождения. Помимо практики статических поз, в йоге огромную роль играет дыхание. Упорядочение его входит в четвертую ступень, называемую пранаяма, что означает управление праной (санскр. — дыхание, жизнь). С йогической точки зрения, пранаяма не является дыханием как таковым — это управление энергией, пронизывающей всю Вселенную, и, практикуя дыхательные упражнения, приверженцы йоги стремятся «управлять жизненными токами».

Обратимся к «Йога-сутре»: «Асана есть неподвижная и удобная [поза]. <...> При нахождении в ней [практикуется] пранаяма» [8, с. 143–144]. Вьяса дополняет: «Именно благодаря использованию практики пранаямы [интеллект становится способным к концентрации]» [8, с. 145].

Пранаяма, как точка слияния «физической» и «ментальной» йоги является пограничной техникой (сравн. с холотропным дыханием Станислава Грофа, являющимся еще одним способом достижения измененных состояний сознания) и условно может быть также отнесена к медитативным практикам. Тем более к ним можно отнести и пятый этап осуществления йоги — пратьяхару.

Пратьяхара является базовой техникой по отношению к трем последующим более высоким стадиям йоги. Ее цель — обуздание чувств или достижение состояния глубокой

погруженности в себя. Человек отрешается от всего мешающего самоуглублению. Он учится выключать чувства и делать их невосприимчивыми к внешним впечатлениям. Патанджали об этом пишет: «При отсутствии связи со своими объектами органы чувств как бы следуют внутренней форме сознания — [это и есть] отвлечение [(пратьяхара)]. Благодаря ему [достигается] полное подчинение органов чувств» [8, с. 146].

С точки зрения физиологии человека пратьяхара возникает не столько при искусственном ограничении внешнего воздействия на органы чувств, но прежде всего при формировании устойчивого очага повышенной нервной возбудимости или доминанты (термин, предложенный кандидатом богословия и академиком АН СССР Ухтомским А.А.).

Академик АН Туркменской ССР, врач-нейрохирург, невролог и санскритолог, Смирнов Б.Л. об этом пишет: «При создании любой доминанты импульсы, идущие от органов чувств, не участвующих в данной деятельности, плохо доходят до сознания по закону торможения слабых доминант более сильной доминантой. Слабые доминанты даже подкрепляют более сильную, их энергия, переходя в тормозное состояние, сливается с энергией главной, победившей доминанты» [10, с. 211]. Он отмечает, что, по существу, для упражнения в пратьяхаре йога рекомендует создать доминанту и легче всего она создается в зрительном анализаторе, при сосредоточении взгляда на каком-либо маленьком предмете, при крайней конвергенции глаз или с использованием иной техники. По мере овладения концентрацией взгляда йоги переходят к более сложным упражнениям, например фиксации внимания на одной из внутренних точек тела [10, с. 212].

Заметить, когда опытный йог переходит от пратьяхары к дхаране, где завершается дхарана и начинается дхьяна, когда дхьяна переходит в самадхи, практически невозможно [13, с. 32]. Их отличие довольно тонкое. В состоянии дхараны субъект и объект строго различаются. Между дхараной и дхьяной нет качественной разницы, скорее тут можно говорить о различной длительности этих состояний по времени. Когда же при длительном сосредоточении исчезает, какая бы то ни было, форма (объекта) и отображается лишь его суть — это состояние самадхи [10, с. 213]. В состоянии самадхи уже нет ни мышления, ни слуха, ни обоняния, ни зрения [12, с. 79]. Человек не осознает ни внешние, ни внутренние объекты.

Для достижения успеха в медитации в йоге также существует множество различных приемов, связанных с самовнушением. Современный аутотренинг и другие направления, занимающиеся изменением состояний сознания, взяли из йоги множество подобных приемов (сравн. с сознательным самовнушением Эмиля Куэ, с гипнозом Милтона Эриксона и с нейролингвистическим программированием Гриндера Дж. и Бендлера Рч.).

Причем если в православной молитвенной практике, как известно, одним из ключевых является наставление о ее безобразности, то в йогической медитации, напротив, одним из самых важных является указание на необходимость воображения (представления, визуализации и т.п.). Приведем отдельные цитаты из различных источников, подтверждающие это требование.

Сафронов А.Г., выделяя различные типы медитаций, пишет: «Медитации можно разделить на визуализации <...> [и] внушение» [11, с. 18].

Элиаде М.: «[Духовная] практика [(садхана)] как таковая <...> заключается в визуализации изображения божества, его ментальном конструировании, или, вернее, проецировании на некий “внутренний экран” посредством акта творческого воображения» [15, с. 198]; «За визуализацией божественного образа следует еще более сложное упражнение: идентификация с представляемым в сознании божеством» [15, с. 459].

Свами Шивананда: «Чем отчетливее вы визуализируете <...>, тем быстрее будет ваш прогресс» [14, с. 125]; «Концентрируйтесь <...> на любом мысленном образе, <...> закройте глаза и визуализируйте этот образ» [12, с. 66]; «Закройте глаза и мысленно представьте образ Бога» [13, с. 170].

Свами Вивекананда: «Представьте себе Золотого Единого, Всемогущего, Неосязаемого, Того, чье имя есть Ом, Невыразимого, окруженного лучезарным светом» [2, с. 453]; «Представьте себе какое-нибудь место в вашем сердце и в середине его пламя» [2, с. 453]; «Вообразите себе, что ум — это простирающееся перед вами тихое озеро» [2, с. 467].

Кроме того, различные техники визуализации применяются на всех стадиях физической йоги и особенно при пранаяме. Свами Шивананда пишет: «Представьте себе, что вы втягиваете в себя прану с атмосферным воздухом» [14, с. 78]; «Представьте себе, что прана проникает во все ткани и клетки» [14, с. 93].

Андрэ ван Лисбет: «Сконцентрируйтесь на движении воздуха и, конечно же, попытайтесь представить движение праны» [1, с. 53]; «Представьте, что сквозь ваши пальцы проходит невидимый пранический поток [1, с. 88]; «Ученик должен представлять, как он поглощает прану через ноздри в виде чистой энергии» [1, с. 114] и так многократно. Например, в одной только 41-й главе его книги «Пранаяма. Путь к тайнам Йоги» слово «представляйте» и идентичные ему по смыслу призывы повторяются 12 раз.

Таким образом, йогические медитативные упражнения можно без преувеличения назвать практикой визуализации, родственной магическим техникам ментального конструирования.

Следует заметить, что визуализация свойственна также и римо-католической аскетике. Так, трактат основателя ордена иезуитов Игнатия Лойолы «Духовные упраж-

нения», посвященный изложению его опыта духовной жизни и одобренный в 1548 г. папой Павлом III, испещрен призывами к «воображению». В частности, Лойола пишет: «Вообразив перед собою Христа, Господа нашего, распятым на кресте, вступите с Ним в беседу» [9, с. 57]; «Нужно взором воображения увидеть длину, ширину и глубину ада, <...> огромные языки пламени и души, как бы заключенные в раскаленные тела» [9, с. 65] и т.п.

В порядке критики приведенной выше рекомендации, святитель Игнатий (Брянчанинов) пишет: «Поведение подвижников латинства, объятых прелестью, было всегда исступленное <...>. В таком состоянии находился Игнатий Лойола <...>. У него воображение было так разгорячено и изощрено, что, как сам он утверждал, ему стоило только захотеть и употребить некоторое напряжение, как являлись пред его взорами, по его желанию, ад или рай» [7, с. 272]. Он обращает внимание, что одного человеческого воображения для подобных видений не достаточно и происходили они «действием демонов, присоединявших свое обильное действие к недостаточному действию человеческому» [7, с. 272]. При этом святитель Игнатий подчеркивает: «Известно, что истинным святым Божиим видения даруются единственно по благоволению Божию и действием Божиим, а не по воле человека и не по его собственному усилию» [7, с. 273].

То же относится и к йогической медитации. Если христианское учение, изложенное в Священном Писании Нового Завета, призывает и предупреждает: *Трезвитесь, бодрствуйте, потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить* (1 Пет. 5:8), то йога, римо-католическая аскетика и различные практики достижения измененных состояний сознания с помощью визуализации широко раскрывают двери ума перед дьяволом и его демонами. В этом и состоит основное отличие йогической методологии санъямы от православной практики «умного делания».

По существу, сказанное выше относительно православной молитвенной практики в целом и «умного делания» в частности также является и основанием аскетической практики исихазма, с которой часто сравнивают йогу. Такое сравнение мы встречаем, например, у профессора Чикагского университета, филолога, историка религий и религиоведа, Мирчи Элиаде: «Аскетические упражнения и молитвенная практика монахов-исихастов обнаруживают общие черты [с йогическими техниками]» [15, с. 93]. Тем не менее, хотя Элиаде и указывает на некоторое подобие, он сам же и признает: «Не стоит обманываться внешними аналогиями <...>. Дисциплина дыхания и телесные позы имеют целью у исихастов подготовку «умной молитвы», [а] в «Йога-сутрах» эти упражнения преследуют «объединение» сознания и подготовку медитации» [15, с. 407]. Таким образом, он корректно выделяет различие уже на уровне целеполагания.

Рассмотрим, что еще, кроме целей и отношения к визуализации, отличает йогическую медитацию от практики исихазма, а также постараемся ответить на вопрос — можно ли тут говорить о влиянии на исихазм «индийской мистической физиологии» [15, с. 408].

Действительно, в исихастской традиции рекомендуется фиксировать взгляд (в области пупа или сердца), а также уделяется внимание выбору места для творения Иисусовой молитвы (оно должно быть темным и тихим). И тут возникают прямые аналогии с формированием доминанты и отвлечением чувств от внешних воздействий, за которые в йоге отвечает пратьяхара.

У исихастов существуют предписания относительно дыхания (его необходимо сдерживать и по возможности замедлять) — что может указывать на некоторое сходство с пранаямой.

Также есть указания на положение тела во время молитвы (нужно сесть на низком стуле, опустить голову к коленям и упереться подбородком в грудь) — что может вызывать ассоциации с йогическими асанами.

Тем не менее указанное родство возникает на уровне общечеловеческой физиологии, а не «индийской» и/или «мистической». Детальное сравнительное исследование могло бы показать лишь дополнительные отличия, обнаруживаемые во внешне подобных техниках.

Так, положение тела, предлагаемое (но не являющееся обязательным) в исихазме для творения молитвы, лишь весьма условно может напоминать «позу зародыша» и совершенно не похоже ни на одну из асан, рекомендованных в йоге для медитации.

Исихастская техника сдерживания дыхания и его совмещения со словами Иисусовой молитвы (на церковнославянском, греческом, английском или каком-либо еще языке) никак не похожа ни на один из алгоритмов дыхания (чередования различной длительности вдохов, выдохов и задержек дыхания в заданном ритме), рекомендованных в йоге.

Наиболее интересным в практике йоги и исихазма является сопоставление техник концентрации внимания и созерцания. В «Йога-сутрах» указано: «[Благодаря саньяме] на пупочной чакре [появляется] знание строения тела. <...> [При саньяме] на сердце [достигается] постижение сознания» [8, с. 167–168]. Вместе с тем святитель Григорий Палама в своих «Триадах в защиту священно-безмолвствующих» пишет: «Если сами мы определенно знаем, что наша способность мысли расположена <...> в сердце как своем орудии, то мы узнали это не от людей, а от Самого Творца людей, Который <...> говорит: [Исходящее из уст — из сердца исходит (Мф. 15:19)]. <...> Монаху <...> пригодится привычка не блуждать взором то туда, то сюда, но словно на каком-нибудь упоре оставив его на своей груди или пупке» [4, с. 43,49], — заключает он.

Приведем также наставление преподобного Симеона Нового Богослова в сопоставлении с йогическими представлениями:

<i>Преподобный Симеон:</i>	<i>Практика йоги:</i>
«Сев в безмолвной келье и наедине в одном углу, постарайся сделать то, что я говорю тебе. <...>	Неподвижная и удобная поза, или асана
Устремляя чувственное око	Фиксация взгляда и создание доминанты, или пратьяхара
со всем умом	Концентрация внимания и созерцание, или дхарана и дхьяна
в середину чрева, то есть пуп,	«Познание строения тела»
удержи тогда и стремление носового дыхания, чтобы не дышать часто,	Успокоение и сосредоточение ума с помощью дыхания, или пранаяма
и внутри исследуй мысленно утробу, дабы обрести место сердца, где пребывают обычно все душевные силы» [3; 99–100]	«Постижение сознания»

На первый взгляд, возникает ощущение полной идентичности техник. Присутствуют аналогии со всеми ступенями йоги (асана, пранаяма, пратьяхара, дхарана и дхьяна), кроме самадхи. Упоминание нравственных аспектов (яма и нияма) отсутствуют в данной фразе, но подразумеваются изначально. Однако складывающееся впечатление весьма обманчиво. Святитель Григорий Палама делает важное замечание: «Ложь, недалеко отстоящая от истины, создает двойное заблуждение: поскольку крошечное различие ускользает от большинства, либо ложь принимают за истину, либо истину, по ее близкому соседству с ложью, — за ложь, в обоих случаях совершенно отпадая от истины» [4, с. 57].

Поверхностный и общефизиологический характер схожести молитвенной практики исихазма с йогическими асанами, пранаямой и пратьяхарой уже были отмечены ранее. Относительно высшей ступени йоги — самадхи — мы можем констатировать полное отсутствие подобных параллелей не только у преподобного Симеона, но и в целом в исихастской и христианской аскетике. Напротив, вместо стремления к полной остановке деятельности сознания в йоге, в исихазме мы обнаруживаем указание на необходимость осуществления двух действий ума одновременно: во-первых, внимания или переходящей

в созерцание концентрации сознания в области сердца и, во-вторых, непрерывного творения Иисусовой молитвы.

Так, преподобный Филофей Синайский пишет: «Со всяким сердечным вниманием в чувстве душевном будем совершать путь свой. Внимание и молитва, будучи на всякий день сочетаемы вместе, совершают нечто подобное огненной Илиной колеснице, подъявля на высоту небесную того, кто им причастен» [6, с. 412–413].

Продолжим сопоставление техники концентрации внимания и созерцания в исихазме с оставшимися элементами йоги — дхараной и дхьяной. И здесь, наряду с внешней схожестью, мы обнаруживаем глубокую самобытность метода афонских монахов, которая также выявляет совершенную некорректность заявлений о влиянии «индийской мистики» на исихазм.

В частности, Дионисий Ареопагит пишет: «Душе <...> свойственно <...> круговое движение: ей дарована способность входить в себя извне и единовидно соображать свои умственные силы как бы по некоему кругу, что придает ей устойчивость, отвращает от множества того, что вне ее, и сначала сосредоточивает в себе, а потом, по мере того, как она становится единовидной, объединяет с единственно объединенными силами и таким образом приводит к Прекрасному и Добру, Которое превыше всего сущего, едино, тождественно, безначально и бесконечно» [5, с. 321].

«Ум не как зрение, которое видит все прочие видимые вещи, а себя не видит, — поясняет его слова святитель Григорий Палама, — он и во всем прочем действует, рассматривая, что ему необходимо, <...> и к себе самому возвращается и действует на себя самого, самого себя созерцая, что Дионисий называет круговым движением ума. <...> [Это] и есть лучшее и наиболее свойственное уму действие, через которое он превосходит иногда сам себя, соединяясь с Богом <...>, ведь круговому движению ума, <...> невозможно впасть в какое бы то ни было блуждание» [4, с. 46].

Таким образом, можно однозначно и со всей убежденностью констатировать, что влияние йоги на исихазм фактически отсутствует. Более того, можно сделать вполне определенный вывод о том, что их в чем-то схожие познания в области психофизиологии¹ получены в результате следования своими собственными, самостоятельными и независимыми путями.

¹ С точки зрения теории доминанты А.А. Ухтомского, медитация — это редукция доминантной структуры, а «умное делание» — «художество из художеств», которое, вероятно, должно быть обеспечено доминантной структурой наивысшего развития. Таким образом, здесь правильнее говорить о некоторой схожести лишь отдельных антропологических представлений в йоге и исихазме, а в области психофизиологии их представления похожи исключительно на уровне внешнего подобия используемых психотехник. (Примеч. канд. психол. наук Мироновой М.Н.)

Подводя итог осуществленному сравнению исихастской практики творения «умной молитвы» с йогической медитацией, можно выделить следующие ключевые моменты.

Во-первых, православная и, соответственно, исихастская практика молитвы отличается от йогической медитации своей безобразностью, которой кардинально противостоят различные техники визуализации или ментального конструирования. А во-вторых, йогическое устремление к остановке деятельности сознания в процессе медитации находится в полной оппозиции по отношению к христианскому наставлению монахов-исихастов о необходимости одновременного осуществления двух «умных» действий при творении Иисусовой молитвы — внутреннего устремления к Иисусу Христу, *Сыну Бога живого* (Мф. 16:16), сопровождающегося произнесением слов обращенной к Нему молитвы, и концентрации внимания в области сердца.

Вспомним также, что, по словам святителя Игнатия (Брянчанинова), высшие состояния в практике творения Иисусовой молитвы даруются исключительно Богом, а не приобретаются человеческими усилиями. В то время как глубокие йогические медитативные состояния являются следствием человеческого самообольщения и впадения в прелесть.

Следует помнить, что «источником силы» в йоге является враг рода человеческого, а люди, занимающиеся этой практикой, калечат свою психику и зачастую необратимо.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Лисбет ван А.* Прамаяма. Путь к тайнам Йоги. Киев: Янус, 2001.
2. *Вивекананда Свами.* Философия йоги. Магнитогорск: Амрита, 1992.
3. Византийские исихастские тексты. М.: ИМП, 2012.
4. *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1995.
5. *Дионисий Ареопагит.* Сочинения. СПб.: Алетейя, 2002.
6. Добротолубие. Т. 3. М.: Сибирская Благовонница, 2014.
7. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собрание сочинений. Т. 1. Аскетические опыты. М.: Терирем, 2011.
8. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М.: Наука ГРВЛ, 1992.
9. *Лойола И.* Духовные упражнения. Духовный дневник. М.: ИФТИ св. Фомы, 2006.
10. Махабхарата (Философские тексты). Вып. VII. Ч. 2. Книга о Бхишме. Книга о побище палицами. Ашхабад: Ылым, 1981.

11. Сафронов А.Г. Психология духовного развития. Практическое пособие по медитации. Харьков: С.А.М., 2009.
12. Шивананда Свами. Йога и сила мысли. Киев: София, 2002.
13. Шивананда Свами. Концентрация и медитация. Киев: София, 2003.
14. Шивананда Свами. Наука пранаямы. Киев: София, 2000.
15. Элиаде М., проф. Йога: Бессмертие и свобода; Патанджали и йога. М.: Ладомир, 2013.

Раздел II. ФИЛОЛОГИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

УДК 930.25

Иеромонах Иосиф (Королев)

преподаватель Калужской духовной семинарии,
сотрудник Кабинета патристических исследований
при Калужской духовной семинарии
e-mail: i.iosif1@yandex.ru

Hieromonk Joseph (Korolev)

teacher of Kaluga Theological Seminary
member of the Cabinet of patristic research
at the Kaluga Theological Seminary
e-mail: i.iosif1@yandex.ru

**Заметки епископа Феофана Затворника о греко-болгарской схизме
(из неизданного наследия святителя) (подготовка к публикации,
предисловие и примечания — иеромонах Иосиф (Королев))**

**St. Theophan the Recluse about Greek Bulgarian schism, from a non-
published history of the prelate (preparation for publication, Preface and notes
by — hieromonk Joseph (Korolev))**

Аннотация. Впервые публикуются заметки святителя Феофана Затворника о греко-болгарских церковных взаимоотношениях во второй половине XIX в. Заметка выражает мнение святителя на конфликт, происшедший между Константинопольским патриархатом и болгарскими священнослужителями.

Abstract. This is the first publication of the note of St. Theophan the Recluse, the prelate; about the Greek-Bulgarian religious relationship in the second half of the 19th century. We state the prelate's view of the conflict between the Constantinoplean patriarchy and the Bulgarian priesthood.

Ключевые слова: святитель Феофан Затворник, Константинопольский патриархат, Болгарская Церковь

Key words: St. Theophan the Recluse, the prelate; Constantinoplean patriarchy, Bulgarian church

Святитель Феофан Затворник (1815–1894) — один из ярчайших представителей русской духовной письменности второй половины XIX в. Его произведения посвящены различным областям богословия и духовно-нравственной жизни.

Публиковать труды святителя начали еще при его жизни, значительную часть его работ напечатали вскоре после кончины. Однако до сих пор есть еще не изданные сочинения. В 2011 г. сотрудниками Издательского Совета РПЦ началось исследование личного архива святителя Феофана, находящегося в Русском Пантелеимоновом монастыре на Афоне. Архив состоит из рукописей оригинальных сочинений и переводов. Кроме того, он содержит неоконченные творения, черновые наброски, развернутые планы произведений. Изучение неопубликованного наследия епископа Феофана позволяет глубже понять и осмыслить его взгляды на различные аспекты церковной жизни того времени.

Как известно, в 1847–1854 гг. святитель Феофан (Говоров) в сане иеромонаха проходил служение в составе Русской духовной миссии на Святой земле. На обратном пути в Россию он посетил европейские города и страны, это позволило ему глубже познакомиться с церковной жизнью не только Востока, но и Европы. Именно поэтому особый интерес представляет мнение владыки о связях между православными народами.

Обнаруженный черновик заметок епископа Феофана рассматривает вопрос о греко-болгарских церковных взаимоотношениях. В это время Константинопольский патриархат, также как и болгарский народ находились под властью Османской империи. В Болгарии, почти 5 веков находившейся под османским игом, возрастало освободительное национальное движение, которое повлияло и на церковную жизнь болгар. Болгарская церковь, с 1767 г. находившаяся в зависимости от Константинопольского патриархата, теперь стала стремиться к независимости. В 1860 г. с амвона болгарского храма в Константинополе епископ Иларион (Стоянович) вместо имени Константинопольского Патриарха помянул все православное епископство, что означало односторонний выход Болгарской Церкви из юрисдикции патриархата. Со стороны Патриархии последовали церковные прещения в отношении епископа Илариона и других духовных лиц. В конце 1860 г. значительная часть болгарской общины Константинополя на короткое время примкнула к унии с Католической Церковью, но уже в следующем году уния распалась. Именно к этому периоду относится рассматриваемая заметка святителя Феофана, написанная им в марте 1861 г. В заметке владыка анализирует сложившееся непростое положение во взаимоотношениях между греками и болгарями и предлагает решение сложившейся ситуации. Здесь же затрагиваются и другие вопросы церковной жизни России.

* * *

«Точно надо быть весьма осмотрительными, особенно ныне, когда всюду ищут новин... и когда самая дельная оправка и перемена кажется плодом одной страсти к новинам. Что касается до болгар, то не по чувству крови, а по ходу дел надо действовать. По слухам, у них движение сильное. Если так, то они сделают свое — всем народом, то есть отложатся и пойдут к католикам. Это не первый раз у них делается.

Ответ Наполеона² не должен нас усыплять. Приходит на мысль, что он только огласить велел так, как оглашено (что-де папа!!!), а действует иначе. Верно, послана стая иезуитов под разными предложениями (или она сама, пользуясь обращением болгар к Наполеону, понеслась туда)... действовать внутри и, верно, действует. Потом, когда общее движение к папству обнаружится, Наполеон скажет: «По невмешательству оставить дело устройению самого народа...» А народ объявит себя католиками... И будет нам на чужом пиру похмелье. Может быть, это пустая мысль (и желательно, чтоб так было), но всячески надо хорошо увериться, не действуют ли теперь иезуиты в Болгарии?

Хорошо, если движение болгар кончится ничем; а если действительно отпадут в католичество? Тогда что? Винаваты будут и все, могшие удержать и не удержавшие. Ведь отдельность иерархии не есть отпадение от православия, а обращение к папе есть пагуба... Сама иерархия есть Божественного происхождения, а форма иерархии есть происхождения земного... церковного, иногда политического или того и другого вместе. Церковью назначаются пределы сей власти, ею же они могут быть изменены (например, где теперь в канонической силе есть митрополиты?), равно как ею же может быть изменена и самая форма... (у нас митрополии — Патриаршество — Синод). Тут один закон для мудрой Церкви: *все благообразно и по чину*, и еще: *все к созиданию*. Если форма иерархии не назидает, а разоряет, ее надо отменить и заменить другой. Это должна сделать сама Церковь. Иерархическая форма у болгар разоряет народ, а не созидает... Это все сознали и требуют, чтоб сия форма была изменена. Она для них до того стала невыносима, что они находятся ныне в состоянии отчаяния. На все готовы, лишь бы избавиться от греков... Те, кои вблизи, видят сию глубокую антипатию, по которой нет уже возможности быть вместе с сим народом. Сущим вдали вещи могут иначе представляться. Но это не должно останавливать. Очевидно, что надо делать? Помочь болгарам избавиться от греков. Оставлять последних над первыми значит губить болгар. Избавить от них — спасти. Выбор после сего не затруднителен. Так за дело. Можно бы задуматься, если б можно было спасти болгар иначе... и еще: если б отдельность иерархии была

² Наполеон III (1808–1873) — первый президент Французской республики (1848–1852), император Франции (1852–1870).

противна богоучрежденному порядку (апостольское правило 34). Ни того ни другого нет. Следовательно, что раздумывать?

Да кто говорит, что болгары желают отдельной иерархии?! В прежнее время они желали только, чтоб у них были архиереи из болгар и чтоб над ними был один митрополит, который заведовал бы всеми епархиальными архиереями и один сносился с патриархом и его Синодом. Если и доселе требование их остается в том же виде, то что и затрудняться. Это точь-в-точь то, что содержит помянутое апостольское правило.

Если требование возшло до того, что хотят совершенно отдельной иерархии — независимой... виноваты греки... они вначале внимания не обратили на вопль народа — большого, крепкого. Его отвергли, поносили и клеветали на него пред Портою и пред русскими. Все это стало ведомо всему народу. Отвращение увеличивалось, и вот плод, если верно, что хотят совсем отделиться. Но пусть, кто бы тут не был виноват: дело и сие нисколько не противно означенному выше правилу апостольскому. Потому для нас с сей стороны поперечить болгарам нет основания.

Не будет ли зла отсюда? Напротив — болгары чают избежать сим путем от угнетающих их зол. Оставим в стороне предполагаемую в болгарях заднюю мысль — посредством отдельной иерархии со временем достигнуть политической самостоятельности. Едва ли есть эта мысль. Но если и есть, почему не подлежит исполниться ей?! Оставим в стороне эту мысль... народ просто неудержимо желает сбросить с себя иго греческой иерархии, не иерархии вообще, а греческой, и чает себе от сего благ... всяческих... Свои иерархи заведут школы — маленькие и большие и по приготовлении лиц заведут болгарскую литературу. Следствием сего будет образование — объединение мыслей, развитие народного сознания, крепость народная... Даруй им, Господи, всех сих благ!!! У болгар нет школ собственных, болгарских, и греки всячески полагают преграды учреждению их — разумею школы, равные нашим уездным училищам, гимназиям и семинариям и выше... Книг на болгарском языке решительно нет. Произвело ли что общество болгарское книжное?! Чем дышит народ?! Так это было прежде, так остается и доселе. Греческая иерархия не попеклась отстранить то и другое даже после того, как движение обнаружилось. Напротив, гласно обнаруживали свое недоброхотство болгарам. И теперь, при учреждении нового порядка синодального устройства, что сделали греки? Есть ли кто из участвующих в выборе патриарха болгарин? Ни одного. Вся часть Константинопольского патриархата, находящаяся в европейской Турции, состоит из болгар, и ни одного болгарина не бывает при выборе патриарха. Что это, как не презрение к болгарскому народу, как не желание держать его в плену у себя под ногами?! По надлежащему должно бы так быть: патриархи чередуются — один из болгар, другой, следующий,

из греков... так попеременно. В Синоде должны заседать — половина болгарских архиереев и половина греческих. Из светских при выборе патриарха тоже половина — половина. Теперь же что? Всякий увидит, что греки — меньшинство — ни во что ставят болгар — большинство. Затем турки их гнетут... Русские не за них. Хотя у кого терпение лопнет. Так вот что!.. Болгары имеют полное право искать, чего ищут; греческая иерархия, если она не потеряла смысла своего и духа Христова, должна доброхотно удовлетворить их желание; мы должны содействовать благополучному исходу дела, располагая первых к умеренности и уговаривая вторых к уступке. Какой срам, если Наполеон делает для болгар то, чего они от нас ожидали! И такое дело, которое совсем не противно духу Церкви и может быть нами сделано без оскорбления ей, которого, следовательно, мы не делаем только в угодность обычаю и грекам, нас презирающим и готовым продать нас на каждом первом возможном шагу. Смотрите, каков Наполеон! Тотчас понял, в чем дело. Видит, что папство предлог только. Народу хочется сцентрироваться вокруг Церкви, в чем народное чутье указывает, может быть, средство и к самостоятельности гражданской. Для этого нужна им своя иерархия... Наполеон понял это, и сказано слово по сердцу народа, чем укрепило его в желании и воодушевило надеждою.

О сохранении мира. Да ведь надо же действовать в сих обстоятельствах? Спрашивается, как? За греков? Это значит сильно толкнуть в шею человека, стоящего в раздумье над пропастью, в которую хочет броситься. (Ведь у болгар не шутка, глубокая боль сердца, жизненная потребность, а не прихоть.) Против греков? Нарушится мир. Если нарушится, нарушится не нами, а ими, и не по правде Божией, а из видов человеческих — земных. И пусть их нарушают... Бояться нечего. Мы стоять будем за правое дело, которого, будто, не понимают они. И беда от этого не нам, а им. Смотрите, что будет. Болгары наши, как и все славяне, греки элладцы наши, арабы (следовательно, Антиохийский, Иерусалимский и Александрийский патриархаты) наши. Что останется грекам-константинополитам?.. Только они сами. Так это и будет, только надо действовать... Грекам, когда они задумают шевелиться, можно это поставить на вид...

Но зачем предполагать такие страхи нарушения мира с греками?! Действуя в пользу болгар, можно не нарушать мира с греками. Мы явимся посредниками, чтоб как-нибудь удержать болгар в недрах православия или в пределах благоразумия (мир или разлад с греками не есть мир или разлад с Церковью). Вот средство! Болгары хотят независимости полной. А мы посоветуем им ограничиться полунезависимостью, а греков уговорим даровать ее им. Именно: дать им одного митрополита, который будет состоять в ведении Синода и патриарха и там заседать. Прочие же болгарские архиереи да знают только сего митрополита и его поминают. Митрополит все учреждает по канонам,

и в сии его распоряжения не вмешивается патриарх и Синод. Этим могут удовольствоваться болгары и не совсем раздражиться греки.

Да не действуя никак в настоящем, мы попадем в разлад и с болгарами, и с греками... Наполеон уж сделает, что задумал, — даст болгарам свою иерархию. Теперь греки будут острить зубы на нас, что не заступились, а болгары презирать станут, что допустили франков сделать то, что, по их мыслям, следовало сделать нам.

В настоящее время не совсем ясен для меня вопрос: в чем дело. Прежде не искали болгары полной независимости. Теперь, говорят, смущена мысль известием, что болгары одни за другими отделяются от патриарха и сами, что положили было отдаться папе, но остановились вследствие благоприятного им ответа Наполеона. Пишу по мысли, что все в жарком движении, где между тем нельзя оставаться равнодушными и ждать, пока утишатся умы, а надо действовать теперь же. Если движение не так бурно и есть возможность удержать вещи *in statu quo*, и тут надо нам действовать, именно — всячески надо действовать, чтоб греками было отстранено все раздражающее болгар, то есть чтоб не только не мешало, но содействовало учреждению болгарских школ высших, чтоб озаботились изданием книг на болгарском языке, чтоб приняли в Синод епископов болгар, и в собрания народные представителями с их стороны знаменитости болгарские. Но, кажется, уже прошло к тому время. Теперь лучше нам... подстрять к Наполеону и вместе с ним устроить дело... Он — у Порты, мы у греков, чтоб согласились добровольно.

Неподвижность в деле веры относительно того, что повелено Богом, есть неотложный долг: тут стой до положения живота. И относительно того, что оставлено на свободу Церкви, ею учреждено с благими целями и оказывалось полезным, не должно быть скороподвижным. Похвально стоять и в сем до последней возможности. Но коль скоро нужна и польза Церкви требует что-либо отменить, как сделавшееся пагубным для спасения душ, не следует упорствовать в неподвижности, ибо спасению душ все должно быть принесено в жертву. Худо ли сделано, что Афинский Синод учрежден или что Эллинская Церковь признана независимую? Нет, хорошо. А ведь константинополиты упорствовали долго! Потом сознали, что лучше уступить. И дело сделали, что добровольно уступили. Теперь и состоят в братском общении. Скажут: болгары в том же государстве. Что ж? И киприоты в том же государстве, но независимы... И болгары прежде были независимы в сем отношении. Да и само учреждение патриаршества что есть, как не образование независимых церковных управлений?! А ведь они учреждены в *одном* государстве — Римском.

Надо *сообразоваться с положением дел*? Надо иметь в виду положение болгар и спешить устроить их сообразно с духом Святой Церкви. Что ныне и у нас, и всюду направление умов противно православию, об этом спору нет. Но это не дает нам права держаться

строго и того, что оставлено на свободу Церкви и оказывается вредным христианству, и тем увеличивать опасности православия и христианства. Это обязывает к одному: всякий, знающий сие и могущий действовать, пусть употребляет все со своей стороны к устранению зла и спасению простых от погибели...

Архимандрит Фотий³ еще не страшное явление. Есть пострашнее. Но удивляться надо, почему до сих пор в Святейшем Синоде ничего не предпринято против общего худого настроения умов. Сия беспечность зависит от того, что нет лица, на коем бы лежало сие. Надо определить на это учебное управление при Святейшем Синоде. С сею целью преобразовать его. Именно: посадить архиепископа с двумя архимандритами чередными и двумя ректорами петербургскими. К ним на подмогу члены конференции — и других ученых по усмотрению, кои все в совокупности будут составлять *совет*... Настоящее его устройство останется как есть: достанет дела. Это составит вроде академии наук — духовных. На их попечении будет распространение христианского просвещения по всей России... на них же и слежение за ходячим образом мыслей из печатных книг и из обыденных речей. Члены разбирают между собою всю письменность — светскую и духовную: периодическую и непериодическую. Всякий свою часть строго перечитывает и делает заметки — на неправое — и представляет в совет учебного управления. Сей поручает писать против и написанное по общем обсуждении печатает в своем журнале, который назовется журналом духовно-учебного управления. Независимо от сего неправые мысли совет представляет Святейшему Синоду, который по сличении сих мнений с догматами обнародует повсюду особыми циркулярами, что такие и такие мысли суть мысли, Церковью запрещенные. Кажется, это должно очень скрепить умы. По крайней мере, даст хотящим правомыслить способ находить сие правомыслие.

Насильственное учреждение иерархии... Робость действовать совсем не укор. Кто бы ни был у такого важного дела, не сможет обойтись без сильных потрясений, когда надо будет сделать первый шаг — *pro* или *contra*. Но что же стоять в нерешительности?! Чем больше опасности, тем смелее надо действовать. Насильственность не у болгар. У них натурально развилась потребность. И они близки ко греху насильственного исторжения власти над собою у греков. Надо нам избавить болгар от сего греха, который разобщит их с Церковью, надо отстранить их от самоволия в сем деле. Мы своим нехотением не

³ Фотий (Спасский; 1792–1838) — выпускник Новгородской духовной семинарии (1814.); пострижен в монашество и рукоположен во иеромонаха в 1817 г.; в 1820 г. настоятель Деревяницкого монастыря близ Великого Новгорода, в январе 1822 г. поставлен архимандритом Михайловского Сквордского монастыря, в августе того же года назначен настоятелем Юрьевского монастыря в Новгородской епархии; выступил с резкими обличениями против господствовавшего в тогдaшнем обществе мистического настроения, получил неоднозначную оценку от современников.

остановим хода дел. Общее желание и требование целого народа кто пресечет? Нам, сторонним зрителям, надо со своей стороны употребить все, чтоб болгары получили сие благо законным образом. Для сего надо, чтоб Великая Церковь сама дала им искомое благо, как эллинам. Вот сюда и должно быть направлено все наше действовање. Да вразумит Господь могущих действовать!

Русских иерархов, равно и ученых духовных, не следует подозревать в вольномыслии много и многих. Единицы всегда прорывались и прорываются. На что же существует власть? Надо стукнуть их в голову, чтоб не забывались. Но о всех духовных в целости надо говорить: благодарение Господу!

Фанариотов не должно ставить в параллель с русским духовенством и нападки на нас сравнивать с нападками на тех. Фанариоты — частичка греков духовных и светских. Их терпеть не могут сами греки настоящие. И поводы к нападкам у них и у нас не те же. У нас — недоразумение, а там — вопиющие несправедливости и кровопийство!

Отвсюду слышатся нападки на Православную Церковь. Слабеет дух христианства... и восстают на Господа и на Христа Его. У болгар не такого смысла движение. Они хвалятся сохранением православия во все время, без пособия иерархов. И теперь движутся, не имея в мысли потерять православие, а затем, чтоб сохранить его и явить себя истинно православными. Когда есть нападки на православие, надо действовать в защиту его — и словом и писанием. Духовенство наше не виновато, что не являются защитники сильные. Петербургское духовенство завалено делами... А до нас, провинциалов, гул тот не доходит. Потому нам и в голову не приходит писать что. Даже странным кажется, когда встретится в журнале спорная статья. Всякий думает, к чему она у нас. Провинция не Питер и не Москва. У нас еще преобладает христианство... и противное не смеет гласно обнаруживаться. Лет через двадцать, может быть, тяжело будет и у нас. Надо устроить учебное управление, как показано... Тогда что можно наделать!

Заслуги греческого и русского духовенства. В настоящем случае надо смотреть на сии заслуги при мысли о Болгарии. На болгарском языке нет ни одной духовной книги или светской. Куда смотрят иерархи?! Если русские — духовные — издали что-нибудь на другом наречии для других у нас народностей, то они выше греков.

Относительно послания патриарха Григория⁴ переводивший его писал, что в случае издания его надо приложить к нему ноты⁵, в пояснение исторических происшествий

⁴ Патриарх Константинопольский Григорий VI (1835–1840; 1867–1871) в 1836 г. опубликовал синодальное послание ко всем христианам с осуждением инославных учений: Лютера, Цвингли, Кальвина и социниан.

⁵ Нота — замечание, заметка, объяснение.

и верований лютерокальвинов — с опровержением их, которые ныне были бы сильны. Тогда сие послание удовлетворяло греков. Ныне оно не удовлетворит и их, а не только нас. Потому без нот лучше не издавать его. А с нотами хорошо бы издать. Послание издавалось бы как памятник ревности иерарха. Ноты шли бы будто в пополнение и пояснение мыслей иерарха, а на деле затем, чтоб получше поколотить лютерокальвинов и тем подкрепить православных. То же, верно, думают и все, коим читать приходится сие послание.

Ответ на послание папы 1848 <г.>⁶ и должны были составлять греки, потому что оно к ним было направлено, а у нас не было известно. Перевод ответа, сколько приходилось слышать, был принят всеми с удовольствием.

Нельзя сказать, чтоб наши ответы иезуитам были слабее греческих. А если бы и так, что дивного? Мы только начинаем гласно входить в полемику, а до сих ограничивались только уроками по полемическому богословию. Грек, писавший против Гагарина, прежде того писал несколько статей против папистов, по поводу нападков со стороны их на Восточную Церковь — там у них в Константинополе. Так ему ничего не стоило набросать несколько мыслей. Эта статья отличается более изворотливостью острого ума, нежели солидностью доводов. Письма против Гагарина в «Духовной беседе» и стройнее, и солиднее⁷.

Вопрос о сложении сана. Помнится, толковали о позволении слагать вдовым... С виновных слагают сан?! Теперь если кто вдовый придет и будет умолять: «Не могу удержаться от греха, возьмите с меня сан!» — все же одно должны будете снять его по вине! Если б положено было: всякому хотящему позволяется... или: всякий вдовый слагай сан, было бы нелепо. А когда разрешают только вдовым, из них только немощным, горько то, да делать нечего. Если не хотите слагать сана, пресеките похоть. Оставляя немощных в сем положении, мы с ведома держим нечистых в алтаре и становимся причастниками их греха. Да ведь сей вопрос у нас уже давно решен. Позволяем слагать, только положено, что слагающий сан лишается на несколько лет прав. В чем теперь дело, не знаю.

Перевод Библии чем дело худое? Нам надо издать Библии не на одном русском, а на всех языках. Потому что не читающие по-славянски и по-русски читают Слово Божие

⁶ В 1848 г. папой Пием IX было составлено «Послание к восточным христианам «In suprema Petri apostoli sede»» с призывом к присоединению к Католической Церкви православных Востока. Восточными православными иерархами был составлен «Ответ Православной Восточной Церкви на Окружное послание папы Римского Пия IX», в котором отвергалось предложение папы. В том же 1848 г. четырьмя восточными патриархами было составлено «Окружное послание единой, святой, соборной и апостольской Церкви ко всем православным христианам».

⁷ Имеются в виду «Письма к отступнику православия, писанные протоиереем Иоанном Яхонтовым»; публиковались в журнале «Духовная беседа» в 1858 и 1860 гг.

на других языках в переводах неправославных и осваиваются с не должным текстом. Переводить с 70-ти или с еврейского — тут надо подумать и общим советом порешить. Наши иерархи, полагаю, не против 70-ти. За сей перевод надо стоять, и, верно, стоят. Думают, может быть, не то, чтоб все переводить с еврейского, а чтоб в некоторых случаях, крайних, обращаться к еврейскому тексту и передать более сообразно с ним или обозначить сей перевод под чертою, ставя в тексте перевод 70-ти. В этом ничего нет противного. Это отеческий способ. Не худо, конечно, и перевести Библию, но я более держусь того мнения, что гораздо лучше было бы издать славянскую Библию с толкованием, где можно бы каждого текста полагать и русский перевод. Перевод ведь не толкует, и непонятное все остается непонятным... а многое и из понятного понимается криво и дает повод к разномыслию. Как это сделать?.. Перестроить учебное управление, и оно все исправит.

На Афоне особый русский монастырь — что за диво?! Там есть особые сербские, особые болгарские, были особые иверские — грузинские. Что мешает быть особому русскому? Тут все в порядке вещей. Чтоб Сергей⁸ был пятно да позор, не слышал. Видел оттуда монахов, и отличных.

Что произвели тридцать миллионов и два? Надо получше посмотреть. И окажется, может быть, отношение произведений не тридцать к двум, а как-нибудь иначе. У греков ничего нет... Святых отцов не надо брать в счет при сем суде. Давно ли у нас училища, семинарии и академии? А вот мне благочинные доносят, что очень многие священники говорят от двадцати до тридцати поучений своего сочинения в год, а от десяти до двадцати сплошь да рядом. Когда нет своих поучений, читают печатные. Это все вообще. Слышу от помещиков, что есть довольно священников, с которыми приятно провести время в беседе, о чем хотел. Есть ли это у греков? Слышит ли там когда болгар проповедь на болгарском и араб на арабском языке? Никогда. Да и греки-то очень редко. Есть исключения, правда. Но и у греков, на нашей памяти, один митрополит бросился в пустой колодезь и убил себя... а другой сдался раскольникам... Да и мало ли чего бывает. Святая Русская Церковь имеет святцы свои, русские, не менее греческих. Благодарение

⁸ Сергей (Веснин; 1814–1853) — выпускник Вятской духовной семинарии; в 1834 г. рукоположен во священника; в 1839 г. при вятском архиерейском доме пострижен в монашество с именем Серафим, в 1844 г. на Афоне в скиту Старый Русик пострижен в схиму с именем Сергей; автор книг: «Письма Святогорца к друзьям своим о Святой Горе Афонской и стихотворения его», ч. 1–2 (СПб., 1850); «Путеводитель по Святой Афонской Горе и указатель ее святынь и прочих достопамятностей. С 31 видом монастырей, скитов и картою Афона» (СПб., 1854); «Афонский патерик, или Жизнеописание святых, на Святой Афонской Горе просиявших» завершено монахом Азарием (Попцовым) (СПб, 1860); «Русский Пантелеимонов монастырь на Святой Афонской Горе» (СПб., 1854) и др.

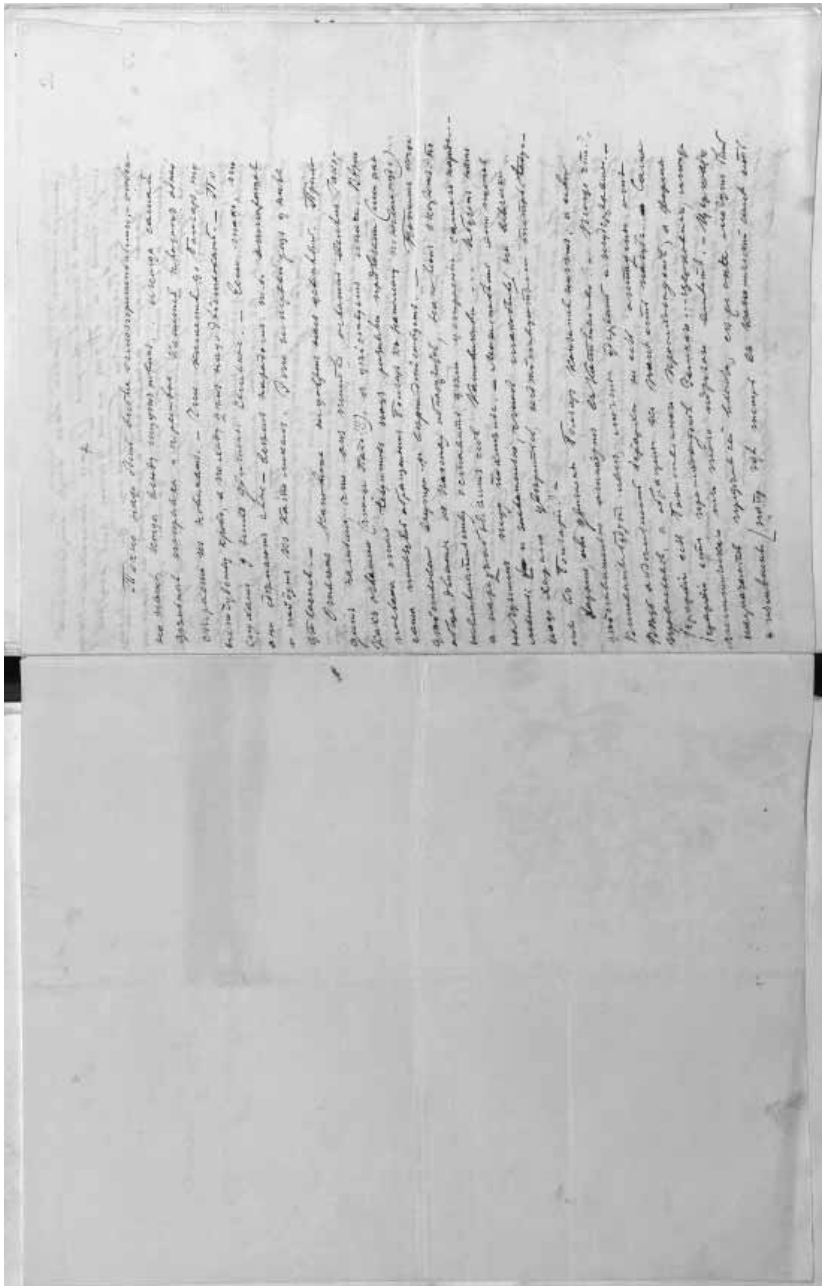
Господу! Значит не напрасно русские носят имя Христово!.. Но при этом порешите, отчего греки не признают наших святых? От национальной гордости... которая, может быть, помешает им увидеть и требование болгар, — нельзя судить все по видимости... Сколько у нас наставников! Все они делают свое дело. Сколько священников, учащихся и руководящих народ! Сии дела не выносятся наружу... но они есть. Книг не пишут. Не велика беда! Но и этого нельзя сказать. Мало ли их ныне? Одного недостает: направления пишущих по одной программе и разработки нужнейших предметов. Не они виноваты... Преобразуйте духовно-учебное управление, оно даст дельное направление всему.

Да пусть греки лучше нас во всех отношениях... Никак не следует потому давать им права угнетать болгар. Следует ли их считать учителями и потому дорожить их общением?.. Вселенская Церковь да будет нам учительница, а греки что? В Халки богословие читают по Феофану Прокоповичу... Общение хранить надо... А если они зло творят и упорствуют в злоторении — что делать?.. Можно тогда и повздорить. Греки не Церковь Восточная. А константинопольские греки — малая часть греков».

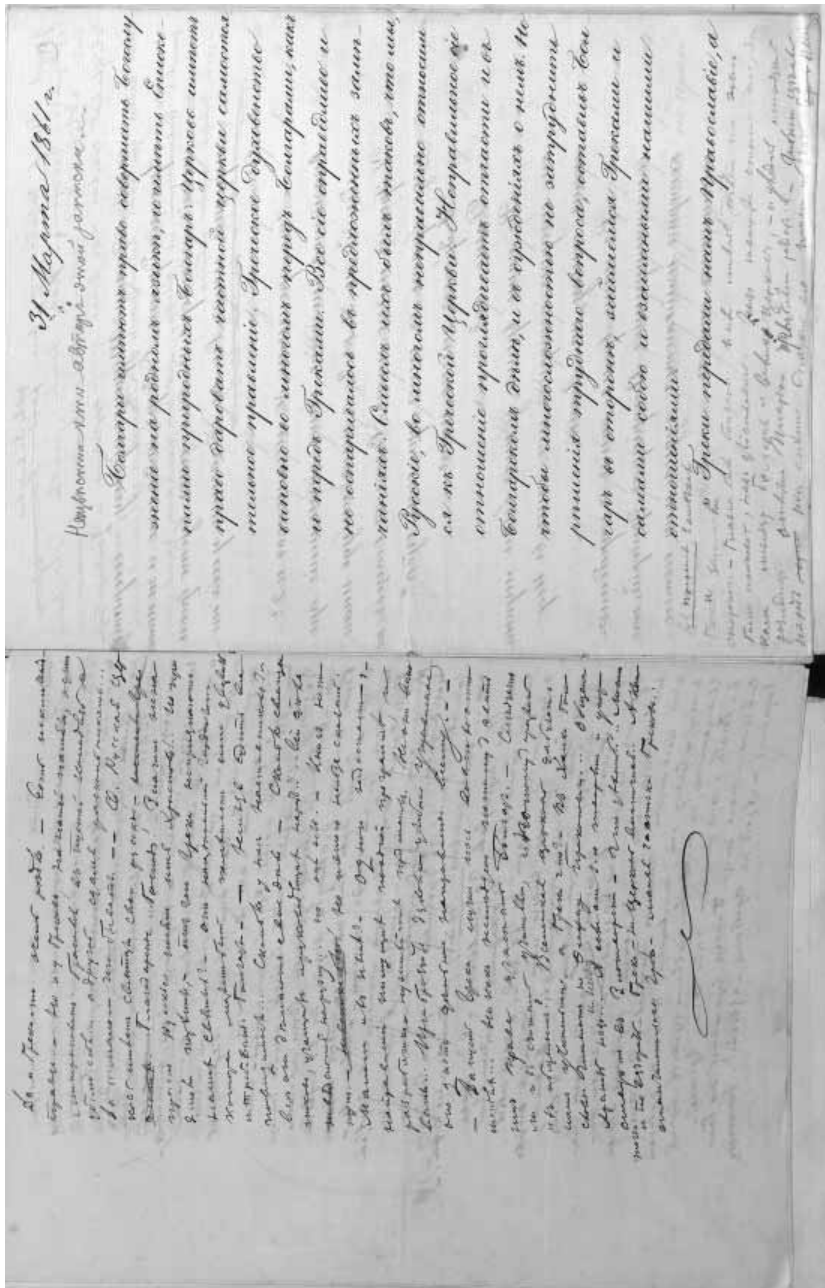
ЛИТЕРАТУРА

Архив Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне. Ф. свт. Феофана (Говорова).
Оп. 24. Д. 42. Ед. хр. 4330. Л. 2—8 об.
31.03.1861

ПРИЛОЖЕНИЕ 1



- В настоящее время миссия в Болгарии - неслучайно названа в честь мученика Илариона. Иларион был одним из великих подвижников и просветителей славянских земель. Он был учеником святых Кирилла и Мефодия. Иларион был епископом Болгарии в IX-X веках. Он много путешествовал по святым местам, посетил Иерусалим, Константинополь, Рим, Святую Землю, и многое другое. Он написал много трудов, в том числе и "Слово о законе и благодати". Иларион был одним из великих подвижников и просветителей славянских земель. Он был учеником святых Кирилла и Мефодия. Иларион был епископом Болгарии в IX-X веках. Он много путешествовал по святым местам, посетил Иерусалим, Константинополь, Рим, Святую Землю, и многое другое. Он написал много трудов, в том числе и "Слово о законе и благодати".



УДК 930.253

Денисов М.Е.
директор научно-исследовательского
центра «Приходская история»
e-mail: ichden@yandex.ru

Denisov M.E.
Director of research
center «Parish history»
e-mail: ichden@yandex.ru

**Архивные материалы духовных академий и семинарий
как источники по истории богословской науки в Российской империи
в XIX — начале XX веков**

*(Доклад на Научно-практической конференции «Духовное образование:
история, современность и перспективы» 17 сентября 2018 г.)*

**Archival materials of Theological Academies and Seminaries as sources on
the history of theological science in the Russian Empire
in the XIX — early XX centuries**

*(Report at the Scientific-practical conference «Theological education:
history, modernity and prospects» 17 September 2018)*

Аннотация. Статья посвящена обзору рукописных и изобразительных источников к биографиям преподавателей духовных учебных заведений Российской империи XIX — начала XX вв., составлявших значительную часть деятелей русской дореволюционной богословской науки. В исследовании, в качестве источников, подробно рассмотрены формулярные списки преподавателей духовных семинарий и личные дела студентов духовных академий, рукописные биографические словари духовных школ и рукописи кандидатских и магистерских сочинений выпускников духовных академий. Особое внимание уделено изобразительным источникам — фотоальбомам, групповым фотографиям (виньеткам), коллекциям фотокарточек преподавателей и студентов духовных академий и семинарий: их местонахождению и информационной значимости.

Abstract. The Article is devoted to the review of handwritten and pictorial sources to the biographies of teachers of spiritual educational institutions of The Russian Empire of the XIX-early XX centuries, who made up a significant part of the figures of the Russian pre — revolutionary theological science. In the study, as sources, the formal lists of teachers of theological seminaries and personal Affairs of students of theological academies, handwritten biographical dictionaries of theological schools and manuscripts of candidate and master's works of graduates of theological academies are considered in detail. Special attention is paid to the visual sources-photo albums, group photos (vignettes), collections of photographs of teachers and students of theological academies and seminaries: their location and information significance.

Ключевые слова: формулярные списки, личные дела, биографические словари, кандидатские и магистерские диссертации, альбомы духовных академий и семинарий, преподаватели духовных учебных заведений

Key words: formal lists, personal files, biographical dictionaries, candidate and master's theses, albums of theological academies and seminaries, teachers of spiritual educational institutions

Архивные фонды духовных школ дореволюционной России содержат солидную источниковую базу по истории богословской мысли в Русской Церкви в XIX — начале XX вв. Среди многообразия содержащихся в фондах духовно-учебных заведений источников можно выделить четыре основных комплекса материалов, касающихся жизни и научного творчества преподавателей и воспитанников духовных академий и семинарий — деятелей богословской науки. Это — формулярные списки преподавателей академий и семинарий и личные дела студентов академий; рукописные словари выпускников трех академий и некоторых семинарий; кандидатские и магистерские диссертации воспитанников академий; фотоальбомы и фотографии выпусков академий и семинарий.

Формулярные списки преподавателей духовных семинарий хранятся в фондах Учебного комитета при Синоде (Ф. 802. Оп. 12; 1843–1866) и Канцелярии Синода (Ф. 796. Оп. 436–438; 1847–1917) в Российском государственном историческом архиве; в фондах духовных академий соответствующих духовно-учебных округов, а также в фондах самих духовных семинарий — в региональных архивах. Надо заметить, что формулярные списки, хранящиеся в разных архивах, часто дублируют друг друга или, наоборот, взаимодополняют.

Формулярные списки дополняются материалами личных дел студентов духовных академий — будущих преподавателей. Для примера, в личном деле студента Московской

духовной академии Торопова А.А. (будущего преподавателя Ярославской семинарии, а затем епископа) имеется его прошение о приеме в академию, аттестат об окончании им Ярославской духовной семинарии, рапорт священноцерковнослужителей с Ильинского на Эге Пошехонского уезда Ярославской губернии о болезни Торопова А.А., свидетельство об его обучении в академии, переписка академии с Ярославским уездным по воинской повинности присутствием относительно отсрочки Торопова А.А. от военной службы, его прошение о возвращении ему кандидатского сочинения, переписка академии с Хозяйственным управлением при Святейшем Синоде об оплате проезда Торопова А.А. на службу в Ярославскую духовную семинарию и диплом об окончании им духовной академии [1, л. 1–13].

Стоит заметить, что личные дела академистов часто содержат документы или сведения о назначениях на преподавательскую службу, а иногда и ряд документов, касающихся их дальнейшей преподавательской деятельности. Хранятся личные дела в фондах духовных академий, в частности в фонде Московской духовной академии в Центральном государственном архиве города Москвы, где коллекция личных дел студентов Московской академии отличается своей полнотой (Ф. 229. Оп. 4).

Небольшую по объему, но уникальную по содержанию группу документов в архивных фондах духовных академий и семинарий составляют рукописные словари выпускников: «Подготовительные материалы для биографического словаря выпускников СПбДА» за 1871, 1886–1895, 1900, 1902–1904, 1911, 1913, 1915–1918 гг. [2]; «Материалы для биографического словаря выпускников МДА (с 9-го по 34-й курс)» Розанова Н.П. [3]; материалы для «Биографического словаря» выпускников КДА Титова Ф.И. [4]; «Биографические справки на бывших воспитанников Пермской духовной семинарии» Шишева А.Н. [5] и т.д.

Из архивного наследия дореволюционных духовных школ большой комплекс документов составляют также кандидатские и магистерские диссертации, а иногда и вступительные сочинения воспитанников духовных академий, а также отзывы на них, которые позволяют судить об их достоинствах и недостатках.

Сочинения студентов Санкт-Петербургской духовной академии хранятся в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки, в фонде академии (ф. 573), и, отчасти, в Центральном государственном историческом архиве Санкт-Петербурга, в другой части академического фонда (ф. 277).

Диссертации воспитанников Московской духовной академии находятся на хранении в академическом фонде в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки вместе с отзывами на них. Кроме того, отзывы на работы студентов Московской

духовной академии имеются в Центральном государственном архиве города Москвы, в другом фонде духовной академии (Ф. 229. Оп. 3), где отзывы систематизированы по профессорам-рецензентам.

Диссертации студентов Киевской духовной академии хранятся в Институте рукописей Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского (ф. 304), а также в Центральном государственном историческом архиве Украины в г. Киеве (ф. 711).

Рукописи воспитанников Казанской духовной академии хранятся в Национальном архиве Республики Татарстан, в фонде духовной академии (Ф. 10. Оп. 2). В 1985 г. в Московской духовной академии, под руководством архимандрита Иннокентия (Просвирнина), защищена кандидатская диссертация Павлова П. «Научное описание Фонда Казанской духовной академии», которая является научно-справочным аппаратом к фонду Казанской духовной академии, в том числе, к коллекции диссертаций.

Ценность указанных коллекций диссертаций, большинство из которых никогда не было опубликовано, трудно переоценить, особенно если принять во внимание, что это сочинения, в основном, будущих преподавателей духовных учебных заведений, а также новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Важным комплексом источников по истории богословской науки являются фотодокументы духовных академий и семинарий, которые, к сожалению, разрознены по разным архивохранилищам. Они хранятся в Российском государственном архиве кинофотодокументов; Отделе рукописей и отделе изоизданий Российской государственной библиотеки; Отделе рукописей Российской национальной библиотеки, Российском национальном музее музыки, Национальной библиотеке Украины им. В.И. Вернадского; провинциальных архивах, музеях и библиотеках; в духовных школах; на антикварном рынке и в частных собраниях.

К примеру, фотодокументы Казанской духовной академии имеются, во-первых, в Национальном архиве Республики Татарстан (фотоальбом 1913 г. выпуска в фонде Казанской духовной академии [6]; фотоальбомы 1911, 1914 гг. приема и 1917, 1918 гг. выпуска — в коллекции фотодокументов), а во-вторых, — в Отделе изобразительных и документальных источников Национального музея Республики Татарстан (фотоальбомы 1903 и 1904 гг. выпуска). В-третьих, фотоальбом 1899 г. выпуска хранится в библиотеке Московской духовной академии, фотоальбом 1900 г. выпуска — в библиотеке Санкт-Петербургской духовной академии, а фотография 1879 г. выпуска и фотоальбомы 1899 и 1913 гг. выпуска — в библиотеке Казанской духовной семинарии. Кроме того, известно, что один альбом 1913 г. выпуска находился в 2011 г. в частном собрании [7], а альбом 1909 г. недавно находился в продаже. Интересна судьба фотографии выпускников

Казанской духовной академии 1911 г., которая была изъята во время обыска на квартире Соколовой Юлии Александровны — дочери священномученика Августина (Беляева), архиепископа Калужского и Боровского [8, с. 9]. Таким образом, до нашего времени сохранились фотографии и фотоальбомы 1879, 1899–1900, 1903–1904, 1909, 1911, 1913, 1915, 1917–1918 гг. выпуска Казанской духовной академии.

Фотодокументы Киевской духовной академии хранятся как в самой Академии (два-три альбома начала XX в.; в музее Академии — альбом 1910 г.) [9], так и в других архивохранилищах: в Национальной библиотеке Украины им. В.И. Вернадского (альбомы 1899–1915 гг.), в Новочеркасском музее истории донского казачества (фотография 1883 г. выпуска) и в библиотеке Московской духовной академии (альбом 1914 г.).

Невозможно обойти молчанием еще один комплекс изобразительных материалов Киевской духовной академии — коллекцию художественных портретов преподавателей и знаменитых выпускников, созданную в 1869 г. к 50-летнему юбилею Академии. В настоящее время коллекция, насчитывающая около 200 портретов, хранится в Национальном Киево-Печерском историко-культурном заповеднике. Полный список указанных портретов опубликован в книге «Для посетителей портретной залы Киевской духовной академии» [10], а также в «Киевских епархиальных ведомостях» [11, с. 493–496].

Сильно разрознены и фотодокументы Московской духовной академии. Так, альбом 1882 г., подаренный студентами Ключевскому В.О., хранится в его личном фонде в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки [12], фотоальбом 1894 г. — в Историко-культурном музее семейных коллекций г. Мышкина, фотоальбом 1895 г. — в Отделе изоизданий Российской государственной библиотеки, другой экземпляр альбома 1895 г. — в библиотеке Пензенской духовной семинарии, а фотоальбом 1912 г. — в Российском государственном архиве кинофотодокументов. Отдельные фотопортреты выпускников академии 1874 г. отложились в личном фонде Гроздова Х.Н. в Отделе архивно-рукописных материалов Российского национального музея музыки. Кроме того, отдельные фотографии преподавателей и выпускников Академии хранятся в фонде Академии в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки [13]. Безусловно, имеются фотоальбомы и в самой Московской духовной академии. В библиотеке Академии хранятся альбомы за 1906, 1907, 1908, 1910, 1912, 1913, 1914 и 1916 гг. выпуска, а в Церковно-археологическом кабинете — за 1914, 1915 и другие годы. Одним словом, сохранились альбомы и фотографии выпусков Московской академии за 1874, 1882, 1894–1895, 1906–1908, 1910 и 1912–1916 гг.

Фотоальбомы Санкт-Петербургской духовной академии, в первую очередь, хранятся в библиотеке самой академии. Там имеются альбомы 1905, 1906, 1909, 1910, 1911,

1912 и 1914 гг. выпуска и альбом 1911 г. поступления. В 2015 г. доцент Санкт-Петербургского государственного университета Никонова Н.К. передала в дар Санкт-Петербургской академии альбом 1914 г. выпуска [14]. В библиотеке Московской духовной академии хранится альбом 1909 г. выпуска, в Череповецком музейном объединении — альбомы Санкт-Петербургской академии 1910 и 1913 гг. выпуска. Групповые фотографии выпускников Академии 1861 г., 1888 г. и 1917 г. находятся на хранении в Центральном государственном архиве кинофотофонодокументов Санкт-Петербурга (№ E9528, E9531–E9533, ПЗ97), а коллекция отдельных фотографий выпускников Академии 1895 г. хранится в частном собрании [15]. Отдельные фотографии преподавателей Академии отложились в личном фонде Глубоковского Н.Н. в Отделе рукописей Российской национальной библиотеки [16]. Особо необходимо отметить, что выпускники академии 1886 г. опубликовали свои портреты в «Юбилейной памятной книжке XLIII курса С.-Петербургской духовной академии 1886–1911 гг.» [17]. Таким образом, известно местонахождение альбомов и фотографий выпусков С.-Петербургской академии 1861, 1886, 1888, 1895, 1905–1906, 1909–1915 и 1917 гг.

Фотоальбомы и фотографии выпусков духовных семинарий дореволюционной России хранятся, как сказано выше, в национальных, областных, краевых, городских и епархиальных архивах, региональных музеях и библиотеках, библиотеках и музеях духовных школ; на антикварном рынке и в семейных архивах.

В областных архивах Костромской, Орловской, Пензенской, Самарской и Тульской областей и Пермского края имеются фотоальбомы, групповые фотографии и коллекции фотокарточек выпускников соответственно Костромской, Орловской, Пензенской (1911–1912), Самарской (ф. 417), Тульской [18] и Уфимской духовных семинарий (1901). В провинциальных музеях хранятся фотоальбомы и групповые фотографии выпускников Владимирской [19], Нижегородской [20], Орловской [21], Пензенской [22], Ставропольской [23], Тобольской [24] и прочих семинарий. В Национальной библиотеке им Ахмет-Заки Валиди Республики Башкортостан находится фотоальбом Уфимской духовной семинарии. В библиотеке Московской духовной академии имеются на хранении фотоальбомы Волинской (1914) и Воронежской (1896) семинарий, а в Екатеринбургской и Пензенской семинариях — фотография Екатеринбургской и фотоальбом Пензенской семинарий (1910.). Фотоальбомы и групповые фотографии Вифанской, Минской (1905 г.), Одесской (1904.) и Самарской семинарий хранятся в Спасо-Вифанском монастыре, Церковно-археологическом музее Минской духовной семинарии, музее «Христианская Одесса» и Самарском епархиальном церковно-историческом музее соответственно. В частных собраниях и на антикварном рынке находятся

фотоальбомы Владимирской, Донской, Курской, Московской, Самарской и Тверской (2 экземпляра) семинарий.

Значение выпускных альбомов и фотографий духовных академий и семинарий трудно переоценить. Это обусловлено дефицитом дореволюционных фотографий как преподавателей духовных учебных заведений, так и священнослужителей конца XIX — начала XX вв., многие из которых были прославлены в соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской. Важно заметить, что фотоальбомы духовных школ — это не только изобразительные источники, но часто и источники сведений о послереволюционной судьбе изображенных лиц. К примеру, благодаря альбому Пензенской духовной семинарии 1902–1903 гг. из фондов Пензенского государственного краеведческого музея стала известна судьба помощника инспектора семинарии Яхонтова Д.М., скончавшегося, согласно подписи в альбоме, в 1926 г.

Несмотря на все это, фотодокументы духовных школ вводятся в научный оборот крайне редко. Одним из примеров активного использования фотодокументов дореволюционных духовных школ является книга «Нижегородская духовная семинария. Вехи истории» (Нижний Новгород, 2010), в которой опубликованы фотографии выпускников Нижегородской семинарии 1889, 1890, 1897, 1909, 1915, 1916 и 1917 гг., а также фотография выпуска 1916 г. Рижской духовной семинарии, находившейся в это время в эвакуации в Нижнем Новгороде.

Помимо архивных фотоальбомов духовных семинарий существуют печатные альбомы с фотографиями зданий и помещений духовных семинарий, портретами ректора и инспектора, а также групповыми фотографиями учащихся разных классов. Изданием семинарских альбомов, которые публиковались в 1910-х гг. в Париже, занималась фирма «С. Случанский и сын в Париже». Известны такие альбомы Владимирской [25], Орловской [26], Пензенской [27], Тамбовской [28] и Тульской духовных семинарий [29].

Подводя итог, нужно отметить, что сохранившиеся формулярные списки преподавателей семинарий, личные дела студентов академий и рукописные биографические словари духовных школ позволяют воссоздать биографию каждого из преподавателей духовных учебных заведений Российской империи с начала XIX в. до начала XX в., а рукописи их кандидатских и магистерских работ служат источниками для изучения их раннего научно-богословского творчества и, отчасти, мировоззрения. Фотоальбомы, групповые фотографии (виньетки) и коллекции фотокарточек преподавателей и выпускников духовных школ помогают увидеть русскую богословскую науку конца XIX — начала XX вв. в лицах.

ЛИТЕРАТУРА

1. Центральный государственный архив города Москвы. Ф. 229. Оп. 4. Д. 4358.
2. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 573. Оп. 2. Дд. 897–918.
3. Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 172. К. 538. Ед. хр. 16.
4. Институт рукописи Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского. Ф. 175. Дд. 1101–2336.
5. Государственный архив Пермского края. Ф. 973. Оп. 1. Дд. 1276–1282.
6. Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11192.
7. Уфимские раритеты. 1913 г. Альбом выпускников Императорской Казанской духовной академии. // <http://vojak.livejournal.com/78575.html>
8. *Дворжанский А., Зелев С., Клюев В., прот.* Праведный верою жив будет. Пензенский мартиролог пострадавших за веру Христову. Пенза, 2014.
9. Музей духовной академии пополнился новым экспонатом. // <http://pravoslavye.org.ua>
10. Для посетителей портретной залы Киевской духовной академии. Киев, 1874.
11. Киевские епархиальные ведомости. 1874. № 17.
12. Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 131. П. 39. Ед. хр. 1.
13. Отдел рукописей Российской государственной библиотеки. Ф. 172. К. 477. Ед. хр. 2–65.
14. История одного фотоальбома. // Сайт Санкт-Петербургской духовной академии.
15. Выпускники Санкт-Петербургской духовной академии 1895 г. // <https://alhip.livejournal.com>
16. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 194. Оп. 1. Ед. хр. 1138–1210.
17. Юбилейной памятной книжке XLIII курса С.-Петербургской духовной академии 1886–1911 гг. СПб., 1911.
18. Государственный архив Тульской области. Ф. Р-3950. Оп. 2. Д. 50.
19. Государственный Владимиро-Суздальский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник. Фотоальбом 1907–1908 гг.
20. Нижегородский государственный историко-архитектурный музей-заповедник. Фотография 1890 г.
21. Орловский областной краеведческий музей.
22. Пензенский государственный краеведческий музей. Фотоальбом 1902–1903 гг.
23. Картинная галерея пейзажей художника П.М. Гречишкина, г. Ставрополь. Фотоальбом 1913–1914 гг.

24. Тобольский историко-архитектурный музей-заповедник. Фотография конца XIX в.
25. Владимирская духовная семинария. 1913 учебный год. Париж, 1913. Местонахождение: Российская государственная библиотека.
26. Орловская духовная семинария. 1914 учебный год. Париж, 1914. Местонахождение не известно.
27. Пензенская духовная семинария. 1914 учебный год. Париж, 1914. Местонахождение: Пензенский государственный краеведческий музей, музей И.Н. Ульянова в Пензе, библиотека Пензенской духовной семинарии.
28. Тамбовская духовная семинария. 1914 учебный год. Париж, 1914. Местонахождение не известно.
29. Тульская духовная семинария. 1915 учебный год. Париж, 1915. Местонахождение не известно.

Раздел III. ИСТОРИЯ

УДК 033400

Протоиерей Андрей Безбородов

преподаватель Калужской духовной семинарии
e-mail: a-bezborodov@yandex.ru

Archpriest Andrey Bezborodov

teacher of Kaluga Theological Seminary
e-mail: a-bezborodov@yandex.ru

**Священномученик Августин (Беляев),
архиепископ Калужский и Боровский**

Hieromartyr Augustine (Belyaev), Archbishop of Kaluga and Borovsky

Аннотация. Статья обращается к жизнеописанию новомученика архиепископа Августина (Беляева), конкретизируя и дополняя известные факты и события его жизни, используя материалы краеведческого характера территорий, связанных с его жизнью и служением.

Abstract. Article refers to zhizneopisaniju Archbishop Augustine (Beliaev), specifying and supplementing the known facts and events of his life, using materials and local lore nature territories associated with his life and Ministry.

Ключевые слова: архиепископ Августин (Беляев), духовное сословие, детство и юность, период, ссылка, лагерь, арест, расстрел

Key words: Archbishop Augustine (Beliaev), spiritual estate, childhood and adolescence, the period of reference, camp, arrest, execution

Русская Православная Церковь собрала многочисленные свидетельства о христианах, пострадавших в гонениях за веру Христову в XX в. Накоплен обширный материал, позволяющий объективно оценить ситуацию того времени, подвести ее исторический итог.

Русская Церковь почитает святость новомучеников и исповедников, признавая их неоценимый вклад во Вселенское православие. Духовные плоды этого подвига должны быть усвоены нашим обществом. Церковь помнит не только прославленных ею святых, но и всех невинных жертв репрессий, призывая общество сохранить память об этих трагических страницах истории.

В принятом 2 февраля 2011 г. Архиерейским Собором Русской Православной Церкви документе «О мерах по сохранению памяти новомучеников, исповедников и всех невинно от богоборцев в годы гонений пострадавших» призывается сделать все для того, чтобы память о новомучениках укреплялась в нашем обществе как пример стояния в вере.

Сведения о новомучениках Российских стали собираться сразу после начала гонений на православие. Впервые информация о новомучениках была опубликована в эмигрантских изданиях протопресвитером Михаилом Польским «Новые мученики Российские», затем идут работы Льва Регельсона «Трагедия Православной Церкви» и Владимира Степанова (Русака) «Свидетельство обвинения». Но эти труды страдают недостоверностью и легендарностью части материала, излишней эмоциональностью и политизированностью. К большому сожалению, эти же недостатки преследуют и многие современные работы. Авторы их задаются целью показать произвол и беззакония советской власти, а описание мученического и исповеднического подвига епископата, клириков и мирян Русской Православной Церкви часто является лишь средством. В 90-х гг. прошлого века начали появляться отечественные труды о новомучениках, некоторые из которых обладали высокой степенью достоверности, основанной на использовании архивных источников и показаний очевидцев. Сюда в первую очередь следует отнести труд иеромонаха о. Дамаскина (Орловского) «Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия».

При всей важности собранного и опубликованного материала о новомучениках и исповедниках, в частности священномученика Августина (Беляева), необходимо отметить, что процесс появления и уточнения фактов его жизни и служения не прерывается. Особенно в части краеведческих исследований Пензенской, Ивановской и Калужской областях (см. Список литературы). Целью данной статьи является дополнение и конкретизация жизнеописания священномученика Августина (Беляева) в результате использования краеведческих исследований.

Детство и юность

Священномученик Августин (Беляев) происходил из духовного сословия. Родился он 28 февраля 1886 г. в селе Каменники (другой вариант — Каменка) Юрьевецкого

уезда Костромской губернии, в семье протоиерея Александра Беляева. Семья протоиерея Александра была многодетной: будущий архиерей был пятым ребенком. При крещении самому младшему члену семьи дали имя Александр. В семье поддерживался старинный благочестивый патриархальный уклад, который был тесно переплетен с жизнью Церкви и русскими традициями. В частности, в семье принимали странников, один из которых предрек юному Александру архиерейское служение. Такое воспитание и окружение Александра утвердило его жизненное мировоззрение на прочном святоотеческом фундаменте.

Образовательное поприще Александра шло по сложившейся системе получения образования для всех мальчиков из духовного сословия Российской империи: училище и семинария, располагающиеся в родной губернии и, если есть желание и способности, духовная академия. Окончив ближайшее к месту жительства Кинешемское духовное училище, Александр отправляется в губернский город Кострому и поступает в местную духовную семинарию, по окончании которой поступает в Казанскую духовную академию.

Во время учебы в духовных школах воспитанники должны были определиться со своим будущим служением. Воспитанник мог создать семью, и тогда его ждало священническое служение; мог отказаться от создания семьи и принять монашеский постриг. Воспитанники, которые не определились со своим служением или желающие посвятить себя ученой и педагогической деятельности, распределялись по духовным учебным заведениям Российской империи. Александр Александрович, видимо, тогда еще не помышлял ни о священническом, ни о монашеском служении и был полностью лишен карьерных амбиций, поэтому пошел по третьему пути.

Пензенский период

После окончания в 1911 г. Казанской духовной академии, уже 25-летним молодым человеком, он направляется в Пензу для преподавания русского языка и литературы в Пензенское епархиальное женское училище. Это было достаточно крупное учебное заведение губернии для девушек из семей духовного сословия, насчитывающее до 450 воспитанниц. Здесь Александру приглянулась одна из учениц епархиального училища, Юлия Александровна Любимова, дочь священника Свято-Сергиевского храма пензенского села Соловцовка Александра Евлампиевича Любимова. Во времена гонений этот священник также подвергнется репрессиям. 17 марта 1930 г., по приговору за «антисоветскую деятельность», 60-летний священник получает 3 года лагерей, пережить которые он уже не сможет.

В жизнеописании священномученика Августина (Беляева) описан мистический случай встречи во время поездки на родину, в Костромскую губернию, для получения благословения на брак у родителей, с тем же самым безымянным странником, предрекшим архиерейство Александра еще в его раннем детстве. Этот странник, несмотря на твердое желание Александра Беляева создать семью, вновь стал настаивать на том, что видит его архиереем. Правда, следует заметить, что и среди пензенцев также есть предание о встрече Александра с безымянным старцем, предсказавшим ему архиерейство, только это встреча, согласно преданию, произошла в пензенском селе Соловцовка, в которое Александр приехал для получения благословения на брак у родителей невесты. Достоверность этого предания установить сейчас вряд ли возможно.

Благословение на брак было получено и 3 июля 1913 г. 27-летний Александр и 17-летняя Юлия обвенчались в Свято-Сергиевском храме с. Соловцовка. Началась новая страница в жизни Александра, обещавшая тихое и благочестивое житие обычного подданного Российской империи, но Господь ссудил иначе.

В 1914 г., когда у Александра и Юлии рождается первая дочка Юлия, начинается Первая мировая война. Семья Беляевых так же, как и вся страна, вступает в полосу испытаний, резко изменивших и жизнь Александра, и страну. В 1917 г. произошла Февральская буржуазная революция, уничтожившая самодержавное правление в России и приведшая к власти Временное правительство. В Пензе так же было неспокойно. Пензенский правящий архиерей Владимир (Путята) за канонические преступления в марте 1917 г. был снят с кафедры и отправлен на покой решением Святейшего Синода, однако не признал решения и начал раскольническую деятельность. В октябре того же года происходит Октябрьская революция и к власти в России приходят большевики. Если прошлые события коснулись Александра лишь косвенно, то приход большевиков в России внес кардинальные изменения в его личную жизнь.

Уже в 1918 г. закрывается Пензенское епархиальное женское училище и Александр, потеряв возможность преподавательской деятельности, переходит на работу старосты в Рождественский (Духосошестввенский) храм г. Пензы. Здесь он становится в авангарде борьбы с раскольником Путятой, лишенным к тому времени сана и, при поддержке большевиков, основавшим раскольническую группировку «Свободная народная церковь». Положение усугублялось начавшейся гражданской войной. В Пензе события гражданской войны начались с беспорядков в результате мятежа белочехов, имевших в этом городе достаточно крупную, до девяти тысяч солдат, группировку.

В 1919 г., в сложившейся напряженной ситуации в стране и городе, в семье Беляевых рождается второй и последний ребенок — дочь Нина. Александр, посвятивший

себя защите канонической Церкви от раскольников, становится ближайшим соратником будущего священномученика епископа Иоанна (Поммера), который был назначен в апреле 1918 г. на Пензенскую кафедру. При Рождественской церкви он создает организацию «Братство православных христиан», а 9 декабря 1919 г. проводит собрание всех 13 городских православных общин, оставшихся верных Святой Церкви, для координации совместной борьбы за сохранение Церкви.

16 декабря 1919 г. Александра Беляев был арестован по обвинению в антисоветской деятельности. В тюрьме он проводит полтора месяца и в начале 1920 г. освобождается. Гражданская война, кроме большого количества погибших в результате боевых действий этого братоубийственного конфликта, привела еще к целому ряду трагических последствий. Одним из них явились вспыхнувшие в результате резкого ухудшения уровня жизни населения и разрушения системы здравоохранения эпидемии тифа и чахотки. 22 июня 1920 г. от чахотки умирает жена Александра Юлия, которой было всего 24 года. На руках у отца остаются двое детей — шестилетняя Юлия и девятимесячная Нина. Все женские заботы об осиротевших детях взяла на себя простая пензенская крестьянка Анисия Ефимовна, начавшая помогать по хозяйству Беляевым еще в самом начале их семейной жизни и оставшаяся верной этой семье до конца.

В сложившейся трагической ситуации, на фоне набирающей обороты антицерковной деятельности советской власти, Александр Беляев принимает осознанное решение о принятии священного сана.

На праздник Успения Пресвятой Богородицы, 28 августа 1920 г., совершается рукоположение Александра во иерея и он начинает свое священническое служение в знакомом ему пензенском Рождественском храме.

К большому сожалению для отца Александра и православных христиан Пензенской епархии, в 1921 г. епископ Иоанн (Поммер) переводится патриархом Тихоном (Белавиным) в Латвию, а на его место назначается бывший пензенский кафедральный протоиерей, епископ Борис (Лентовский). Он перестает поддерживать борьбу верных православных христиан с расколом, а в 1922 г. сам переходит в организованный советскими властями в Русской Церкви обновленческий раскол.

22 апреля 1922 г., по обвинению в сопротивлении изъятию церковных ценностей и хранении запрещенной литературы, отец Александр вновь попадает под арест и проводит в пензенской тюрьме почти 3 месяца, до 15 июля 1922 г. Вскоре, ввиду сложившихся непростых взаимоотношений с епархиальным священноначалием и местными спецслужбами, священником Александром Беляевым было принято решение о переезде с семьей на свою малую родину.

Иваново-Вознесенский период

С 1918 г. родные для священника Александра края входят уже в состав созданной Иваново-Вознесенской губернии, а епархиальный центр располагался в городе Иваново-Вознесенск.

Все-таки, на наш взгляд, главным мотивом переезда иерея Александра Беляева в Кинешму, кроме возвращения в родные места, было поступление под священноначалие аскета, молитвенника и непримиримого борца с обновленчеством викарного епископа Василия (Преображенского), который с 14 сентября 1921 г. занимал викарную кафедру в Кинешме. Отец Александр поселяется в Кинешме с семьей и служит здесь священником, быстро завоевывая уважение в среде православных христиан. Здесь, 13 сентября 1922 г., происходит его третий арест за сопротивление изъятию церковных ценностей, но через 2 месяца его вновь выпускают на свободу. В этом же году о. Александр возводится в сан протоиерея.

В следующем, 1923 г., в связи с отпадением в обновленческий раскол епископа Иваново-Вознесенского Иерофея (Померанцева), епископ Василий переводится на Иваново-Вознесенскую кафедру, но в мае того же года арестовывается и ссылается в Зырянский край.

13 сентября 1923 г. в иваново-вознесенском соборе в честь Покрова Пресвятой Богородицы состоялось объединенное собрание 11 общин города, сохранивших верность Святой Церкви. Главным вопросом было замещение вдовствующей кафедры Иваново-Вознесенска. Собрание постановило просить патриарха Тихона посвятить протоиерея Александра Беляева на просимую должность.

Решение о начале епископского служения далось о. Александру нелегко: тяжелейшая ситуация с обновленческим расколом: около 2/3 храмов Русской Церкви было захвачено раскольниками в конце 1922 г.; продолжающиеся гонения большевиков; неустроенность в семье: после смерти супруги остались сиротами две малолетние дочери — все это никак не способствовало принятию положительного решения о принятии епископского сана. Тем не менее, понимая свою личную ответственность за судьбу находящейся в тяжелейшем положении Церкви и вверив жизнь своих детей заботе близких людей, протоиерей Александр решает вступить на путь архиерейского служения. В сентябре совершается чин пострига и о. Александр становится иеромонахом Августином, а в праздник Рождества Пресвятой Богородицы, 21 сентября 1923 г., совершается епископская хиротония с назначением новопоставленного епископа Августина на Иваново-Вознесенскую кафедру.

Частые богослужения, совершаемые в строгом соответствии с Уставом, вдохновенные проповеди, открытость и любовь в общении с простым народом — все это приво-

дит к тому, что вскоре все сохранившиеся 12 храмов Иваново-Вознесенска, в том числе и Крестовоздвиженский, который являлся кафедральным для местных обновленцев, перешли под омофор епископа Августина. Такая активность нового архиерея не могла не встревожить местное отделение ОГПУ. 27 сентября, после Литургии на Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня, епископ Августин высылается из Иваново-Вознесенска в Кинешму. Отсюда владыка продолжает активное управление епархией, постоянно встречается с отдельными людьми и делегациями из различных мест Иваново-Вознесенской епархии, идет повсеместное создание кружков по изучению Священного Писания при храмах, которые становятся местом притяжения всех неравнодушных и активных православных христиан.

15 февраля 1924 г. вполне ожидаемо происходит четвертый арест и заключение в иваново-вознесенскую тюрьму владыки Августина. Очередное заключение под стражу длилось до 8 августа того же года, и он вновь выходит на свободу.

7 апреля 1925 г. умирает святейший патриарх Тихон (Белавин), и епископ Августин выезжает в Москву на погребение. После погребения, состоявшегося 12 апреля на Вербное воскресенье, епископ Августин участвует в архиерейском совещании, избравшем Патриаршим Местоблюстителем митрополита Крутицкого Петра (Полянского).

Возвратившись после погребения патриарха Тихона и участия в Архиерейском совещании на свою кафедру, епископ Августин встречает все более возрастающую агрессию против него со стороны местного отделения ОГПУ. Некоторое время владыке даже пришлось жить в Москве, изредка приезжая для совершения богослужений во вверенную ему епархию. В Москве, когда владыка проживал в подвальном помещении при храме во имя Михаила Архангела на Пироговской улице, у него появляется еще много верных последователей и духовных чад. Одним из них являлся Борис Александрович Семенов, служивший алтарником в том же храме и ставший келейником и верным последователем владыки Августина до конца своей жизни.

8 сентября 1926 г. епископ Августин арестовывается в пятый раз, и его под конвоем доставляют в Москву и помещают в Бутырскую тюрьму.

22 октября 1926 г. выносится приговор Особого совещания при Коллегии ОГПУ. Епископ Августин приговаривается к ссылке на 3 года в Среднюю Азию.

Ссылка и лагерь

Местом ссылки был назначен город Ходжент, располагавшийся тогда в Узбекистане, сейчас в Таджикистане. Население города было преимущественно мусульманским: узбеки и таджики. Главной задачей ссылки было оторвать епископа Августина от

церковной жизни и сломить его. Отправка была назначена на 26 октября с Казанского вокзала Москвы. На проводы владыки собралось много православных, в их числе были и дочери, Юлия и Нина.

Прибыв в Ходжент, владыка Августин поселился в доме, где оборудовал домовую церковь, в которой ежедневно совершал богослужения. Здесь вокруг него стали собираться ссыльные, среди которых были священники и монашествующие. Город находился на берегу Сырдарьи в Ферганской долине, славившейся своими садами. Основным занятием ссыльных являлась работа в многочисленных садах, окружавших этот небольшой городок.

Вскоре органы правопорядка, призванные контролировать деятельность ссыльных, решили разрушить складывающуюся общину путем устранения ее стержня. Епископ Августин был перемещен в маленький городок Пенджикент, расположенный на 250 км к юго-западу от Ходжента и не имевший православных жителей. Сюда, в Пенджикент, к нему приезжает верный келейник Борис Семенов, чтобы разделить со своим духовным отцом тяготы ссылки. В снимаемом доме владыка также, как и в Ходженте, оборудовал домовый храм и продолжал ежедневные богослужения. Для пропитания приходилось работать в окрестных садах, которых было много в городе на р. Зеравшан.

Оторвать владыку Августина от церковной жизни у властей не получилось: поддерживалась достаточно интенсивная связь с оставшимися в России духовными чадами через переписку и передачу посылок. Особо важные послания, в том числе и Заместителю Местоблюстителя Патриаршего престола митрополиту Сергию (Страгородскому), возил Борис Семенов, который не был осужден и, соответственно, обладал свободой передвижения.

По окончании ссылки автоматически вступал в силу запрет на проживание в крупнейших городах и областях СССР, а для епископа Августина действовал наряду с этим еще и запрет на проживание в Ивановской области.

1 октября 1929 г. Заместитель Местоблюстителя Патриаршего престола митрополит Сергей (Страгородский), осуществлявший после смерти патриарха Тихона и ареста Патриаршего Местоблюстителя Петра (Полянского) управление Русской Церковью, назначает епископа Августина на освободившуюся Алма-Атинскую кафедру в Казахстане, на место арестованного и приговоренного к заключению в Соловецкий лагерь особого назначения епископа Льва (Черепанова). Местные власти отказались провести регистрацию бывшего ссыльного, а для бывших ссыльных регистрация и постоянное проживание по месту регистрации было строго обязательным.

1 апреля 1930 г. епископ Августин направляется на Сызранскую кафедру. Здесь он включается в свое, обычное для него, активное архиерейское служение. Частые богослужения, проповеди, общение с прихожанами — все это вскоре стало привлекать к владыке большое количество христиан. Продолжалось активное общение с верующими Иваново и Москвы. Служил владыка в основном в Казанском кафедральном соборе, который превратился в место притяжения верных Матери-Церкви. Снимал он часть дома, в доме вместе с ним проживал келейник Борис Семенов. Здесь, в Сызрани, Борис Семенов был рукоположен во диакона.

Через короткое время, 21 февраля 1931 г., в результате начавшейся новой кампании гонения на Церковь, владыка Августин был арестован в шестой раз. Вместе с ним был арестован его келейник, 16 священников, 39 мирян и 1 монашествующий. Община Казанского собора была разгромлена и богослужений в нем больше не проводилось.

28 октября 1931 г. владыка Августин узнал о приговоре — 3 года лагерей. Тот же приговор получил и келейник епископа диакон Борис. Приговоренные были отправлены в созданный в сентябре того же 1931 г. Свирьлаг. Это был ряд лагерей, располагавшихся в Ленинградской обл. по р. Свирь и предназначенных для лесозаготовок. Лес рубили и сплавливали по реке. Управление Свирьлагом находилось в г. Лодейное Поле.

По воспоминаниям схимонахини Анны (Теплаковой), посещавшей владыку Августина в лагере, ему было поручен сбор смолы. Работа по сравнению с рубкой и со сплавом леса достаточно легкая, но были очень большие и трудновыполнимые нормы, а при невыполнении нормы урезался и без того скудный продовольственный паек. В лагерях от тяжелого физического труда была большая смертность среди рубщиков леса и, особенно, среди сплавщиков. Келейник епископа Августина, который находился в другом лагере того же управления, заключения не пережил. Сам владыка выжил, по его воспоминаниям, благодаря помощи продуктовыми посылками от духовных чад. В 1934 г. заканчивается срок заключения и начинается новый и последний период земной жизни владыки Августина.

Служение на Калужской кафедре

9 апреля 1934 г. епископ Августин назначается на Калужскую кафедру. Это назначение совпадает с временным ослаблением репрессивного давления государства на Церковь. Калужская епархия к тому времени была значительно ослаблена в результате гонений. Большое количество священно- и церковнослужителей было расстреляно или находилось в заключении. В 1933 г. газета «Коммуна» в статье «Наконец-то живем без Бога» (только последнее слово в указанном источнике было написано с маленькой

буквы) писала: «В Калуге волей трудящихся масс, бывших верующих, закрыто 26 церковных зданий. На месте прежних церквей — 3 клуба, 2 общежития, в бывшей синагоге — клуб кооператива кустарей, в бывшем соборе — Дом обороны с многочисленными кружками и кино. В Тихоновой пустыни — ЦТИ (техникум), в Сергиевом скиту — дом отдыха Красной армии. На месте снесенной Архангельской церкви строится дом ИТР дирекции Западной железной дороги. В районе сегодня 12 000 воинствующих безбожников, 75% школьников — члены группы юных безбожников».

Продолжала мучить Церковь в Калужской епархии и рана обновленческого раскола. Правда, к вступлению епископа Августина на Калужскую кафедру обновленчество здесь переживало уже тяжелейший кризис.

После своего прибытия в Калугу владыка Августин поселился сначала в домике на берегу Оки, принадлежавшем его предшественнику на Калужской кафедре, переведенному в Могилев архиепископу Павлину (Крошечкину). Затем он переселился в дом, находящийся в нескольких десятках метров от кафедрального Свято-Георгиевского собора. В Калугу к нему переехала младшая дочь Нина с няней Анисией Ефимовной.

Не изменивший своему правилу частых и красивых богослужений, проповедей и открытого общения с верующими, епископ Августин приступил к своему активному служению Святой Церкви. В короткое время владыка сумел сплотить вокруг себя духовенство и верующих. Наиболее авторитетные протоиереи епархии, о. Иоанн Остроглазов и о. Иоанн Сперанский, стали ближайшими соратниками владыки. В Калугу стали приезжать и духовные чада владыки Августина из Москвы и Иванова. Здесь у владыки появляется и новый келейник, Александр Чебышев, служивший псаломщиком в Свято-Георгиевском соборе.

Одним из первых начинаний епископа Августина в Калуге явилось обустройство звонницы в центральном алтаре собора. В условиях существующего запрета на колокольный звон возобновившийся звон колоколов, даже внутри храма, производил неизгладимое впечатление и надолго врезался в память православных калужан.

2 апреля 1936 г. епископ Августин возводится в сан архиепископа.

Ситуация вокруг Церкви стала осложняться уже в конце 1934 г., после убийства С.М. Кирова в Смольном. Последовавшие за убийством репрессии коснулись широкого круга общества, в той или иной степени могущего быть оппозиционным существующей власти.

Владыка Августин уже в 1935 г. привлекался к следствию, но арестован не был.

В Калуге репрессии этого периода коснулись в первую очередь партийной верхушки: в апреле 1937 г. был арестован и вскоре расстрелян по обвинению в троцкизме

Б.Е. Трейвас, первый секретарь Калужского райкома ВКП (б). Так получилось, что и большевик Трейвас, и епископ Августин прибыли в Калугу в одно время, в 1934 г. В связи с тем, что от Трейваса зависело многое во взаимоотношениях епархии с местными властями, владыка Августин достаточно часто с ним встречался, решая возникающие вопросы и проблемы. По всей видимости, у владыки с первым секретарем райкома сложилось некоторое человеческое взаимопонимание, что уже само по себе является нехарактерным для того времени.

Арест владыки Августина был произведен вечером 20 сентября 1937 г. Существует ряд версий ареста владыки но, реконструировав это время на основе изученных документов, можно утверждать следующее. Владыке Августину пришла повестка о вызове в горсовет, само по себе это известие не являлось чем-то из ряда вон выходящим. Епископов и священников могли вызывать в органы местной власти для решения возникающих вопросов. Отслужив всенощное бдение на Рождество Пресвятой Богородицы, владыка Августин на извозчике доехал до дома, обычно он ходил до храма и из храма домой пешком, так как дом, где он проживал, находился неподалеку, на той же улице. Из дома, на том же извозчике, владыка едет в горсовет, где и происходит его арест. В это же самое время, поздним вечером 20 сентября, в доме, где проживал владыка, проводится обыск и изымается целый ряд вещей, принадлежавших епископу Августину.

Вечером, 20 сентября, также арестовываются протоиерей Иоанн Сперанский, Семеновский П.Д., Беляев И.Г., Митюкова П.С., Баталина И.Я., Покровский А.И.

На следующий день, 21 сентября, арестовываются протоиерей Иоанн Остроглазов, Полторацкий Д.Д., Горбачев А.Г., Ченцова Ф.С., Любимова Л.Г.

Арестованных обвинили в создании церковно-монархической организации и ведении антисоветской деятельности. После ряда допросов, когда некоторые из арестованных сломались и стали давать нужные следователям показания, список арестованных стал пополняться. С 28 сентября по 3 октября были арестованы еще 3 человека, с 11 по 17 октября — 15 человек, в конце октября — 7 человек. В последней группе арестованных был архимандрит Иоанникий (Дмитриев). Таким образом, по делу архиепископа Августина (Беляева) в общей сложности было арестовано 39 человек и аресты проводились с 20 сентября по 30 октября 1937 г. Самому старшему из арестованных, протоиерею Иоанну Остроглазову, на момент ареста было 77 лет, самой младшей, Анне Остроглазовой, дочери протоиерея Иоанна Остроглазова — 37.

Из первой группы арестованных быстро сломался и стал давать нужные следователям показания против архиепископа Августина Семеновский П.Д. Позже к нему добавился Любимов А.В., однако оговор владыки не спас никого из них от лагерей.

Дочь владыки Августина Нину также вызывали на допрос, но в качестве свидетеля. Репрессий она избежала. Были среди арестованных священнослужители, церковнослужители, старосты храмов и обычные прихожане.

На допросах архиепископ Августин держался мужественно. Он не признал надуманные обвинения и никого не оговорил. 19 ноября 1937 г. архиепископ Августин (Беляев) был приговорен к расстрелу.

23 ноября приговор был приведен в исполнение. Вместе с владыкой были расстреляны архимандрит Иоанникий (Дмитриев), протоиерей Иоанн Сперанский, псаломщики Алексей Горбачев и Аполлон Бабичев, член церковного совета Михаил Арефьев. Место расстрела и погребения архиепископа Августина (Беляева) не известны.

В августе 2000 г. Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви прославил архиепископа Калужского и Боровского Августина (Беляева) в лике святых.

АРХИВНЫЕ ИСТОЧНИКИ

РГИА, ф.831, оп.1, д.197, д. 218

ГАРФ, ф. 6343, оп. 1, д. 263

УФСБ РФ по Ивановской обл., д. П-4662

УФСБ РФ по Самарской обл., д. П-14633

УФСБ РФ по Калужской обл., д. П-14013

ЛИТЕРАТУРА

1. Православная энциклопедия/ под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., Православная энциклопедия, 2000. Т. 1.
2. Деяние Юбилейного Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви о соборном прославлении новомучеников и исповедников Российских XX века. М., 2000.
3. *Дамаскин (Орловский), игум.* Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX века: Жизнеописания и материалы к ним. Тверь, 2000. Т. 5.
4. *Дворжанский А.И., Зелев С.В., Клюев Владимир, прот.* Праведный верою жив будет. Пензенский мартиролог пострадавших за веру Христову. М.: Новые решения, 2014.
5. *Безбородов Андрей, свящ.* Годы испытаний. История Православной Церкви на Калужской земле с 1917 по 2000 годы. Калуга, 2001.
6. *Федотов А.А.* Ивановская епархия Русской Православной Церкви 1918–1998 годы. Внутрицерковная жизнь и взаимоотношения с государством. Иваново, 1999.

7. *Метальникова Е.В.* Кровавый след 1937 года// Православный христианин. Калуга, 2014. № 5.
8. *Метальникова Е.В.* Калужская голгофа//Православный христианин. Калуга, 2014. № 3.
9. *Безбородов Андрей, прот.* Советская пенитенциарная система в годы «большого террора»// Богословско-исторический сборник. Калуга, 2015. № 7.
10. Документ Архиерейского Собора Русской Православной Церкви от 2 февраля 2011 г.
11. «О мерах по сохранению памяти новомучеников, исповедников и всех невинно от богоборцев в годы гонений пострадавших».
12. *Польский М., прот.* Новые мученики Российские. Джорданвилль, 1949. Т. 1.
13. *Польский М., прот.* Новые мученики Российские. Джорданвилль, 1957. Т. 2.
14. *Регельсон Лев.* Трагедия Русской Церкви. М.: Крутицкое подворье, 1996.
15. *Дамаскин (Орловский), игум.* Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. В 7 книгах. Тверь: Булат, 1992–2002.

Протоиерей Сергей Третьяков
кандидат богословия,
проректор по учебной работе
Калужской духовной семинарии
e-mail: tresergius@mail.ru

Archpriest Sergei Tretyakov
candidate of theology
Vice-rector for academic Affairs
Kaluga Theological Seminary
e-mail: tresergius@mail.ru

**Образ преподобного Сергия Радонежского
в отечественной историографии советского периода**

**The image of St. Sergius of Radonezh in Russian historiography
of the Soviet period**

Аннотация. Статья посвящена исследованию взглядов на личность и роль прп. Сергия Радонежского в истории Руси в отечественной историографии советского периода. После рассмотрения трудов советских историков можно говорить о том, что при отрицании сакральной составляющей они оценивают прп. Сергия Радонежского как ключевую историческую фигуру и нравственный национальный идеал.

Abstract. The article tells about the study of views on the identity and role of St. Sergius of Radonezh in the history of Russia that one can find in Russian historiography of the Soviet period. Analyzing the works of Soviet historians, we can say that in spite of denying the sacral meanings they tell about St Sergius as about an important historical figure and also the national Russian ideal.

Ключевые слова: прп. Сергей Радонежский, миротворец, духовный наставник, Троице-Сергиева лавра, Куликовская битва, князь Дмитрий Донской, историография, единство Руси

Key words: St. Sergius of Radonezh, peacemaker, spiritual mentor, the Trinity-Sergius Lavra, the Kulikovo battle, Prince Dmitry Donskoy, historiography, the unity of the country

Настоящая статья является продолжением исследования роли прп. Сергия Радонежского в истории России, начатого в № 7 Богословско-исторического сборника, где были рассмотрены взгляды отечественных историков дореволюционного периода.

В силу известных историко-политических причин в советской историографии личность и деятельность прп. Сергия Радонежского не становилась отдельным предметом рассмотрения. В ряде исследований, как монографий, так и статей, о преподобном упоминалось как о фигуре, входящей в исторический контекст событий эпохи Куликовской битвы. Поэтому в статье будут рассмотрены те исследования, в которых говорится о XIV в. с различных точек зрения.

1. Прп. Сергий в работах Борисова Н.С., Прохорова Г.М., Каргалова В.В.

Сфера интересов известного отечественного историка, заведующего кафедрой истории России до XIX в. исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова Николая Сергеевича Борисова (род. 1952 г.) — это история средневековой Руси: ее быта, культурной, церковной и политической жизни. Большинство трудов Борисова Н.С. посвящено различным аспектам истории Руси XIII–XV вв.: объединению русских земель, отношениям светской и церковной власти, борьбе с татаро-монгольскими захватчиками и проч. Разумеется, говоря об истории Руси этого периода, невозможно обойти вниманием фигуру прп. Сергия Радонежского. В работах Борисова Н.С., изданных до 1990 г., о прп. Сергии говорится как раз в таком историческом контексте.

Труд «Русская Церковь в политической борьбе XIV–XV веков», вышедший в издательстве Московского университета в 1986 г., посвящен сложным отношениям Церкви и власти в XIV–XV вв. Эти отношения рассматриваются в контексте процесса объединения земель вокруг Москвы, то есть процесса создания централизованного Русского государства.

В рамках подобной темы автор монографии обращается к личности прп. Сергия Радонежского, оценки которой, по словам Борисова Н.С., неоднозначны: «В научной литературе и по сей день не сложилось устоявшейся, общепринятой оценки деятельности Сергия Радонежского. Подчас можно встретить нарочито героизированные характеристики Сергия и других церковных деятелей второй половины XIV в. Такое положение во многом объясняется ограниченностью источниковой базы: исследователи пользуются главным образом материалами “Жития Сергия Радонежского” — источника в высшей степени тенденциозного и избирательного. Автор “Жития...” инок Епифаний Премудрый сознательно исключал из своего повествования факты активного вмешательства троицкого игумена в политические дела, его дипломатические миссии к различным князьям, о которых сообщает летопись» [1, с. 93–94].

Таким образом, в приведенном фрагменте неявно утверждается, что Сергей Радонежский не только участвовал в политической жизни своего времени, но и делал это очень активно, осуществляя «дипломатические миссии», связанные прежде всего с попытками примирить князей и достигнуть единомыслия и единства. В трудах историка, написанных и изданных в советское время, прп. Сергей выступает скорее именно как политический деятель.

Доказательством этому служит интерпретация исследователем одного из фрагментов «Жития...» прп. Сергия. В рассматриваемой монографии Борисов Н.С. упоминает об одном из моментов — а именно о явлении святому Богородицы — как о «религиозно-политической» вставке в текст жития: «И все же в распоряжении монахов оставалась еще одна грозная для средневекового человека сила — религия, слепая вера в сверхъестественное, в чудеса» [1, с. 111–112]. Исследователь среди всех чудес преподобного, о которых говорится в «Житии Сергия Радонежского», выделяет явление Богоматери преподобному, так как оно отмечено «особым религиозно-политическим колоритом» [1, с. 111–112]. Историк отмечает, что в религиозно-политической традиции московской земли особо был распространен культ Богородицы. По мнению Борисова Н.С., прп. Сергей «в данном случае стремился как можно шире распространить слух о появлении Богоматери в его монастыре» [1, с. 111–112]. Лето 1379 г. оказалось самым подходящим временем для явления этого чуда, так как именно тогда Московская Русь ожидала большой войны с Ордой и все понимали, что грядут тяжкие испытания. Явление Богоматери было для того времени радостным событием, потому что оно являло собой небесное покровительство Божьей Матери и укрепляло веру [1, с. 111–112]. Об этом же Борисов Н.С. говорит и в своей книге «Церковные деятели средневековой Руси XIII–XVII веков» [2, с. 112–113], о которой будет сказано ниже.

В этом рассуждении Борисова Н.С. явное указание на то, что прп. Сергей Радонежский был деятелем политическим, отсутствует. Однако на уровне подтекста речь здесь идет именно об этом: само явление Богородицы определено как «религиозно-политическое», а Сергей — тот, кто хочет распространить новость об этом явлении как можно большему числу людей. Прп. Сергей выступает здесь как объединитель русских земель и русского народа, но при этом добивается он этого объединения, по мнению исследователя, таким «религиозным» способом: если Сама Богородица явилась в монастыре «троицкого игумена», то, значит, Она покровительствует и всей Московской земле, где произошло Ее явление. Таким образом, свидетельство о чуде явления Богородицы Борисов Н.С. описывает как политический ход, необходимый для воодушевления

и сплочения русского народа именно под эгидой Московских земель, то есть способствовавший еще и возвышению Москвы как центра Руси.

Говоря о деятельности Церкви в период Куликовской битвы, автор монографии отмечает, что религия стала во многом политическим инструментом и, с другой стороны, был запущен обратный процесс — патриотические настроения были использованы Церковью для поддержания религиозных чувств: «Определенное положительное значение для объединительных целей московских князей имела и деятельность “старцев” в области политической идеологии. В сложной, тяжелой для Москвы обстановке 80-х гг. Дмитрий Донской был весьма заинтересован в прославлении и религиозном освящении своей победы на Куликовом поле, в распространении тех религиозных образов и культов, которые напоминали о политическом и военном первенстве Москвы в русских землях. Со своей стороны “старцы” стремились направить патриотическое воодушевление, охватившее народные массы, в религиозное русло» [1, с. 119]. Исходя из этого, роль прп. Сергия в объединении русских земель заключается не только в тех «дипломатических миссиях», о которых говорилось выше, но и в формировании и распространении определенной религиозной «идеологии», позволившей обосновать главенство Москвы и обусловившей, среди прочих факторов, возвышение Москвы и объединение вокруг нее русских земель.

Еще одно исследование, принадлежащее тому же автору, Борисову Н.С., — это «Церковные деятели средневековой Руси XIII–XVII веков», посвященное наиболее важным моментам истории Русской Церкви указанного в названии работы периода.

В данном исследовании о прп. Сергии впервые подробно говорится в главе «Небесный человек», где речь идет о борьбе за митрополичий престол, а также о важной церковной реформе, имевшей в том числе и политическое значение, — о реформе монастырей. Митрополит Алексей, задумавший еще в 50-е гг. XIV в. осуществить «монастырскую реформу», которая заключалась в создании по всей Руси общежительных монастырей, постепенно воплощает эту реформу в жизнь в «малонаселенных северных районах Московского княжества» [2, с. 92]. Как раз в связи с основанием общежительных монастырей, которые были противопоставлены «особножительным», и возникает образ прп. Сергия, ставшего одним из самых авторитетных основателей нового типа монастырей — общежительных [2, с. 92–93]. Далее автор исследования ведет повествование о борьбе за митрополичий престол, фактически — за главенство в Русской Церкви. Митрополит Алексей, желая подготовить себе преемника на кафедре, выбирает Сергия Радонежского, в то время как московский князь Дмитрий (Дмитрий Донской) хочет поставить митрополитом Митяя — исторический персонаж, которому посвящена

монография Прохорова Г.М. «Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы» (речь о ней пойдет ниже). Сергей, однако, отказывается от предложения Алексия, говоря, что «с детства не был “златоносцем”, а уж под старость и вовсе не хотел бы им стать» [2, с. 94].

Но этот отказ не означал уход Сергея от политики и от его «дипломатических миссий». Борисов Н.С. упоминает в своем труде о «дипломатической» деятельности прп. Сергия после отказа от митрополичьего престола: «В 60-е гг. XIV в. он покидает свою монашескую келью на Маковце и выполняет ряд сложных дипломатических поручений московского правительства» [2, с. 93]. При этом характеристика, которую святому дает исследователь, является в крайней степени положительной: «знаменитый подвижник», «простой и доступный», его речь «бесхитрозна и полна евангельской мудрости» [2, с. 93]. «Дипломатические миссии» прп. Сергия описываются вообще в литературно-художественном ключе, с оттенком одобрения: «Своей тихой речью и неотступным пронзительным взглядом он приводил в смущение самых дерзких и своевольных князей. За ним стояла не только московская боевая сила, не только митрополичье проклятье, но и еще что-то неведомое, нездешнее, чего князья не понимали и потому боялись больше всего» [2, с. 93]. Таким образом, уже в работах советского периода исследователь отмечает уникальность личности прп. Сергия именно как святого, на чем им будет сделан акцент в более поздних работах ученого, опубликованных уже после 1990 г.

Как и в монографии «Русская Церковь в политической борьбе XIV–XV веков», в рассматриваемом труде Борисов Н.С. указывает на то, что Сергей был активным участником политических событий, происходивших на Руси: «Отстранив предложенный ему митрополичий клубок, Сергей в то же время не отказался от участия в церковно-политической борьбе» [2, с. 94]. Будучи противником Митяя, Сергей поддержал Киприана как возможного митрополита: для Сергия это было выражение его стремления к единству — не только русских земель, но и к единству Церкви. Князь Дмитрий, напротив, поддерживал Митяя, потому что в возведении его на митрополичий престол князь видел разрушение церковно-иерархических связей с Константинополем и, как следствие, освобождение от зависимости от Константинополя и установление своей церковной организации, которая бы тесно сотрудничала со светской властью.

Примерно за год до Куликовской битвы, во время отъезда Митяя в Константинополь (до которого он, по пророчеству прп. Сергия, не доплыл, умерев загадочной смертью), Сергей Радонежский и его сподвижники начинают искать пути к примирению с князем Дмитрием. Как указывает Борисов Н.С., Сергей поступает так, потому что осознает опасность того, если Митяй вернется из Константинополя с благословением

на митрополичий престол, то «для лесных монастырей и их обитателей наступят тяжелые времена» [2, с. 109]. Таким образом, по мнению исследователя, в этом случае Сергием руководили благоразумие и осторожность. Князь, в свою очередь, также понимает необходимость сплочения всех сил, так как через разведчиков узнает о готовящемся наступлении Орды. Князю, со своей стороны, была необходима поддержка не только литовских князей, которых он привлекает на свою сторону, но и духовных авторитетов — «лесных отшельников», как их называет в своей работе Борисов Н.С.

Первый шаг в примирении принадлежал именно прп. Сергию. Когда речь идет об этом первом шаге, исследователем имеется в виду чудо — явление прп. Сергию Богородицы, о котором Борисов Н.С. здесь, как и в предыдущей рассматриваемой монографии, говорит как о моменте политическом, но не мистическом. Что касается самого Сергия, то по отношению к нему автор исследования называет данное явление результатом нервного напряжения, галлюцинацией, которая, однако, была преподнесена им и его учениками как истина для того, чтобы воодушевить русский народ и показать, что именно Московская земля благословляется Самой Пресвятой Девой: «Для современников Сергия “явление Богоматери” в Троицком монастыре было великим и радостным событием, укреплявшим веру в небесное покровительство Московской земле» [2, с. 112]. Один из сакральных моментов жития прп. Сергия исследователь интерпретирует со светской, политической точки зрения, как доказательство и повод к объединению земель вокруг Москвы, потому что именно Московскую землю Богородица почтила Своим посещением, что для средневекового человека было значимым событием, обосновывающим особое место Московской земли среди других княжеств.

Дальнейшие события показывают, что после этого чуда в отношениях князя Дмитрия и Сергия Радонежского, а также единомышленников прп. Сергия наступает переломный момент: Сергию дозволяется строить новый монастырь на реке Дубенке, племянник Сергия Феодор, игумен Симоновского монастыря в Москве, получает место придворного исповедника, а в 1381 г., уже после победы на Куликовом поле, в Москву приезжает митрополит Киприан, вскоре после чего Сергей и Киприан крестят сына князя Серпуховского.

Далее Борисов Н.С. уже ничего не говорит о Сергии, описывая дальнейшие события, касающиеся борьбы за митрополичий престол: ссору князя Дмитрия с Киприаном, очередное возвращение Пимена на место митрополита, свержение Пимена, попытки утвердить митрополитом Дионисия Суздальского и т.п. Упоминается лишь о кончине Сергия в 1392 г. Таким образом, о прп. Сергии не говорится напрямую как о церковном деятеле, который объединял русские земли. Однако через описание его деятельности,

его «миссий», чуда явления Богородицы автор приводит читателя к выводу о стремлении Сергия к единству — не только церковному, о чем свидетельствует поддержка, оказанная им Киприану, но и к политическому, государственному. Необходимо отметить, что в работах Борисова Н.С., относящихся к советскому периоду, события мистического уровня (например, явление прп. Сергию Богородицы) интерпретируются материалистически — с точки зрения политической, государственной, как события, которые были нужны для упрочения авторитета Москвы и объединения русского народа и русских княжеств именно вокруг Москвы.

Таким образом, работы Борисова Н.С. представляют собой важный этап в осмыслении роли прп. Сергия Радонежского в становлении Российского государства и при этом являются знаком своего времени: в них прп. Сергей предстает, прежде всего, как политический деятель, стремившийся как к церковному единству, так и к объединению русских земель вокруг Москвы.

В советское время появлялись исследования эпохи прп. Сергия, в которых отсутствовала тенденциозная негативная оценка религиозной жизни того времени. К таким исследованиям относится работа Прохорова Г.М. (род. 1936) «Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы». Сам Прохоров Г.М., доктор филологических наук, является крупным специалистом по византийской и древнерусской литературам, главным научным сотрудником Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН, профессором СПбГУ и Санкт-Петербургской духовной академии и семинарии. Прохорову Г.М. принадлежит огромное количество трудов по русской литературе и истории XIV–XV вв.

В монографии Прохорова Г.М., выпущенной к шестисотому юбилею Куликовской битвы, предпринимается попытка историко-филологического анализа «Повести о Митяе» — летописного рассказа о событиях времен Куликовской битвы: «рассказ о том, как Дмитрий Донской пытался поставить во главе Русской Церкви близкого себе человека (его-то и звали Митяем)... события “Повести...” происходят во время первого “розмирия” (прекращения мира) Руси с Ордой. Начинаются они до, а кончаются после Куликовской битвы» [7, с. 3]. Личность и деятельность прп. Сергия, как понятно, не являются объектом рассмотрения в данном исследовании, однако в ряде глав Сергей Радонежский появляется как участник описываемых и анализируемых событий (часть первая «Розмирие», глава 13 «Поворот в московской политике»; часть вторая «Повесть о Митяе», глава 2 «Время создания»).

Во введении к своему исследованию Прохоров Г.М. дает оценку тому времени: «Эпоха Куликовской битвы — переломное время и особый, своеобразный период в русской

истории» [7, с. 3]. В событии Куликовской битвы историк видит начало великорусской народности и государственности. Историческая основа «Повести о Митяе» уже была отчасти изложена в параграфе, посвященном исследованиям Борисова Н.С.: речь идет о том моменте русской истории, когда шла борьба за митрополичий престол, и митрополит Алексей в качестве своего преемника выбрал Сергия Радонежского, который отказался принять высокий сан. Кандидатурой князя Дмитрия стал Митяй, против которого в пользу Киприана и затем Дионисия Суздальского выступили «лесные старцы», в том числе и прп. Сергий.

Исходя из того, что объектом исследования является конкретный текст, его история и реальные события, легшие в основу «Повести...», о прп. Сергии Радонежском в тексте исследования упоминается только в связи с описываемыми событиями. Однако эти упоминания являются важными, так как обрисовывают контекст деятельности прп. Сергия.

Имя Сергия упоминается, когда речь заходит о строительстве монастырей, оцениваемом с политической точки зрения, — по мнению исследователя, это факт, который свидетельствует об изменении политики князя Дмитрия Ивановича: «Значительность этого известия не только в том, что устройтелем нового монастыря выступает корреспондент и сторонник одиозного Киприана, поручник бежавшего в Константинополь Дионисия, объект Митяева гнева, киновиарх Сергей Радонежский, но еще больше в том, что инициатором этих действий Сергия оказывается сам великий князь Дмитрий Иванович» [7, с. 103–104].

Исследователь упоминает о прп. Сергии как о вдохновителе Дмитрия Донского на решающую битву с монголо-татарами: прп. Сергий, по словам историка, «морально одобрил» великого князя Дмитрия Ивановича, и роль прп. Сергия здесь трудно переоценить [7, с. 107]. То есть в данном исследовании о прп. Сергии как о политическом деятеле говорится немного: на первое место выходит именно его духовный авторитет, способность влиять на властителей своим словом.

Один из основных выводов, к которому приходит Прохоров Г.М. в своем исследовании, заключается в том, что прп. Сергий был сторонником и единомышленником митрополита Киприана и, соответственно, сторонником единства Русской митрополии. О конкретной роли Сергия в объединении русских земель в данной монографии не говорится, однако, описывая события Куликовской битвы, Прохоров Г.М. упоминает о прп. Сергии как о вдохновителе князя Дмитрия, соответственно, отсюда понятна роль Сергия — духовного наставника князя, благословляющего битву с внешним врагом.

Вадим Викторович Каргалов (1932–2009) — доктор исторических наук, советский и российский военный историк, сфера интересов которого лежит в области истории

Древней Руси, точнее — Руси эпохи татаро-монгольского ига. Каргалову В.В. принадлежат не только научные исследования, но и историко-литературные произведения, посвященные Куликовской битве.

Книга Каргалова В.В. «Куликовская битва» представляет собой научно-популярный военно-исторический очерк, в котором рассказывается история одного события. Однако этот труд также важно рассмотреть в связи с обозначенной темой, поскольку в нем упоминается имя прп. Сергия именно в связи с Куликовской битвой.

О прп. Сергии в книге говорится в традиционном, хрестоматийном контексте — когда речь идет о благословении князя на битву с татарами: «Пока собиралось войско в Москве, великий князь Дмитрий Иванович съездил в Троицу, к игумену Сергию Радонежскому, который занимал позицию решительной борьбы с Ордой. Игумен благословил Дмитрия на битву и предсказал победу: “Погубишь супостатов своих, как должно твоему царству. Только мужайся и крепись!” Он послал с Дмитрием двух монахов-воинов, Александра Пересвета и Андрея Ослябю, которые раньше, до монашества, “известны были как великие наездники в ратные времена: Андрей сотню гнал, а Александр двести гнал, когда сражались”. Александр Пересвет стал одним из главных героев Куликовской битвы» [4, с. 67]. Таков вольный пересказ текста «Жития преподобного Сергия» — того фрагмента, который часто приводится, когда речь заходит о Куликовской битве.

Почти в заключение книги есть одно важное указание на единство русского народа в Куликовской битве: «войско великого князя Дмитрия Ивановича было не только общерусским по территориальному охвату мобилизацией, но и общенародным по составу. Оно объединяло все социальные слои Руси. И это единение... было залогом победы» [4, с. 73]. Это также немаловажно: здесь говорится о том, что битва на Куликовом поле стала общерусской, значимой для каждого русского человека, независимо от княжества, в котором он жил. Благословение, полученное князем от прп. Сергия на сражение с татарами, по сути является благословением, данным всему русскому народу.

Другие работы, посвященные данному периоду в истории Руси, или вовсе не упоминают имени прп. Сергия, или упоминают его один-два раза, но при этом не содержат информации о том, как именно Сергей Радонежский повлиял на князей в процессе объединения русских земель. Так, в книге Кучкина В.А. «Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X–XIV веках», вышедшей в издательстве «Наука» в 1984 г. [5], имя прп. Сергия упоминается лишь один раз и при этом говорится не о роли святого в истории Руси, а только дается ссылка на его житие, написанное Епифанием Премудрым, как на источник сведений о присоединении Ростовского княжества.

2. Прп. Сергий как политический деятель: статья Плугина В.А.

Отдельно необходимо упомянуть статьи, изданные в советское время в различных научных журналах, так как в некоторых статьях содержатся сведения, важные для понимания той оценки, которая была дана личности и деятельности прп. Сергия в советской историографии.

В статье Плугина В.А. «Сергий Радонежский — Дмитрий Донской — Андрей Рублев», опубликованной в 1989 г. [6, с. 71–88], рассматриваются три знаковые для истории России личности: Сергий Радонежский, Дмитрий Донской, Андрей Рублев — личности, у каждой из которых был свой подвиг: подвиг духа — подвиг воли — творческий подвиг [6, с. 85].

В упомянутой статье говорится о той идее, которая послужила сплочению русской нации и русского государства: «Значение Сергия и его великая заслуга перед русской народностью, перед русским национальным самосознанием, состоят... в том, что выпестованный им троичный культ стал действенной социальной идеей, символом и знаменем национального сплочения, учением о переустройстве социальной жизни на новых нравственных началах» [6, с. 73].

Таким образом, автор статьи утверждает, что именно религиозная деятельность прп. Сергия («троичный культ») послужила национальному самосознанию, без формирования которого невозможно объединение. В этом заключается поворотный момент в осмыслении жизни преподобного: несмотря на то, что статья была опубликована в 1989 г., то есть фактически относится еще к советской исторической науке, однако в статье уже ясно видно начало изменения точки зрения на жизнь и дела прп. Сергия Радонежского. Если в упомянутых выше работах Борисова Н.С. говорится о чудесах из жития прп. Сергия как о политическом шаге (яркий пример — знаменитый эпизод с явлением Богородицы, упоминающийся в исследованиях Борисова Н.С.), то в этой статье акцент ставится на религиозную составляющую, а именно — формировании и упрочении прп. Сергием культа Пресвятой Троицы.

В своей статье Плугин В.А. все же называет деятельность Сергия политической, хотя и уточняет, что «политичность» преподобного заключалась в его дипломатических миссиях, которые он осуществлял от лица Москвы (Московского княжества): «Одушевляющую его идею Сергий защищал и отстаивал всей своей практически-политической деятельностью, “с честью и славою многою”, выступая послом Москвы, ее союзной и мирной инициативы в других русских княжествах» [6, с. 73]. В приведенном фрагменте из статьи видно, что и политика Москвы, и политика самого Сергия оцениваются автором положительно, так как это политика объединения, достижения единства между русскими княжествами.

Итог, который можно подвести, исходя из анализа работ советских историков, касающихся жизни и деятельности прп. Сергия Радонежского, следующий. Прп. Сергей рассматривается во многом как фигура политическая: даже чудо явления преподобному Богородицы интерпретируется в советских монографиях и статьях с политической точки зрения. При этом в разных источниках Сергей и его действия обозначаются как «дипломатические» (монографии Борисова Н.С., статья Плутина В.А.). Советская историография, посвященная периоду из истории Руси XIV–XV вв., оценивает прп. Сергия как дипломата, политика, но не как святого, интерпретируя его деятельность с точки зрения внутрицерковной борьбы за митрополичий престол, а также с точки зрения взаимоотношений с князьями. В контексте данной статьи это важно, так как именно в советской историографии напрямую говорится о том, что прп. Сергей выступил как объединитель и в церковной жизни, и в жизни политической, выступая за единение князей в борьбе с внешним противником.

3. Оценки прп. Сергия Радонежского в трудах Скрынникова Р.Г., Гумилева Л.Н.

Период 1990–1991 гг. в отечественной историографии, касающейся событий в Древней Руси и, в частности, жизни прп. Сергия Радонежского, является своеобразным переходным временем: в исследованиях, относящихся к этим годам, еще сохраняются черты советского отношения к различным сакральным моментам, однако уже наблюдается изменение точки зрения и отношения к жизни и деятельности прп. Сергия. Именно поэтому данные исследования были отнесены к главе 2, где рассматривается советская историография.

Руслан Григорьевич Скрынников (1931–2009), доктор исторических наук, является признанным специалистом в области истории Руси эпохи Ивана IV. Большинство монографий Скрынникова Р.Г. посвящено правлению Ивана IV и опричнине (докторская диссертация исследователя носила название «Опричнина Ивана Грозного»). Однако Скрынникову Р.Г. принадлежит также несколько исследований, посвященных истории Руси XIV в., в которых появляется фигура прп. Сергия.

Одна работа под названием «Святители и власти» была издана в Ленинграде в 1990 г. [9]. Один из разделов первой главы, которая названа «Куликовская битва», полностью посвящен прп. Сергию Радонежскому. В данном разделе достаточно подробно излагается жизнь прп. Сергия по материалам жития святого, написанного Епифанием Премудрым.

Значительная часть рассказа о Сергии Радонежском посвящена историческому сюжету, уже знакомому по исследованию Прохорова Г.М. «Повесть о Митяе». После смерти митрополита Алексия в 1378 г. Русская Церковь разделилась на сторонников Киприана

и тех, кто поддерживал Митяя, на кандидатуре которого в качестве главы Московской Церкви настаивал князь Дмитрий. При этом большинство церковных деятелей, в том числе и Сергей Радонежский, поддерживало Киприана, и это была в первую очередь поддержка единства Русской Церкви в непростое время раздробленности Руси на удельные княжества: «Русские церковные деятели предпочитали видеть на митрополичьем престоле в Москве Киприана, который один мог восстановить рассыпанную храмину Общерусской Церкви. Назначение Митяя грозило увековечить раскол православной Русской Церкви на две половины — Московскую и Литовскую» [9, с. 50]. Кроме того, исследователь отмечает, что и митрополит Алексий, и затем Киприан, сторонником которых был и Сергей Радонежский, послужили борьбе с татаро-монгольским игом, а именно — объединению князей против общего врага: «Русская Церковь в лице Алексия и присланного из Константинополя патриаршего посла Киприана сыграла важную роль в формировании антитатарской коалиции в 1375 г.» [9, с. 72]. То есть здесь прп. Сергей практически напрямую характеризуется как один из тех, кто объединил русский народ и русские земли в борьбе с внешним врагом.

В данной работе отражается другая точка зрения на роль Церкви в культуре Руси высказывать которую появилась возможность уже на исходе советской эпохи: «Неверно также и мнение, будто Церковь препятствовала национальному возрождению Руси, возглавленному великими князьями. Напротив того, Церковь принимала деятельное участие в русском возрождении» [9, с. 78]. Таким образом, прп. Сергей здесь выступает как один из соратников русского Возрождения, ознаменованного возвышением Москвы и началом объединения русских земель в единое государство.

Скрынникову Р.Г. принадлежит еще одна работа, посвященная истории Руси XIV–XV вв. — это труд под названием «Государство и Церковь на Руси XIV–XVI вв.: Подвижники Русской Церкви», изданная в 1991 г. [8]. Как видно из названия, данная монография уделяет внимание прежде всего не всегда простым отношениям светской и духовной власти. И в структурном, и в содержательном плане эта работа во многом повторяет уже рассмотренную монографию «Святители и власти», в том числе и в части, посвященной прп. Сергию. Здесь так же, как и в предыдущей упоминавшейся работе, говорится о прп. Сергии как о том историческом деятеле, который стремился через церковное единство достигнуть единства государственного.

Таким образом, в рассмотренных работах Скрынникова Р.Г. наблюдается тенденция к переоценке не только роли прп. Сергия Радонежского в истории Руси, но и его личности: речь уже не идет о религии как о политическом инструменте, но подчеркивается именно воздействие силы личности святого на русских князей, в частности на

князя Дмитрия Ивановича (Донского). Заметно уменьшение тенденциозности по отношению к роли Церкви в становлении Русского государства. Деятельность прп. Сергия оценивается не только как миротворческая, но и как объединяющая, о чем эксплицитно говорится, например, в работах Скрынникова Р.Г., называвшего прп. Сергия одной из фигур русского Возрождения. Затем эта мысль будет развита в исследованиях Борисова Н.С., Прохорова Г.М., написанных и изданных уже после 1991 г.

Лев Николаевич Гумилев (1912–1992) — советский и русский историк-этнограф, археолог, известный прежде всего своими теориями пассионарности и этногенеза. И кандидатская, и докторская диссертации Гумилева Л.Н. были посвящены истории древних тюрков (соответственно, «Политическая история первого тюркского каганата», «Древние тюрки. История Срединной Азии на грани Древности и Средневековья (VI–VIII вв.)»). Вторая докторская диссертация позже была превращена в книгу «Этногенез и биосфера Земли» и явилась продолжением более ранних исследований Гумилева Л.Н. Все указанные работы относятся к середине и к 70-м гг. XX в. Уже из названия работ видно, что основная сфера интересов исследователя связана с тюркскими племенами, а именно — с историей развития их государства в древности и в средневековый период, что пересекается с историей Руси этого же периода.

Работа Гумилева Л.Н. «От Руси к России» относится к его поздним исследованиям [3]. Эта работа была впервые издана в 1992 г., затем переиздавалась. По году первого ее издания, а также по идеям, изложенным в этой работе, представляется возможным отнести ее именно к постсоветским историческим исследованиям.

В этой работе Гумилев Л.Н. развивает свою теорию пассионарности и излагает свои евразийские взгляды, которые заключаются в том, что татаро-монгольского ига на самом деле не было, а имел место союз Руси с Золотой Ордой, который был необходим для защиты Руси от литовских и немецких захватчиков. Даже такая краткая характеристика исследования указывает на то, что ученый был сторонником теории русско-тюрко-монгольского братства.

Рассматриваемое исследование Гумилева Л.Н. ставит своей целью проследить, каким образом Русь складывалась как государство, поэтому важное место в его монографии занимает период XIV в., когда и происходил переход от раздробленности к объединению русских земель. В связи с этим упоминается и имя прп. Сергия Радонежского. Гумилев Л.Н., подобно многим ученым-историкам, говорит о прп. Сергии как об основателе первого на Руси общежительного монастыря: «учение афонских монахов вполне соответствовало устремлениям Москвы, поэтому исихазм и киновии (монашеские общежития) получили в XIV в. на Руси заметное распространение. Основателем

первой киновии с самым строгим монастырским уставом был великий русский подвижник Сергей Радонежский» [3, с. 189]. Значение монастырей, построенных прп. Сергием и его учениками, для Гумилева Л.Н. сводится, прежде всего, к влиянию на умы людей: монастырь, помимо прочего, в то время выполнял роль школы и библиотеки, то есть имел просветительскую функцию. Поэтому именно монастыри убеждали русских людей в том, что они могут быть единой нацией и без помощи и поддержки как татар, так и литовцев.

Другой момент, на который обращает внимание Гумилев Л.Н. и который не был акцентирован в исследованиях других авторов, — это тот факт, что прп. Сергей, стремясь к единству русского народа и православной веры, запрещает иностранным купцам торговать на Руси: «Преподобный Сергей Радонежский заявил, что с латинянами никаких дел быть не может: на святую Русскую землю допускать иноземных купцов нельзя, ибо это грех. Авторитет Сергия был настолько высок, что с ним нельзя было не считаться, к тому же его поддержал митрополит Алексий» [3, с. 204].

Таким образом, Гумилев Л.Н. видит роль прп. Сергия в следующем: Сергей Радонежский был основателем первого общежительного монастыря, а затем благословлял постройку и других монастырей этого типа. Монастыри выполняли просветительскую функцию, то есть могли влиять на стремления людей. Если прп. Сергей стремился к единению — как церковному, так и государственному — то именно эту идею он проповедовал среди монастырской братии, которая, в свою очередь, проповедовала единство русскому народу.

Таким образом, в трудах советских историков личность и деятельность прп. Сергия упоминается в контексте того, как складывалось единое Русское государство. При этом многие события из жизни преподобного, а также его действия в советской историографии интерпретировались материалистически, с политической точки зрения. При этом необходимо отметить, что и в советское время были исследования, практически свободные от тенденциозной оценки фигуры прп. Сергия (например, труды Прохорова Г.М.). Роль прп. Сергия Радонежского в истории Руси в работах советских историков характеризуется как роль церковного политика, имевшего при этом незыблемый духовный авторитет как среди народа, так и среди князей. Именно этот авторитет позволил прп. Сергию послужить не только сохранению церковного единства, но и объединению Руси как государства. Кроме того, советские ученые-историки отмечали роль прп. Сергия в основании и распространении общежительных монастырей на территории Руси и указывали, что эти монастыри выражали идею единства, которой руководствовался преподобный на протяжении всей своей жизни.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Борисов Н.С.* Русская Церковь в политической борьбе XIV–XV веков. М.: Издательство Московского университета, 1986.
2. *Борисов Н.С.* Церковные деятели средневековой Руси XIII–XVII веков. М.: Издательство Московского университета, 1988.
3. *Гумилев Л.Н.* От Руси к России. М.: ООО «Издательство АСТ», 2004.
4. *Каргалов В.В.* Куликовская битва. М.: Воениздат, 1980.
5. *Кучкин В.А.* Формирование государственной территории Северо-Восточной Руси в X–XIV веках. М.: Наука, 1984.
6. *Плугин В.А.* Сергей Радонежский — Дмитрий Донской — Андрей Рублев // История СССР. 1989. № 4.
7. *Прохоров Г.М.* Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л.: Наука, 1978.
8. *Скрынников Р.Г.* Государство и Церковь на Руси XIV–XVI веков: Подвижники Русской Церкви. Новосибирск: Наука, 1991.
9. *Скрынников Р.Г.* Святители и власти. Л.: Лениздат, 1990.

УДК 930.1

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

Hieromonk Joseph (Korolev)
teacher of Kaluga Theological Seminary
member of the Cabinet of patristic research
at the Kaluga Theological Seminary
e-mail: i.iosif1@yandex.ru

**Осада Пафнутиева монастыря 1610 г.
в свете вновь открытых источников**

**The seige of St.Paphnutius Borovsk Monastery in 1610
in light of newly discovered sources**

Аннотация. Осада, штурм и гибель Пафнутиева Боровского монастыря в 1610 г. не имеют полного описания. Привлечение источников, написанных иностранными авторами — историками и свидетелями тех событий, позволяет открыть новые факты, описывающие ход событий и объясняющие причины поражения русского войска.

Abstract. There is no complete description of the Seige, storm and destruction of St.Paphnutius Borovsk Monastery in 1610. Taking into consideration the sources written by foreign authors, historians and witnesses, helps us to discover new facts about the events and explains the reason for the defeat of the Russian army.

Ключевые слова: Смутное время, Боровск, Пафнутиев монастырь

Key words: vague time, Borovsk, St. Paphnutius Borovsk

Существует множество исследований, касающихся событий Смутного времени в Российском государстве. Имеются описания фактов периода Смутного времени на боровской земле. Однако события осады и взятия Пафнутиева Боровского монастыря в 1610 г. не имеют полного описания и требуют всестороннего изучения.

В Смутное время (1600–1618), боровская земля являлась ареной ожесточенных военных действий между правительственными войсками и их противниками: Болотниковым И., Лжедмитрием II, польскими вооруженными отрядами. Так, Боровск упоминается в числе городов, поддержавших восстание Болотникова⁹, а в конце 1606 г. город подвергнулся нападению польского отряда Мстиславского, который «взял его и все истребил в нем мечом» [7, с. 260].

Второй раз Боровск был занят польскими войсками в январе 1610 г. Туда пришли остатки разгромленного казаками и жителями Серпухова полка пана Млоцкого [7, с. 54; 5, с. 163]. Пробыв в Боровске несколько дней, Млоцкий скрытно вернулся отомстить в Серпухов и предал его огню. Однако «на пепелище Серпухова Млоцкий известился, что обнаженный им Боровск готовится покориться царю Василию (Шуйскому) и принять посланных из Москвы воинов. Нимало немедля, он направился обратно туда, шел и днем и ночью и едва успел отстоять Боровск. Его воины и царские вступили в одно время в город с противоположных сторон, но царские люди, узнав о его приходе, уклонились от боя на улицах и искали убежища в прилегающем к городу, крепком Пафнутиевом монастыре, куда иноки уже успели впустить 600 московских стрельцов» [4, с. 77]. Однако Млоцкий недолго оставался в Боровске. Получив в феврале из Москвы подкрепление в 2000 человек, укрепившийся в Пафнутиевом монастыре гарнизон правительственных войск атаковал поляков и в результате «13 февраля Млоцкий вторично был побит в Боровске» [5, с. 165], после чего удалился со своим отрядом в окрестности Можайска. Таким образом, Пафнутиев монастырь впервые выполнил свою роль крепости и защитника Русского государства, одновременно приняв в свои стены 2600 царских воинов, которые одержали победу над врагом и изгнали врага с боровской земли. Однако, как видно из дальнейшей истории, следующее вражеское нападение Пафнутиева обитель отразить не смогла.

4 июля 1610 г. коронный гетман Жолкевский возле деревни Клушино наголову разгромил 50-тысячное царское войско. Царь Василий Шуйский остался без армии, что сделало беззащитным и его и Москву. Клушинский разгром настолько сильно деморализовал русский народ, что покорность окрестных городов стала предупреждать гетманские требования о сдаче. В результате за короткий срок полякам сдались множество городов (Можайск, Борисов, Иосифо-Волоколамский монастырь, Ржев и др.), в том числе и Боровск [4, с. 185]. Однако, несмотря на это, Пафнутиев монастырь и расквартиро-

⁹ «Сделались жертвой бунта [Болотникова] Орел, Мценск, Болхов, Белев, Лихвин, Козельск, Мещовск, Калуга, Алексин, Малоярославец, Медынь, Боровск, Вязьма, Можайск, Руза, Погорелое Городище, Зубцов, Ржев, Старица, Волоколамск и Иосиф монастырь». [4, с. 94].

ванный в Боровске гарнизон князя Михаила Волконского остались верными царю. Гарнизон князя, в результате предательства жителей Боровска, фактически оказался на осадном положении.

Узнав о клушинском разгроме царской армии, а также об отшествии из России крымских татар, бежавший было в Калугу Лжедмитрий II воспрянул духом и приманил к себе войско гетмана Яна Сапеги деньгами, «дав на каждого всадника по 41 золотых» [10, с. 108]. Гетман, а также присоединившийся к нему 5 июля Лжедмитрий II двинулись с верными ему отрядами к Москве, но не захотели оставить позади себя монастырь святого Пафнутия, который в то время уже был крепостью [19, с. 398]. Подойдя к Боровску, 15 июля они сели в осаду со своим отрядом.

В 1610 г. первым воеводой в Боровске был князь Михаил Константинович Волконский, имевший прозвища Хромой и Орел, потомок князя Михаила Черниговского в 10-м колене. Его сестра Ирина была замужем за Клешным А.П. — благотворителем монастыря, будущим схимонахом Левкием. Михаил Константинович в 1593 г. был послан из Перми воеводой с войском и с нарядом в Сибирь на реку Лозву для построения города; в 1594 г. он был вторым воеводой в городе Березове, с 1595 г. он — второй воевода в Тобольске. В 1606 и 1610 гг. князь Михаил был первым воеводой в Пафнутиевом монастыре [14, с. 18].

Основным источником, описывающим осаду и разорение Пафнутиевой обители, является «Новый летописец» — русский летописный свод, составленный около 1630 г. Данная летопись повествует: «Вор же шед Пафнутиев осадити, и начат к нему приступати. Воеводы же тогда в монастыре были, Князь Михайло Волконской, да Яков Змеов, да Афонасей Челищев. Литовские же люди и русские воры не возмогоша ему приступами ничтож сотворити; но воеводы Яков Змеов, да Афонасей Челищев умыслив в монастырь пустити литовских людей, сегож их совета Князь Михайло Волконской не ведал; они же сославшеся с воров да с Сапегою, отвориша им врата и впустиша их в монастырь, они же вшедши начаша сеци; сущи же в монастыре побегоша от них в церковь, Князь Михайло ж Волконской поиде в церковь, хотя оттуду битись с противными; оные же изменники зваху его на встречу Сапеге и вору, он же отрече им, глаголя: хошу умрети у гроба чудотворца Пафнутия, и вшед в церковь ста во дверех, и бияся много, та же изнеможе от великих ран, паде на землю в церкви у леваго клироса. Литва же и русские воры, вшедши в церковь, посекоша всех, игумена и братию, и Князя Михаила Волконскаго; кровь же его пролияся ту и на левой клирос возляся, ея же на оном камени многажды мыяху и вырезоваху, не возмогоша отъяти, но тако вписа, яко бы со оным камнем единого состава; всех побиено в монастыре 12 тысяч;

и тако разорив монастырь отъидоша, и стаха в Никольском монастыре на Угреши» [11, с. 116–117].

Таким образом, мы видим, что монастырь не выдержал осады и все братия, защитники и местные жители погибли. Князь Михаил Волконский погиб в соборе, есть предание, что в этот момент игумен обители благословлял его крестом [8, с. 135]. В числе погибших был и защитник Сергиевого монастыря архимандрит Иоасаф, удалившийся сюда на покой накануне осады¹⁰. Причиной же гибели обители русская летопись считает измену Змиева и Челищева.

Исследователи, описывающие штурм монастыря, сообщают о нападении польско-литовского войска, о нахождении спасавшихся боровских жителей внутри стен монастыря, о сожжении обители интервентами. Однако привлечение источников, составленных иностранными авторами — свидетелями и участниками данных событий, позволяет дополнить и уточнить имеющиеся сведения. Благодаря данным источникам, становится понятным, что войско нападавших состояло не только из поляков, что укрывавшиеся от нападения жители Боровска находились за пределами монастырских стен, что интервенты не имели целью сжигать монастырь.

Также нижеприведенные источники позволяют сделать вывод о том, что в оборонявшемся русском войске не было предательства и измены, о которых пишет «Новый летописец».

По сведениям польского ротмистра Николая Мархоцкого, когда Сапега подошел к Боровску, город оборонял царский гарнизон в 10 тысяч человек [9, с. 79], усиленный вооруженными крестьянами из окрестных деревень. Князь понимал, что обороняться в городе крайне рискованно, так как совсем недавно значительная часть жителей поддерживала самозванца, считая его настоящим царем. Поэтому вместе с гарнизоном и частью жителей он перешел под защиту стен Пафнутиева монастыря, так же как он сделал это во время недавнего нападения на Боровск польского отряда Млоцкого. Однако на этот раз столь многочисленный отряд князя Волконского не смог поместиться в обители и поэтому расположился большей частью возле нее под прикрытием палисадника из заостренных высоких кольев и плетня [4, с. 187].

Шведский историк, современник тех событий Петрей де Ерлезунда, сообщает, что оборонявшееся войско состояло только из 500 московских стрельцов. Он пишет, что Лжедмитрий II «с своими русскими, поляками, татарами и козаками» «силою взял Пафнютьевский монастырь, ограбил, перебил тамошних попов и монахов, также и пятьсот

¹⁰ Игумен Иоасаф, бывший настоятелем Пафнутиева монастыря (не позднее чем с 1592 г.), в 1605 г. был переведен архимандритом в Троице-Сергиеву лавру.

стрельцов, посланных туда из Москвы на выручку, и сожег монастырь» [15, с. 10]. Об этом же количестве погибших стрельцов и о разорении и сожжении монастыря пишут очевидцы событий Конрад Буссов [3, с. 167] и Мартин Бер [2, с. 182].

Участник штурма Пафнутиева монастыря хорунжий Будила в своем дневнике оставил подробную запись, содержащую описание монастыря-крепости и подробности штурма. Дневник содержит важную информацию о количестве войска нападавших, а также о его составе. Отряд Лжедмитрия насчитывал 5000 человек, в числе которых были 1600 польских гусар, 1000 казаков и 2400 пятигорцев [5, с. 198].

Кроме того, в записи имеется важное замечание о том, что большая часть спасавшихся мирных жителей не вместились в монастырь и находилась в сделанном из частокола палисаднике за стенами обители. Кроме того, в дневнике имеется описание обители, дается ее характеристика как крепости: «15 июля войско (Сапег) шло к Москве через Боровск, из которого русские, бросив крепость, ушли в Боровской монастырь, лежащий на расстоянии польской мили от Боровска. Монастырь этот был каменный и довольно сильно укрепленный, кругом его была глубокая вода и окопы. Когда [русские] не хотели сдаться, то наше войско решилось не отходить, пока не добудет их. Поэтому того же вышесказанного числа наши послали отряд на штурм, который осажденные три раза отбили. Наше войско, стоявшее в готовности около этого монастыря, увидев, что осажденные бьются крепко и нападающие несут потери, по данному знаку со всех сторон ринулось с великим криком и, прилетев к стенам на конях, соскочило с коней и сначала ворвалось за палисадник. Русские, перепугавшись от этого грома, побежали в каменный монастырь, за которыми наши сейчас же вскочили на стены, не дав русским ни развернуться, ни запереть ворота, и в ярости всех до одного вырезали» [5, с. 199].

Похожий рассказ содержится и в рукописи другого участника событий — гетмана Жолкевского: «Монастырь был окружен малою стенкою. Окрестных поселян собралось такое множество, что они не могли вместиться в монастыре, и множество их расположилось около онаго за рогатками. Наши, находящиеся с самозванцем, увидев сие, напали на них; крестьяне пустились бежать в монастырь с таким стремлением, что нельзя было затворить ворот; за ними вторгнулись наши и убили в церкви князя Волконского, которого Шуйский назначил туда воеводой; перебили иноков, чернецов и всю толпу, ограбили монастырь и церковь» [10, с. 108–109].

В 2012 г. был впервые полностью расшифрован и опубликован дневник Яна Сапег, хранящийся в Государственном архиве Швеции. Данная публикация открыла нам новые подробности гибели обители, поэтому приводим полностью выдержку из дневника гетмана.

«13 июля. Сапега прошел 6 миль со всем войском к Боровску и там стал лагерем. В тот день объехал Пафнутиев монастырь, в котором бояре и посадские люди затворились, где также и царь был и изучал местоположение. В тот же день царь (Лжедмитрий II) и пан гетман писали в тот монастырь, напоминая, чтобы перешли к царю, на что ответа не получили...

14 июля. Сапега умыслил тот монастырь Пафнутия в Боровске ночью штурмовать, но из-за ставшего помехой проливного дождя отложил дело до следующего дня.

15 июля. Сапега предпринял приступ Пафнутиева монастыря в Боровске, который взял штурмом. Погибло до 4000 человек. Атака гусар, сошедших с коней, стала причиной успеха, которым враг был полностью опрокинут. Сам воевода Михаил Волконский в церкви убит. Монахов осталось всего 9, а было их 80.

16 июля. Спели: “Тебе, Бога, хвалим” (Te Deum laudamus spiewano).

17 июля. Перед выступлением войска Сапега подал предложения малым собраниям, чтобы пушки отдали, а все московки оставили; чтобы рассмотрели вопрос о дележе добычи, включая мощи Пафнутия Чудотворца, что с ней делать, не разделить ли ее в войске. Войско решило оставить ее в монастыре, поручив на попечение царя, чтобы раненых в штурме лечить.

18 июля. Царь двинулся вперед со своим войском к Москве... В тот же день загорелся монастырь так, что его невозможно было погасить. Выгорел весь так, что его спасти не смогли» [6, с. 199–201].

Таким образом, текст дневника дает нам сведения о количестве братии в монастыре, о числе погибших, сообщает, что войско Сапеги не имело целью сжигать монастырь — обитель сгорела по неизвестной причине через 2 дня после штурма. Кроме того, в документе имеется важное упоминание о мощах преподобного Пафнутия — можно подумать, что они были захвачены нападавшими. Однако более правильным нужно считать, что речь здесь идет не о самих мощах, а о драгоценной раке, которая включена в состав добычи.

Как видно из источников, количество погибших значительно отличается. «Новый летописец» говорит о 12 000 погибших, а Сапега — о не более 4000. В тексте дневника Сапеги не совсем понятно, к какой стороне относить последнее число погибших. Очевидно, что число 4000 нельзя относить к войску Сапеги, так как количество его войска составляло 5000 человек, и в случае такой потери он не смог бы продолжить поход на Москву. Поэтому число 4000 следует отнести к погибшим защитникам монастыря.

Какова же причина того, что хорошо укрепленный монастырь-крепость не выдержал осады и был захвачен в короткое время?

Согласно «Новому летописцу», упорное сопротивление защитников монастыря было преодолено вследствие предательства воевод Афанасия Челищева и Якова Змиева, которые, сговорившись с Лжедмитрием и Сапегой, открыли крепостные ворота во время штурма.

Однако данная версия «Нового летописца» о захвате Пафнутиева монастыря не подтверждается сведениями польских мемуаристов — непосредственных участников событий. Сам Ян Сапега ничего не сообщает об измене, наоборот — он пишет, что послание в монастырь с требованием сдачи было оставлено без ответа. Не говорят о ней и другие приведенные иностранные источники. Констатируется только лишь тот факт, что ворота монастыря не смогли закрыть из-за хлынувшей в монастырь толпы отступающих защитников палисада.

Из рассказов Будилы и Жолкевского следует, что ворота монастыря открылись только во время прорыва палисада. Во всяком случае эти рассказы полностью исключают возможность измены.

Историк Бутурлин Д.П. считает, что Змиев и Челищев все же «приказали открыть ворота, в надежде покорностью укротить свирепство нападающих. Но малодушие сие одним им послужило к спасению» [4, с. 187]. Последнее предположение Бутурлина не нашло своего подтверждения, поскольку известно, что находившийся в осаде в Пафнутиева монастыре Афанасий Челищев был убит, о чем сказано в Платежной книге по Малоярославскому уезду [18, с. 107]. Соответственно, он не мог быть и «изменником». Кроме того, «нельзя не прислушаться к сведениям польских мемуаристов. Для большинства из них было свойственно высокомерие и пренебрежение к России и ее населению. Поэтому авторы обязательно подчеркнули бы факт измены, которая становилась для них прекрасным поводом еще раз унижить “отсталых московитов”» [18, с. 110]. Все это, по-видимому, послужило причиной того, что ряд современных историков [12, с. 46; 16] не принимают версию «Нового летописца» об измене воевод Якова Змиева и Афанасия Челищева. При этом обращается внимание на то, что «Новый летописец» состоит не из погодных записей современников событий, а из заранее определенного автором набора наиболее трагических сюжетов Смуты. Они выстроены в хронологической последовательности, но полностью лишены логической связи друг с другом. Автор «Нового летописца» привлекал неравнозначные источники, причем сведения использовались выборочно и соединялись подчас искусственно для усиления драматизма и создания целостной картины.

После разграбления монастыря Лжедмитрий II с войском Сапеги переместился в беззащитный Боровск и также предал его разрушению и разграблению. «Город был

уничтожен на 53%... Были сожжены Рождественский (храм, кельи, ограда) и Покровский Высоковский (каменный храм, кельи, ограда) монастыри. Пострадали, в основном, слободы, принадлежавшие Пафнутиеву монастырю (Мякишевская, Мельничная, Высоковская, Никольский погост)... В монастырских слободах было сожжено 34 двора, а люди перебиты в монастыре» [13, с. 108].

В память о событии 1610 г. 10 марта 1777 г. императрицей Екатериной II был Высочайше утвержден герб города Боровска вместе с другими гербами городов Калужского наместничества. Текст закона подчеркивает подвиг защитников Боровской обители: «Напоминая сие достойное сохраниться в памяти происшествие, герб сего города состоит в серебряном поле, изображающем невинность и чистосердие, червленое сердце, показующее верность, в середине которого крест, изъясляющий истинное усердие к Божиему закону, основанию всей добродетели, и сердце сие окружено зеленым лавровым венцем, показующим нерушимость и твердое пребывание достойной славы сему вождю и другим, погибшим за справедливую причину с ним» [17, с. 512].

ЛИТЕРАТУРА

1. Белокуров С.А. Разрядные записи за Смутное время. М., 1907.
2. Бер Мартин. Летопись Московская // Сказания современников о Дмитриии Самозванце. Т. 2. СПб., 1831.
3. Буссов Конрад. Московская хроника. 1584–1613. М.-Л., 1961.
4. Бутурлин Д.П. История Смутного времени в России в начале XVII века. Ч. 3. СПб., 1846.
5. Дневник событий, относящихся к Смутному времени, известный под именем истории ложного Димитрия // Русская историческая библиотека, издаваемая археологической комиссиею. Т. 1. СПб., 1872.
6. Дневник Яна Петра Сапеги (1608–1611) // Памятники истории Восточной Европы. Т. 9. М., Варшава, 2012.
7. Кузнецов В.И., Кулакова И.П. Памятники Смутного времени. М., 2001.
8. Леонид (Кавелин), иером. История Церкви в пределах нынешней Калужской губернии и калужские иерархи. Калуга, 1876.
9. Мархоцкий Н. История Московской войны. М., 2000. С. 79.
10. Муханов П. Рукопись Жолкевского. М., 1835.
11. Новый летописец // Временник ОИДР. Кн. 17. М., 1853.
12. Осипов В.И. Боровский край в истории России. Боровск, 1998.

13. *Осипов В.И., Осипова А.И.* Боровск в XVII в. // Боровский краевед. 1997. № 7. С. 108.
14. *Осипов В.И., Осипова А.В.* Захоронение князей Волконских на территории Пафнутиева монастыря // Боровский краевед. Вып. 5. Боровск, 1993.
15. *Петрей де Ерлезунда, Петр.* История о великом княжестве Московском // ЧОИДР. М., 1865. Кн. 4. Разд. IV.
16. *Поздняков С.В.* Обжалованию подлежит // За коммунизм. 1985. № 146; 1986. № 2.
17. Полное собрание законов Российской империи. Т. XX. 1775–1780. СПб., 1830.
18. *Синелобов А.П.* Яков Змиев и Афанасий Челищев: история одной «измены» // Российская история. 2013. № 6.
19. *Щербатов М.М.* История российская от древнейших времен. Т. 7. Ч. 2 СПб., 1791.

Иеромонах Иоанн (Король)

кандидат богословия,
преподаватель Калужской духовной семинарии
e-mail: konunga@yandex.ru

Hieromonk John (Korol)

candidate of theology
teacher of Kaluga Theological Seminary
e-mail: konunga@yandex.ru

**Обстоятельства крещения
святого равноапостольного князя Владимира**

The circumstances of the baptism of St. Vladimir equal-to-the-apostles

Аннотация. Данная статья посвящена важнейшему в истории Руси событию, которое предопределило все дальнейшее ее развитие как молодого еще на тот момент государства. В ней рассматриваются и анализируются обстоятельства крещения святого равноапостольного князя Владимира с целью выстроить корректную хронологию событий, предшествовавших крещению, и дать толкование наиболее трудным ее аспектам с точки зрения источников и исторической науки.

Статья посвящена юбилею со дня кончины святого равноапостольного князя Владимира, наследие которого по-прежнему остается одним из важнейших вопросов церковно-общественного дискурса, несмотря на то, что от памятной даты прошло уже 3 года.

Abstract. This article is devoted to the most important event in the history of Russia, which predetermined its further development as a young state at that time. It examines and analyzes the circumstances of the baptism of St. Vladimir equal-to-the-apostles in order to build a correct chronology of the events preceding the baptism and to give an interpretation of its most difficult aspects in terms of sources and historical science.

The article is devoted to the anniversary of the death of St. Prince Vladimir, whose legacy remains one of the most important issues of Church and public discourse, despite the fact that 3 years have passed since the memorable date.

Ключевые слова: православие, Византийская империя, Русь, миссионерство, князь Владимир, Херсонес, Крещение Руси

Key words: Orthodoxy, Byzantine Empire, Russia, missionary work, Prince Vladimir, Chersonese, Baptism of Rus

Крещение князя Владимира как важнейшее событие в истории Древней Руси, предопределившее ее последующее развитие именно как христианского государства, является одним из непростых вопросов раннего периода истории Русской Церкви. Важнейшим аспектом этой проблемы является определение места, а в связи с этим и времени крещения равноапостольного князя. Уже на ранней стадии письменной фиксации предания о крещении князя древние источники весьма неоднозначно высказываются по этому поводу, указывая различные места: Киев, Васильев, Корсунь (Херсонес). Каждый из этих вариантов позволяет по-разному выстраивать и хронологию этого эпизода древней русской истории.

После смерти Святослава его старший сын — Ярополк правит Киевом, в то время уже значительно христианизированным, младший же — Владимир управляет Новгородом, в котором господствовала сильная языческая партия. «Повесть временных лет» сообщает о междоусобной войне, начавшейся в 977 г., в результате которой Ярополк свергает своего брата Олега, а затем назначает своих посадников в оставленный Владимиром Новгород «и бе володеа един в Руси» [4, с. 54]. Предположительно, причиной этого конфликта стало личное противостояние между Ярополком, покровительствовавшим христианству, и Владимиром, возглавлявшим языческие силы [5, с. 17]. Это было противостояние между доживающим свой век язычеством и усиливающим свои позиции христианством. Новгород враждебно смотрел на укрепление греческого христианства, опасаясь подчинения Руси Восточной Римской империи посредством религиозно-культурного влияния, а также планируя подчинение греческой христианской цивилизации и овладение культурными богатствами и материальными ценностями Константинополя. Дополнительным стимулом этого противостояния являлось выгодное положение Киева на пути «из варяг в греки». Собрав в Скандинавии армию наемников, Владимир утверждает свою власть в Новгороде, а затем захватывает Киев.

Одним из первых деяний князя Владимира на киевском престоле была реформа языческой религии. Он замыслил объединить в один пантеон всех почитаемых на Руси божеств, чтобы создать религиозный базис для консолидации государства. «И постави кумиры на холму вне Двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус

злат. И Хърса. Дажь-бога, и Стрибога, и Симарьгла, и Мокошь. И жряху им, наричущи я боги. И привожаху сыны своя и дщери, и жряху бесом и оскверняху землю требами своими. И осквернися кровьми земля Руска и холм-от [4, с. 56] — повествует об этом летопись.

Во времена князя Владимира языческая религия Киевской Руси включала в себя как славянские, так и варяжские и финские божества. Причем варяги не оказали никакого влияния на состояние славянского язычества, принимая культы славянских божеств. Так, князь Игорь клялся славянским богом Перуном и поклонялся его идолу [6, с. 87]. Кроме того, руссы верили в духов, загробную жизнь, почитали предков. Души умерших, в их представлении, населяли землю, водную стихию (русалки). Хозяином леса был леший, водной стихии — водяной. Природа в глазах русского язычника представлялась одушевленной, наполненной духами. Человек «вступал с ней в общение, хотел участвовать в тех переменах, которые совершались в природе, и сопровождал эти перемены различными обрядами. Так создавался круг языческих праздников, связанных с почитанием природы и с культом предков» [6, с. 88]. Языческие праздники представляли собой события, связанные с переменой времен года и циклами солнца. В связи с этим был разработан природный календарь. С точки зрения культа религия руссов была неразвита: она не имела ни культовых зданий, фиксированных церемоний, ни жреческой касты. Инициировав масштабную религиозную реформу, князь Владимир утверждает единый для всех официальный культ языческих богов.

Апогеем языческой реакции в Киеве станет восстановление практики человеческих жертвоприношений. Для этого была избрана христианская семья. Жрецы показали, что именно на них пал жребий, рассчитывая, видимо, этим подогреть антихристианские настроения в толпе. Казалось бы, языческая партия одержала окончательную и бесповоротную победу, но тут в момент кульминации торжества язычества и своего личного могущества князь Владимир претерпевает разительную перемену: бывший до этого последовательным язычником, князь обращается к христианской вере.

Этот факт по-разному интерпретировался в исторической науке. В советской историографии принято было акцентировать внимание на политических выгодах этого шага. Анализ же текстов XI в., повествующих об обращении князя Владимира, а именно: сочинений мниха Иакова, «Слова о законе и благодати» митрополита Илариона, «Повести временных лет» прп. Нестора Летописца, проделанный проф. Карташевым А.В., позволяет говорить о глубочайшем духовном кризисе, пережитом князем на пике торжества языческой реакции [1, с. 108–110]. Наилучшим выразителем церковной традиции в оценке этого события является высказывание архиепископа Филарета (Гумилевского):

«Владимир в первые годы правления не только занят был кровавыми войнами, но жил как самый нечистый язычник. Ужасное братоубийство, победы, купленные кровью чужих и своих, сластолюбие грубое не могли не тяготить совести даже язычника. Владимир думал облегчить душу тем, что ставил новые кумиры на берегах Днепра и Волхова, украшал их серебром и золотом, закалал тучных жертвы пред ними, мало того,— пролил даже кровь двух христиан на жертвеннике идольском. Но все это, как чувствовал он, не доставляло покоя душе, — душа искала света и мира. А память говорила еще о великой Ольге, о ее Боге, о Боге греческих христиан. Владимир чувствовал тревогу, движения и сомнения в душе» [9, с. 24].

Косвенно обращению в христианство князя Владимира могли поспособствовать и родственные связи св. Владимира, поскольку среди его родственников были христиане: в первую очередь это — влияние жены-христианки, захваченной им у родного брата Ярополка. Карташев считает, что определенную роль сыграл и приемный сын Владимира, исповедовавший христианскую веру — Олав Тригвенсон. Возможно, что и мать его — Мальфреда (Малуша) также была христианкой [1, с. 112].

Принятие христианства св. Владимиром изображается летописью в виде сказания о посольстве миссионеров различных вероисповеданий к князю Владимиру, а также посольством княжеских дружинников с целью изучения различных религий. Согласно текста русской летописи, к князю явились: волжский булгар, хазарские иудеи, немецкий проповедник от западной, латинской традиции и византийский философ от восточной, греческой. Испытав посланников на предмет их вероучения, князь направляет своих дружинников для непосредственного ознакомления с этими религиями [4, с. 59–74].

Исторический фон этого события следующий. В это время имперская власть в Византии переживает глубочайший кризис: в ходе противостояния императора Василия с военной аристократией происходит военный мятеж полководца Варды Склира, усугубленный изменой Варды Фоки, посланного на его усмирение. Ситуация была значительно осложнена еще и тем, что союз восставших военных имел немало союзников на Востоке. Византийская империя нуждалась в военной поддержке, и поэтому посольства к князю Владимиру означают не что иное, как дипломатические контакты противоборствующих сторон с целью привлечь Русь на свою сторону, которые включали также и миссионерский аспект. Делегации же княжеских дружинников для изучения различных вероисповеданий имели значение, в первую очередь, для них самих. Таким образом, князь Владимир намеревался расширить мировоззрение своих дружинников для безболезненного перехода от язычества к христианству [1, с. 118]. Святой Владимир стал на

сторону Византии при условии женитьбы на сестре императоров Василия и Константина — Анне, обещая со своей стороны принять христианство и крестить свой народ.

Высланный князем Владимиром вспомогательный отряд подавил восстание. После этого произошел захват Херсонеса войсками князя Владимира. Этот эпизод из истории военных походов имеет особенное значения и для истории Церкви, в силу того что он косвенно связан с вопросом места крещения князя.

«Повесть временных лет» связывает воедино захват Херсонеса и крещение святого князя Владимира. Мотивация корсунского похода в ней не оговаривается, однако общая картина, представленная «Повестью...», выглядит довольно целостно и логично: князь-язычник бросает вызов Византийской империи, как это неоднократно делали его предки, и, захватив город, требует руки сестры императора — Анны, угрожая Константинополю. За проявление языческой гордыни он был наказан Богом слепотой и, получив исцеление в Таинстве Крещения, кардинально меняет свою жизнь. Болезнь слепоты в таком случае становится переломным моментом, понудившим князя, все еще не спешившего креститься, к решительному пересмотру своей жизни.

Однако далеко не все древние источники разделяют версию «Повести временных лет», тем более, что и сам автор «Повести...» констатирует множество мнений относительно места крещения равноапостольного князя. Более ранние источники не объединяют захват Херсонеса и крещение князя Владимира [2, с. 281]. В частности, по версии монаха Иакова, это событие произошло на третий год после крещения князя: «на другое лето по крещении к порогом ходи, на третьє Корсунь город взя» [3, с. 7]. Слабым местом этой версии остается вопрос мотивации: зачем уже крещеному князю Владимиру нападать на город единой империи? Восполнить недостающее звено берется исследователь Анджей Поппе. По его гипотезе, завоевание города было связано с союзническими обязательствами князя Владимира перед Византией, поскольку Херсонес, обладавший автономным статусом в границах империи, проявлял сепаратистские наклонности [7, с. 214]. Главным аргументом в этой гипотезе служит хронология: военный союз между Византийской империей и Киевской Русью, заключенный приблизительно в 988 г., продолжался вплоть до 995 г. [7, с. 213]. Отголоски подозрений насчет политической неблагонадежности Херсонеса исследователь усматривает даже в тексте русско-византийского договора от 944 г., представляя таким образом захват города как результат предыдущих договоренностей.

Такая трактовка договора предполагала военное присутствие войск Киевской Руси близ города в целях предотвращения возможного сепаратизма, однако сам текст договора в той его части, которая касается «стране Корсуньстей», исключает такой вариант

развития событий. Русскому князю категорически запрещается воевать в этом краю¹¹, держать войска в непосредственной близости от него¹². Приведенные выше факты свидетельствуют о том, что в данной ситуации император беспокоился не сколько о сепаратизме Херсонеса, сколько об опасности военной активности русских войск, неоднократно угрожавших Византийской империи. Весьма вероятно, что и сам Киевский князь имел определенные виды на этот город, расположенный в стратегически выгодном месте. Это обстоятельство и могло послужить причиной для внесения в договор столь категорических запретов на русское военное присутствие в устье Днепра. Князь Владимир берет город именно в момент политического кризиса Византийской империи, воспользовавшись ее слабостью. В таком случае брак Анны с русским князем становился крайне необходимым для империи, поскольку силой взять Херсонес обратно они не могли, а «после того, как он (князь Владимир. — *Примеч. авт.*) стал их шурином, можно было представить дело так, что он стал архонтом Херсонеса, полностью подчинившимся империи» [2, с. 304], о чем и говорится в «Повести временных лет»: «вдасть же за вено греком Корсунь опять цесарице деля, а сам прииде Киеву» [4, с. 80].

В итоге получается следующая картина: князь Владимир принимает послов не с целью выбора веры. Выбор в пользу христианства был сделан заранее, и поэтому князь Владимир, отдавая предпочтение греческому философу, фактически обнародовал его, в удобной для себя ситуации, тем более что в результате военно-политического сотрудничества с Византией ему удалось добиться также и династического родства с ее правящей династией и христианизации Руси при поддержке Византии. Причем предпочтение именно византийской традиции можно объяснить и исторически сложившимися связями Руси с этой могущественной христианской империей, подкрепленными крещением Аскольда и Дира, а также святой княгини Ольги.

После крещения Владимир претерпевает разительную перемену, причем как в личной жизни, так и во внутренней политике. Академик Лихачев заметил, что принятие христианства князем Владимиром значительно отличается от крещения других князей, например: Польши или Венгрии, именно качественной стороной. «Ни св. Стефан, ни Болеслав не внесли каких-либо перемен в свое поведение и политику после крещения. Ни один из них не отличался строительством храмов. Владимир же, согласно летописи, совершенно меняет и личный образ жизни, и свою внутреннюю политику [8, с. 32].

¹¹ «Елико же есть городов на той части, да не имать волости князь руский, да воюеть на тех странахъ, и та страна не покоряется вам» [4, с. 37].

¹² «И да не имеют власть Русь зимовати вустыи Днепра, Белобережи, ни у святого Елеверья» [4, с. 37].

Князь, содержащий, согласно летописным свидетельствам, множество наложниц, после крещения становится приверженцем моногамии, обвенчавшись с сестрой византийского императора Анной. Кроме того, он осуществляет целый ряд социальных мер, обеспечив всем необходимым нищие слои населения за счет княжеской казны. Он вносит значительные изменения в архитектурный ансамбль города Киева, строит храмы, учреждая при них школы и заставляя бояр отдавать на обучение своих детей. Одним из самых значительных его деяний было разработка Церковного устава, то есть законодательного документа, регулировавшего положение Церкви в рамках государства.

Крещение киевлян было совершено по приказанию князя после истребления идолов и проповеди христианства, осуществлявшейся силами духовенства, привезенного князем Владимиром из Херсонеса. В сочинениях писателей, повествовавших о крещении киевлян, большое внимание уделяется истреблению идолов. Согласно «Повести временных лет», ниспровержение языческого культа было первым деянием св. Владимира: «яко приде, повеле кумиры испроврещи, овы исещи, а другыя огньви предати» [4, с. 80]. Бывший ревностным идолопоклонником, он стремится загладить последствия своего языческого прошлого, причем всячески стирает память о языческих культах, распорядившись строить христианские храмы на месте капищ. В сознании христианина культ языческих богов — это в первую очередь поклонение злым духам, именно поэтому князь Владимир впоследствии будет заменять языческие поклонные места христианскими храмами. Стоит отметить также и то обстоятельство, что он не просто свергает идолов, но и подвергает их публичному поруганию. Так, он приказал спустить идол Перуна по Днепру: «Перуна же повеле привязати коневи къ хвосту и влещи с горы по Боричеву на Ручай, и 12 мужа пристави тети (бить. — *Примеч. авт.*) жезлиемъ. Се же не яко древу чююще, но на поруганье бесу, иже прелщаше сим образом человеки, да възмездье прииметь от человек» [4, с. 80]. Позднее на месте языческого пантеона будет построена деревянная церковь в честь небесного покровителя князя св. Василия. Тем самым утверждается, что вслед за крещением великого князя христианская вера становится государственной религией Руси, постепенно вытесняя язычество.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. М.: ТЕРРА, 1993. Т. 1.
2. *Милютенко Н.И.* Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. СПб., 2008.
3. Память и похвала князю Владимиру и его житие. СПб., 1897.

4. ПВЛ Ч. 1. М.-Л., 1950.
5. *Петрушко В.И.* История Русской Церкви с древнейших времен до установления патриаршества. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2007.
6. *Платонов С.Ф.* Лекции по русской истории. Петрозаводск: АО «Фолиум», 1996.
7. *Поппе А.* Политический фон крещения Руси.//Как была крещена Русь? М.: Издательство политической литературы, 1990.
8. *Поспеловский Д.В.* Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 1996.
9. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* История Русской Церкви в пяти периодах. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2001.

Раздел IV. ПЕДАГОГИКА И ПСИХОЛОГИЯ

УДК 37.013.46

Колесников С.А.

доктор филологических наук,
проректор по научной работе
Белгородской духовной семинарии (с м/н),
профессор кафедры ГиСЭД БелЮИ МВД России
e-mail: skolesnikov2015@yandex.ru

Kolesnikov S.A.

D. of philological Sciences. N., Vice-rector for scientific work
Belgorod theological Seminary (with m/n),
Professor Gised Belyi of the MIA of Russia
e-mail: skolesnikov2015@yandex.ru

Взаимодействие ответственности и свободы

в духовно-педагогическом процессе

(на материалах трудов протоиерея Василия Зеньковского)

(Доклад на Научно-практической конференции «Духовное образование: история, современность и перспективы» 17 сентября 2018 г.)

Interaction of responsibility and freedom

in the spiritual and pedagogical process

(based on the works of Archpriest Vasily Zenkovsky)

(Report at the Scientific-practical conference «Theological education: history, modernity and prospects» 17 September 2018)

Аннотация. В статье рассматриваются основные положения духовной педагогики протоиерея В. Зеньковского в свете христианской системы ценностей. В качестве основных принципов выделены: преодоление идеологической ограниченности педагогики, приобретение подлинной мудрости на основе христианских ценностей, доверие к возможностям обучающегося, развитие творческо-религиозного потенциала характера, проблема взаимоотношения свободы и ответственности в сознании молодежи, духовно-педагогические аспекты проблемы наказания и поощрения. Важнейшим направлением педагогической теории протоиерея Василия Зеньковского являлось духовно-нравствен-

ное взаимодействие Церкви и семьи. Религиозный потенциал Церкви и духовно-воспитательный ресурс должны быть воссоединены, считал протоирей В. Зеньковский. Только в этом случае возможно воспитание подлинного христианина, способного выстроить свою жизнь в соответствии с христианскими заповедями.

Abstract. the article deals with the main provisions of the spiritual pedagogy of Archpriest V. Zenkovsky in the light of the Christian system of values. The main principles are overcoming the ideological limitations of pedagogy, the acquisition of true wisdom on the basis of Christian values, trust in the capabilities of the student, the development of creative and religious potential of character, the problem of the relationship of freedom and responsibility in the minds of young people, spiritual and pedagogical aspects of the problem of punishment and encouragement. The most important direction of the pedagogical theory of Archpriest Vasily Zenkovsky was the spiritual and moral interaction of the Church and the family. The religious potential of the Church and the spiritual and educational resource should be reunited, Archpriest V. Zenkovsky believed. Only in this case it is possible to bring up a true Christian who is able to build his life in accordance with the Christian commandments.

Ключевые слова: протоирей Василий Зеньковский, православная педагогика, духовное образование

Key words: Archpriest Vasily Zenkovsky, Orthodox pedagogy, spiritual education

Христианство обладает способностью воспитывать ответственность через возрастание духовной свободы. Сочетание ответственности и освобожденности и есть «воспитание к духовной свободе, то есть то духовное созревание, в котором человек до глубины сознает всю духовную ответственность свою за принимаемый им путь жизни, сознает себя перед Богом» [1, с. 249]. Только через религиозное миропредставление появляется возможность у педагогики придать свободе особое сакральное звучание: «Свобода есть Дар, который вне Христа становится бременем, свобода есть сила, которая вне Церкви не помогает, а мешает человеку. Самое раскрытие дара свободы, раскрытие путей свободы и условий ее творческого выражения, иначе говоря, воспитание к свободе — и образует поэтому главную задачу религиозного воспитания» [2, с. 33]. Высшая степень освобожденности обретается в освобождении страха перед смертью, самого пугающего экзистенциала в человеческой жизни. Преодоление этого страха, освобожденность от этого страха становится главной целью воспитательного процесса в теопедагогике. Воскрешение как идеал свободы — потенциально доступный

каждому! — и есть заветная педагогическая цель: «Откровение свободы во Христе достигает в Пасхе своего полнейшего выражения и раскрывается именно как путь спасения и обожения, путь преображения и победа жизни над смертью» [3, с. 6]. Свобода, тем самым, предстает как многогранная педагогическая задача, завещанная Христом (необходимо напомнить, что одним из имен, которым называли Христа в первые века нашей эры, было имя «Педагог»).

Но о. В. Зеньковский хорошо понимал, что «свобода во Христе дается нам лишь по благодати, она не может быть достигнута ни в порядке “естественной” эволюции, ни в порядке самосовершенствования, — тут нет никакой необходимости или закономерности» [3, с. 8]. Поэтому перед теопедагогикой стоит необыкновенно сложная задача в сфере воспитания духовно свободной личности: с одной стороны, необходимо научить личность быть свободной, но — с другой, «не личность является субъектом свободы, а Церковь в целом: свобода во Христе дана Церкви, значит дана и нам в Церкви, но она не дана и неосуществима в отдельном, вне Церкви стоящем человеке» [3, с. 13]. В этом сложном единстве и проявляется важность воцерковленности свободы, то есть воспитания освобожденности в рамках церковности.

Подобный кажущийся оксюморон свободы и ограниченности раскрывается о. В. Зеньковским через особое понимание педагогической практики. Он настаивал на том, что «воспитание к свободе дается через христианскую жизнь, а не через одно усвоение идей о свободе. Очень часто мы в детях наблюдаем такое раздвоение между миром идей и целостной жизнью. Для них отвлеченные правила, идеи, не воплощенные в жизни, не подкрепленные и не реализованные ею, остаются только абстрактными правилами. Отсюда видно, что воспитание к свободе не должно идти по линии близорукого интеллектуализма, но должно быть связано с жизненным опытом ребенка» [4, с. 55]. Хотелось бы обратить внимание: педагогическая практика понимается о. В. Зеньковским не только как педагогическая деятельность педагога по отношению к обучаемому, но и как практическая деятельность — свободная деятельность! — обучаемого по отношению к самому себе.

Только свободное принятие личностью пути к Церкви способно принести желанный результат, ведь «для церковной школы ее первая проблема в том и состоит, чтобы любовь к Церкви была свободной, чтобы обратно — свобода питала любовь к Церкви» [2, с. 268]. Если же педагогическая ситуация не соответствует этим условиям, то активация освобожденности личности способна перейти в негативную крайность. Примером такого негативного результата в воспитании свободы для о. В. Зеньковского являлась позиция Вентцеля К.Н. Кажущаяся освобожденность от конфессиональной догматики

предстает в реальной практике как морок в выборе ориентиров. Подобная освобожденность предстает скорее в качестве препятствия для правильного с духовной точки зрения выбора личности, чем реальной помощью.

Важным аспектом для духовно-педагогической концепции о. Василия Зеньковского является христианская «теория двух путей», которая интерпретируется им в учительном-педагогическом ключе: «Натуральное и благодатное противостоят друг другу, но в то же время не вытесняют одно другого, — два опыта свободы, два пути ее являются лишь одним, хотя и самым существенным, выражением этого внутреннего раздвоения. Пути христианского развития определяются как раз задачей преодоления этого дуализма, — и весь глубочайший смысл аскетики в том и состоит, чтобы идти к правильному устройению души. И это значит, что задача аскетики заключается не в подавлении натурального, а в его преображении, другими словами, — *в спасении* всего натурального, ибо спасение не есть простое утверждение бытия в вечности, но именно его устройство и преображение» [3, с. 3]. Воспитание аскетикой и аскетика воспитания становятся особым педагогическим инструментарием, под влияние которого подпадают не только традиционные «объекты» воспитания, но и все пространство бытия, воспитываемое в духе христианской нравственности.

Когда же педагогический процесс, осуществляемый в духовно-нравственной сфере, отказывается от выполнения сложной задачи соединения свободы и воцерковления, когда ставится недальновидная задача предоставить возможность самостоятельного создания своей собственной «религии», тогда подобная радикальная «свобода» превращается в оставление обучаемого без надлежащей помощи. В своих работах по этому поводу о. В. Зеньковский писал: «Было бы насмешкой над ребенком, если бы мы во имя свободы перестали помогать ему телесно развиваться в те годы, когда он беспомощен и нуждается в нас. Таким же извращением понятия свободы является то положение, в котором ребенка оставляют без всякого участия к его религиозной сфере, искусственно изолируют ее от всей иной духовной жизни, развивающейся при активной помощи со стороны взрослых» [1, с. 249]. Извращение понятия свободы — ключевое определение педагогических теорий, представленных позицией Вентцеля К.Н. Ведь в этом случае взрослый слагает с себя обязанности перед младшим поколением, отказывается вернуть долг собственного воспитания, прерывает межпоколенческую цепочку добра.

Именно о важности непрерывной связи между добром и свободой в воспитании подрастающего поколения настаивал о. В. Зеньковский. «Есть какая-то непобедимая пошлость, — писал он, — в том, чтобы в воспитании забыть о центральности, ответственности темы добра, чтобы ее отодвинуть куда-то, сложить с себя ответственность

за нее, предоставить ее “свободе” ребенка и отказаться от того, чтобы “вести его” к добру. Когда так говорят о свободе, то в сущности играют словами: ведь вся загадка свободы в человеке в том и состоит, что свобода не связана изнутри в нас с добром» [5, с. 133]. И воспитание как раз и должно быть направлено на формирование максимально достижимой в земном формате четкой связи между добром и свободой, для того, чтобы преодолеть соблазн освобожденности вне Церкви. Примеров печальных последствий подобной свободы немало, и о. В. Зеньковский отмечает один из них — протестантизм. Он считал, что в «в протестантизме Личности был возвращен дар свободы, но в силу исторических условий он был понят совершенно внецерковно, как всецело индивидуальное начало» [20, с. 9]. И как раз это лишение свободы церковной основы и составляет главную опасность для свободы в целом и для воспитательного процесса, стремящегося способствовать освобожденности личности, в частности.

Именно извращенная свобода максимально остро ставит педагогическую проблему наказания. Проблема состоит в том, что в ребенке, совершающем свободные поступки, которые могут подпасть под наказание, еще не сформировался четкий фокус понимания своей свободы и связанной с этим ответственности. В своих трудах о. В. Зеньковский отмечал, что «свобода в ребенке есть, он фактически выбирает в глубине своей свободы между добром и злом, но не сознает этой свободы, не относит этих глубинных движений сердца к тому центру личности, каким является пока эмпирическое “я”» [2, с. 173]. Именно из-за того, что «в юности свобода уже в полном расцвете, но она так двусмысленна, что ее нужно спасти как дар, как силу творческую и благую» [2, с. 196], и возникает сложность проблемы наказания как ответственности за то, что ребенок еще не совсем четко осознает.

Остро ставится вопрос о воцерковленности свободы, но теперь уже свободы извращенной, вопрос о том, какими мерами можно эту извращенную свободу вернуть к благодатному состоянию. Сделать это весьма сложно, ведь «благодатное в нас так слабо и неуловимо, что отдельному человеку трудно остаться на верном пути. *Вне церковного сознания*, вне этой пребывающей на земле благодати — вне Церкви, не только наши силы слабы, но и самое наше сознание может запутать нас» [3, с. 4]. Вот здесь и выходит на первый план проблема наказания — наказания и как педагогического воздействия, и как метафизически-эсхатологического события.

Греховность, лежащая в основании человеческой личности, «не грехи юности (их может не быть), а ее греховность по существу — ставят тему спасения» [1, с. 196], убежден о. В. Зеньковский. Но необходимо помнить, что, тем самым, ставится не только «тема спасения», но и тема наказания. Наказание способно выступать эффективным

религиозно-педагогическим инструментарием в том случае, когда оно учитывает детскую специфику понимания зла. «Дитя поймет наказание за дурной поступок, — пишет о. В. Зеньковский, — но не могло бы понять идеи наказания за дурную мысль, за влечение ко злу» [1, с. 173]. Умозрительность зла для молодого сознания еще слишком абстрактна, и применять карательные меры по отношению к детским мыслям, даже самым неблагопристойным, представлялось христианскому педагогу неверным.

С другой стороны, уйти совсем от наказания в христианской педагогике также представляется недальновидным. Наказание в христианстве — это не только ситуация, разворачивающаяся здесь и сейчас, но и ситуация эсхатологического масштаба. Отказ от понятия наказания как воспитательного акта, и отказ от наказания как, например, Судного дня, лишает религиозную педагогику возможности научить ребенка различать добро и зло. Наказание должно выступать как коммуникативный акт между наказывающим и наказываемым, устанавливать новый формат отношений, но ни в коем случае не воздвигать непреодолимую пропасть непонимания: за что же наказывается проступок.

И не менее важен вопрос — как совершается наказание. Или ситуация наказания понятна для наказанного, если он признает справедливость наказания, пусть и сурового, тогда данное наказание принесет конкретную воспитательную пользу. Если он не понимает, за что его наказывают, подобное наказание способно деструктивно воздействовать на формирование личности. И здесь особую роль играет положение священника в воспитательном процессе. Наказание, накладываемое священником, сочетает в себе и земное и небесное наказание. В «Русской педагогике XX века» о. В. Зеньковский писал: «Священник, выступая в школьной обстановке, всегда должен проявлять себя более в роли пастыря, чем педагога. Он не может вопросы вечного растворять в педагогических рецептах, хотя и может соединять их технически. В исповеди особенно педагогическая часть отходит, уступая место суждению о грехах, так как вопрос этот связан с вечным в нашей душе. Категория вечности, несмотря на педагогический элемент, в исповеди всегда преобладает. Хотя священник и руководится в определении “наказания” педагогическими соображениями, но исповедь всегда есть суд вечности. В этом и состоит различие функций Церкви и школьного водительства. Пастырь в исповеди — судья, а учитель в школе — Друг и помощник. Если последнему в школе приходится судить, то только педагогически» [4, с. 70]. Поэтому столь ответственным должен быть подход священника в определении наказания как воспитательного средства. Ведь в его лице воспитывает уже не только и не столько человек, сколько вечность.

При этом о. В. Зеньковский настаивает на разделении школьного и церковного авторитетов, в том числе и в вопросе наказания. Учитель и пастырь — разные сферы,

и различаются они как раз той сутью наказания, которые способны использовать. «Наказание в школе, — пишет о. В. Зеньковский, — возможно только на педагогическом основании. По существу глубоко различие между сферами школы и Церкви, и в силу этого различаются церковный и школьный авторитеты... церковный авторитет отличается от школьного. Он включает в себя власть и не предполагает свободы уйти от него. Нам дана Церковь, и не в нашей власти поставить себя в нейтральное к ней положение. В школе нет власти, и если она проявляется — то это есть уже искажение, тормозящее свободное творческое развитие детей» [4, с. 71]. Здесь опять важным становится понятие свободы, «свободы для» и «свободы от»: наказание школьное относительно, должно иметь рамки, определяться педагогической ситуацией и т. д.; освобождение от школьного наказания, и даже стремление и возможность его избежать — педагогически оправданы. Наказание же в религиозном аспекте — явление метафизическое. Церковный авторитет абсолютен — именно церковный, а не авторитет того или иного представителя Церкви! — а потому стремление избежать наказания, накладываемого церковным авторитетом, есть следствие гордыни, следствие греховности.

Отсюда и возникают различия в градациях наказаний школьных, которые могут включать «духовное ущемление ученика», «интеллектуальное воздействие», «физическое воздействие» [4, с. 138], и наказания церковные, точнее, церковной кары. Для ребенка церковная кара, конечно, не может быть применена в полной мере, и церковная практика базируется на этом принципе. Однако необходимо учитывать, что «дитя склонно и само, не в движениях сердца, но в работе своего маленького ума — к дохристианскому понятию о праведности в Боге, склонно к формализму и “юридизму”, — и это связано и со слабым пониманием чужой и собственной души и отсутствием опыта страданий, вперые уносящих нас к Божественной Любви. Христианская среда должна была бы расширять эту натуральную узость детского сердца, а не укреплять ее, как это часто происходит в наших семьях» [5, с. 203]. Определенная ветхозаветность детского сознания должна наталкиваться на упоминание о церковной каре, должна преодолеваться памятью о грядущем метафизическом наказании, что и должно способствовать духовно-нравственному росту подрастающего поколения.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Зеньковский В.В.* Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. — Клин: Христианская жизнь, 2002.
2. В доме Отца моего. Сборник статей. М.: Храм Трех Святителей на Кулишках, Благотворительный фонд «Северная обитель», 2001.
3. *Зеньковский В., прот.* Свобода и соборность. //Путь, №7, 1934.
4. *Зеньковский В.В.* Педагогика. Клин: Христианская жизнь, 2002.
5. *Зеньковский В.В., проф.* Психология детства. Лейпциг: Изд-во «Сотрудник», 1924.

Маслов С.И.

доктор педагогических наук, профессор кафедры
исторических и духовно-практических дисциплин
Калужской духовной семинарии
e-mail: massi56@yandex.ru

Маслова Т.А.

кандидат педагогических наук,
доцент кафедры педагогики
КГУ им. К.Э. Циолковского

Maslov S.I.

D. PED. Professor of the Department
historical and spiritual-practical disciplines
Kaluga theological Seminary
e-mail: massi56@yandex.ru

Maslova T.A.

Ph. D., associate Professor of pedagogy
KSU. K. E. Tsiolkovsky

Ценностный аспект образа святого в житийной литературе

(Доклад на Научно-практической конференции «Духовное образование: история, современность и перспективы» 17 сентября 2018 г.)

The value aspect of the image of the Saint in the life literature

(Report at the Scientific-practical conference «Theological education: history, modernity and prospects» 17 September 2018)

Аннотация. Анализ житийной, педагогической, философской литературы позволил выявить большой ценностно-образующий потенциал для педагогического использования житийной литературы. Изучая житие, читатель приобщается к традиционной нравственной культуре, учится уважать слабых, достигать поставленных целей через труд, терпеть трудности и стеснения, видеть высшие ценности, ставить перед собой задачи и действовать по замыслу в соответствии со смыслом жизни. Яркий и эмоциональный образ святого создает условия для формирования и принятия нравственного идеала. Его действия становятся эталоном добродетельной жизни.

Такие особенности житийной литературы могут быть использованы для разработки программ нравственного воспитания младших школьников.

Abstract. The analysis of the life, pedagogical, philosophical literature allowed to reveal the great value-forming potential for pedagogical use of the life literature. Studying the life of the reader, attached to the traditional moral culture, learns to respect the weak, to achieve their goals through work, to endure difficulties and embarrassment, to see the highest values, to set goals and act according to the plan in accordance with the meaning of life. The bright and emotional image of the Saint creates conditions for the formation and acceptance of the moral ideal. His actions become the standard of virtuous life.

Such features of everyday literature can be used to develop programs of moral education of younger students.

Ключевые слова: житие, святой, ценность, нравственность

Key word: Life, Holy, value, morality

Житийная литература — это один из важных педагогических средств формирования нравственной культуры младшего школьника, а также один из компонентов национальной культуры. Образ святого является носителем духовно-нравственных ценностей, выразителем общенациональных идей добра, справедливости, милосердия, трудолюбия. Святой проходит сложный путь практической реализации ценностей в силу этого и признается святым.

По мнению Лихачева Д.С., образ святых в житийной литературе является важным компонентом национальной культуры, определяющим нравственные идеалы целых поколений [9, с. 1].

Через русскую святость ребенок приобщается к истории страны, к идеалам, ценностям, питающим ее веками, жизненному укладу. Житийная литература поучительна и назидательна, насыщена яркими образами и примерами добродетельной жизни.

Святые формировали нравственный идеал народа. Через это нравоучительное чтение человек познавал образцы благочестивого поведения, приобретал ориентиры в окружающем мире, научался различать добро и зло. Действия святого, его подвиги становились эталоном жизненных ценностей. Неслучайно житие называют поучением, наставлением и назиданием о благочестивой жизни.

«Житие, — говорит Ключевский В.О., — более чем поучает: поучая, оно настраивает, стремится превратить душеполезный момент в молитвенную склонность. Оно описывает индивидуальную личность, личную жизнь, но эта случайность ценится не

сама по себе, не как одно из многообразных проявлений человеческой природы, а лишь как воплощение вечного идеала» [7].

Святые помогают сформировать представление об истинных ценностях и самой цели земной жизни человека, показывают пример того, как нужно переживать тяжелые испытания.

Житие обрабатывает свой предмет дидактически: это — назидание в живых лицах, а потому живые лица являются в нем поучительными типами. Житие не биография, а назидательный панегирик в рамках биографии, как и образ святого в житии не портрет, а икона. Потому в ряду основных источников древнерусской истории жития святых Древней Руси занимают свое особое место [11].

Жития святых и героев (национальная святость и доблесть) Ильин И. относил к числу национальных сокровищ образования наряду с русским языком, поэзией, историей [2].

Житие уникально по своему содержанию ценностного компонента. Такие ценности, как милосердие, сострадание, любовь к ближнему, трудолюбие представлены в житийной литературе особенно ярко. Образ святого в житийной литературе является носителем ортодоксальных ценностей, которые формировали духовный стержень русской нации. Житие построено по принципу индуктивности и этом его одна из особенностей. От частного примера святого читателю транслируется общая система духовно-нравственных ценностей.

Например, описание в житии преподобного Сергия внешнего вида святого, его любовь к труду, простота в обращении способствуют формированию у читателя представлений о доброте, нестяжательности.

«Игумен Сергей всегда ходил в бедной, ветхой одежде. Один раз в монастырь пришел крестьянин, чтобы побеседовать с преподобным. Ему указали Сергия, который в лохмотьях трудился на огороде. Крестьянин не поверил, что это и есть игумен» [12].

Как пример незлобия и милосердия в житии преподобного Пафнутия описывается эпизод, когда великий князь Боровский Василий отправил татарина Ермолая, чтобы сжечь обитель преподобного Пафнутия.

«Князь Василий дал ему (татарину Ермолаю) приказание поджечь обитель преподобного, этот варвар поспешил с радостью. Преподобный, встретив татарина, ласково назвал его по имени и спросил, зачем он пришел. Такая приветливость святого мгновенно преобразила звероподобный нрав Ермолая. Он раскаялся в своем злом умысле и откровенно рассказал, зачем был послан. Потом, испросив прощение и благословение, ушел, ничего не сделав дурного обители» [3, с. 45–46].

Жития несут огромный ценностный потенциал трудолюбия, созидательности. Большое количество житийной литературы описывает труды святых на земле, упражнениях в ремесле. В житии ничего не происходит «по щучьему велению». Даже если в житии присутствуют описания чудес исцеления, прозорливости, то и они происходят после усердных молитвенных трудов, поста, воздержания. Такое восприятие воспитывает нравственную культуру труда. Жития построены по формуле «сперва труд-терпение — потом плоды трудов», но никак не наоборот.

Труд и трудолюбие возводятся в ценность нравственного порядка.

Один из основателей русского монашества Феодосий Печерский заложил основы отношения к труду как деятельности богоугодной, поставив труд в один ряд с молитвой. Примером служит и Сергей Радонежский, выполнявший крестьянскую и плотницкую работу. По-хозяйски обустроил монастырь игумен знаменитого Соловецкого монастыря Филипп, трудовая жизнь которого относится к числу его главных христианских подвигов. Примеры особого почитания труда древними русскими святыми свидетельствуют о том, что христианский идеал связывался с зарождавшимися на Руси добродетелями трудолюбия, с заботой об общем достатке монастыря, княжества или обычной сельской общины. Русские святые простотой и смирением утверждали идеалы близкие и понятные крестьянству, идущие от основ народной жизни. Русская святость расцветала на народной почве, облагораживая и одухотворяя ее [8, с. 21].

«Игумен преподобный Сергей сам пек просфоры, кутью варил и свечи делал. Каждый вечер он потихоньку обходил все монашеские кельи. Если кто-то празднословил, игумен стучал этому брату в окошко. Наутро же звал провинившегося, беседовал с ним и наставлял» [12].

«Феодосию было тринадцать лет, когда умер его отец. Отрок в это время стал еще усерднее к труду и вместе со своими рабами трудился в поле».

Православная концепция труда предусматривает самосовершенствование человека через труд, который рассматривается как проявление и выражение духовной жизни.

Образ святого раскрывает суть таких добродетелей, как смирение и простота. Житие дает основы межличностных отношений между тем, кто имеет и кто нуждается. Святой независимо от своего положения работал и одевался как простой монах. Вряд ли человек, выставляющий напоказ свои богатства, титулы мог назваться святым. Преподобный Пафнутий во время строения храма «сам трудился как простой работник, нося на своих плечах камень, воду и все необходимое для постройки» [4, с. 49].

«Себе он выбирал все худшее и в пище и во всем, касающемся удобств, одежды: мантия, ряса, сшитая из овчины, и обувь не годилась ни одному нищему» [5, с. 47].

Показательны примеры святых любви и преданности своему Отечеству. Святые Дмитрий Донской, Александр Невский, Родина. Отечество (любовь к родине).

Житие даст нам и ответ на вопрос: «Где же мера добродетелей терпения, любви, самопожертвования». Ответ прост для тех, кто знаком с житием святого Иова Многострадального или с житиями мучеников. Святые помогают сформировать представление об истинных ценностях и самой цели земной жизни человека, показывают пример того, как нужно переживать тяжелые испытания, оставаясь верным своим идеалам.

Поучителен пример святого преподобного Тихона Калужского.

В поисках подходящего места для подвижнической жизни преподобный Тихон поселился в дупле огромного дуба. Стал мучеником по произволению, умерщвляя тело строгим житием, многолетними постами, ночными стояниями на молитве. «Отшельник претерпевал невыразимые трудности. Жил в лесу зимой и летом, дремал, прислонившись к дереву, питался ягодами и кореньями, грибами и съедобными злаками, произраставшими в лесу» [10, с. 14]. Такой пример обращает устремление человека в область духовных ценностей, потребностей. Читатель понимает, что человеку не так уж много нужно, как он привык думать. Подвиг преподобного заставляет человека задуматься и устремиться внутрь себя и работать над своим духовным несовершенством. Святой становится образом и эталоном духовных ценностей и относительности материальных благ.

Житийная литература точнее других источников передает сам смысл подвига в том виде, каким он представлялся для современников и, в свою очередь, формирует воззрения верующих последующих поколений на подвиг [1, с. 40].

Жития формировали взгляды древнерусских читателей на идеал святости, на возможность спасения, воспитывали филологическую культуру (в лучших своих образцах), создавали идеальные формы выражения подвига святого.

Святой через частные примеры вводит нас в общую систему ценностей.

Ключевский В.О. отмечал, что «есть имена, которые выступили за границы времени, когда жили их носители. Это потому, что дело, сделанное таким человеком, по своему значению так далеко выходило за пределы своего века своим благотворным действием, так глубоко захватило жизнь дальнейших поколений, что с лица, его сделавшего, в сознании этих поколений постепенно спадало все временное и местное, и оно из исторического деятеля превратилось в народную идею, а самое дело из исторического факта стало практической заповедью, заветом, тем, что мы привыкли называть идеалом». Такие люди становятся для грядущих поколений путеводителями, и люди целые века благоговейно почитают их память, чтобы не забыть правила, ими завещанные [6].

Через житие ребенок отождествляет себя с национальной культурой. Жития и святой — это один из элементов, дающих возможность приобщиться к русской культуре.

В житии широко раскрыты смысл духовных ценностей, способствующих формированию таких нравственных качеств, как доброта, милосердие, трудолюбие, нестяжане (бескорыстность), любовь к ближним, Родине, терпение.

Житийная литература представляет собой огромную ценность по нравственному становлению личности, усвоению нравственного идеала, утверждению нравственных поступков.

Все чаще сегодня педагоги и учителя в своей практике обращаются к житиям как примерам нравственной жизни. На занятиях преподаватели используют их для демонстрации нравственных качеств и поступков. Есть частные программы учителей. Однако они испытывают трудности с подбором житийной литературы, методологии изучения и преподавания.

Отсутствие научного подхода к житийной литературе как источнику формирования нравственных ценностей младших школьников, ставит новые задачи перед исследователями: сформировать критерии отбора житийной литературы и составить сборник в соответствии с этими критериями; разработать методологическую базу для изучения житийной литературы; провести экспериментальную работу по эффективности формирования нравственных ценностей и нравственного идеала через образ святого в житийной литературе.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Дмитриев Л.А.* Литературные судьбы жанра древнерусских житий // *Славянские литературы*. М., 1973. С. 40.
2. *Ильин И.А.* О грядущей России. Избранные статьи: Совместное издание Свято-Троицкого монастыря и корпорации Телекс Джорданвила, 1991. 368 с.
3. Жития святых, святителя Димитрия Ростовского. Оптина пустынь, 1992. Май. С. 45–46.
4. Жития святых, святителя Димитрия Ростовского. Май. Издание Свято-Веденского монастыря Оптиной пустыни, г. Козельск. Репринт, 1992. 49 с.
5. Жития святых, святителя Димитрия Ростовского. Май. Издание Свято-Веденского монастыря Оптиной пустыни, г. Козельск. Репринт, 1992. 47 с.
6. *Ключевский В.О.* Православие в России. М.: Мысль, 2000.
7. *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1988. 324 с.

8. Киселев А.Ф. Выбор//Педагогика, № 9, 2008. С. 21.
9. Федотов Г. Святые Древней Руси. Предисловие. — Московский рабочий, 1990. 1 с.
10. Преподобный Тихон Калужский. Житие, чудеса и история монастыря, им основанного. М.: Олма-пресс, 2006. 240 с.
11. Розов Н.Н. Книга Древней Руси. XI–XIV веков. — М., 1977. 167 с.

Источник. Все шедевры мировой литературы в кратком изложении. Сюжеты и характеры. Русский фольклор. Русская литература XI–XVII веков / Ред. и сост. В.И. Новиков. — М.: Олимп: АСТ, 1998.608 с. <http://briefly.ru/>

Миронова М.Н.

кандидат психологических наук, доцент,
преподаватель Калужской духовной семинарии
e-mail: mironov_a_d@mail.ru

Mironova M.N.

candidate of psychological Sciences, associate Professor
teacher of Kaluga Theological Seminary
e-mail: mironov_a_d@mail.ru

**Понимающая психотерапия
как пример христианской психотехнической системы**

**Understanding psychotherapy
as an example of Christian psychotechnical system**

Аннотация. Статья посвящена анализу одного из отечественных направлений — психологии переживания и разработанной на ее основе психотехнической системы «понимающая психотерапия» Федора Ефимовича Василюка с позиций ее соответствия христианскому православному мировоззрению. Главной идеей, под которую рождалась понимающая психотерапия, была необходимость реализовать завещание Льва Семеновича Выготского: создать такую психологическую практику на основе теории, которая в своем технологическом развитии не забывала бы родства с наукой.

В статье утверждается, что данную психотехническую систему необходимо рассматривать в развитии, имеющем два этапа: ранний и поздний. На раннем этапе была создана добротная общепсихологическая теория, которая ценна и значима сама по себе. Ее мировоззрение можно определить как религиозно-нейтральное (в общепринятом смысле этого термина), где духовность понимается как результат приобщения к общечеловеческим ценностям, а дух — категория скорее культурологическая. Поздний этап являет собой подлинно христианскую психотехническую систему.

Abstract. The article is devoted to the analysis of one of the domestic directions — psychology of experience and developed on its basis psychotechnical system “understanding psychotherapy” Fyodor Vasilyuk from the standpoint of its compliance with the Christian

Orthodox worldview. The main idea, which was born under the understanding of psychotherapy, was the need to implement the will of Leo Vygotsky: to create a psychological practice based on the theory, which in its technological development would not forget the relationship with science.

The article argues that this psychotechnical system should be considered in the development, which has two stages: early and late. At an early stage, a good-quality General psychological theory was created, which is valuable and significant in itself. Her worldview can be defined as religious-neutral (in the conventional sense of the term), where spirituality is understood as the result of the introduction to universal values, and the spirit — a category rather culturological. The later stage is a truly Christian psychotechnical system.

Ключевые слова: психотехническая система, понимающая психотерапия, душепопечение, молитва

Keywords: psycho-technical system, understanding psychotherapy, soul care, prayer

«Вот так же хочется порой посмотреть со стороны на современную психотерапию и задать ей вопросы: “На чем стоишь?” (какова та культурная почва, на которой вырастает психотерапия?) “Что продаешь?” (что психотерапия дает культуре, какова ее культурная функция?)»

Васильюк Ф.Е.

В статье «Подражай пчеле», опубликованной в предыдущем выпуске журнала [23], речь шла о том, что психолог-практик, исповедующий православную религию, не всегда может выбрать направление психологии или психотехнику, отвечающую православным мировоззрению и культуре. В ней была предложена скрининговая матрица, которая облегчает такой выбор. Однако статья как будто бы и не оставляла надежды для оптимизма молодому психологу, так как выводы, касающиеся наиболее известных направлений психотерапии, указывали на невозможность найти среди них такую, которая бы была подобающей православному мировоззрению. Все дело в том, что анализ касался тех направлений, в основе которых лежит т.н. глубинная психология. Но есть же и другие практические направления, прежде всего отечественные: например, всеми признано, что драматическая психоэлевация в работе с детьми Медведевой И.Я. или принципы

духовно ориентированного диалога в психологическом консультировании, разработанные Флоренской Т.А., отвечают православному мировоззрению.

В настоящей статье предлагается воспользоваться указанной скрининговой матрицей для анализа еще одного из отечественных направлений — психологии переживания и разработанной на ее основе психотехнической системы «понимающая психотерапия» Федора Ефимовича Василюка¹³. Он — один из тех, кто стоял у истоков современной отечественной христианской психологии. Влияние его личности на психологов было огромным и опосредованным его практической и преподавательской деятельностью и тем, что он писал: замечательными светлыми книгами, редактируемым им Московским психотерапевтическим журналом (МПЖ)¹⁴, где он регулярно печатал свои статьи. С 1984 г., сначала эпизодически, а затем регулярно, один выпуск в году из четырех, был посвящен христианской психологии. С каким трепетом, удовлетворением и восторгом читали мы те первые журналы, как ждали очередного редкого выпуска. А через несколько лет некоторые из нас начали печататься в них. Журнал давал нам, психологам, определившимся с собственной религиозной верой, очень многое: удовлетворение от того, что мы не одиноки в своих исканиях, что есть проводники, которые первыми смогли найти выход из нагромождений психологических теорий, направлений, мнений на христианский путь. И теперь можно идти по нему не вслепую, а перешагнув часть уже пройденного ими пути, минуя пропасти, которые уже обозначены как опасные места, — вперед, к своей профессиональной цели, но в нашем общем направлении.

Поэтому данная статья будет опираться именно на большое наследие печатных материалов Василюка, а также на уже существующие работы коллег, посвященные этому автору [25]. Ее целью является необходимость показать, что понимающая психотерапия является подлинно христианским православным отечественным направлением психологии.

Василюк Ф.Е. считал, что не все методы оказания психологической помощи, разработанные традиционной психотерапией, применимы для христианской психотерапии, поэтому перед христианской психологией стоят специальные задачи: во-первых, квалифицированной критики методов, реконструкции их философского, богословского

¹³ Федор Ефимович Василюк (28.09.1953–17.09.2017), доктор психологических наук, профессор, заведовал кафедрой индивидуальной и групповой психотерапии МГППУ, был профессором кафедры психологии личности МГУ, профессором кафедры общей и прикладной психологии РПУ им. Иоанна Богослова, главным научным сотрудником Лаборатории психотерапии психологического института РАО, президентом Ассоциации понимающей психотерапии. Читал курс лекций по психотерапии в Сретенской духовной семинарии.

¹⁴ В дальнейшем журнал был переименован: «Коррекционная и консультативная психотерапия».

и антропологического измерений. Во-вторых, необходимости развития специальной методологической экспертизы, критериологии и способов решения вопроса о совместимости определенных психотерапевтических методов с христианскими ценностями и антропологией. И в-третьих — адаптации этих методов для решения задач психологической практики, реализуемой с христианских позиций [24, с. 279]. Однако, кропотливо и целеустремленно разрабатывая свое направление, он решал их применительно к нему, но не занимался обозначенными задачами в общем плане.

Главной идеей, под которую когда-то рождалась понимающая психотерапия, была необходимость создания практики, выросшей из культурно-исторической теории Выготского Л.С., дополненной теорией деятельности Леонтьева А.Н. То есть осуществлена реализация завещания Льва Семеновича (методологическая сверхзадача): создать такую практику на основе теории, которая в своем технологическом развитии не забывала бы родства с наукой. То есть речь идет не просто о конкретной психотерапии, а о психотехнической системе, имеющей свою добротно разработанную общепсихологическую теорию, которая ценна и значима сама по себе. Очень коротко рассмотрим ее.

В ней можно условно выделить ранний этап, который был обращен к официальной психологии, все еще не признавшей психологию христианскую. Прежде всего, автором дается общепсихологическое обоснование онтологии жизненного мира, которое в дальнейшем послужит базисом системы «понимающей психотерапии» [2; 3; 7; 8]. Это дает возможность видения пациента не сквозь призму категорий «болезнь», «характер», «поведение», «сознание» и пр., а его уникального жизненного мира, аналитика которого осуществляется с помощью разработанной этим автором «теории переживаний» [2], которая послужила психологическим ядром психотехнической системы, для чего из существующих в психологической литературе описаний экстремальных жизненных ситуаций была создана единая понятийная система. Переживание по-разному понимается в различных психотерапевтических направлениях, а Василюк раскрыл ее в контексте культурно-исторической теории, переживание здесь не сводится к испытыванию состояний, но мыслится как особая внутренняя деятельность личности, оснащенная культурно-символьным орудием и направленная на смысловое обогащение бытия. В таком понимании она и выступит как основной продуктивный процесс психотерапии.

По Василюку, человеку, переживающему кризис, противостоит не среда, не обстоятельство, а целый мир, так как любой кризис — это стояние перед лицом смерти, поскольку жизнь оказывается невозможной в целом, а не в отдельных частях. И поэтому переживание любого кризиса — это психологическая смерть и возрождение [2; с. 7],

продуктивное же переживание кризиса производит психологические преобразования, осмысление кризиса открывает возможность возрастания.

Так как осуществление переживания, как и всякой человеческой деятельности, опосредовано сознанием, Василюк разрабатывает положение об уровнях функционирования сознания, на каждом из которых сознание функционирует в особом режиме: это уровни рефлексии, сознавания, непосредственного переживания и бессознательного [3]. Автором был проработан и структурный аспект анализа сознания, который представлен моделью образа сознания в контексте идей Леонтьева А.Н. и Зинченко В.П., в частности, была разработана схема, в соответствии с которой в субъективном образе психотерапевтической ситуации выделяются четыре «узла» — предмет, значение, личностный смысл и слово (знак) [16; 17; 18; 19]. Каждый из них непосредственно связан с остальными. Что и позволило разработать символично-знаковые диалогические методики для психотерапевтической работы. Так, разработана тонко дифференцированная диалоговая техника, опирающаяся на описание семиотических отношений, возникающих между «словом» клиента и ответным «словом» терапевта. Такая модель выступила в качестве общепсихологической основы для характеристики структуры терапевтической ситуации.

Так же было реализовано представление о многоуровневом построении переживания, когда процесс протекает по четырем связанным между собой каналам, но в каждый момент можно выделить ведущий и фоновые уровни переживания. Активность клиента во время терапии рассматривается как разворачивающаяся на четырех уровнях деятельность переживания. Каждому из этих уровней предписан свой психотерапевтический метод работы. Результатом сопоставления уровней переживания и адекватных им методов стало выделение четырех базовых психотехнических единиц, каждая из которых составляет единство связанных между собой процессов, происходящих на полюсах пациента и терапевта: «переживание — майевтика», «сознавание — понимание», «непосредственное переживание — эмпатия» и «бессознательное — интерпретация». Продумано и знаково-символьное опосредствование всех четырех психотехнических единиц. Что, в свою очередь, позволяет определить для каждой из единиц ролевые позиции терапевта; непосредственный предмет психотехнического внимания и действия, отношение к субъективности клиента, контекст осмысления психологом и другие параметры психотехнического процесса.

Особо необходимо отметить, что в понимающей психотерапии не используются методы других психологических направлений, например психоанализа. Последнее особенно важно в контексте нашей темы, когда речь идет о работе с бессознательным. В этом случае интерпретация принципиально используется крайне редко, только тогда,

когда в ходе психотерапевтического процесса работа переживания подходит к внутренней необходимости объяснения значимых элементов опыта клиента, которые ему самому представляются иррациональными, но в то же время неслучайными и причастными его воле. Но интерпретативный контекст психотерапевтом берется не из идей психоаналитических направлений, а из опыта самого пациента.

Задействование всей гаммы базовых психотехнических единиц позволяет психотерапевту избирательно входить в резонанс с разными уровнями целостного процесса переживания клиента, помогая исполниться работе переживания в наиболее полном виде.

Разработано и несколько конкретных психотерапевтических методик: это «Режиссура симптома», «Психотехника ценностного выбора» и техника психотерапевтического облегчения боли. Это доброкачественные и эффективные методики, работа с каждой из них способна интенсифицировать процесс и порой приводит к быстрым психотерапевтическим результатам, но плата за эффективность, по мнению автора методик, может оказаться стратегически не оправданной. Во-первых, терапевтическими отношениями теряют личностный характер и приобретают характер функциональный, а во-вторых, снижается активность и инициатива клиента за счет увеличения активности психотерапевта. Именно поэтому, насколько это возможно, терапевтический процесс обходился вовсе без них, их применение является скорее исключением, чем правилом, однако об одной из них все же стоит упомянуть подробнее, так как это позволит прояснить основные идеи понимающей психотерапии. Это методика психотерапевтического облегчения боли. Ключевой механизм, обеспечивающий психотерапевтический эффект, построен здесь на характерном различии боли и смысла боли. Понимающая психотерапия видит свою задачу не в том, чтобы вообще избавить человека от страдания, но в том, чтобы помочь ему в работе страдания. Страдание, с этой точки зрения, мыслится как динамическое отношение боли к смыслу боли: страдание тем больше, чем больше непосредственное ощущение боли и чем меньше смысл боли. То есть помощь состоит не столько в снижении интенсивности болевых ощущений, сколько в раскрытии того контекста, в котором боль обретет смысл.

Из рассмотрения аспектов данной методики можно сделать общие важные выводы: понимающая психотерапия даже при работе чуть ли не физиологическими симптомами, каким является боль, является психотерапией смысловой, то есть логотерапией, если воспользоваться термином В. Франкла. Вторая ее особенность — она является арттерапией — не в смысле использования специальных видов искусств, а в смысле осуществления всего психотерапевтического процесса по законам художественного произведения.

Как видно из вышеобозначенного, анализируемая психотехническая система имеет мощнейшую научную базу, а не только является продуктом субъективных прозрений

психотерапевта, на которые зачастую весьма опасно полагаться. Она являет доброкачественнейший синтез теоретической психологии высшего порядка и практической психологии.

Подходя к цели нашей статьи — определению мировоззренческих оснований понимающей психотерапии и аналогичной (гомогенной) ей исторической религии, резюмируем методологическое описание понимающей психотерапии так, как оно указано автором. Ценностью и целью понимающей психотерапии является осмысленность, предметом — жизненный мир человека, понимающая психотерапия ждет от человека активного продуктивного процесса переживания, который рассматривается как процесс смыслопорождения. Проблемные состояния человеческого существования, на преодоление которых нацелена понимающая психотерапия, — помощь человеку в совладании с критическими жизненными ситуациями. Метод (по которому по традиции и дано название терапии) — понимание.

Скрининговая матрица раннего варианта понимающей психотерапии может выглядеть следующим образом¹⁵ (см. **табл. 1**).

В **таблице** представлена только первая часть матрицы, мы не будем рассматривать ее вторую часть, воспроизводящую аналогичную (гомогенную) ей историческую религию, так как ранний вариант является лишь ступенькой в развитии данного направления и не дает полного представления о нем.

Как мы видим, анализируемая психотехническая система является «вершинной», если пользоваться терминологией Выготского Л.С., но религиозно-нейтральной (в общепринятом смысле этого термина). Здесь представлен первый тип духовности по классификации Знакова [23], который полагает, что она — результат приобщения к общечеловеческим ценностям, а дух — категория скорее культурологическая.

Как и многие другие ведущие современные отечественные психологи, Федор Ефимович в свое время был увлечен гуманистической психологией, что отразилось на понимающей психотерапии даже в такой степени, что можно говорить о том, что ранний вариант разработан в «гуманистическом ключе». Собственно, и сама категория «переживания» и была заимствована в гуманистической психотерапии. В конце 80-х — начале 90-х гг. в Москву приезжали знаменитые западные психологи (Виктор Франкл, Карл Роджерс, Вирджия Сатир и др.), была создана Ассоциация гуманистических психологов. Это было время открытия новых, не виданных ранее возможностей, однако, как написал потом Братусь Б.С., не все из них в дальнейшем оказались благоприятными для российской христианской психологии [24, с. 27].

¹⁵ Один из столбцов матрицы, а именно «артефакты», отсутствует за ненадобностью.

Таблица 1
Скрининговая матрица для анализа направлений психологии и психотехник

Направление психологии (Техника)	Медиаторы		Посредники	Человеческая целостность			Духовность
	Миф, символ, слово, знак, артефакты			Практика	Сознание	Культура	
1	2	3	4	5	6	7	
Понимающая психотерапия Василюка Ф.Е. (ранний период)	<p>Психотерапевтические мифы: в кризисе человек противостоит жизненно-му миру целостно. Продуктивное переживание кризиса производит психологические преобразования. Кризис рассматривается как символическая смерть и возрождение; и как средство и условие реализации ценности. Осмысление кризиса (ради чего?) — открывает возможность возрастания.</p> <p>Символы и знаки, опосредствующие основные психотехнические единицы</p>	<p>Понимающий психотерапевт, основная деятельность которого — сопереживание</p>	<p>Индирективное следование за клиентом. Символьно-знаковое опосредствование переживания. Основные психотехнические единицы: эмпатия, майевтика, понижение, интерпретация. Психотерапевтические методики: ценностного выбора, облегчения боли, режиссуры симптома</p>	<p>Кризис перехода от гуманистического уровня верности к сознанию к духовному</p>	<p>Отечественная культура. Современная западная культура, экзистенциальная философия (гуманитарные ценности)</p>	<p>Одновременно, 1-й и 2-й тип духовности: результат его приобщения к общечеловеческим ценностям, а дух — категория культурологическая, развитие и самореализация духовного Я начинается с осознания общечеловеческих ценностей</p>	

Поэтому интересно проанализировать вклад гуманистической психотерапии в психологию понимания. Напомним, что она не является однородной. Внутри нее существуют два достаточно различных направления, из которых необходимо выделить две: это личностно-центрированная психология Роджерса К. и Маслоу А. и экзистенциальная психология (Мэй Р., Лэнг Р., Франкл В. и др.).

Прежде всего о терапии Роджерса, анализ которой с позиций христианской психологии представляет собой самостоятельную задачу, которую еще предстоит решить отечественным психологам. Из нее Василюк заимствовал принцип индирективного следования за клиентом и категорию «эмпатия». В соответствии с принципом индирективного следования за клиентом пациенту дается возможность понять, что приносит ему несчастья и боль, и реорганизовать себя таким образом, чтобы самому преодолеть эти факторы. Благодаря этому принципу понимающая психотерапия видит свою задачу не в том, чтобы избавить человека от страдания, но в том, чтобы помочь ему в работе страдания.

Но произведенные заимствования были значительно переосмыслены. Так, для того, чтобы переживание не просто текло, но росло, развивалось, созидалось, была разработана авторская техника эмпатического общения [14]. В связи с ней введено представление о зоне ближайшего развития переживания. В результате применения техники мучительный опыт, который ранее не мог быть пережит пациентом самостоятельно, теперь, в атмосфере эмпатического общения, может быть внутренне преображен. И итогом становится не только факт совладания с кризисом, но и развитие переживания как высшей психической функции, развитие культуры переживания.

Кроме того, был сформулирован принцип отказа от проведения «своей линии» и диалогического кенозиса, самоумаления психотерапевта, который профилактически ограничивает мотивы всезнания, всемогущества и т.п., блокируя возможность советов, наставлений, рекомендаций, сбора анамнеза и других неадекватных духу всякой индирективной психотерапии действий. Терапевт в диалоге занимает вторичную позицию сопереживающего слушателя, по отношению к которому клиент наделяется статусом автора повествования (а не одного из прототипов или персонажей своего рассказа).

Другие идеи Роджерса, которые подвергались справедливой критике самыми различными авторами, в понимающей психотерапии не были задействованы.

А от Франкла В. он перенял идею поиска смысла, которая интерпретировалась Василиюком как совместный поиск терапевта и клиента смысла переживания клиента. Поэтому искомый тип духовности раннего варианта психотерапии одновременно можно определить и как второй в классификации: где развитие и самореализация духовного Я

начинается с нахождения смысла и осознания общечеловеческих ценностей [23]. В этом смысле понимающая психотерапия подобна логотерапии Франкла В. И с этой позиции первоначальный вариант является примером психотерапии, работающей по принципу сотериологичности, о котором шла речь в статье «Подражай пчеле».

В целом же в своем содержании ни клиент-центрированная терапия Роджерса К., ни экзистенциальная психотерапия Франкла В. не определяют мировоззрение этого направления. Оттолкнувшись от гуманистической психологии и фактически выполнив завет Выготского Л.С., Василюк Ф.Е. не останавливается на гуманистическом варианте понимающей психологии. В течение десятилетий он напряженно ищет способ сделать психотехническую систему адекватной своим идеалам и своей личной вере.

В лекциях по психотерапии [19] он обращает внимание на те исследования, что говорят о несоответствии мировоззрения психотерапевта (его «Я-экзистенциальное») и тех ценностных, мировоззренческих оснований, на которых зиждется психотерапевтический подход, что порождает множество негативных последствий как для клиента, так и для самого терапевта. Так, он ссылается на одну из работ Бондаренко А.Ф., в которой идет речь о том, что мировоззрение психотерапевта не совпадает с тем мировоззрением, которого от него требует подход, — то это рождает очень большую авторитарность, директивность, ригидность, буквально разрывает психотерапевта.

Вспоминает и статью португальских авторов «Психотерапевт, познай самого себя». Они обнаружили такую закономерность: некоторые психотерапевты при указанном выше несопадении выбирают путь отказа от своего Я, своей идентичности, своей аутентичности, и отдают себя на заклятие теории, повышают степень влияния теории на себя и на свою практику. Второй исход — эклектика как способ решения профессионального кризиса. Василюк характеризует это как очень лукавый способ. Третий исход — отказ от профессиональной деятельности, уход из профессии. Четвертый исход — это всеохватывающий кризис, который захватывает все стороны личности человека и касается всех сторон жизни терапевта: его семейных отношений, отношений с друзьями, родными — когда наступают разрушительные последствия подобного расщепления. Все исходы негативны.

Вывод, который делается авторами статьи: когда выбираете то или иное направление психотерапии, нужно очень внимательно всматриваться и исследовать, какая философия и антропология лежит в основе выбранного направления? Насколько это совпадает с философией, антропологией, с системой ценностей психотерапевта? И как быть, если пока нет такой психологии, в основе которой лежит совпадающая философия и антропология?

Поэтому Василюк Ф.Е. как психотерапевт целеустремленно создает совпадающую с мировоззрением теорию, ищет возможности выразить свое православное мировоззрение через теоретический психологический контекст: так, он показывает, что деятельность, переживание и молитва — три самобытных типа активности, исчерпывающих собою весь экзистенциальный горизонт человеческой жизни [5; 9; 11; 13]. Эти три категории образуют единую смысловую целостность. Деятельность человека обращена к миру, переживание — к самому человеку, молитва — к Богу. Затем он приступает к решению сложнейшей задачи перенесения этого вывода из теоретической плоскости в практическую плоскость терапии.

Постепенно ему удается привить православную традицию к понимающей психотерапии, о чем говорят его выступления на конференциях, статьи [12; 17; 18; 19; 20], выдающаяся книга «Переживание и молитва» [13], его деятельность в составе профессионального объединения «Московская школа христианской психотерапии».

Теоретические работы, посвященные молитве, интересны не только для профессионалов, но и для тех, кто знаком с богословием. Так, он описывает типы сочетания молитвы и переживания: это — «поземка», «параллель», «конфликт» и «организм». Рассматривает психологическую структуру молитвы, отмечает стадии молитвы. Выделяет молитву, касающуюся обстоятельств переживания, которая становится заменителем действий, деятельности; и молитву о самом процессе переживания, которая воздействует на фундамент переживания, вселяя надежду, мужество, доверие и веру. Василюк Ф.Е. пишет, что молитва сублимирует переживания (несмотря на то, что термин «сублимация» традиционен для психоанализа, но Василюк придает ему иной смысл: сублимацию он понимает как возгонку); то есть в процессе переживания происходит возгонка переживания в молитву.

Новые смыслы в разработке психотехнической теории постепенно сняли и другие прежние психотерапевтические понятия, если понимать термин «снять» не как исключить, уничтожить, но как встать над ними, подчинить прежние, заставить работать на новые, более высокие смыслы и ценности. Он пишет об этом феномене: «Вновь появляющиеся “упования” вовсе не отменяют старых, а включают их в свою орбиту, вступают с ними в продуктивные отношения и дают им возможность раскрыть еще не исчерпанный теоретический и практический потенциал» [19]. Таким образом, он фактически указывает коллегам и способ решения задачи адаптации традиционных методов психологической практики, реализуемых с христианской позиции.

В последние годы центральное место в статьях Василюка занимают христианская категория «сострадание», которая фактически окончательно снимает эмпатию. Эмпатия —

понятие, заимствованное в гуманистической психологии и имеет там большое значение. В настоящее время эмпатия имеет различные толкования, но первоначально — это эмоциональное сопереживание; это особые взаимоотношения между терапевтом и клиентом, которые включают в себя вхождение терапевтом во внутренний мир переживаний клиента, свободную ориентацию в нем, деликатную, без оценок, помощь, делающую переживание клиента более полным. В «классической» роджерсианской эмпатии сознание терапевта почти полностью совмещается с позицией клиента и в результате погружается в его жизненный мир. В понимающей психотерапии эмпатия настолько преобразована, что сам автор называл ее «неправильным» вариантом первоначальной эмпатии. Василюк приходит к выводу, что при всей важности слов и эмпатической техники суть дела — не в словах и не в технике, а в достижении терапевтом состояния особой созерцательности [14]. Причем в последние годы жизни Федор Ефимович говорил еще более откровенно: о том, что между клиентом и терапевтом — Господь Бог. Но если это так, то терапевт не сам погружается в жизненный мир клиента, как то происходит в роджерсианской практике: душу человека знает только Господь, именно Он дает терапевту, который готов к созерцанию, необходимое для исцеления ведение.

Происходит и кардинальное переосмысление сущности категории «переживание». Василюк пишет статьи, соединяющие психотерапию с духовным опытом подвижников православной веры: «Типы духовного совладания» [21] «Сопереживание как центральная категория понимающей психотерапии» [22]. Здесь преобразуется сама суть процесса: он становится не только психотерапевтическим сопереживанием, сотрудничеством, который и дает возможность раскрыться и прорасти продуктивным, творческим линиям переживания. Теперь принцип психотерапевтической работы полностью видится через призму христианства: утешать скорбящего — это не стараться отменить, упразднить его страдание, а помогать ему в его душевном труде переживания скорби, сочувствия, сострадания человеку в беде.

В последних печатных работах понятия православной психотерапии и душепопечения отождествляются: он считает, что при широком взгляде, если не вдаваться в частности и тонкости, психотерапия и душепопечение тождественны, потому что цель одна — сочувствие, которое должно стать душепопечением. И там, и там оказывается помощь и душевная, и духовная. И даже в этом, казалось бы, совсем не научном контексте Федор Ефимович умеет выстроить классификацию: так, работа православного психотерапевта в душепопечении описывается состоящей из нескольких фаз: 1-я фаза — душевное сопереживание; 2-я фаза — духовная прививка; 3-я фаза — воздвижение вертикали, взгляд на проблему сверху, из духовного уровня.

Так как Василюк видит главный смысл психотерапии в оказании душевной помощи человеку в страдании, то он полагает, что именно здесь в виде помощи сходятся психотерапия и молитва. По его представлениям, молитва дает возможность вырваться из ложной дилеммы гуманистической психологии «вытеснение или отреагирование». Традиционные психотерапевтические теории в основном ориентированы на то, что у человека имеется очаг отрицательных вытесненных эмоций, которой необходимо преодолеть отреагированием. Но по опыту многих психотерапевтов известно, что полноценное отреагирование невозможно.

Он анализирует процесс утешения на примерах, которые дают святые подвижники веры, и делает вывод о том, что центром кристаллизации всей психотерапевтической теории и практики должна выступать именно молитва, и даже выводит формулу духовной психотерапии: «на место переживания должна прийти молитва». Молитва является, по выражению Василюка, «возможностью невозможного». Поэтому смысл молитвы — держать переживание и преобразовывать его в слово молитвы, преобразовывать и выражать в слове правду сердца Богу. Само переживание при этом переплавляется, переживается в молитву: «...как масло, поднимаясь по фитильку, становится огнем». Или: «Переживание опосредствуется молитвой, и, как всякое средство, молитва преобразует форму и строй процесса переживания изнутри». Или: «Молитва не приходит вместо переживания, она становится “местом” переживания, его формой, его пространством».

Как же возможен этот приход на место переживания молитвы к страждущему клиенту в понимающей психотерапии, ведь психотерапевт принципиально отказался от проведения «своей линии»?

В лекциях Василюк пишет о том, что на самом деле работает не метод терапии, но очень многое зависит от личности психотерапевта. «Вы наверняка много раз слышали такую пафосную помпезную реплику: терапевт работает своей личностью. Что стоит за этой фразой, кроме торжественного заявления? Что это значит — работает своей личностью? И что в личности терапевта работает?» [19].

Позволю себе отойти от текстов Василюка Ф.Е. и объяснить эту цитату в контексте той теории, которая для меня является наиболее близкой. «Мы транслируем смыслы ежедневно и без этой трансляции просто не можем существовать... В этом плане следует говорить как бы о смысловом силовом поле, возникающем вокруг каждого человека, его деятельности и миропонимания. Всякий случай нормального... развития создает мощное силовое поле благотворного влияния на других людей, благотворных “вкладов” и возвышающих смысловых преобразований... Разумеется, речь идет не просто о прямом и беспрепятственном радиировании смысловых влияний... всякое влияние,

чтобы быть действенным, усвоенным, требует в качестве необходимого условия ответное усилие, ответную активность принятия и присвоения. В этом акте должны соединиться два вида активности, направленные, настроенные на одну смысловую волну, чтобы в дальнейшем образовать, замкнуть, генерировать собой единое смысловое поле» [1].

Поэтому психотерапевт, который имеет опыт личной метаноии, соборности и Евхаристии, действительно может транслировать эти духовные смыслы страждущему человеку, готовому их воспринять. Василий такой опыт имел. Но, кроме того, у него был еще и мощный и очень точно, искусно работающий метод, который создавался в течение всей жизни!

Вот теперь мы можем выстроить скрининговую матрицу, отвечающую характеристикам позднего, зрелого варианта понимающей психотерапии (табл. 2).

Закончим статью словами из лекции Федора Ефимовича о личности каждого из отцов-основателей различных психотерапевтических направлений: «Он жертвует своей жизнью, кладет ее на алтарь создания своего подхода, новой практики, обосновывает это своей жизнью. И если это обоснование становится культурно значимым — рождаются новые школы, новые подходы, новые методы» [19]. Он писал это о больших, знаменитых, уже прославленных и легендарных, именитых, имеющих признание основателях психотерапевтических направлений. Но жизнь показала, что написал и о себе: основателе подлинно христианской православной психотехнической системы «понимающая психотерапия».

Таблица 2

1	Понимающая психотерапия Василия Ф.Е. (поздний период)	Соответствующая историческая реплика
2	Критическая ситуация имеет смысл в божественном свете, ее символ — несение креста и Воскресение. Процесс совладания есть таинство, которое открыто полноте духовной жизни. «На место переживания должна прийти молитва». Символы и знаки, опосредствующие страдание (в традиции православных подвижников)	Слова Священного Писания и Священного Предания, Символ веры, крест
3	Сострадающий психотерапевт, берегущий свободу клиента	Богочеловек, Богородица, сонм святых, братья и сестры во Христе
4	Практика духовного, синергичного совладания: с возможными результатами: «прививки молитвы», тенденцией к евхаристичности, метафорности, метафорной	Молитва, Таинства
5	Духовный уровень смысловой вертикали личности	Духовное (жизнь с Богом и в Боге)
6	Православная культура, христианская антропология	Христианская культура
7	Православное христианство	Православное христианство

ЛИТЕРАТУРА

1. *Братусь Б.С.* Деятельность и вершинные уровни опосредствования // Психологический журнал. 1999. Т. 20. № 4. С. 105.
2. *Василюк Ф.Е.* Психология переживания. М.: МГУ, 1984. 79 с.
3. *Василюк Ф.Е.* Уровни построения переживаний и методы психологической помощи // Вопросы психологии. 1988. № 5. С. 27–37.
4. *Василюк Ф.Е.* Молитва — молчание — психотерапия // Московский психотерапевтический журнал. 1996. № 4. С. 141–145.
5. *Василюк Ф.Е.* Семиотика психотерапевтических ситуаций и психотехника понимания // Московский психотерапевтический журнал. 1996. № 4. С. 48–68.
6. *Василюк Ф.Е.* На подступах к синергийной психотерапии: история упований // Московский психотерапевтический журнал. 1997. № 2. С. 5–24.
7. *Василюк Ф.Е.* Психотехнический анализ психотерапевтического процесса // Вопросы психологии. 1998. № 6. С. 40–43.
8. *Василюк Ф.Е.* Жизненный мир и кризис // Журнал практической психологии и психоанализа. 2001. № 4. — URL: <http://gendocs.ru/v20742> (дата обращения 01.10.2018).
9. *Василюк Ф.Е.* От переживания — к молитве // Московский психотерапевтический журнал. 2002. № 1. С. 76–92.
10. *Василюк Ф.Е.* Молитва и переживание в контексте душепопечения // Московский психотерапевтический журнал. 2003. № 3. С. 114–129.
11. *Василюк Ф.Е.* Исповедь и психотерапия // Московский психотерапевтический журнал. 2004. № 4. С. 79–90.
12. *Василюк Ф.Е.* Переживание и молитва. Опыт общепсихологического исследования. — М.: Смысл, 2005. — 193 с.
13. *Василюк Ф.Е.* Семиотика и техника эмпатии. Вопросы психологии. 2007. № 2. С. 3–14.
14. *Василюк Ф.Е.* Культурно-антропологические условия возможности психотерапевтического опыта // Культурно-историческая психология. 2007. № 1. С. 80–92.
15. *Василюк Ф.Е.* Модель стратиграфического анализа сознания // Московский психотерапевтический журнал. 2008. № 4. С. 9–35.
16. *Василюк Ф.Е.* Понимающая психотерапия: опыт построения психотехнической системы // Гуманитарные исследования в психотерапии. М.: МГППУ; ПИ РАО, 2007. С. 159–203.
17. *Василюк Ф.Е.* Структура и специфика понимающей психотерапии // Московский психотерапевтический журнал. 2008, №1. С. 5–33.

18. *Василюк Ф.Е.* Основы психологического консультирования, психокоррекции и психотерапии. Курс лекций. М.: МГППУ; ПИ РАО, 2012. 126 с.
19. *Василюк Ф.Е.* Историко-методологический анализ психотерапевтических упований // *Методологический анализ в психологии.* М.: Смысл; МГППУ, 2003. С. 21–46.
20. *Василюк Ф.Е.* Типы духовного совладания // *Консультативная психология и психотерапия.* 2014. № 5. С. 139–152.
21. *Василюк Ф.Е.* Сопереживание как центральная категория понимающей психотерапии // *Консультативная психология и психотерапия,* 2016. Т. 24. № 5. С. 205–227.
22. *Миронова М.Н.* «Подражай пчеле»: к постановке проблемы мировоззренческого скрининга психотехник // *Богословско-исторический сборник.* Выпуск № 11. Калужская духовная семинария. 2018. С. 135–146.
23. *Христианская психология в контексте научного мировоззрения.* Коллективная монография под ред. Б.С. Братуся. М.: Никая, 2017. 528 с.
24. *Шеховцова Л.Ф.* Авторские подходы в консультировании: синергичная психотерапия Ф.Е. Василюка // *Медицинская психология в России: электрон. науч. журн.* 2018. Т. 10. № 3 (50) [Электронный ресурс]. — URL: <http://mprj.ru> (дата обращения: 31.08.2018).

УДК 159.9.01

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»
e-mail: virtus@front.ru

Shuvalov A.V.

PhD in psychology,
psychologist of GBU «Crisis center for women and children»,
associate Professor of the faculty of psychology of the Moscow Orthodox Institute
of St. John the theologian Russian Orthodox University,
editor-in-chief of the scientific almanac «Living water»
e-mail: virtus@front.ru

О природе домашнего насилия и антропологических нормах

On the nature of domestic violence and anthropological norms

Аннотация. В статье рассмотрены антропологические аспекты проблемы домашнего насилия. Анализируются духовно-психологические предпосылки злоупотреблений внутри семейных отношений и условия их оздоровления и нормализации.

Abstract. The article deals with the anthropological aspects of the problem of domestic violence. Spiritual and psychological preconditions of abuse within family relations and conditions of their recovery and normalization are analyzed.

Ключевые слова: антропология, норма, насилие

Key words: anthropology, norm, violence

Предлагаемый текст — это своего рода заметки на полях повседневной практики, в том числе связанной с эпизодами насилия, несколько замечаний по поводу первопричин домашнего и уличного насилия, о которых в профессиональном сообществе психологов не очень принято задумываться и говорить.

Насилие — это применение силы и причинение ущерба (физического, эмоционального, морального) одним человеком другому человеку; это попытки воспользоваться зависимостью другого (например, экономической) путем принуждения или манипулирования; это претензии на другого человека как на вещь, которой можно распоряжаться по своему усмотрению и любым способом. Соответственно домашнее насилие — это злоупотребления внутри семейных отношений.

Квалифицированная работа психолога с домашним насилием подразумевает не только помощь пострадавшим, но также купирование ситуаций насилия и профилактику рисков насильственных действий. Чтобы преуспеть в этой работе, необходимо уметь вычленять и удерживать в профессиональном сознании сущностную составляющую проблемы. В рамках психологической практики мы сталкиваемся с ситуациями, в которых обнаруживаются разнообразные факторы насильственных действий. Упомяну наиболее распространенные из них:

- клинический: патология (в основном — психопатические проявления);
- педагогический: незрелость или распущенность;
- психологический: наследование деструктивных моделей поведения и отношений, созависимость, состояние аффекта;
- правовой: вседозволенность и безнаказанность.

Факторы эти действуют комплексно в различных пропорциях и комбинациях. Разбирая конкретные случаи, мы начинаем рассуждать следующим образом: «С одной стороны... с другой стороны... с третьей стороны...». И в этой замысловатой логике перечисления можем упускать принципиальную деталь — насилие, по сути своей, не является сугубо психологической, или медицинской, или педагогической, или юридической проблемой. Это, прежде всего, антропологическая проблема, затрагивающая духовный настрой и личную нравственность человека, связанная с выбором мировоззрения и определением способа своего отношения к ближнему, подразумевающая соблюдение или потерю человеческого облика и достоинства.

Термин «антропология» появился еще в античной философии. Аристотель употреблял 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 внечеловеческого 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 сосредоточиваются 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 — распущенность 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. Благодаря этому становятся возможны более сложные взаимоприемлемые, деликатные и конструктивные формы общения и социального поведения, устанавливаются нормы общежития. Носительницей и выразительницей естественного нравственного закона является совесть. Способность внимать голосу совести и личная нравственность являются условием добросердечного отношения и мирного сосуществования людей. Отступление от нравственного закона пагубно для человека и разрушительно для отношений. Бытовое насилие является частным проявлением такого отступления.

Мы трижды употребили определение «антропологическая норма». Само понятие «нормы» в данном случае — это не характеристика среднестатистического уровня развития какой-либо способности, не ссылка 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 [3].

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. Человеческое бытие диалогично, очень емко выразил это понимание философ Бахтин М.М.: «Два голоса — минимум жизни, минимум бытия» [1, с. 339]. 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 синергийной 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. Святой подвижник VI–VII вв. авва Дорофей в наставление нам 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.

Авторитетные отечественные ученые Ухтомский А.А., Флоренская Т.А., Слободчиков В.И., Братусь Б.С. перевели эти представления на язык психологической антропологии. Как и всякий жизненный, живой процесс, отношение человека к другим людям несет в себе борьбу противоположных возможностей и тенденций. С одной стороны — человеческое отношение, основанное на традиционном понимании и восприятии ближнего как образа и подобия Божия, наделенного особой сакральной ценностью; децентрация, терпение, милосердие, самоотдача и любовь как способы реализации этого отношения. С другой стороны — вещное отношение, бесцеремонное восприятие ближнего как средства, подчиненного внешним целям, пусть даже особого и уникального, но стоящего в ряду прочих вещей; эгоцентризм, пренебрежение, манипуляция, эксплуатация и, наконец, насилие как способы реализации такого отношения. Доминанта на Другом

и любовь к ближнему в противовес эгоцентризму и жестокосердию — это еще одна важная антропологическая норма (!), на которую следует обратить внимание [2; 5; 6]. Человеческое общество на протяжении веков существует благодаря тому, что подобное отношение не является утопией, оно не только возможно, но и практически реализуемо.

Предрасположенность к аморальным, противоправным, в том числе и насильственным действиям следует искать в отрыве человека от духовных первооснов бытия, отчуждении от высоких канонов и традиционного уклада жизни (или их ложном толковании), размывании границ должного и недолжного, допустимого и недопустимого с неминуемым падением нравов вплоть до утраты не только достоинства, но и человеческого облика. Современный человек соблазнен и сбит с толку постмодернистскими призывами к самодостаточности. Но идеологема самодостаточности — это иллюзия и опасное заблуждение. Воздействуя на индивидуальное и общественное сознание, она провоцирует социальную атомизацию и аномальный эгоцентризм, разрушает духовное единство и благопристойный уклад отношений. В результате нарастают девиантные и аномические тенденции: люди привыкают действовать за счет других, в ущерб другим, против других [7]. Растет уровень насилия в обществе, включая бытовые злоупотребления.

Сложно представить себе реальное состояние проблемы домашнего насилия, не преуменьшая ее масштаб, но и не нагнетая страсти, экспертные показатели очень разнятся, некоторые из них носят претенциозный характер. Психологи ГБУ «Кризисный центр помощи женщинам и детям» в рамках повседневной практики выявляют случаи с эпизодами домашнего насилия и оказывают квалифицированную помощь. Каждый такой случай рассматривается специалистами как нетривиальная проблема, требующая выработки и реализации эксклюзивной программы помощи, охватывающей «обидчика», «жертву» и семейную общность в целом. Многие люди и не подозревают, что в рамках родственных, супружеских, родительско-детских отношений уже встали на путь уподобления первому братоубийце Каину.

Народная мудрость гласит: «Гаси искру до пожара, беду отводи до удара». Поэтому особое внимание мы уделяем предотвращению рисков насильственных действий. Стараемся, оставаясь в границах профессиональной компетенции, не нарушая личностного суверенитета людей, помочь им разобраться в себе и в своих отношениях с близкими. Ключевое место в этой работе занимает диалогический подход в психологии и разработанный Флоренской Т.А. метод диалогического консультирования, в рамках которого общение и отношения человека с другими людьми неотделимы от диалога с собственной совестью [6].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М.: Советский писатель, 1963.
2. *Братусь Б.С.* Аномалии личности. М.: Мысль, 1988.
3. *Слободчиков В.И.* Развитие субъективной реальности в онтогенезе. Автореф. дис. доктора психол. наук. М., 1994.
4. *Слободчиков В.И., Исаев Е.И.* Основы психологической антропологии. Психология человека: введение в психологию субъективности. Учебное пособие для вузов. М.: Школа-Пресс, 1995.
5. *Ухтомский А.А.* Доминанта. М.-Л.: Наука, 1966.
6. *Флоренская Т.А.* Мир дома твоего. Человек в решении жизненных проблем. М.: Русский Хронограф, 2009.
7. *Шувалов А.В.* Культурно-исторические и духовно-психологические предпосылки суицидального поведения несовершеннолетних в современной России // Богословско-исторический сборник. Выпуск № 10. Калужская духовная семинария, 2018. С. 169–183.

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.

Дополнительные требования

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 № 12

Корректор О.И. Белова
Компьютерная верстка О.М. Букреева

Подписано в печать 03.12.2018
Формат 60x90/16

Бумага офсетная. Объем 8,5 п.л. Тираж экз.
Заказ №

ООО "Издательство "Лепта Книга"
129226, Москва, Пр-т Мира, 209