



**БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ
СБОРНИК**

№ 6



**БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ
СБОРНИК**

Выпуск 6

**Калужская духовная семинария
2014**

ББК 86.372

Б 746

УДК 271.2

По благословлению Высокопреосвященнейшего Климента,
митрополита Калужского и Боровского

СОСТАВ РЕДАКЦИОННОГО СОВЕТА
БОГОСЛОВСКО–ИСТОРИЧЕСКОГО СБОРНИКА

Председатель редакционного совета:

митрополит Калужский и Боровский Климент, канд. богосл.,
канд. истор. наук, ректор Калужской духовной семинарии

Члены редакционного совета:

1. Протоиерей Николай Казаков;
2. Протоиерей Димитрий Моисеев, канд. богосл.;
3. Протоиерей Иоанн Паюл, канд. богосл.;
4. Протоиерей Андрей Безбородов;
5. Протоиерей Василий Петров;
6. Священник Сергей Третьяков, канд. богосл.;
7. Стрельцов А. С., д-р филос. наук, проф.;
8. Александров Д. Н., канд. пед. наук, проф.;
9. Никитина Н. Н., канд. ист. наук, доц.;
10. Волкова А.Г., канд. филол. наук.
11. Иеродиакон Иоанн (Король), канд. богосл. – ответственный секретарь;
12. Протоиерей Сергей Комаров – ответственный редактор.

© Калужская духовная семинария

© Калужское епархиальное управление

Раздел I. Богословие

Митрополит Калужский и Боровский Климент
(Г. М. Капалин),
Председатель Издательского Совета Московской Патриархии,
ректор Калужской духовной Семинарии,
кандидат богословия,
кандидат исторических наук
Калуга, Набережная, д. 4.
Тел. 8 (484) 256 27 00
E-mail: mit.kliment@yandex.ru

ВЫБОР ДУХОВНОГО ПУТИ (ПО СВЯТИТЕЛЮ ФЕОФАНУ ЗАТВОРНИКУ)

Аннотация: Окружающий мир учит сохранять дары, полученные от Бога. Но грех разрушил внутреннюю целостность человека, человек лишился Богообщения и стал служителем греха. Однако, в человеке сохранилась естественная неприязнь греха и устремленность души к Богу с целью восстановления единства с Ним. Путь освобождения от греха и достижения единства с Богом – это путь спасения. В трудах святителя Феофана на основе опыта отцов древней Церкви этот путь отображен, но в отличие других писателей XIX в. он больше разбирает положительные стороны духовной жизни человека. В выборе правильного пути человеку помогает осознание, что Бог есть источник Жизни, стремление быть с Богом и подчинение своей воли воле Божией.

Ключевые слова: Бог, Христос, святитель Феофан Затворник, человек, жизнь, спасение, выбор пути, подвиг, ум, воля, чувства, грех, борьба со страстями

Описание на английском языке

The choice of the spiritual path (Saint Theophan the Recluse)

Annotation: The surrounding world teaches save the gifts received from God. But sin has destroyed the internal integrity of the person, man lost his fellowship with God and became a servant of sin. However, man has been preserved natural dislike of sin, and desire of the soul to God in order to restore unity with Him. The path to liberation from sin and achieving unity with God is the path of salvation. In the writings of St. Theophan based on the experience of the fathers of the

ancient Church this path is displayed, but unlike other writers of the XIX century it more parses the positive aspects of the spiritual life of man. In choosing the right path to man helps the realization that God is the source of Life, the desire to be with God and submission of his will to God's will.

Keywords: God, Christ, St. Theophan the Recluse, person, life, salvation, choice of a path, a feat, mind, will, emotions, sin, struggle with the passions

При раскрытии этой темы важно понять, кто такой человек, почему ему нужен подвиг и зачем ему нужны ограничения ради духовного развития.

Для нас является привычным, что птицы улетают на юг. Но почему они это делают? Кажется, естественным был бы ответ, что в северных широтах начинается зима, холод, а они любят тепло. Но такое суждение нельзя считать в полной мере верным, ибо отражает только внешнюю сторону вопроса. Каждое творение имеет свое предназначение и свой дар. У соловья уникально его пение. С разнообразием тональности и исполнения не сравнится даже кенар. Его красота пения зависит от сложной голосовой системы, но она не любит холода. Я знаю дьяконов, имеющих хороший голос, но они никогда не ели мороженое, потому что оно повредит их голосовые связки. Вот и соловей, имея этот дар голоса, в целях сохранить его, совершает длительный непростой перелет с севера на юг, чтобы, там перезимовав, опять вернуться в русские широты и радовать людей своим даром. Но почему человек, имея великий дар от Бога – Богоподобную душу, не стремится беречь ее от греха.

Грех разрушает природу человека. Грехопадение первых людей удалило человека от Бога, лишив Адама и все его потомство Богообщения. Но природа человека сохранила естественную неприязнь греха и устремленность души к Богу с целью восстановления единства с Ним. Путь освобождения от греха и достижения единства с Богом – это путь спасения.

Учение о спасении выражено в Святом Евангелии. Так, Христос во время Нагорной проповеди, говорит: «Входите тесными вратами; потому что широки врата и пространен путь, ведущие в погибель...; потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь...» (Мф. 7, 13). Этими словами Он указывает на то, что у человека есть два пути: путь, который приводит человека к жизни – единству со своим Творцом, и путь, ведущий к гибели - смерти.

Данная евангельская максима была раскрыта в полной мере отцами Церкви. Святитель Григорий Нисский пишет: «Идущий путем истинной добродетели не иного чего причастен, как Самого Бога: потому что Он есть все совершенная добродетель» [1, с. 227]. Преподобный Антоний Великий, говоря об осуждении на погибель на Страшном суде, отмечает, что необходимо «основательное и правильное познание о том пути ко спасению, который Бог открыл человеку чрез Единородного Сына Своего, и о тех благодатных средствах, которые Он предложил человеку для получения наследия вечных благ Его» [2, с. 107].

Русская патристическая традиция и особенно духовная литература XIX века, следуя опыту богословов и подвижников древней Церкви, особое внимание уделяет практическим шагам в деле спасения. Например, святитель Игнатий (Брянчанинов) учит: «...если желаете идти истинным путем Божиим и увидеть духовный плод в душе Вашей; то довольствуйтесь смиренным и простым образом духовного подвига» [3, с. 434].

Учение о спасении является одним из основных и у святителя Феофана Затворника. Испытав, с одной стороны, влияние академического богословия, тесно связанного со схоластикой, а, с другой стороны, будучи последователем и популяризатором святоотеческой аскетической мысли, он связывает путь спасения с осознанной и постоянной духовно-нравственной деятельностью человека, с аскетизмом. При этом он раскрывает все многообразие доступных методов и форм подвижнической жизни.

Особенность взглядов святителя Феофана состоит, в первую очередь, в том, что он показывает этот путь достаточно оптимистично, потому что его объяснение основано на анализе скорее положительных, чем отрицательных сторон духовной жизни. Кроме того, святитель делает особый акцент на психологии человека, отмечая значение различных оттенков его душевных движений в деле спасения. Описание пути у него более разнообразно, чем у других отечественных подвижников и духовных писателей XIX столетия, а его изложение способов борьбы со страстями могут быть применены к совершенно разным по внутреннему устройению личностям.

Вопросу о том, в чем заключается истинный духовный путь, святитель Феофан уделяет много внимания, доводя свои размышления до отточенных формулировок. К примеру, в его основном аскетическом сочинении «Путь ко спасению» отмечено следующее: путь спасения — это «вера с хождением в заповедях, при помощи благодати Божией» [5, с. 3].

При этом он подчеркивает, что «человек стоит теперь точно между двумя распутиями, и ему предлежит — решительный выбор» [6, с. 74].

Чем обусловлена сама возможность этого выбора, относящегося не только к области воли, но и к области разума и шире — ко всему существу человека?

Главный залог в этом деле является Сам Христос Спаситель, показавший путь истинной жизни и призывающий к нему каждого человека. А примером, побуждающим к выбору, служит сонм православных святых, угодивших Богу и причисленных к лику святых.

В практическом плане одним из важнейших оснований духовного выбора человека становится внимание к заповедям. «<...> разбирай заповеди десятословия и заповеди о блаженствах, одну за другою, со всеми их приложениями, и смотри — такова ли твоя жизнь» [6, с. 96]. Размышление о заповедях помогает человеку увидеть свое непостоянство и духовную немощь, и тогда он начинает искать пути выхода из собственного внутреннего кризиса и обращается к Богу.

Бог не оставляет человека в течение всей его жизни, направляя — когда скорбями, когда утешениями — на дороги, ведущие к спасению.

Наконец, человеку важно участвовать в Таинствах Церкви, которые сообщают ему благодать, необходимую для того, чтобы сделать окончательный и решительный жизненный выбор.

Есть и еще один немаловажный аспект.

Для того чтобы человеку встать на устойчивый путь жизни, ему необходимо понять, в чем заключается домостроительство нашего спасения. Именно понимание спасения является руководством к христианской жизни. Прежде всего, человек должен разобраться в следующих вопросах: «Кто его создал, и зачем Господь стал человеком?» Только после этого он сможет сделать правильный выбор.

Одной из предпосылок такого выбора является воля человека, направленная к совершению добра. При этом следует учитывать, что осознать, в чем заключается истинное благо, он не может, не получив предварительно знания о нем, то есть не пройдя в своем внутреннем развитии все отмеченные выше стадии.

Сделав выбор, необходимо не просто прислушиваться к слову Евангелия, но и следовать заповедям и поучаться в христианских добродетелях. Об этом святитель Феофан говорит так: «Надо стараться сердце украсить всеми добродетелями, наипаче же: смирением, сокрушением, покорностью и своей воли отвержением. Надо водрузить веру, что Бог всё видит и слышит и все сокровенности наши знает. Почему внимать себе надо и все худое отрывать, а коль скоро проторгается в мыслях или чувствах, тотчас извергать его и тут же каяться и просить прощения» [9, с. 11].

Идущий путем подвига должен «всею жизнью своею прославлять Бога», при этом постоянно искореняя из нее «все излишнее, суетное и страсти питающие, и сделав ее молчаливою проповедью о достоудном, никого, однако ж, не отталкивая и не режа по сердцу, а всех привлекая, и ароматом своей жизни всех располагая к подражанию ей» [8, с. 90].

Наряду с предпосылками, способствующими выбору верного духовного и жизненного пути, существует и факторы, препятствующие такому выбору.

Святитель Феофан считает нужным рассказать об этих препятствиях и преградах, по причине которых человек вместо пути жизни может оказаться на пути, ведущем в погибель — путь смерти. И прежде всего, он, руководствуясь учением Церкви, утверждает, что есть лишь один «единственно верный путь спасения и что все другие пути, несогласные с ним, ведут в пагубу» [5, с. 53].

Путь уклонений от заповедей Божиих, получивший в Евангелии название «широкого пути», на первый взгляд представляется многообразным, так как будто бы позволяет человеку безгранично проявлять свою волю. Следуя этим путем, он стремится удовлетворять свои желанья, руководствуясь при этом лишь голосом плоти. Вследствие того, что большинство избирает широкий путь, современный человек стремится следовать большинству. Люди желают пользоваться мирскими благами, и им кажется, что

заповеди Христовы втискивают их в слишком узкие нравственные рамки. На деле получается, что, шагая по этому пути, который в начале воспринимается широким, человек постепенно попадает в греховную зависимость (страстную привязанность ко греху) и в итоге, жизненный путь его становится узким и гибельным.

Современному человеку трудно встать на путь спасения еще и потому, что его внутреннее состояние не имеет целостности, раздроблено грехом. Как замечает святитель Игнатий (Брянчанинов), вследствие падения разнородные части нашего естества — «... ум, сердце и тело рассечены, разъединены, действуют разногласно, противодействуют одна другой; тогда только действуют в минутном, богопротивном согласии, когда работают греху» [4, с. 122]. Каждая часть человеческого существа, пребывающего в таком разделении, приобрела свою особую устремленность получить желаемое, и в человеке уже нет единства. Он находится в состоянии падения, и потому все силы души испорчены, находятся в состоянии дисгармонии, что препятствует ему восходить к Богообщению.

Если мы рассмотрим сердце человека, пребывающего в таком состоянии, то оно, как отмечает святитель Феофан, испытывает жажду разнообразных удовольствий, ищет бесчисленные предметы своих желаний, в которых мечтает найти улажнение своих чувств. Эти чувства святитель подразделяет на внутренние и внешние [6, с. 7]. С другой стороны, диавол, заманивая человека, предлагает его уму, сердцу и воле наслаждения, которые могут укорениться и перерасти затем в страсти.

К проявлениям греха в теле человека относятся: «похоть блудная, чревоугодие, сластолюбие, леность, изнеженность, блуждание чувств, говорливость, рассеянность, непоседность, вольность во всем, смехотворство, празднословие, сонливость, ... жажда приятного и всякого рода творения угодия в похоти» [7, с. 111];

Действия греха в душе человека проявляются:

в части ума—«своеумие, вера в свой только ум, прекословие, ... сомнение, дмение и кичение, пытливость, расхищение ума, блуждание помыслов» [7, с. 111-112];

в части воли — «своеволие, непокоривость, властолюбие, жестокость, предприимчивость, самонадеянность, себе присвоение, неблагодарность...» [7, с. 112];

в части чувства — «потрясающие покой и мир сердца страсти, или разного рода приятности и неприятности: гнев, зависть, ненависть, злоба, месть, осуждение, ... славолубие, тщеславие, гордость, тоска, печаль, скорби, уныние, радости, веселости, страхи, надежды, ожидания» [7, с. 112].

На путь греха часто человек увлекается вещами, на первый взгляд, благовидными. Например, «ученость, художественность, житейскость — могут служить узами, коими держит сатана ослепленных грешников в своей

власти, не давая им опомниться» [6, с. 10].

Почвой, на которой укореняется грех в сердце человека, является самолюбие. Стоит человеку лишь поддаться искушению, как он, будучи носителем испорченной грехом природы и основывая свои мысли и действия на самолюбии, вступает на путь зла. Отметим, что при этом здесь речь не идет собственно о выборе, так как воля человека, которая может делать такой выбор, уже связана грехом. Скорее — он уклоняется на этот путь, чем напрямую выбирает его, хотя, конечно, часто бывает и вполне осознанное служение греху.

Характерным признаком того, что человек заражен грехом, и грех диктует ему действия, является, согласно святителю Феофану, его равнодушие к своему спасению. Совершение им греха его не пугает, и он считает это не страшным для себя; поэтому подобные люди не чувствуют, в какой опасности находятся [6, с. 5]. Такой человек нередко размышляет: «Подумаешь, совершил грех, покаюсь». Постепенно к такому человеку приходит бесчувственность ко греху, и такое свое состояние он считает нормой.

Таким образом, внутренний выбор человека очень часто подчинен самым разнородным греховным влияниям.

Как быть в данной ситуации человеку? Освобождение от греховной зависимости совершается с помощью благодати Божией, когда сам человек осознанно принимает в этом участие. Первый шаг человека – это его решимость освободиться от греховной зависимости, и последующая работа над собой. Важно освободить волю от греховного влияния, сделав ее свободной, и способной встать на путь спасения.

Одно из самых интересных мест у святителя Феофана — изложение самого процесса избрания духовного пути.

В первую очередь, он обращает внимание на отличие жизни христианина по заповедям Христа от жизни естественной, согласно требованиям физической природы. При этом он указывает на действие Божие в процессе начала духовной жизни человека. «Человек не рождается христианином, а становится таковым после рождения. Семя Христово падает на землю сердца уже биющегося» [5, с. 5], но поврежденного прародительским грехом, и в котором уже имеются начатки, противные христианству.

Пробуждение духовных сил в человеке святитель сравнивает с началом проращивания семени. Он пишет: «Как, например, в растении начало жизни есть возбуждение ростка в семени, пробуждение как бы спящих сил — начало истинно-христианской жизни в человеке есть некоторое воссотворение, дарование новых сил, новой жизни» [5, с. 5-6].

Нашим действиям предшествуют

Дары Божии подаются нам для внутреннего изменения личности, и они предшествуют нашим усилиям. Но чтобы человек был способен ответить на действие благодати, ему сначала необходимо осознать факт своей несостоятельности в деле освобождения от греха и то, что спастись он может

только с помощью Божией. Если он не осознал своей немощи и греховности, то нельзя говорить, что выбор пути спасения он сделал. На практике это означает, что, только вступив на путь исправления, ведущий к Богу, он тут же может с него сбиться. Такое колебание, вступление на путь спасения и отпадение, может продолжаться долго, пока человек не переосмыслит свою жизнь, сопоставив ее с евангельскими заповедями.

Увидев собственную беспомощность, человек начинает правильно воспринимать дарованную ему благодать. Здесь ему нужно начинать жить в соответствии с принятым решением, то есть, в ответ на призыв Божий, хранить внимание к своему внутреннему состоянию и внешним поступкам. Ничего не должно быть противного Христу, а наоборот, следует развивать в себе любовь к добродетельной жизни.

Характеризуя начальный период христианской жизни, святитель говорит: «С сей минуты начинается у человека потовой труд — образовать всего себя, все свои силы по-христиански. Вот почему, тогда как возрастание, например, у растений, есть постепенное развитие сил, легкое, непринужденное, у христианина оно есть многотрудная борьба с самим собою — напряженная и скорбная, и ему надо настраивать свои силы на то, к чему у них нет расположения: он, как воин, каждый шаг земли, хотя своей же, должен отнимать у врагов войною — обоюдоострым мечем самопринуждения и самопротивления» [5, с. 6].

Следовательно, каждый, вступающий на путь христианской жизни, должен иметь решимость вести внутреннюю борьбу с грехом. Здесь очень важно понимать, что эта борьба относится не только к области ума, но ко всем силам человеческой природы. При этом святитель Феофан предупреждает, что часто случается, что ум пытается предать себя воле Божией, а сердце еще не очистилось и подпитывается страстями, что не дает уму правильно поступать. Кроме того, нередко ум бывает заражен мечтательностью, и если он постоянно находится в таком состоянии (мечтательности), то имеет искаженное понятие о пути христианской жизни. Таким образом устроенный ум и грех может принять за добродетель.

Никак нельзя предаться воле Божией всем существом, если не зажечь в себе горячее устремление к Нему Единому, доходящее до полного забвения своей самости, а затем и всех мирских удовольствий. Это руководящее человеком чувство, посылаемое от Бога, святитель Феофан вслед за отцами-подвижниками называет «ревностью». Нужно стать ревнителем Небесного Царства, иначе духовная жизнь, едва начавшись, быстро придет в упадок. Вот важнейший, данный святителем Феофаном урок, который надлежит помнить всякому, вступающему на путь духовной жизни.

Подводя итог краткого обзора начального пути к спасению, который представляет нам святитель Феофан, можно сделать следующие выводы.

1) От осознания того факта, что Бог есть Источник Жизни. Следовать путем жизни — значит следовать за Господом. Двигаясь по этой дороге, человек достигает подлинной цели своего бытия — Богообщения, то есть в высшем смысле — причастности всего существа к Источнику Жизни. Приближение к нему предполагает духовное и нравственное возрастание, совершенствование человека.

2) От внимания к евангельским заповедям и голосу Церкви, вообще от участия в церковной жизни, в первую очередь — в Святах Таинствах. Церковь посредством Таинств и догматов приобщает человека к благодати Святого Духа. Кроме того, она дает уму и сердцу духовные ориентиры, которые помогают определиться, упорядочить свою внешнюю деятельность и внутреннюю жизнь.

3) От действия благодати Божией, предвещающей наш выбор и, в конечном итоге, во многом его формирующей.

4) От воли человека, выражающейся в твердой решимости встать на путь жизни, предать себя в волю Божию и готовности к борьбе с грехом.

5) От горячего устремления к Богу — вплоть до самоотвержения, самозабвения, что служит залогом успешности духовной жизни.

Современный человек, цели и приоритеты которого сосредоточены, в основном, в материальном мире, к великому сожалению, забыл о главном — о действительной жизни в духе Христовом, то есть спасении собственной души. Тем не менее, любой человек рано или поздно сталкивается с Божиим призывом. Изучение духовно-нравственных и аскетических творений святителя Феофана Затворника, написанных для мирян, — его современников — помогает людям, живущим в XXI веке сделать свой, такой важный для каждого, выбор.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Григорий Нисский, свт. О Жизни Моисея Законодателя, или о совершенстве в добродетели. В кн. Творения святого Григория Нисского. Ч. 1. М., 1861. С. 227.
2. Антоний Великий, преп. Поучения. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2002. С. 107.
3. Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание творений Т. VII. М.: Паломник, 2007. С. 434.
4. Игнатий (Брянчанинов), еп. Сочинения. Т. II. Аскетические опыты. (Фототипическое издание). М.: Издательство Московской Патриархии, 1989. С. 122.
5. Феофан, епископ. Путь ко спасению. (Краткий очерк аскетике). Заключительное прибавление к «Письмам о христианской жизни». Вып. 1. СПб., 1868. С. 3, 53, 5, 6.
6. Феофан, епископ. Путь ко спасению. (Краткий очерк аскетике). Вып. 2. СПб., 1869. С. 74, 96, 7, 10, 5.
7. Феофан, епископ. Путь ко спасению. (Краткий очерк аскетике). Вып. 3. СПб., 1869. С. 111, 112.
8. Феофан Затворник, свт. Собрание писем. Вып. I—II. М.: Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь; Паломник, 1994. С. 90.
9. Феофан Затворник, свт. Собрание писем. Вып. III—IV. М.: Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь; Паломник, 1994. С. 11.

Иеромонах Василий (С.Н. Скоренко)
проректор КДС
магистр богословия
Калуга, Набережная, д. 4.
Тел. 8(484)256 2700

УЧЕНИЕ О ТАИНСТВАХ СВЯТИТЕЛЯ ФИЛАРЕТА (ДРОЗДОВА)

Doctrine of the Sacraments of St. Philaret (DROZDOV)

Аннотация: Святитель Филарет (Дроздов) является одним из ключевых представителей русского богословия. Его труд «Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви» является попыткой систематизации Православного догматического богословия. Так же и примечательна и вопросно-ответная форма изложения догматов. Именно в этом бессмертном труде святителя Филарета (Дроздова) мы и черпаем основы учения о таинствах Русской Православной Церкви.

Annotation: St. Philaret (DrozdoV) is one of the key representatives of Russian theology. His work «An extensive Christian Catechism of the Orthodox Catholic Eastern Church» is an attempt to systematize the Orthodox Dogmatic Theology. So it is remarkable and question-answer form of presentation of the dogmas. It is in this immortal work of St. Philaret (DrozdoV) we derive the basic teachings of the mysteries of the Russian Orthodox Church.

Ключевые слова Православная Церковь, Таинства, Пневматология, Священное Писание, Евхаристия, Священство, Крещение, Миропомазование, Покаяние, Сакраментология, Катехизис.

Keywords Orthodox Church, Sacrament, Pneumatology, Holy Scripture, the Eucharist, Priesthood Baptism Miropomazovanie Repentance, Sakramentologiya Catechism.

Общие понятия

Святитель Филарет (Дроздов) является одним из первых систематизаторов учения Русской Православной Церкви. Весьма интересен его труд как «Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви», также немаловажно и его гомии-

летическое наследие, в котором он также отразил сущность и значение таинств.

Изложение учения о таинствах в «Пространном катехизисе» свт. Филарет начинает в контексте понятия Предания, так как, таинства, по его мысли, есть, прежде всего, часть Священного Предания Церкви: «Под наименованием «Священное Предание» понимается то, что истинно верующие и чтущие Бога словом и примером передают один другому и предки – потомкам: учение веры, Закон Божий, Таинства и священные обряды»¹.

Отметим точность и четкую структурированность в данном определении Предания. Все части этого определения подчинены строгой логике, так что складывается ощущение арифметической суммы, к которой сводится Предание, где «таинства» есть одна четвертая этой суммы. Далее свт. Филарет замечает: «Итак, христианину нужны: во-первых, учение о вере в Бога и в таинства (тайны), которые Он открывает»². Такой «ограничительный» метод приводил многих исследователей, самым ярким из которых является прот. Георгий Флоровский, к заключению, что свт. Филарет в своем Катехизисе отдает чрезмерную дань схоластическому подходу. Такой подход, согласно этому взгляду, превращает христианскую догматику из живой спасительной веры, ведущей к жизни в Боге и Богом – в набор холодных «головных» убеждений, почерпнутых из школьных систем.

С одной стороны, согласимся с частичной справедливостью таких выводов – свт. Филарет был человеком своей «академической» эпохи и при написании Катехизиса находился в достаточно жестких рамках катехизического формата, Но с другой стороны, как мы убедимся в дальнейшем, он свою эпоху превосходил и вовсе не был склонен трактовать православное вероучение и жизнь в Церкви в слишком формальном ключе. О последнем с потрясающей, на наш взгляд, силой свидетельствуют его проповеди. В силу этой двойственности свт. Филарет, понимавший, что понятие «таинства» не может быть вмещено в жесткие рамки школьного метода, тем не менее, уступает ему.

В учении о таинствах в «Пространном катехизисе» можно, по нашему мнению, выделить несколько основных аспектов.

Во-первых, аспект сотериологический. Таинства напрямую связаны со страданием и смертью Иисуса Христа, в них «сокрыта и запечатлена» их сила: «Мы участвуем в страданиях и смерти Иисуса Христа посредством живой сердечной веры, посредством Таинств, в которых сокрыта и запечатлена сила спасительных страданий и смерти Иисуса Христа, и, наконец, посредством распинания плоти своей с ее страстями и похотями»³.

Во-вторых, аспект пневматологический. Таинства, наряду с молитвой, позволяют причаститься Святому Духу: «Соделаться причастным Святого Духа можно через усердную молитву и через Таинства»⁴.

В-третьих, аспект, который назовем коммуникативно-

экклезиологическим. Таинства есть то, что наряду с православной верой, законом Божиим и священноначалием, объединяет верующих в сообщество, именуемое «Церковью», делает Церковь тем, что она есть. Свт. Филарет пишет: «Церковь есть от Бога установленное общество людей, соединенных православной верой, Законом Божиим, священноначалием и Таинствами»⁵.

Общение в таинствах есть необходимое условие (наряду с единством исповедания) существования церковного тела как единого организма: «Церковь едина... Единство это выражается видимо, одинаковым исповеданием веры и общением в молитвах и Таинствах»⁶.

В-четвертых, аспект структурно-экклезиологический. Таинства (конкретно таинство Священства) обеспечивают единство Церкви не только как организма, но и как единой церковной структуры, иерархической организации: «Иерархия Христианской Православной Церкви ведет свое начало от Самого Иисуса Христа и от (времени) сошествия на апостолов Святого Духа и с тех пор непрерывно продолжается через преемственное рукоположение в Таинстве Священства.

В-пятых, аспект агиологический. Таинства есть необходимое условие, наряду со страданиями, учением и молитвой Иисуса Христа, святости Церкви, а в ней и ее членов: «Церковь – Свята, потому что освящена Господом Иисусом Христом через Его страдания, через Его учение, через Его молитву и через Таинства. *Христос возлюбил Церковь и Себе предаде за ню, да освятит ю, очистив банею водною в глаголе (посредством слова): да представит ю Себе славу Церковь, неимущу скверны или порока, или не что от таковых, но да будет свята и непорочна (Еф.5,25-27).*»⁷.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что раскрытие связи сакраментологии с другими аспектами вероучения совершается свт. Филаретом в контексте изложения этих самых других аспектов – например, связь таинств со страданиями Христа выясняется в контексте христологического учения, освящающее действие таинств – в связи с изложением учения о святости Церкви, коммуникативное – в связи с изложением общего определения Церкви и т.д. Но когда мы подходим к общему определению собственно понятия таинства как такового – эта связь с другими частями вероучения утрачивается: «Таинство есть священное действие, через которое тайным образом действует на человека благодать, или спасительная сила Божия»⁸.

В этом определении нет даже упоминания ни о страданиях вочеловечившегося Сына Божия, ни о Церкви. Обозначается лишь действие благодати, как «спасительной силы Божией», которая ставится в зависимость только от определенного священнодействия, что само по себе звучит несколько абстрактно. Понятие «таинства» в этом определении как бы сужается и «специализируется», как бы живет своей, оторванной от общего вероучительного контекста, жизнью. Здесь, как нам представляется, опять-таки сказывается, с одной стороны, тяга свт. Филаре-

та к строгости и научной точности, выражающихся в стремлении дать определение максимально емкое и краткое, не отягощенное лишними элементами, а с другой стороны – отягощенность схоластическим подходом.

Структура описания таинств в «Пространном катехизисе» состоит, как правило, из трех частей – теоретической, исторической и практической. Теоретическая, или формально-догматическая, часть представляет собой четкое определение, иногда с присоединением более подробного богословского разъяснения значения таинства. Историческая, или историко-богословская, содержит краткие сведения об установлении таинства, обычно в виде цитат из Писания, иногда дополняемых пояснениями автора. Практическая, или богословско-литургическая, часть описывает способы и условия совершения таинств; в случае крещения и евхаристии – с присоединением краткого изложения чинопоследования и богословско-символического истолкования его отдельных элементов.

Также обращает на себя внимание, что описанию и разъяснению таинств крещения и Евхаристии уделено в «Пространном катехизисе» наиболее пристальное внимание, в то время как описания таинств миропомазания, покаяния, а в особенности – священства, брака и елеосвящения ограничены самыми общими сведениями.

Учение «Пространного катехизиса» о таинстве крещения

В «Пространном катехизисе» свт. Филарет определяет крещение как «Таинство, в котором верующий при троекратном погружении тела в воду с призыванием Бога Отца и Сына и Святого Духа умирает для жизни плотской, греховной и возрождается Святым Духом в жизнь духовную, святую»⁹.

Интересно, что ни в этом определении, ни в дальнейшем изложении истории происхождения таинства¹⁰, ни в перечислении условий крещения для взрослых и младенцев, ни в указании на связь Крещения с ветхозаветным обрезанием, ни в обосновании значения восприемников¹¹, ни в изложении подробностей чинопоследования¹² не акцентируется и не изъясняется сколько-нибудь подробно мистериальное, так сказать, действие крещения, его внутренний и духовный смысл, его взаимосвязь со Смертью и Воскресением Христовыми. В изъяснении деталей чинопоследования свт. Филарет кратко объясняет некоторые частные аспекты крещального богословия – например, указывает, для чего нужны заклинание сатаны или знамение Креста, в чем значение белых одежд крещаемых, хождения вокруг купели со светильником, возложение нагательного креста, каковы духовные последствия для согрешающих после

крещения¹³ и т. п. – но в целостную богословскую концепцию все эти моменты не связываются, словно оставаясь самостоятельными частными моментами. Взаимосвязь «умирания» и «возрождения» крещаемого со Смертью и Воскресением Господа Иисуса Христа, еще раз отметим, специально не оговаривается и остается только имплицитной.

Сформулировав, что «главное в священнодействии крещения – троекратное погружение в воду с произнесением слов: «Крещается раб Божий (имя) во имя Отца. Аминь. И Сына. Аминь. И Святаго Духа. Аминь.»¹⁴, свт. Филарет все же не объясняет, почему именно этот элемент священнодействия является главным, и даже не оговаривается, что крещение, согласно Писанию и Преданию, есть таинство сопогребения и совоскресения со Христом (впрочем, упоминание о спогребении Христу в «Пространном катехизисе» встречается, но в другом месте и не словами автора, а в апостольской цитате, которая никак не комментируется).

Также, в Пространном катехизисе отсутствует и целостное богословское толкование отсечения прародительского повреждения в Крещении, мистического соединения крещаемого с Богочеловеком и Церковью – Его Телом, облечения во Христа, вообще, онтологической связи таинства с Боговоплощением. Не раскрыто и понятие «возрождения Святым Духом в жизнь духовную, святую», совсем ничего не говорится об обоженнии. Когда автор отмечает неповторяемость Крещения¹⁵, он лишь проводит аналогию с неповторяемостью человеческого рождения, но при этом, опять же, не разъясняет великую значимость перемены бытийного состояния крещаемого и связи этой перемены с Боговоплощением. Возникает ощущение, что авторская задача – главным образом, изложить внешнюю сторону таинства, лишь отчасти касаясь его внутренней стороны, его глубинного сотериологического, христологического и пневматологического значения.

Впрочем, еще раз отметим, что все эти недоговоренности обусловлены, конечно же, не недостатком богословской глубины у самого свт. Филарета, но «законами жанра» наличной академической традиции, самим существующим на тот момент форматом катехизического изложения. Достаточно сравнить «Пространный катехизис» Святителя с более ранними катехизисами других авторов, чтобы увидеть, что он значительно их превосходит и при всей своей неполноте, и является, не смело будет сказать, прорывом к новым богословским горизонтам. Глубина же богословского видения самого свт. Филарета, его творческая мощь во все полноте проявилась, что признавали и самые беспощадные критики «Пространного катехизиса», в его проповедях, почти каждая из которых – блестящий богословский этюд.

Учение «Пространного катехизиса»

о таинстве миропомазания

Миропомазание свт. Филарет определяет как «таинство, в котором верующему при помазании частей тела освящённым миром, во имя Святого Духа подаются дары Святого Духа, возвращающие и укрепляющие в духовной жизни»¹⁶.

Здесь опять-таки обращает на себя внимание ряд недоговоренностей. Автор ни в определении, ни в последующем изложении таинства не обозначил связь его с таинством крещения. Так же следует отметить, что внутреннее действие таинства описывается лишь цитатами из Писания без попыток истолковать их и разъяснить: «О внутреннем действии этого таинства говорится в Священном Писании у евангелиста Иоанна: *Вы имеете помазание от Святаго и знаете все. Помазание, которое вы получили от Него, в вас пребывает, и вы не имеете нужды, чтобы кто учил вас; но как самое сие помазание учит вас всему, и оно истинно и неложно, то, чему оно научило вас, в том пребывайте* (1 Ин. 2, 20; 27). Подобным образом и апостол Павел говорит: *Утверждающий же нас с вами во Христе и помазавший нас есть Бог, Который и запечатлел нас, и дал залог Духа в сердца наши* (2 Кор. 1, 21-22)»¹⁷.

Дальнейшее изложение в параграфе о таинстве миропомазания включает краткие сведения об истории таинства¹⁸, указание на связь его с иерархией и апостольским преемством¹⁹, краткое разъяснение значения помазания различных частей тела²⁰.

Учение «Пространного катехизиса»

о таинстве покаяния

Свт. Филарет определяет Покаяние как «таинство, в котором каящийся в своих грехах, при видимом получении прощения от священника, невидимо освобождается от этих грехов Самим Господом Иисусом Христом»²¹.

Излагается история установления²², условия совершения – «сокрушение о грехах, твёрдое намерение исправить свою жизнь, вера в Христа и надежда на Его милосердие»²³, кратко разъясняется дисциплина таинства (пост, молитва, епитимия)²⁴.

Здесь вновь нужно обратить внимание на «изолированность» таинства покаяния от других таинств и вообще других аспектов целостного учения Церкви о Домостроительстве нашего спасения. Ни в самом процитированном определении таинства, ни в дальнейшем изложении не указывается на его связь с крещением, хотя связь эта фиксируется и чинопоследованием таинства в словах: «от сих всех отныне должен еси блюстися, понеже вторым крещением крещаешься, по таинству христианскому», и многочисленными святоотеческими богословскими и духовно-аскетическими свидетельствами. Вообще, можно сказать, что формула «покаяние – второе крещение» содержит в себе основ-

ной богословский смысл этого таинства, является красной нитью учения о нем в святоотеческом и литургическом преданиях. Поэтому в таком «урезанном» изложении покаяние утрачивает во многом свой мистико-онтологический и богословско-смысловой характер как таинство возрождения и воссоединения души кающегося с Богочеловеком, превращаясь только в инструмент отпущения грехов. Отрицательная составляющая таинства – прощение грехов – как бы заслоняет собой положительную составляющую – воссоединение с Богом.

Учение «Пространного катехизиса»

о таинстве евхаристии

Наиболее подробным образом свт. Филарет останавливается на таинстве евхаристии. В посвященный ему параграф он включает и описание литургического чинопоследования с достаточно подробным истолкованием его отдельных частей. Как отмечает М. М. Бернацкий, «Пространный катехизис», воспроизводя в целом внешний порядок изложения «Православного исповедания» митр. Петра (Могила), имеет при этом существенные отличия в изложении самого учения: «Как и в «Православном исповедании...» свт. Петра (Могила), структуре которого в целом следует «Пространный христианский Катехизис...», учение о таинствах излагается здесь в разделе о 10-м члене Символа веры. Однако изложение самого учения о таинствах построено иначе – напр., свт. Филарет не использует понятия материи и формы таинства»²⁵.

Акцент на разъяснении конкретного материала литургического чинопоследования вместо различий и истолкований схоластических понятий, простота и ясная строгость изложения с опорой на «фактологическую» сторону таинства – что характерно всегда и в целом для метода письма святителя Филарета – есть то, что, по мнению М. М. Бернацкого, предвосхищает идею позднейших литургистов и богословов о том, что православное богословие евхаристии должно быть основано на конкретном опыте совершения таинства, а, в соединении с изложением вероучения о евхаристии, являет продолжение традиции евхаристологии св. Николая Кавасилы.

В догматическом отношении в учении «Пространного катехизиса» о евхаристии особенно обращают на себя внимание два положения: компромиссный подход в решении вопроса о времени освящения Св. Даров и отказ от схоластического понимания термина «пресуществление» при сохранении самого термина.

В теме освящения Даров свт. Филарет указывает на произнесение «установительных слов» и эпиклезу как на единое «важнейшее действие» в двух моментах. После этого, имея в виду это единое действие, он пишет: «Это особенно важно потому, что при этом действии хлеб и вино прелагаются, или пресуществляются, в истинное Тело Христово и в истинную Кровь Христову»²⁶.

Таким образом, не ставя особого ударения ни на «установительные слова», ни на эпиклезу (а точнее, ставя равное ударение и на одно, и на другое), но рассматривая их как единое тайносовершительное действие, где эпиклеза – без богословско-смысловых акцентуаций, а по самому факту – является завершительным моментом таинства, свт. Филарет становился в целом на точку зрения византийских богословов свв. Марка Евгеника и Николая Кавасилы, хотя и с учетом мнения школьной традиции и без акцентирования самой проблематики, то есть в сторону ее сглаживания. Тем самым свт. Филарет как бы обозначает свое нежелание принимать участие в споре. М. М. Бернацкий по этому поводу замечает: «Согласно Катехизису, освящение Даров совершается совокупностью установительных слов и эпиклезы... Т. о., в решении вопроса о времени освящения Даров, несмотря на результаты московского спора кон. XVII в., свт. Филарет предложил компромиссный вариант, примиряющий крайние позиции и тяготеющий к мнению св. Николая Кавасилы»²⁷.

Интересно, однако, что в «Рассуждении о времени преложения Св. Даров» (которое представляет собой извлечение из частной переписки с А. Н. Муравьевым, а не предназначенный для публикации трактат) свт. Филарет анализируя материал литургических чинов Василия Великого и Иоанна Златоуста, приходит к несколько иному, более жесткому выводу: пресуществление происходит именно во время эпиклезы, когда момент благословения совпадает с моментом освящения. При этом он подчеркивает, что в таинственном преложении не может быть временной последовательности моментов, но только один единовременный неделимый момент: «Действие благословения и освящения не последовательное, а совокупное – преложение Даров в истинное Тело и Кровь Христову. Посему и момент преложения не может быть разделяем на начинательный и окончательный, а должен быть единовременный в совокупном действии благословения и освящения»²⁸.

Святитель Филарет, признавая важность «установительных слов» «в своем месте», подчеркивает, тем не менее, их «вводный» характер, относящийся к «предварительной» молитве благодарения. Замечание эти, однако, были высказаны им, повторим, в сугубо частном порядке, как и сам он выразил своему корреспонденту, что «не время поднимать вопрос»²⁹, и в официальном, предназначенном для публикации тексте, каким явился Катехизис, занял, как видим, компромиссную позицию.

Такой же печатью компромисса, но с несколько большим ударением на патристической традиции, отмечена позиция свт. Филарета и в использовании термина «пресуществление». Со ссылкой на «Изложение веры Восточных Патриархов» и святого Иоанна Дамаскина, чья цитата из «Точного изложения православной веры» тут же приводится, он отрицает возможность объяснения способа осуществления таинства, настаивая только на том, что термин «пресуществление» только показывает, что таинство совершается «истинно, действительно, и существом».

В вопросе о частоте Причащения свт. Филарет в «Пространном катехизисе» остается в целом на позиции «Православного исповедания» митр. Петра (Могилы), что достаточный минимум – приобщение один раз в год, для более заботящихся о духовной жизни – четыре раза в год во все длительные посты, для особо ревностных и благоговейных – раз в месяц. При этом, вспоминая древнюю практику, выраженную в канонических правилах, причащения за каждой литургией, Святитель полагает, что для его современников она вряд ли подходит, так как «ныне немногие имеют такую чистоту жизни, чтобы всегда быть готовыми приступить к столь великому Таинству»³⁰. Следуя той же, так называемой киево-могилянкой, традиции он связывает евхаристию с таинством покаяния, которое рассматривается как необходимое условие для допуска к причащению, и дает советы для «слушающих литургию»: «участвовать в литургии молитвой, верой и особенно непрерывным воспоминанием Господа нашего Иисуса Христа, Который повелел сие творить в Его воспоминание (Лк. 22, 19)»³¹.

Учение «Пространного катехизиса»

о таинстве священства

Священство определяется как «таинство, в котором правильно избранного кандидата Святой Дух посредством епископского рукоположения поставляет совершать таинства и пасти стадо Христово»³².

Далее в посвященном священству параграфе дается краткое объяснение значение пастырства³³ и описание трех степеней священства также с кратким их объяснением³⁴. В процитированном определении, как уже неоднократно отмечалось критиками, священство расценивается как некое функциональное, техническое – по воспроизводству иерархии – таинство. С одной стороны, это отчасти так и есть, и потому такого рода критика представляется слишком и односторонней. Но с другой стороны, если смотреть на таинство священства только под этим углом зрения – есть риск подменить главное – вспомогательным, поставить саму иерархическую организацию во главу угла, т. е. служебный технический механизм – на место живого Тела, мистического организма. Такое смещение акцентов произошло в свое время в Римско-Католической Церкви, с чем, однако, уже не одно столетие в ее недрах идет внутренняя борьба, в последнее время небезуспешная. Никакое таинство не может быть всецело функциональным и всецело техническим, оно должно иметь свой непосредственный онтологический, богословский аспект, неразрывно связанный с духовно-аскетической жизнью, как отдельного христианина, так и Церкви, епархии, в целом. Царственное священство, согласно Писанию, принадлежит всем христианам³⁵, все христиане, все верные, участвуют в богослужении, то есть являются служителями Бога и Его таинств, однако в Пространном катехизисе этот момент совершенно

упускается. Нельзя забывать, что таинства совершаются в Церкви Духом Святым в силу Боговоплощения и принесенной Христом Жертвы, клирики же как функциональные служители таинств, если и совершают их – то не в прямом смысле, а лишь как добровольные орудия Святого Духа и главы Церкви – Богочеловека Христа. Но и миряне в этом случае тоже являются добровольными орудиями, ведь главные средства со стороны верных для совершения таинств, прежде всего Евхаристии – это не какие-то технические действия, хотя они и важны с точки зрения именно «чина» богослужения – а соборная, то есть кафолическая, «согласная по целому», молитва, в которой участвуют все члены евхаристического собрания. Функциональные служители, представители клира и иерархии, осуществляют специальные функции соответственно степеням священства, но само осуществление этих функций должно всегда рассматриваться в более широком контексте служения «царственного священства», всей церковной полноты. Иное понимание противоречило бы смыслу Церкви как экклесии, собрания и общины верных, собранных вокруг единой евхаристической Чаши и становящейся единым Телом Христовым. В Церкви – Теле Христовом – структура, то есть иерархическая церковная организация, необходима, но при этом не должна подменять собой все Тело, а быть лишь служебным механизмом для его прироста и строительства.

Несомненно, что роль святителя Филарета (Дроздова), а так же его наследие сыграло немалую роль в становлении отечественной научной богословской мысли.

Источники и литература

1. Бернацкий М.М. Евхаристия. Часть II. «Пространный христианский Катехизис...» свт. Филарета (Дроздова), митр. Московского // ПЭ. Т. 18.
2. Он же. Избранные творения. М, 2004;
3. Он же. Изложение разности между Восточной и Западной Церковью. Б. м., 1970;
4. Он же. Обзорение богословских наук в отношении к преподаванию их в высших духовных училищах // Собрание мнений и отзывов. Т. 1. СПб, 1885;
5. Он же. Разговоры между испытующим и уверенным о Православии Греко-Российской Церкви. Б. м., 1815;
6. Он же. Творения. М: Издательство «Отчий дом», 1994;
7. Филарет (Дроздов), митр. Пространный христианский катихизис Православной Кафолической Восточной Церкви. ТСЛ, 2000;

Примечания

(Endnotes)

- 1 *Филарет (Дроздов), митр.* Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. Предварительные понятия, 17.
- 2 Там же. Состав катехизиса, 62.
- 3 Там же. О четвертом члене Символа веры, 208.
- 4 Там же. О восьмом члене Символа веры, 248.
- 5 Там же. О девятом члене Символа веры, 250.
- 6 Там же. О девятом члене Символа веры, 259.
- 7 Там же. О девятом члене Символа веры, 266.
- 8 Там же. О десятом члене Символа веры, 281.
- 9 Там же, О Крещении, 285.
- 10 Там же, О Крещении, 286.
- 11 Там же, О Крещении, 288-292.
- 12 Там же, 297-299.
- 13 Там же, 301-302.
- 14 Там же, 287.
- 15 Там же, 300-301.
- 16 *Филарет (Дроздов), митр.* Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. О Миропомазании, 304.
- 17 Там же. О Миропомазании, 305.
- 18 Там же, 306.
- 19 Там же, 307.
- 20 Там же, 308-311.
- 21 *Филарет (Дроздов), митр.* «Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. О Покаянии, 348.
- 22 Там же, 349.
- 23 Там же, 350.
- 24 Там же, 351-353.
- 25 *Бернацкий М.М.* Евхаристия. Часть II. «Пространный христианский Катехизис...» свт. Филарета (Дроздова), митр. Московского // ПЭ. Т. 18.
- 26 *Филарет (Дроздов), митр.* Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви», О Причащении, 336.
- 27 *Бернацкий М. М.* Там же.
- 28 *Филарет (Дроздов), митр.* Рассуждение о времени предложения Св. Даров.
- 29 Там же.
- 30 Там же, 340.
- 31 Там же, О Причащении, 341.
- 32 *Филарет (Дроздов), митр.* Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви. О Священстве, 354.
- 33 Там же, 355.
- 34 Там же, 356-357.
- 35 1 Петр.2, 9

Раздел II. Литургическое богословие и гимнография

УДК 2-54

Протоиерей Андрей Лобашинский,
преподаватель Калужской духовной семинарии.
Калуга, Набережная, д. 4.
Тел. 8(484)256 2700
oandrey@karizha.ru

ИСТОРИЧЕСКИЕ И ПАСТЫРСКИЕ АСПЕКТЫ РАЗВИТИЯ ТАИНСТВА ИСПОВЕДИ В ЛИТУРГИЧЕСКОЙ ПРАКТИКЕ

Historical and Practical Aspects of Development of the Sacrament of Confession in Liturgical Practice

Аннотация: Статья рассматривает различные аспекты исповеди в исторической перспективе развития этого таинства в духовной жизни Православной Церкви. Автор анализирует место исповеди в контексте литургической жизни и практики причащения в различных условиях и разных периодах жизни Церкви. В заключение автор предлагает изменить существующую практику помещения исповеди в литургические рамки и взамен этого рассмотреть исповедь как самостоятельное таинство, имеющее исключительную важность в наше время.

Annotation: The article is describing the various aspects of confession of in historical perspective of development and extension of this sacrament in spiritual life of the Orthodox Church. The author analyses the place of confession in the context of liturgical life and practice of the Holy Communion in different circumstances and various historical periods of the church life. In conclusion the author suggests to change the existing practice to place the confession in the terms of the Liturgy and instead of it catch sight of confession as a self-reliant sacrament, exceedingly important today.

Ключевые слова: Духовник, Епитимья, Евхаристия, Литургия, Публичная Исповедь, Частная исповедь, Покаяние, Пост, Традиция.

Key words: Eucharisty, Lent, Liturgy, Private, Confession, Penance, Public confession, Penance, Spiritual father, Tradition.

Сегодня Церковь сталкиваясь в своей таинственной жизни с вызовами быстротекущего времени, требующими адекватного ответа, нуждается в глубоком переосмыслении унаследованной от синодального периода исповедной традиции, или по крайней мере, привычных способов решения круга проблем, связанных с исповедью. А этих проблем накопилось немало... Невозможно говорить о полноценном возрождении жизни Церкви дистанцируясь от этих проблем. И эта насущная необходимость пересмотра сложившейся практики современного подхода к исповеди, дает возможность вновь обратиться к святоотеческому опыту, не как к запылившемуся архиву с бесполезными древностями, а как к сокровищнице, в которой хранится царское наследие, способное обогатить всех ищущих спасения.

Вопрос святоотеческого учения об исповеди – не является простым вопросом с точки зрения церковной истории. Если мы будем говорить о покаянии, как важнейшей составляющей духовной жизни в христианстве, то, естественно, материала для обзора будет даже избыточно много. Но нам нужно говорить, в первую очередь, о исповеди как сакраментальном акте, который это покаяние свидетельствует и является, по современным воззрениям, узловым моментом в процессе самого покаяния.

Однако, если взять историческую перспективу, то мы увидим, что первоначально покаяние и исповедь были явлением экстраординарным в христианской общине, которая признавала себя как общество святых, то есть, не только народом святым в ветхозаветном понимании, как принадлежности к избранному народу Божию, но святых по жизни, то есть нравственно и духовно совершенных. Поэтому всякая небольшая нечистота человеческой немощи врачевалась личным покаянием перед Богом, а серьезные проступки подлежали публичному покаянию в Церкви и фактически были явлением экстраординарным. Серьезными проступками с точки зрения первых христиан были следующие: отречение от Христа во время гонений, уклонение в ересь, убийство, прелюбодеяние или блуд, чародеяние, разбой и т.п. Здесь за публичной исповедью следовала определенная покаянная дисциплина, которая включала в себе помимо отлучения от причастия и участия в церковных таинствах, сугубый пост и молитву. Собственно говоря, власть Церкви вязать и решать сомнению никогда не подвергалась. И здесь достаточно вспомнить пример святого апостола Павла наложившего церковную епитимию на христианина, совершившего грех инцеста (1Кор.5; 1-5).

Впервые мы встречаем упоминание о исповеди, как особой форме гласного покаяния в новозаветных писаниях: «Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего... и если он соделал

грехи, простятся ему» (Иак. 5;16). С одной стороны, этот текст говорит об исповеди и покаянии как действии, происходящем внутри церковной общины, говоря шире, в Церкви, с другой – в контексте отрывка о исповеди перед священниками – «призовите пресвитеры церковные»...

«В Церкви исповедуй грехи свои и не приступай к молитве с дурной совестью.<...> В День Господень, собравшись вместе, преломите хлеб и благодарите, исповедавши наперед прегрешения ваши, дабы чиста была жертва ваша», говорится в другом древнецерковном памятнике [13, с. 19, 24].

Знаменитый церковный писатель III века Тертуллиан в своей беседе «О покаянии» в ярких красках дает нам картину церковного публичного покаяния и среди необходимых для такого покаяния действиях кающегося грешника говорит о необходимости «повергаться перед пресвитерами» [12, с. 316]. «Необходимо, чтобы покаяние приносилось не только в совести, но исполнялось также и через некоторое действие. Это действие..., есть публичное исповедание, в котором мы исповедуем Богу свои грехи, не потому, что Он их не знает, но поскольку исповеданием приуготовляется прощение, из исповедания рождается покаяние, а покаянием умиливается Бог» [12, с. 316]. Надо сказать, что в этом сравнительно небольшом памятнике достаточно подробно выражена мысль о необходимости церковной исповеди, как способе возвращения в Церковь, что равносильно примирению с Богом: «И ты, и он, все мы – Церковь, Церковь же есть Христос. Следовательно, когда ты припадаешь к коленам братьев, касаешься Христа, Христа умоляешь» [12, с. 316]. Правда, здесь не столько сакраментальное богословие, а скорее еkkлезиологическое понимание исповеди, как восстановления в прежнем достоинстве царственного священства, поврежденного грехом. И власть решить и вязать здесь принадлежит всей полноте Церкви, а не только ее иерархическим представителям.

Св. Киприан Карфагенский также говорит о исповеди и покаянии, как, безусловно церковном акте, но акте примирения в исключительном случае отпадения от Христа во время гонений: «То же свидетельствует и Апостол, говоря: не можете Чашу Господню пити и чашу бесовскую; не можете трапезе Господней причащаться и трапезе бесовстей (1 Кор. 10, 21). Он же делает следующую угрозу упрямым и непокорным: иже аще яст хлеб сей, или пиет Чашу Господню недостойне, повинен будет Телу и Крови Господни (1 Кор. 11, 27). Ни во что вменивши сие и презревши все это, прежде чем заглядить свои грехи, исповедать свое преступление, очистить совесть Таинством покаяния и возложением руки священнической умиловить Господа, негодующего и угрожающего за нанесенное Ему оскорбление,- насилуют Тело Его и Кровь и, таким образом, руками и устами грешат теперь против Господа более, нежели тогда, когда отверглись Господа» [6, с. 218]. И хотя здесь говорится впрямую о Таинстве покаяния и, фактически, исповеди, ясно, что здесь речь идет о исповедании исключительных грехов.

Известно, что в Древней Церкви господствовал взгляд на покаяние, как на уникальный, вряд ли повторимый, акт. Начиная с «Пастыря» Ерма, большинство церковных писателей, начиная с III века, таких как, Тертуллиан, св. Климент Александрийский, Ориген, св. Амвросий Медиоланский, блаж. Августин, свидетельствуют о возможности только одного покаяния в случае совершения тяжких грехов. Не стоит и забывать о том, что первоначально время покаяния и отлучения от Евхаристии измерялось лишь одной мерой – сроком жизни кающегося. И только в начале IV века канонические правила св. Василия Великого, назначают иные, гораздо более мягкие сроки исполнения епитимий, к тому же корректируемые искренностью и силой самого покаянного подвига.

Исповедание грехов и покаяние в древности, как правило, предполагало духовное наказание трех видов: 1) лишение на определенное время права делать приношения и участвовать в причащении (назначалось за менее важные преступления); 2) за более важные грехи Церковь временно запрещала присутствовать на собраниях верующих, особенно при литургии. 3) высшей степенью наказания за грехи тяжкие (убийство, прелюбодеяние), соединенные с нераскаянностью, было исключение из числа верных до предсмертного примирения.

Мы также знаем две главные разновидности публичной покаянной дисциплины на Востоке – это покаянная практика, ориентированная на Апостольские постановления и очень широко распространенная на Востоке, а также четырехстепенная дисциплина покаяния:

Кающиеся плачущие могли входить только во внешний притвор (портик) храма, вне врат храма, где с плачем умоляли верных, и особенно предстоятелей Церкви, помолиться о них. Эта степень была подготовительной и как бы введением к собственно церковному покаянию (Григорий Чудотворец, 11 пр.; Василий Великий, пр. 22).

Слушающим позволялось входить во внутренний притвор храма, стоять вместе с оглашенными, слушать с верными пение и чтение Священного Писания и поучения в продолжение первой половины литургии, после чего они выходили вместе с оглашенными (Первый Вселенский Собор, 11 и 12 пр.).

Припадающие стояли в самом храме, в задней его части, и участвовали с верными в молитвах о кающихся. По окончании этих молитв они, получив благословение от епископа, удалялись из храма.

Купностоящие стояли с верными до конца литургии, не приступая только к Евхаристии (Первый Вселенский Собор, 11 пр.; Анкирский собор, 4 пр.) [14].

К концу первой половины III века на Востоке публичное покаяние оформляется уже в виде особого чина принятия в Церковь христиан, своими преступлениями расторгших с ней общение. Поводом к распространению практики публичного покаяния послужило гонение императора Декия, во время которого оказалось очень много отрекшихся от Христа христиан [7].

Все христиане, своими грехами разорвавшие общение с Церковью, если искренне желали снова возвратиться в ее лоно, приходили к пресвитеру-духовнику с изъявлением своего желания покаяться. Духовник, убедившись в искренности желания пришедших, вносил имена их в церковный список для общего сведения и поминовения при богослужении, возлагал на них руки в свидетельство разрешения их от отлучения и принятия в число кающихся, и отпускал их. Принятые таким образом в число кающихся, они пребывали потом вне церкви в подвигах поста, молитвы и милосердия.

Во все продолжение времени, назначенное для исполнения епитимии кающимися, Церковь возносила за них молитвы в храме между литургией оглашенных и литургией верных (Лаодикийский Собор, 19 пр.).

Заключительным моментом покаяния по исполнении епитимии было то, что прошедшие все степени покаяния, в более или менее продолжительное время, публично кающиеся исповедовали свои грехи пред всей Церковью во главе с епископом и получали разрешение, обыкновенно в четверг или пятницу Страстной седмицы, чрез возложение руки епископа и чтение разрешительной молитвы, и допускались к Евхаристии. Самое принятие кающихся в Церковь было не только общественным актом, но и входило в состав общественного богослужения и совершалось самым торжественным образом. Есть данные о связи этого акта с Таинством соборования, совершавшегося епископом, как правило, в Великий Четверг по особому чину.

После окончания гонений Церковь в период мирного ее существования (в IV веке) распространила публичное покаяние не только за отпадение от веры, но и за другие преступления: идолопоклонство, блудодеяние, убийство, ересь.

Наряду с публичным покаянием (общественным), в древней Церкви присутствовало и частное покаяние, или исповедание грехов пред одним только епископом или пресвитером. Оно совершалось по желанию кающегося и состояло в открытии грехов и разрешении их с молитвою и возложением рук.

Практика публичного покаяния продолжалась в Церкви до конца IV века. При Константинопольском патриархе Нектарии в 398 г. была отменена особая должность пресвитера-духовника, а после этого постепенно исчезли степени покаяния и обряды, которыми сопровождалось принятие в число публично кающихся. К концу периода Вселенских Соборов (VIII—IX век) публичная исповедь окончательно исчезает и заменяется тайной.

Главным побуждением к отмене общественной (публичной) исповеди и замене ее тайной было то, что общественная исповедь, превратилась в нелегкое испытание для христиан последующих времен. Многие начали избегать ее из-за стыда или скрывали свои грехи. Кроме того, грехи, открываемые всенародно, могли послужить в соблазн для некоторых христиан, и так чтобы спасительный акт для одних не стал источником соблазна и греха

для других, Церковь, во избежание этой опасности, заменила публичную исповедь тайной. Следует здесь принять во внимание и сам известный факт ослабления самой нравственной атмосферы в Церкви, связанной с расширением границ Церкви до имперских пределов. Немалое значение для трансформации исповеди и перенесении ее в область монашеской дисциплины сыграл период иконоборчества, поставивший авторитет монашества на чрезвычайно высокий пьедестал.

Вследствие этих перемен в X—XII вв. в Православной Церкви покаяние и исповедь принимают хорошо изученные и знакомые нам формы (духовное руководство духовников-священников монашествующих и мирских и тайная исповедь), и существуют по настоящее время, с правом духовника налагать тайную или открытую епитимию на тех грешников, которые прежде сталкивались с необходимостью публичной исповеди и такого же покаяния.

При такой эволюции формы и обстоятельств исповеди в Таинстве покаяния, естественно возрастает значение духовного руководителя, как лица, принимающего покаяние.

«Чиста должна быть та рука, которая хочет омывать нечистоты других,» - свидетельствует св. Григорий Великий [3, с. 48]. Священник «должен прежде всего сам очиститься, — говорит Григорий Богослов, — потом очищать других, прийти к Богу, а затем других приводить, освятиться, а после освящать, сделаться светом, а потом других просвещать», - согласно свидетельствуют древние отцы Церкви [2, с. 61].

Здесь вспомним и преп. Иоанна Лествичника, который говоря о духовном наставнике в монастыре, вообще излагает учение и о пастыре, как духовном руководителе.

«1. Истинный пастырь есть тот, кто может погибших словесных овец взыскать и исправить своим незлобием, тщанием и молитвою.

2. Кормчий духовный тот, кто получил от Бога и чрез собственные подвиги такую духовную крепость, что не только от треволнения, но и от самой бездны может избавить корабль душевный.

3. Врач духовный есть тот, кто стяжал и тело и душу свободные от всякого недуга, и уже не требует никакого врачевства от других.

4. Истинный учитель тот, кто непосредственно принял от Бога книгу духовного разума, начертанную в уме перстом Божиим, т. е. действием осияния, и не требует прочих книг» [10, с. 289]

Такой ответственный подход к личности духовника вызвал к жизни средневековую практику поставления священника на степень духовника через архиерейскую грамоту, которая позволяла ему совершать исповедь. Естественно, что эта грамота давалась людям опытным в духовной жизни и, как правило, монашествующим, которые и исполняли роль духовных отцов. Вот как говорит об этом такой авторитетный автор, как св. Симеон Солунский: «Покаяние есть одно из таинств, и совершать его для верных -

принадлежит епископам. И нужно подвизаться для этого, и вместе с епископами стараются об этом те, которые с разрешения епископского получили это служение, и пусть не судят вопреки правилам, дабы тот, кто действует против правил, не навлек на себя грехов другого...» [11]

И эта новая практика монашеской исповеди рождала часто иные подходы к покаянию и сами критерии духовного врачевания, иные по сравнению с древними нормами покаяния и исповеди. Так, например, в Патерике мы читаем такое повествование об авве Сисое - на вопрос «Достаточно ли одного года иноку, чтобы загладить грех?», он отвечает: «Это жестоко: если человек покается всей душой, то Бог и в три дня примет его покаяние» [8, с. 323]. Такая свобода подхода требовала свободы Духа, естественно, что обладать ею могли далеко не все.

И вполне естественно, что следующим шагом в развитии исповедной практики стало создание такого свода канонических правил, который мог бы увязать каноническое право Древней Церкви с ее строгой дисциплиной церковного покаяния и практику частной монашеской исповеди, опиравшейся на духовную мудрость и рассудительность духовника. Очевидно, здесь, в этой церковной потребности надежного духовного руководства для пастырей следует искать истоки происхождения такого замечательного памятника исповедной дисциплины Древней Церкви, которой по традиции связывают с именем св. Иоанна Постника, патриарха Константинопольского. Именно этот литургический чин и правила, в нем приведенные, послужили на многие столетия образцом для последующего развития Тайной Исповеди.

Устав и канонические правила Иоанна Постника фиксирует уже сложившуюся к XII веку практику совершения тайной исповеди, и покаянной дисциплины с ней связанной. Следует заметить здесь, что каноны св. Иоанна Постника делают очень интересный шаг по сравнению с древней канонической практикой, уделяя большое внимание не на лишению права кающегося на участие в Евхаристии, а на устроении аскетической дисциплины.

В последующее время для развития исповедного чина в греческой части Православной Церкви колоссальное значение приобретает книга под названием «Экзомологетарий», или по пособию по исповеди, составленная в конце XIX века преп. Никодимом Святогорцем, одним из составителей греческого Добротолубия. Этот замечательный труд также опирался на каноны св. Иоанна Постника, только скрупулезно истолкованные преп. Никодимом.

В итоге, стоит заметить, что, по большей части, исповедная практика Церкви унаследовала прежде всего духовную логику канонов Иоанна Постника, старавшегося соединить дух христианской любви и свободы со строгостью древних канонических правил, направленных, в конечном итоге, исключительно на исправление грешника.

В Русской Православной Церкви в средние века практика исповеди у

одного духовного отца (а наличие духовного отца предписывалось в обязательном порядке) привела к возникновению института «покаяльной семьи» и вообще организацию духовной жизни по образцу монастырской.. Следует отметить, что даже сама форма Таинства покаяния предполагала иную модель взаимоотношений кающегося духовного чада и духовника. Духовник, согласно древнему чину Исповеди, выступал не столько в роли простого свидетеля, сколько в качестве молитвенного ходатая и поручителя перед Богом за кающегося грешника.

В последующий Синодальный период исповедь, к сожалению, превратилась в достаточно формальный акт, совершаемый раз в год, необходимый для того, чтобы Великим Постом приобщиться Святых Тайн Христовых, и не более того. Для этой перемены были достаточно сильные причины, лежащие в плоскости церковно-государственных отношений, анализ которых не входит в цель настоящей статьи.

В этой ситуации само понятие и обязанности духовного отца на какое-то время непосредственно совпали с должностью приходского священника, у которого все, приписанные к конкретному приходу, обязаны были исповедаться. Вполне понятно, что духовенство Русской Православной Церкви высоте этого призвания часто не соответствовало, о чем говорят многочисленные свидетельства современников. Отторжение паствой такого формального (чисто синодального) подхода к исповеди объясняет тот наплыв простого народа у оптинских, и не только у оптинских, старцев, и эта же ситуация зачастую служила благоприятной почвой для нередких конфликтов между духовными старцами и епархиальной властью, вынужденной отстаивать существующий церковный порядок.

Но, пожалуй, хватит истории. На дворе - двадцать первый век. И каким образом что у нас есть сегодня?..

Приблизительно с середины двадцатого века в практике Русской Православной Церкви мы наблюдаем соединение двух практически противоположных тенденций – стремление к более частому причащению (как минимум, ежемесячному) включается в форму дореволюционной традиции, предполагающей обязательную исповедь и длительную подготовку к причастию. В дореволюционной жизни эта практика подразумевала редкое (раз или два-три раза в году) причастие, подготовка к которому включала и недельное говение, подробную за год исповедь, и порой (и это очень не часто) дополнялась духовной беседой-исповедью в монастыре перед старцем или опытным духовником. В эту устойчивую схему внес немалую сумятицу опыт св. прав. Иоанна Кронштадтского, призывавшему к максимально частому (за каждой литургией, даже и ежедневно) причащению, и в связи с этим введшим в свой обиход практику общей исповеди, которая на деле превращалась в публичную, заставлявшую вспомнить крепко забытый древний церковный обычай. Обра-

щение святого Иоанна к общей исповеди было продиктовано, как представляется, с одной стороны, физической невозможностью принимать исповедь у сотен, а порой и тысяч людей за каждой им совершаемой литургией, а с другой – предположим, осознанием, что такая интенсивная литургическая жизнь предполагает соответствующий, нетрадиционный подход к исповеди.

Естественно, что в условиях синодальной практики чудом была сама возможность проведения общей исповеди в такой революционной форме, но о более системной ломке сложившейся практики тогда не могло быть и речи. Обаяние личности и ореол чудотворца давали возможность кронштадтскому пастырю дерзновенно искать новые пути к оживлению литургической жизни Церкви, но о коренной ломке сложившейся традиции речи и не шло. Хотя даже эти поиски тогда далеко не всем были по душе.

Почил о Господе праведный батюшка, но в памяти Церкви осталась жива память не только о его великой чудотворной силе и благотворительности, но и тех новых формах литургической жизни, которые произвели глубокое впечатление на его современников. Видимо, этот опыт был неслучаен и взывал к какой-то очень глубокой жажде и подлинного покаяния, и другого отношения к участию в Евхаристии, не как привычной обыденной части христианской жизни, а опыту вхождения в прямое Богообщение, к опыту причастия Небесного Царствия.

Но затем пришло и прошло страшное лихолетье, в котором могли бесследно кануть все обычаи дореволюционной Церкви, как добрые, так и не во всем полезные. Но даже безжалостные гонения и неизбежная смена поколений не смогли уничтожить основные подходы к литургической жизни, унаследованные от синодального периода. Странно ли это? Не хочу сейчас вдаваться в подробный анализ этого явления, хотя, возможно, не только сила традиции была основной причиной этому, но и недостаток серьезного богословского анализа евхаристической жизни Церкви, так и реальный испуг, запечатлевшийся в церковном сознании, которое хранило память об обновленческом движении и его революционных, в худшем смысле этого слова, идеях, анархически ломавших традиционную форму церковности и уставного благочестия.

Именно в результате этого в целом негативного исторического опыта и восторжествовали в нашем церковном обиходе практика объединения «исповеди – беседы» с общей формальной исповедью перед причастием, берущей свое начало от практики св. Иоанна Кронштадтского. Эта практика в обязательном порядке привязывала исповедь к Евхаристии, и даже не Евхаристии, а к причастию Св. Тайн Христовых, как некоего изолированного акта христианина, желающего приобщения для каких-то своих частных, и вполне благочестивых подчас, нужд... На эту тему было написано и сло-

мано множество копий. Большинство современных авторов соглашалось в том, что эта практика, как минимум, ущербна и не заслуживает одобрения с точки зрения богословия Таинства. Для современного православного богословия, очевидно, что Евхаристия – это согласно древнему воззрению Церкви не есть дело индивидуальное, а подлинная реализация Церкви как Тела Христова, это - ее главное общее дело (Литургия), к которому призваны все ее члены, в том иерархическом достоинстве, в котором они участвуют в Божественном домостроительстве спасения мира. Но та практика, которую мы имеем сегодня очень слабо отражает эту центральную истину нашей веры и жизни. На деле, каждый раз на Литургии мирянин подходит к священнику с просьбой засвидетельствовать в форме двухминутной исповеди наше право в этой Евхаристии участвовать, то право, которое принадлежит нам прежде всего на основе свидетельства нашей христианской совести и нашего православного крещения.

Да, наша совесть лукава и любит нас постоянно обманывать, но все же, не в той степени, которая нам препятствует участвовать в Евхаристии. А в подлинности и целостности духовной жизни наша совесть врачует Таинством подлинной Исповеди, которая совершается духовником не в виде формального свидетельства о нашей пригодности к причастию, а виде глубокой молитвенной и любовной связи, возникающей между духовником и исповедующимся ему христианином, Таинством врачующим, исцеляющим и, действительно, очищающим от греховной скверны, приводящим к подлинному покаянию. Здесь не может быть никакой подмены, не должно быть цели «просто» причаститься, а есть цель очиститься и исцелиться, получить совет и молитву, которая даст силы жить свято, не ради доступа к Причастию, а так, чтобы Причастие стало естественной и всегда доступной формой христианской жизни. И вполне понятно, что такое Таинство, такая связь вряд ли может возникнуть в той минутной встрече у аналоя с Крестом и Евангелием, когда и священник и мирянин видят друг друга порой в первый и последний раз, и любые попытки нарушить регламент отношений встретят достаточно жесткий отпор со стороны батюшки. Да его и понять можно, перед лицом нервничающей очереди к аналою, как найти силы сосредоточиться и совершить тот подвиг покаяния, который подлинная исповедь предполагает.

Святитель Кирилл Иерусалимский из глубины веков (нач. IV века) предостерегает о опасности увязывания личного покаяния и участия в Евхаристии: «От причастия сами себя не отлучайте. Ради скверны грехов не лишайте себя сих Священных и Духовных Таин» [5, с. 340]. Безусловно, это высказывание святого отца должно быть принято в том смысле, что регулярность приобщения Святых Таин Христовых должна определяться не нашим произволом, а исходить из канонической практики¹ и благословения духовника.

Вглядываясь в текст литургических молитв, ощущаем напряжение мысли и чувства литургических авторов, заостренно переживающих внутренний конфликт между христианской совестью и категоричностью Божьего призыва к участию в Тайной Вечери – и читаем слова молитвы, которая предваряет чтение евхаристической по сути молитвы «Отче наш» и готовит нас к причастию Святых Тайн: «сподоби нас причаститься небесных Твоих и страшных таин, сея священные и духовныя трапезы, с чистою совестью, во оставление грехов, в прощение согрешений...» [1, с. 114].

И подобная ей молитва: «Тебе молимся, благий и человеколюбче, яко да призрев на моление наше, очистиши наша души и телеса от всякия скверны плоти и духа ...» [1, с. 75]. Из литургического контекста понятно, что эти молитвы как раз и являются тем пониманием исключительного значения участия в Евхаристии, как Таинстве, способном и могущем очищать от скверны прегрешений. Но здесь следует отметить, что оригинальный греческий текст имеет в виду не все грехи, а только легкие, простительные – *παρὰ τῶν αἰματῶν* или *πλημμελημάτων* – т.е. прегрешения, которые не препятствуют приобщению, будучи покаянно осуждены в совести и исцелены любовью и милостью Божией. А ведь они эти *παρὰ τῶν αἰματῶν* как раз и есть те прегрешения, которые и являются основной темой и содержанием большинства предлитургических обыденных исповедей.

Особого разговора стоит практика общей исповеди, весьма распространенной и донныне, несмотря на кажущийся консенсус духовенства в отношении ее ущербности. Немногие ее защитники по инерции ссылаются на опыт св. прав. Иоанна Кронштадского, совершенно упуская из виду уникальный характер покаянного порыва, который возникал под благодатным воздействием святого пресвитера. Действительно, общая исповедь у св. Иоанна перерождала души человеческие, меняла жизни, судьбы, но этому ли мы подражаем? В наших конкретных условиях общая исповедь эта еще одна привычная дань формализму в наших отношениях с Богом, еще один повод превратить жизнь Церкви в общество ритуальных услуг, которое заботится только о соблюдении правил и интересов «клиентов», нуждающихся в тех или иных необременительных «священнодействиях». Наверное, излишним будет говорить и о тех проблемах в духовной жизни, которые неминуемо возникнут у тех, кто свои отношения с Богом, свое покаяние будут стараться вместить в обманчивое удобство общей исповеди, на деле к исповеди как таковой имеющей весьма отделенное отношение.

Есть немало примеров тому, как такой формализм у человека, только приходящего к Церкви, вызывал отторжение и приводил к уходу из храма, из христианства вообще в поисках более искреннего общения, меньшего формализма и большего тепла. Человеку, который только приходит в Церковь, к Богу не столько нужны сведения о формальных условиях, которые надо соблюсти, а ему надо прежде всего удостовериться, что Там, куда он

обратился, и есть место встречи с Богом, Тем Богом, Которого искала его жаждущая Истины и Любви душа². Для тех, кто ухитрился пройти безбоязненно те врата человеческого равнодушия и привычного уже всем формализма, бывает уготовано следующее тонкое искушение, которое обращается к нашей лукавой совести, вполне довольной теми минимальными параметрами, которые требуют на обычной исповеди перед причастием. Это искушение заставляет нас мерить наше духовное благополучие допуском к причастию. И это может стать и становится еще одним серьезным препятствием на нашем христианском пути. А общепринятость этой практики, этого подхода, по сути, фиксирует наше духовное положение в состоянии той теплостудности, достаточной для ощущения себя православным христианином, надеющимся на спасение.

И оправданно ли эти условия, в которые слишком часто попадает человек в нашем церковном обиходе, дезовенно называть православной литургической традицией, которую нужно свято чтить и всячески сохранять?..

Известное положение Православного Предания, которое свидетельствует о цели христианства, как обожения (феозисе) человека в целостности его духовной жизни и личности, естественно, невозможно совместить с формальными признаками готовности или достоинства приступающего к Таинству Причастия. Невозможно потому, что требует от жизни христианина точно такого же целостного отношения к духовной жизни. А это целостное отношение с трудом находит для себя поддержку в преходящих исторических формах, задачей которых порой является лишь фиксация внешних границ Церкви. Подлинный же духовный рост возможен исключительно в полном контексте канонического, аскетического, литургического и богословского Предания, которое в своей полноте дает нам подлинный образ спасения человеческой личности во Христе Иисусе Господе нашем.

Неправдой будет утверждать, что этот целостный подход существует лишь в теории. Аутентичная традиция духовной жизни существует и сегодня вполне адекватно представлена как в духовной жизни афонских монастырей как и в практике приходского душепопечения современных духовников, как и в нашем Отчестве, так и на канонической территории других православных Церквей. Но утверждать, что в области все благополучно будет ложью.

Вначале коснемся духовной практики современного афонского монашества. Согласно православной традиции, которая с древности рассматривает монастырскую практику в большинстве аспектов духовной жизни в качестве образцовой, исповедь в жизни монаха (или послушника) занимает место не паралитургического Таинства, некоего необходимого элемента подготовки к Причастию, а вполне самостоятельную и необходимую часть духовной жизни христианина. Да и сама исповедь осуществляется не в виде формального перечисления грехов и прегрешений, изрядная часть которых может быть адресована скорее психотерапевту, а не духовнику, а представляет из

себя молитвенно-духовную беседу, совершаемую регулярно, по мере духовного состояния. Собственно говоря и старинные редакции требников сохранили эту форму исповеди, как нормативную (предписывая совершать ее наедине). Такая исповедь предполагает духовную педагогику, тщательное пастырское попечение и открывает духовную жизнь не в виде бесконечного перечня грехов и прегрешений, способного парализовать всякую духовную инициативу и ввергнуть в пучину уныния, а напротив, дает возможность увидеть ее как цель и содержание жизни верующей души, как постоянное возрастание в меру возраста Христова, в меру подлинной любви, истинного смирения и христианского подвига.

В приходской практике поместного Православия мы встречаемся с исповедью, которая совершается для мирян фактически ежедневно, во вне-литургическое время, также в виде беседы наедине в том объеме и в течении необходимого времени, и эта исповедь также является не столько «билетом на Причастие» (по расхожему термину протопресвитера Александра Шмемана), а необходимым условием православной духовной и церковной жизни, и сам ритм литургической жизни, участие в Евхаристии определяется общими параметрами жизни мирянина, который добровольно ищет духовного, а подчас и жизненного руководства у священника-духовника. К сожалению, этот тип исповеди практически незнаком для большинства приходов Русской Православной Церкви, но является нормативной практикой для греческой православной Церкви и многих других поместных православных Церквей. Справедливости ради стоит добавить, что и в католической Церкви исповедь, замечу, по-прежнему обязательный компонент церковной жизни, тоже является не пара-литургическим Таинством, а несет на себе полноценную нагрузку Таинства, регулирующего духовную жизнь христианина. К слову сказать, такой подход возобладал в современной литургической практике Сурожской епархии Московского Патриархата, во многом под влиянием приснопамятного митрополита Антония Сурожского, но, что характерно, уже спустя годы после его кончины и последующих скорбных происшествий.

Как же можно изменить эту ситуацию, как разрушить печальный обычай, ставший уже неизменной практикой нашей приходской жизни? И если взглянуть на отношение к исповеди в контексте литургической жизни христианина и всей общины, то увидим, что мы в настоящее время сохраняем незыблемой практику, аналогов которой уже практически нет нигде.

В то время как в практике единой нам греческой церкви существует следующее правило: прихожане, желающие исповедаться не только перед причастием, а в порядке духовной необходимости, имеют возможность встретиться со священником в течение всей недели, как в первой половине дня, так и вечером, с этой целью составляется расписание дежурства священника на недели для исповеди прихожан. И эта норма, на мой взгляд,

может быть принята за основу и для нашей приходской жизни. Таким образом, ритм исповеди подчинен не литургическому циклу, в котором ему, как отдельному таинству нет места, но, напротив, зависит от ритма и особенностей духовной жизни каждого христианина. И этот ритм подчас задается непосредственно духовником, который, как правило, не должен привязывать частоту исповеди с участием в Евхаристии.

В современной жизни, которую характеризуют с одной стороны тяжесть психологического давления современной технологической цивилизации, отчуждающей человека от нормального социального общения, в обстановке непрерывного информационного шума, лишаящего человеческое сознание способности к полноценному самоанализу и критическому восприятию действительности, а с другой стороны – в этом внутреннем мире и опыте современных людей практически нет места ни для подлинных знаний о церковном учении и о христианской духовной жизни, ни даже костылей церковной традиции, частично восполняющей отсутствие собственного духовного опыта. И это внутреннее состояние нашего современника можно описать, исключительно как ситуацию духовного паралича и распада. И для лечения этой тяжелой духовной болезни, а точнее целого букета недугов современной человеческой души, Церкви надо подойти к исповеди, как крайне важному, жизненно важному деланию, в котором как в фокусе должны соединиться и множество других видов душепопечения: таких как и внутренняя миссия, и катихизация, и формирование христианской православной жизненной позиции, и пастырская социальная помощь, и психотерапия, и, естественно, передача духовного опыта и сакраментальное таинственное благодатное влияние. Но разве та практика исповеди, которую мы видим сегодня, и, как правило, на городских приходах, паства которых наиболее многочисленна, более образованна и является тем церковным активом, от позиции и состояния которого зависит и настоящее и будущее православия в России, хоть как-то соответствует тому идеалу и цели исповеди, «второму крещению», наконец, Таинству Церкви?..

Не секрет, что даже обычный православный христианин сегодня получает знание о духовной жизни, да и о богословии Церкви из самых разных и случайных источников. У него, как правило, нет стройного и осознанного мировоззрения, построенного на знании учения Церкви, богословского и аскетического, нет приобщения к подлинной православной традиции, и поэтому его жизнь постоянно находится под влиянием внецерковных басней, общественных мифов и псевдо-религиозных спекуляций. Но и откуда он будет черпать свои знания, кто будет направлять его интерес и внимание, кому должна быть отведена эта роль, если не настоятелю и духовнику прихода, который должен денно и нощно об этом заботиться и печься. И здесь простор и время для этого может дать исповедь, совершаемая вне литургии и вообще божественной службы, которой должно быть отдано все внимание и духовное напряжение,

и которая ни в коем случае не предназначена быть фоном для исповеди и беседы со священником. Ибо это профанация ее святости и одна из причин причина угасания интереса к богослужебному уставному кругу.

Если исповедь будет осмыслена как совершенно автономное и важнейшее Таинство, то она сама по себе, практически естественно займет то место в литургической жизни Церкви, которое принадлежит ей по праву и обычаю – место, в котором возвращается Святая Святых – внутренняя духовная жизнь христианина, очищается и исправляется его совесть, формируется его мировосприятие, актуализируется его место в Церкви, определяются его пути Богопознания и осмысляются жизненные ориентиры. Когда исчезнет из общецерковного сознания восприятие исповеди как барьера или фильтра перед полноценным участием в Евхаристии, а его место займет понимание исповеди как необходимого и желанного фактора духовного роста, важного самого по себе, тогда многовековой духовный опыт Церкви, зафиксированный в ее канонических книгах, в писаниях православных духовных наставников и подвижников станет по-настоящему востребованным и актуальным.

К слову сказать и то, что существующая практика исповеди непосредственно перед причастием, или в лучшем случае накануне литургии (и как правило, воскресной, или праздничной) сильно способствует процветанию так называемого «воскресного христианства», которое может превратиться, а порой и превращается в форму религиозного досуга, а не главного дела и смысла всей жизни. Что и говорить, практически очень удобно для всех и молящихся и пастырей за один заход в храм «убивать сразу нескольких зайцев», тратя всего около двух-трех часов в неделю на богослужение, общение с паствой и ее «окормление». Но это удобство, кстати, приемлемое для обеих сторон в силу нашей лености и косности, в итоге отзывается крайне печальным угасанием духовной и, в итоге, евхаристической жизни.

Но для того, чтобы христианин видел в Церкви свой дом, в тепле и свете которого он нуждается постоянно, он и должен стремиться туда постоянно и настойчиво с самыми разными нуждами и заботами. И здесь явно и отчетливо встает связь исповеди и Евхаристии с построением общины и самим местом священника в приходе.

Да, фактически бесспорно, этот подход заставит пересмотреть очень многое в наших отношениях с прихожанами, заставит нас из простых и порой равнодушных свидетелей их грехопадений, жизненных проблем и скорбей превратиться в помощников, советчиков, участников их жизни и боли, стать отцами, пекущимися о своих чадах, подчас берущими на себя пастырскую ответственность за их судьбу и жизнь в подвиге молитвы и сострадания. Этот подход поможет ощутить свое христианское единство, научит любить не словом только, но и делом. Но это, конечно, идеал, к которому должен и может стремиться любой пастырь. И вся практика Церкви, ее обычаи должны способствовать этой великой и таинственной цели пастырства, беспрепятственно созидать Тело Церкви, Глава Которого – Христос.

Примечания

(Endnotes)

¹ Всех верных, входящих в церковь, и писания слушающих, но не пребывающих на молитве и святом причащении до конца, как безчиние в церкви производящих, отлучать подобает от общения церковного [9, с. 12]

² «Покаяние должно быть искреннее и совершенно свободное, а никак не вынужденное временем и обычаем или лицом исповедующим. Иначе это не будет покаяние. Покайтесь, сказано, приблизится бо Царство Небесное (Мф. 4, 17), приблизится, то есть само пришло, не нужно долго искать его, оно ищет вас, вашего свободного расположения, то есть: сами раскаивайтесь с сердечным сокрушением [4].

Литература

1. Божественная литургия святого Иоанна Златоустаго. М., 2012.
2. Григорий Богослов, святитель. Собрание сочинений. Т. I. М.-Минск, 2000.
3. Григорий Двоеслов, святитель. Правило пастырское. М.: Изд-во Московского подворья ТСЛ, 2011.
4. Кирилл Иерусалимский, святитель. Поучения огласительные и тайноводственные. Jordanville, 1976.
5. Киприан Карфагенский, священномученик. О падших. Творения. /Библиотека отцов и учителей Церкви. Паломник, М., 1999.
6. Лебедев А.П. Эпоха гонений на христиан. //Электронный ресурс [режим доступа: <http://www.aha.ru/~stnikola/dekii.htm>]
7. Отечник, составленный свт.Игнатием Брянчаниновым. «Правило веры», М., 1996/
8. Правила свв. Апостолов, 9.- Книга правил св. Апостол. Спб.: «Изд-во «Титул», 1993.
9. Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица. М., 1892.
10. Симеон Солунский, святитель. Премудрость нашего спасения// Электронный ресурс [режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/?Simeon_Solunskij/premudrost_nashego_spaseniia=5/]
11. Тертуллиан. О покаянии. М., Прогресс, 1994.
12. Учение 12 апостолов. Антология. Ранние отцы Церкви. Брюссель, 1988.
13. Шиманский Г.И. Литургика: Таинства, обряды//Электронный ресурс [режим доступа: <http://typikon.ru/books/shimansky.pdf>].
14. Иоанн Кронштадтский. Мысли христианина о покаянии и причащении//Электронный ресурс [режим доступа: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/09i/ioannkr/repentthoughts/6.html>]

Волкова Анна Геннадьевна
кандидат филологических наук
Калужская духовная семинария
Калуга, Набережная, д. 4.
Тел. 8(484)256 2700

**ПОЭТИКА АНТИНОМИЙ
В ВИЗАНТИЙСКОЙ ГИМНОГРАФИИ
(НА МАТЕРИАЛЕ БЛАГОВЕЩЕНСКИХ ТЕКСТОВ)**

**Poetics of the Antinomies in Byzantine Hymnography
(on the Example of the Annunciation Texts)**

Аннотация: Статья посвящена рассмотрению одного из поэтических принципов византийской гимнографии – антиномии как мировоззренческо-му аспекту христианства и текстообразующему феномену церковной поэзии. Одной из форм существования антиномии в гимнографическом тексте является диалогическая организация этого текста, наиболее наглядно представленная в песнопениях, посвященных Благовещению. С содержательной – богословской – точки зрения антиномичность поэтики текста наряду с метафоричностью является одним из наиболее подходящих способов отразить религиозный опыт, обладающий такими качествами как дискретность и несводимость к языковому выражению.

Annotation: The article includes analysis of antinomy as one of the principles of Byzantine hymnography. One of the forms of antinomy's functioning in the hymnography is dialogue as the rhetorical form of the text. The clearest examples here are Annunciation texts. From the theological point of view antinomy and metaphor are the most important ways to express religious experience that usually hasn't got adequate expression in language.

Ключевые слова: антиномия, церковная гимнография, поэтический принцип, канон, диалог.

Key words: antinomy, hymnography, poetical rule, kanon, dialogue.

Библия и основанное на ней христианство строятся на противопоставлении и одновременно соединении земного и небесного. Все Священное Писание строится на принципе двоемирия. Двоемирие является принципом христианства как религии спасения, и этот принцип порождает христиан-

скую поэтику и символику. Поэтому появление оппозиций, противопоставлений в религиозной поэзии вообще и, в частности, в гимнографическом творчестве, закономерно и оправдано. Дихотомическая поэтика, поэтика оксюморона и противопоставления – это одна из форм функционирования библейского текста в тексте поэтическом.

Бинарные оппозиции христианской поэтики основываются не только на онтологическом принципе двоемирия – существования земного и небесного миров. Другой основой является сам текст Евангелия и его смысл. Евангельская история насквозь парадоксальна: она состоит из антиномий, которые отмечались уже в первые века христианства: «Сын Божий распят – это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий – это совершенно достоверно, ибо нелепо; и, погребенный, воскрес – это несомненно, ибо невозможно». Евангельские антиномии подразумевают «одновременную истинность противостоящих идей: страдания Христа – наше исцеление; Его смерть – наша жизнь; Его унижение вместе с тем – Его слава; терновый венец – та же корона и т.п.». Здесь мы видим оппозиции догматического или богословского характера: Жертва Христа интерпретируется с двух противоположных позиций – как страдание и как спасение, как боль и как радость.

В «Истории византийской литературы» Каждан говорит об этических оппозициях, которые встречаются, в частности, в творчестве Андрея Критского: «Бинарная оппозиция понятий смерти и воскресения онтологична, и то и другое касается бытия, как его понимали византийцы; в творчестве Андрея у этого противопоставления есть этическая параллель – грех и покаяние – грех понимается как нравственная смерть, а покаяние как нравственное воскресение».

Дихотомический принцип поэтики христианских песнопений, кроме того, обусловлен также историческим контекстом и особенностями мировосприятия: «классический принцип ясности в век патристики утратил свою привлекательность и концепция затемненности содержания стала одним из ведущих принципов выражения. С философской точки зрения темнота выражения связывалась с идеей невыразимости божественного: мир рассматривался как загадка, обнаруживающая себя парадоксальными способами.

Подобное восприятие мироздания до некоторой степени определяет выбор стилистических средств. Неясность (скорее риторическая, чем грамматическая) проявлялась в загадочности слога: соответственно, часто использовалась *ainigma* (или загадочное иносказание). *Ainigma* близка к парадоксу: поскольку строй вселенной непостижим и причинно-следственные связи сокрыты от глаз человечества, а неискушенному взору они представляются даже произвольными, мир выступает как набор противоположностей: день – ночь, море – суша, следовательно, в системе выражения (или «стиле») важное место занимают антитеза и оксюморон. ... оксюморон – парадоксальное единство противоположностей – выступает средством характери-

стики и в конечном счете восходит к теологической или скорее философской оппозиции божественного и человеческого в личности Самого Христа» .

Итак, эти рассуждения в конечном счете привели вновь к одной из главных антиномий христианства: Богочеловечеству Христа. При этом в дихотомической поэтике христианства необходимо проводить разделение между такими «неслиянно-нераздельными» оппозициями, как «Бог Единый в Трех Лицах» или «Христос – истинный Бог и человек», и такими «этическими» дихотомическими концептами, как жизнь – смерть, покаяние – грех и прочие.

В первом случае обе части оппозиции одинаково важны и, что самое главное, абсолютно равны: они не обладают никакими коннотациями – в догмате о Пресвятой Троице Один приравнивается к Трем и наоборот, без оценки того, «что лучше – один или три». В догмате о единстве двух природ во Христе так же не может быть и речи о том, что какая-то природа в Нем – Божественная или человеческая – лучше и выше.

Во втором случае, когда речь идет о неких нравственных противопоставлениях, имеющих непосредственное отношение к внутренней жизни христианина, приближающей его к познанию, например, обозначенных выше догматов, можно заметить некоторые коннотации, или дополнительные значения, сопутствующие этим оппозициям. Так, в оппозиции «жизнь (воскресение) – смерть» совершенно очевидно, что одно не может существовать без другого: если бы не было смерти, не было бы и воскресения. Однако в свете христианской догматики такая связь предстает невечной, так как картина Второго Пришествия упраздняет смерть, умирание как процесс, как данность, через которую надо пройти каждому человеку. «Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся. Ибо тленному сему надлежит облечься в нетление, и смертному сему облечься в бессмертие. Когда же тленное сие облечется в нетление и смертное сие облечется в бессмертие, тогда сбудется слово написанное: “поглочена смерть победою”» (1Кор.15:51-54). Через смерть и Воскресение Христа упразднился грех и смерть как порабощение греху; в «конце времен», по христианской эсхатологии, не будет ни смерти, ни рождения, а будет только два пути: в блаженство или в муку вечную. Тем самым второй компонент подобных нравственных оппозиций (смерть, грех, зло и другие) оказывается все же подчиненным первому компоненту, и оба они являются оценочно маркированными: концепт «жизнь» несет в себе положительную оценку, «смерть» - отрицательную. При отсутствии таких коннотаций необходимо было бы признать равноправие и равносущие добра и зла, что приводит к заблуждениям манихейского толка. Христианское же мировидение, хотя и утверждает одинаковую важность указанных концептов, однако не уравнивает их, не показывает их абсолютного равенства.

Указанный дихотомический принцип, или принцип антиномий, нашел

свое выражение в христианской, а именно – византийской, гимнографии, превратившись в текстообразующий принцип византийских церковных поэтических текстов. Библейский сюжет Благовещения является одним из тех сюжетов, которые антиномичны уже в своей основе, и эти скрытые антиномии эксплицируются в текстах песнопений. Для наглядности приведем евангельский эпизод:

В шестый же месяц послан был Ангел Гавриил от Бога в город Галилейский, называемый Назарет, к Деве, обрученной мужу, из дома Давидова; имя же Деве: Мария. Ангел, вошед к Ней, сказал: Радуйся, Благодатная! Господь с Тобою; благословенна Ты между женами. Она же, увидевши его, смутилась от слов его и размышляла, что бы это было за приветствие. И сказал Ей Ангел: не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога; и вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус; Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего; и даст Ему Господь престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова вовеки, и Царству Его не буде конца. Мария же сказала Ангелу: как будет это, когда Я мужа не знаю? Ангел сказал Ей в ответ: Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим; вот, и Елисавета, родственница Твоя, называемая неплодною, и она зачала сына в старости своей, и ей уже шестый месяц; ибо у Бога не останется бессильным никакое слово. Тогда Мария сказала: се, раба Господня; да будет Мне по слову твоему. И отошел от Нее Ангел (Лк.1:26 – 38).

В евангельской сцене эксплицитно дана только одна бинарная оппозиция, ставшая общим местом в христианском богословии: Дева родит Сына. В гимнографии эта антиномия выразится во множестве метафор, из которых наиболее известен рефрен Богородичного Акафиста – Невеста невестная.

Однако помимо этого «соединения несоединимого» (Матерь – Дева), богословы, среди которых были и создатели церковных песнопений, усмотрели в событии Благовещения другие не менее значимые оппозиции. Сюжет Благовещения теряет свое значение как единовременное историческое событие и приобретает вневременное значение, в контексте которого Благовещение мыслится как начало искупления греховного человечества. Воплощение Бога представляет собой двойную антиномию. Первый аспект этой антиномии касается Божественных свойств: Бог бесконечен и не может пребывать в каком-либо ограниченном месте. Но лоно Богородицы явилось именно таким местом, «новым небом». Второй аспект касается самой Марии: Бог-Творец является Создателем и Девы Марии, но через Нее происходит Воплощение, поэтому Она – «Создательница Создателя». Подобные антиномии являются попытками выразить принципиально невыразимые Божественные тайны средствами человеческого языка, поэтому бинарные оппозиции являются не просто экспликацией богословских смыслов,

но образным, метафорическим способом выражения этих смыслов, не подлежащим буквальному пониманию.

Для удобства анализа из известного евангельского текста можно выделить сам разговор архангела с Марией. Если записать этот разговор в диалогической форме, то получится следующий текст:

- Радуйся, Благодатная! Господь с Тобою; благословенна Ты между женами.

[Она же, увидев его, смутилась от слов его и размышляла, что бы это было за приветствие]

- Не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога; и вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус. Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова вовеки, и царству Его не будет конца.

- Как будет это, когда Я мужа не знаю?

- Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим. Вот и Елисавета, родственница Твоя, называемая неплодною, и она зачала сына в старости своей, и ей уже шестой месяц, ибо у Бога не останется бессильным никакое слово.

- Се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему (Лк.1:26 – 38).

Как видно и как известно, евангельский текст предельно лаконичен: гимнография в этом плане представляет собой развернутую интерпретацию события священной истории.

Канон Благовещению Пресвятой Богородицы, до сих пор читаемый на утрене в день праздника, датируется VII – VIII вв. и подписан именем Иоанна Монаха. Однако подробное рассмотрение греческого текста дает основания полагать, что канон является компиляцией различных источников. Канон праздника представляет собой акростих (алфавитный стих), в котором первое слово каждого тропаря начинается с определенной буквы греческого алфавита. Это справедливо для песен первой и с третьей по седьмую; восьмая и девятая песни не имеют формы акростиха.

Если рассматривать Благовещенский канон с точки зрения не исторической, а герменевтической, то некоторые параллели гимнографического и евангельского текстов можно представить в следующей таблице (перевод канона мой – А.В.):

Евангелие

Канон

Радуйся, Благодатная! Господь с Тобою; благословенна Ты между женами.

Взываю к Тебе, радуясь, приклони ухо Твое и внимай мне, возвещающему Божие бессеменное зачатие (1).

Радуйся, Благодатная! Господь с Тобою; благословенна Ты между женами.

Не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога; и вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус. Он будет велик и наречется Сыном Всевышнего, и даст Ему Господь престол Давида, отца Его; и будет царствовать над домом Иакова вовеки, и царству Его не будет конца.

Как будет это, когда Я мужа не знаю?

Разумею же, Ангел, слов твоих силу, но как же будет то, что говоришь? Скажи яснее, как зачну, будучи Девой и Отроковицей? Как стану Матерью Творца моего? (1)

...иное настало время, когда явится надежда народов Христос. Как же Его рожу, будучи Девой, скажи? (3)

Моя праматерь, приняв слова змея, была отлучена от пищи Божественной. Из-за этого и я боюсь приветствия твоего странного... (3).

Я послан Богом, чтобы поведать Тебе Божественное соизволение: что же ты боишься меня, Всенепорочная, меня, Тебя больше боящегося? Что же Ты благоговеешь передо мной, который сам перед Тобой честно благоговееет? (3)

Удивляет, Всенепорочная, и странно чудо Твое, ибо Ты одна приемлешь Царя всех, Который воплощается в утробе; Тебя же предвозвещают пророческие изречения, и образы Закона (5)

Твоему праотцу Давиду обещал [Господь] посадить от плода чрева Твоего, на престоле Царства его, избрав Тебя, красоту Иакова, как селение Слова (5).

Слышала, что некая священная Дева родит, слышала от пророка, в древности провозвестившего Эммануила, и хочу уразуметь, как человеческое естество претерпит соединение с Божеством? (4)

Освещаемый сиянием Бога Вседержителя, проповедник истины, скажи, Гавриил, истину: как нетле-

ние будет сообщено чистоте Моей, как Слово рожу бесплотное во плоти? (4)

Не могу уразуметь вести Твоих слов; чудеса происходят во множестве, творимые Божественной силой, знамения и образы из Закона; но никогда неискусомужняя Дева не рождала (5)

Никем невместимый и никому не видимый, как Он может вселиться в девичье чрево, которое Он Сам и создал? Как зачну Бога Слова, События Отцу и Духу? (5)

Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; по сему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим. Вот и Елисавета, родственница Твоя, называемая неплодною, и она зачала сына в старости своей, и ей уже шестой месяц, ибо у Бога не останется бессильным никакое слово.

Се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему.

Хочешь от меня узнать, Дева, образ зачатия Твоего, но он несказанный: Дух Святой, творческой силой осенив Тебя, совершит (3).

Купина, горевшая, но оставшаяся неопалимой, Обрадованная Всепетая, явила образ таинства преславного: и после Рождества останешься Чистой Приснодевой (4).

Принимая радость слов твоих, Гавриил, исполняюсь веселия Божественного, ведь ты радость и веселье возвещаешь бесконечное (6)

Ныне через Меня упразднится Евы осуждение, через меня сегодня воздастся долг, через Меня древнее пророчество исполнится (6).

Канон представляет собой попытку осмысления события Благовещения (Воплощения) в поэтической форме. Поэтому язык канона метафоричен. Основной принцип, на котором строится метафорика этого текста, как и почти всех гимнографических (а также гомилетических) текстов христианства, – это принцип *concordia discors* («согласие несогласного»). В песнях первой и с третьей по шестую этот принцип реализуется в варьировании одного противопоставления: воплощение невидимого и невместимого Бога в ограниченном пространстве – чреве земной женщины.

Интересно, что канон, основываясь на евангельском сюжете, берет не так много собственно евангельских образов. Вообще цитаты из Евангелия звучат в гимнографии Благовещения довольно редко, исключение составляет ангельское приветствие «Радуйся, Благодатная», вошедшее во многие песнопения. Авторы канонов, посвященных Благовещению, предпочитают сложные образы, которые можно назвать богословскими в силу именно сложности их интерпретации. Например, для понимания образа «одушевленный Храм» необходимо знать, что, скорее всего, имеется в виду ветхозаветный Храм. После его разрушения Дева Мария стала тем «новым», «одушевленным» Храмом, в котором «поселился» Бог. Получается, что почти все мариологические образы представляют собой метафоры-концепты, то есть такие метафоры, которые сопрягают между собой далекие понятия и выявляют их связь, не видимую на первый взгляд.

Помимо того, что принцип антиномий отражается в образной системе песнопений, он также находит свое выражение в структуре текста: многие песнопения, посвященные Благовещению, построены в форме диалога – между Марией и архангелом Гавриилом, реже – между Марией и Иосифом. Кроме канона, читаемого на сам праздник, к таким диалогическим текстам относятся, например, текст Романа Сладкопевца (кондак V в.), энкомий или похвальная речь Прокла Константинопольского (V в.), проповедь Германа Константинопольского (VIII в.).

Указанные особенности (структурные, поэтические, смысловые) показывают также сложность осмысления византийскими авторами текста Нового Завета: в греческой гимнографии, так же, как и в повлиявшей на нее сирийской, наблюдается особая форма представления многих евангельских сюжетов – диалогическая. Эта особенность встречается не только в благовещенских песнопениях, но и, например, в гимнографии Страстной седмицы. Диалог в этом случае можно рассматривать не только как специфическую литературную форму, но и как экзегетический опыт.

Примечания

(Endnotes)

¹ Тертуллиан. Избранные сочинения. М.: Прогресс, Культура, 1994. С. 33.

² Махов А.Е. Musica Literaria: Идея словесной музыки в европейской поэтике. М.: Intrada, 2005. С. 108-109.

³ Каждан. А.П. История византийской литературы. СПб.: Алетейя, 2002. С. 76.

⁴ Каждан А.П. История византийской литературы. СПб.: Алетейя, 2002. С. 215 – 220.

Священник Сергей Владимирович Третьяков,
кандидат богословия,
преподаватель Калужской духовной семинарии
Калуга, Набережная, д. 4.
Тел. 8(484)256 2700
e-mail: tresergius@mail.ru

ПОДВИЖНИК ВАЛААМСКОГО МОНАСТЫРЯ ИЕРОСХИМОНАХ ЕФРЕМ (ХРОБОСТОВ) И ЕГО ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ (1871–1947 ГГ.)

Devotee of Valaam Monastery Hieroschemamonk Ephraim (Khrobostov) and Its Spiritual Heritage (1871-1947 gg.)

Аннотация: Статья посвящена исследованию личности иеросхимонаха Ефрема (Хробостова), – одного из подвижников Валаамского монастыря XX столетия, духовника членов Императорской фамилии. На основании опубликованных и редких неопубликованных архивных источников автор воссоздает жизнеописание и анализирует пастырское служение старца.

Annotation: The article investigates the personality Hieroschemamonk Ephraim (Hrobostova) - one of the devotees of the Valaam Monastery of the XX century, members of the Imperial family confessor. On the basis of published and unpublished rare archival sources the author recreates the life and pastoral ministry analyzes elder.

Ключевые слова: иеросхимонах Ефрем (Хробостов), Валаамский монастырь, духовник, Смоленский скит, старец.

Keywords: Hieroschemamonk Ephraim (Khrobostov), Valaam Monastery, confessor, Smolensky Skete, the elder.

Спасо-Преображенский Валаамский монастырь за годы своего исторического бытия явил миру великое наследие святости и духовной мудрости, носителями которой были валаамские старцы. Преподобные Сергей и Герман, Антипа Афонский и Герман Аляскинский, игумены Назарий (Кондратьев) и Дамаскин (Кононов), а также множество иных подвижников шли тернистым монашеским путем, показывая подлинный пример борьбы со страстями и стяжания добродетелей. Они проповедовали не словами только, но прежде всего своей жизнью, всецело устремленной ко Христу. Так,

старцы-молитвенники с их бесценным опытом духовной жизни стали главным богатством монастыря, снискав великую славу родной обители.

Одним из валаамских подвижников XX столетия был иеросхимонах Ефрем (Хробостов). Материалов о нем опубликовано достаточно много: жизнеописания в «Валаамском патерике»¹, хрестоматии «Валаам Христовой Руси»², брошюре «Храм воинской памяти. Смоленский скит на Валааме»³. Сохранились пространные воспоминания о старце архимандрита Афанасия (Нечаева), священника Александра Осипова, писателя Бориса Зайцева, записи монаха Иувиана (Красноперова), иеромонаха Сергия (Иртеля) и др. Такой интерес к личности иеросхимонаха обусловлен, на наш взгляд, в первую очередь высотой его подвижнической жизни, а также тем, что он являлся духовником членов императорской фамилии, в частности Великого князя Николая Николаевича Романова⁴. Работая в архивах Валаамского и Ново-Валаамского монастырей, мы имели возможность изучить переписку о Ефреме, большая часть которой также опубликована. Однако есть множество неопубликованных писем, преимущественно к мирским лицам, помогающих представить более полную картину старческого служения иеросхимонаха Ефрема. Изучив и проанализировав весь доступный материал, касающийся личности и служения подвижника, в рамках настоящей публикации исследуем его жизнь и духовное наследие.

Иеросхимонах Ефрем (в миру Григорий Иванович Хробостов) родился 23 января 1871 г. в селении императорского фарфорового завода Санкт-Петербурга в семье ремесленника⁵.

На Валаам Григорий прибыл 2 июня 1883 г. «Двенадцати лет убежал он из дома отца в Петербурге сюда на Валаам, – вспоминает архимандрит Афанасий (Нечаев) рассказ своего духовника о Ефреме. – Начитался книг о монахах и, познакомившись с валаамцами в их часовне в Петербурге, решил уйти в монахи. Сказал отцу. Тот запретил, а при повторной просьбе и побил. Тогда собрал отрок Григорий денег один рубль – стоимость проезда на Валаам – и уехал тайком. Пришел к игумену, просит оставить его в обители: возлюбил отрок горный мир. Но строг устав монастыря – нельзя принимать малолетних. Залился слезами мальчуган: нет, не уйдет он ни за что, а если силою, то он – в воду. Только такая решимость духа создает подвижников. Ходит по монастырю и слышит разговор: „Плотников у нас не хватает на постройку собора”. И вспомнил тут наш бедный отверженный, что и он умеет стругать и рубить. Помчался к игумену. Бух ему в ноги: „Батюшка, отец игумен, я вспомнил, ведь я прекрасный плотник”. Все рассмеялись, но решили все же оставить мальчика на испытание»⁶. Духовными руководителями отрока были иеросхимонахи Алексей (Блинов)⁷ и Антипа (Половинкин)⁸, ученик преподобного Антипы Афонского⁹, от которого будущий старец Ефрем научился деланию Иисусовой молитвы¹⁰ и, таким об-

разом, стал продолжателем афонской исихастской традиции в Валаамской обители. Послушания Григорий исполнял в слесарной мастерской и в монастырской библиотеке, которой в то время заведовал его старец – о. Антипа.

По рассказам самого о. Ефрема, «отец искал его полтора года, нашел. Сын успел зарекомендовать себя, и сами монахи упросили отца оставить отрока Григория в обители. И отец его согласился»¹¹.

28 декабря 1894 г. он был зачислен в братство монастыря, а 18 марта 1895 г., в возрасте 25¹² лет, пострижен в монашество с наречением имени Георгий¹³. Епархиальным начальством было отмечено, что пострижение его «не в пример прочим»¹⁴, поэтому указано, «чтобы по пострижении иметь ему пребывание до тридцатилетнего возраста в скиту Всех святых или в другом каком-либо с согласия его старца и по благословению игумена»¹⁵.

27 июля 1897 г. монах Георгий был рукоположен во иеродиакона, а 28 июня 1899 г. – во иеромонаха. Монах Иувиан (Красноперов) вспоминает: «Сразу же по принятии благодати священства иеромонах Георгий проявил исключительно редкое усердие и любовь к наиболее частому и усердному священнослужению, всегда совершаемому им с глубоким молитвенным подъемом и сопровождаемому усердным поминовением усопших, имена которых он поминал всегда в великом множестве и притом неопустительно, за каждой Божественной литургией, совершаемой им»¹⁶. Такое ревностное отношение старца Ефрема к богослужению найдет потом свое выражение в подвиге ежедневного служения им Литургии¹⁷.

В 1904 г. иеромонах Георгий был направлен в командировку для исполнения богослужений и треб на учебном судне «Европа», по возвращении служил в Салминском и Шустаймском приходах Финляндии. В октябре 1907 г. о. Георгия назначили настоятелем Николо-Богоявленского храма¹⁸ в Санкт-Петербурге. Огромной известностью и популярностью в столице в разных слоях общества, в том числе даже среди членов императорской фамилии¹⁹, пользовался валаамский иеромонах. По словам самого о. Георгия, «он сделался духовником Великого князя²⁰ и других князей²¹ через то, что отец его служил в конюшенном ведомстве в Питере, и потому ему был доступ во дворец через отца. Так узнали его там, и стал он со временем духовником многих лиц царской фамилии»²².

За усердное пастырское служение иеромонах Георгий был удостоен многих императорских и церковных наград²³.

В 1914 г. о. Георгий возвратился на Валаам²⁴. Но недолго пришлось быть ему в родной обители. С началом Первой мировой войны иеромонах уехал в ставку Верховного Главнокомандующего – Великого князя Николая Николаевича, где ежедневно совершал Божественную литургию в походной церкви ставки²⁵. Позже Великий князь часто вызывал его для духовного совета к себе, в имение «Беззаботное», а последний раз, в 1916 г. – в Тифлис²⁶.

С переменой правительственного строя в России о. Георгий вернулся на Ва-

лаам. 23 февраля 1919 г. он был пострижен в великую схиму с именем Ефрем, после чего уединился²⁷ в Смоленском скиту²⁸, построенном на средства Николая Николаевича Романова.

О жизни и молитвенном подвиге старца в скиту монастырский поэт монах Викентий рассказал в стихотворной форме:

*«Вот и скит, в нем каменный храм, я в него проник.
Здесь подвизался в пламенной молитве духовник.
В смиренном недостатке он много лет в скиту
О павшем служит воинстве Литургию Христу.
Князь Николай храм жертвою своею основал,
Чтоб воинов, рать мертвую, в нем старец поминал.
С тех пор творит моление здесь духовник Ефрем,
Прося упокоения у Бога павшим всем»²⁹.*

В октябре 1925 г. о. Ефрем был назначен временно исполняющим обязанности монастырского духовника, а 4 марта 1927 г. большинством голосов братии избран духовником и в конце этого же месяца утвержден в должности. Заметим, что до старца Ефрема духовником был иеросхимонах Михаил (Попов), которого отстранили от должности как непреклонного сторонника старого стиля. О. Ефрем не приветствовал стиля нового, но не прибегал к крайностям, стараясь быть верным принципу послушания. В связи с этим некоторые чада о. Михаила³⁰ болезненно восприняли назначение старца Ефрема духовником. Однако, о. Ефрем, как в календарном вопросе, так и по поводу своего назначения, а затем избрания полагался на волю Божию и благословение священноначалия.

Теперь он часто должен был бывать в монастыре, исповедовать братию и принимать участие в духовном соборе обители. Архимандрит Афанасий (Нечаев) вспоминал, что однажды, «когда наступила Страстная неделя, то и вовсе пришлось ему (о. Ефрему – *авт.*) остаться в нем (монастыре – *авт.*). Шли усиленные приготовления к Пасхе, все прибирали храмы и помещения, а у него в скиту некому было это делать. Я предложил свои услуги. Он тогда попросил обмести пыль в его храме. Это я исполнил. Но потом увидел, что келья при храме была в страшно запущенном виде. Пыль и паутина не убирались, наверно, годами. Я и решил все это вычистить. Приезжаю в монастырь и говорю ему об этом. Он был очень недоволен, хотя прямо этого и не выразил. Но потом я узнал, в чем дело. Оказывается, существует две системы жизни: по одной должна быть во всем большая чистота и порядок, а по другой – наоборот, высшее состояние души, когда она не обращает на это никакого внимания. Отец Ефрем практиковал, по-видимому, сразу обе эти системы, потому что в домике, где он жил постоянно, у него было чисто, а в келье при храме – полное запустение. И ему, конечно, было неприятно, что я нарушил уклад его жизни. Но прямо этого своего секрета он не открыл. Таков тонкий этикет отшельников. А мне была наука – без спроса не

проявлять усиленной ревности, ибо она часто бывает не по разуму»³¹.

Следует обратить внимание на то, что старец исповедовал и беседовал с братией и мирянами не только в соборном храме, но чаще в скиту. О. Ефрем, «высокий, жизнерадостный, с улыбающимися глазами»³², всех привлекал к себе своей духовной опытностью, приветливостью и любовью. «С огромной душевной открытостью он встречал богомольцев – с душеспасительными беседами, с непременным самоваром»³³. Многие из тех, кому довелось побывать у старца, получили духовную помощь и утешение. А потом в благодарность присылали посылки и письма. «Я дорожу каждым словечком Вашей беседы и Ваших писем на вес золота»³⁴, – писали³⁵ о. Ефрему. В трудную минуту обращались за советом и молитвенной поддержкой: «Мрачно и уныло на душе моей и хочется высказать Вам, дорогой батюшка, свою печаль и просить Вашей молитвы»³⁶. Подобно преподобному Антонию Великому, о. Ефрем «вразумлял жестокосердных людей, примирял тяжущихся, печаловался за обиженных с такой силой, как будто обиженным был он сам..., утешал печальных и плачущих, помогал искушаемым»³⁷.

Каждый, кто исповедовался у иеросхимонаха Ефрема, получал добрый совет и наставление и непременно старался приехать к нему ещё. Один священник, будучи паломником на Валааме, так отзывался об исповеди в Смоленском скиту: «...Исповедовался в келье у отца иеросхимонаха Ефрема. Поразила меня память старца. Он, духовник сотен братии монастыря и сотен же паломников, оказалось, помнил все, о чем мы говорили во время исповеди два года назад во время моего первого посещения Валаама. Невольно мелькнула мысль о том, что с такими Богопросветленными способностями души легко молиться о всех, кто только просил о молитве, когда образ и трудности каждого всегда стоят в памяти не стираемой временем характеристикой. По человечеству это даже как-то в трепет приводит, мы с нашей утомленной суетой памятью на подобное подвижническое человекопамятование физически и духовно не способны. Здесь же поистине открыты те духовные глаза и уши, о которых все время упоминал в Своих беседах Господь Иисус Христос»³⁸.

Много искушений претерпел о. Ефрем от диавола. Он рассказывал, как однажды «служил он у себя Литургию, один. Вдруг слышит, что кто-то подъезжает к церкви на санях. Никто никогда этого не делал, да и дороги к нему нет. Слышит он, как кто-то подходит к двери храма, но она заперта. Тогда идет этот человек на звонницу и звонит в колокола. Ужас охватывает отца Ефрема, но не может он бросить Литургию. Кончился звон, и человек идет к алтарю и лезет по стене к высокому окну. Отец Ефрем не выдержал и закричал. И все вдруг исчезло. Придя в себя, он закончил служение и вышел на улицу. Видит следы саней и шагов человека на снегу, но никого нет. Пошел отец Ефрем в монастырь и рассказал о сем. Никто никого едущим в санях и не видел. Очевидно, это происки диавола...»³⁹. Анализируя этот и

другие рассказы о. Афанасий делает вывод, что диавол искушает подвижников именно потому, что они должны победить мир и князя мира сего... Чем выше подвиги, тем больше брань с диаволом. Чем святее становится подвижник, тем страшнее нападение на него⁴⁰.

Особое значение иеросхимонах Ефрем придавал молитве. Он говорил, что «без молитвы нет христианина. Молитва – это дыхание души, устремленной к Богу, оружие против диавола, мать всех добродетелей»⁴¹. Аналогичные рассуждения находим у свт. Иоанна Златоуста⁴² и прп. Нила Синайского⁴³. Вся жизнь старца свидетельствует о его высоком молитвенном подвиге: каждый день он совершал уставные богослужения и Литургию, творил Иисусову молитву, служил панихиды и, по просьбам паломников, молебны: «отец Ефрем служит обычно паломникам молебен, который кончает удивительной по своей проникновенности молитвой. Отсюда едешь дальше сосредоточенный и умиротворенный»⁴⁴. Русские скауты, побывавшие у иеросхимонаха, подчеркивали благоговение и дерзновение старца во время молитвы: «О. Ефрем начал служить молебен перед иконой Божией Матери. Он молился и просил со слезами о заступничестве за нас... Мы видели молитву схимника, чудо веры и слез... И, может быть, в первый раз мы сознали так ясно бедность своей души... Как будто дверь из темницы открылась, но привыкшая к мраку душа ещё не в силах выйти на свет... Его слова западали глубоко в душу каждого»⁴⁵.

В 1940 г. старец вместе с остальными насельниками обители был эвакуирован в Финляндию. В Ново-Валаамском монастыре он также продолжал быть духовником.

Игумен монастыря Харитон (Дунаев) в ноябре 1946 г. писал князю А. Оболенскому: «Мы, слава Богу, в единении и мире продолжаем шествовать к концу своей земной жизни. Старец духовник (Ефрем – авт.) слабеет, сердце у него очень слабое, ноги пухнут, применяются и медицинские меры; но он все же продолжает служить в своей келии»⁴⁶.

2 февраля 1947 г. здоровье иеросхимонаха Ефрема ещё более ухудшилось, и старец уже не мог совершать Божественной литургии, но продолжал причащаться Святых Христовых Таин. Когда позволяли ему силы, «он усердно молился пред иконами у себя в помещении, а когда начал изнемогать, то уже сидя совершал свое молитвенное правило»⁴⁷.

26 марта старец причастился и в 9 часов вечера мирно почил. Как сообщают нам архивные источники, в момент его смерти в монастырском храме закончилось богослужение, совершаемое в воспоминание стояния преподобной Марии Египетской⁴⁸.

Отпевание и погребение почившего старца было совершено в субботу 29 марта и совпало в 1947 г. с празднованием Похвалы Божией Матери⁴⁹. Архивариус монах Иувиан (Красноперов) по этому поводу оставил запись: «Достоинно примечания то замечательное обстоятельство в жизни почивше-

го отца Ефрема, что он за всю свою многолетнюю жизнь в обители, в течение 64-летнего пребывания в ней, всегда с редким усердием, любовью и горячим упованием молился Божией Матери, с чисто детской простотой и слезным умилением прибегал к Царице Небесной. Теперь это знаменательное совпадение его отпевания и погребения с днем празднования Похвалы Божией Матери смиренно позволяют нам питать светлую уверенность в том, что он и за гробом не будет лишен милости и предстательства Усердной Заступницы рода христианского»⁵⁰.

Интересно отметить, что сам о. Ефрем ещё на Старом Валааме приготовил себе могилу рядом со Смоленской церковью любимого им скита и говорил приходившим к нему: «Это мое последнее место покоя»⁵¹. Однако, иначе судил Господь: старец был погребен на кладбище Ново-Валаамской обители.

Примечания

(Endnotes)

- 1 См. Иеросхимонах Ефрем (Хробостов) // Валаамский патерик. Т. II. С. 227–236. Данное жизнеописание дублирует опубликованное в сборнике «Валаам Христовой Руси», но, в отличие от последнего имеет ссылки и издано непосредственно Валаамским монастырем, поэтому в некоторых случаях мы будем опираться именно на это жизнеописание старца Ефрема.
- 2 См. Валаам уходящей России: иеросхимонах Ефрем // Валаам Христовой Руси. С. 327–338.
- 3 См. Храм воинской памяти. Смоленский скит на Валааме. М., 2008.
- 4 Николай Николаевич, младший (1856–1929 гг.), великий князь (См. подробнее: Валаамский патерик. Т. II. С. 245–246; Храм воинской памяти. Смоленский скит на Валааме. М., 2008. С. 9 и др.).
- 5 Национальный архив Республики Карелия (далее – НА РК). Ф. 762. Оп. 1. Д. 209. Л. 45 об.
- 6 *Афанасий (Нечаев), архим.* Старый Валаам // Старый Валаам: воспоминания о монастыре 1914–1943 гг. СПб.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 2006 (далее – Старый Валаам...). С. 116–117.
- 7 Иеросхимонах Алексей (Блинов) родился в Петербурге в 1935 г., в 1852 г. поступил в Валаамский монастырь. Подвизался в скиту Всех святых. Скончался 19 апреля 1900 г. (См. подробнее: Архив Финляндского Валаамского монастыря, далее – АФВМ. Аа: 22. Реестры входящих и исходящих бумаг за 1858 г. Л. 49 об.; Еа: 46. Д. 20. О пострижении в монашество послушника сего монастыря Алексея Блинов; Еа: 56. Д. 29; Еа: 72. Д. 42. Л. 1–3; Еа: 75. Д. 33; Еа: 95. Д. 12).
- 8 Иеросхимонах Антипа (в миру Александр Елисеевич Половинкин) родился 7 июня 1836 г. в г. Каменец-Подольске. 24 июля 1860 г. прибыл на Валаам. 24 ноября 1868 г. пострижен в монашество с наречением имени Амвросий. 31 марта 1873 г. рукоположен в сан иеродиакона, 28 февраля 1876 г. – во иеромонаха. Известно, что иеромонах Амвросий в течение семнадцати лет был в духовном общении с иеросхимонахом Антипой Афонским. Иеросхимонах Алексей (Блинов) после смерти своего старца игумена Дамаскина, несмотря на то, что являлся духовником обители, избрал своим духовным наставником именно иеромонаха Амвросия. В скиту Всех святых 16 января 1892 г. о. Амвросий принял великую схиму с именем Антипа. Скончался 21 апреля того же года. (См. АФВМ. Еа: 49. Д. 28. По проше-

Подвижник Валаамского монастыря иеросхимонах Ефрем (Хробостов) и его духовное наследие (1871–1947 гг.)

нию сего монастыря послушника Александра Половинкина о пострижении в монашество; АФВМ. Еа: 57. Д. 12; Еа: 82. Д. 51).

9 Преподобный Антипа Афонский, Валаамский, «молдованин» (в миру Александр Георгиевич Лукиан) родился в селе Калаподешти Текучского уезда Молдавии в 1816 г. Жил в Бразском монастыре, где принял постриг с именем Алипий и отправился на Афон. В монастыре Эсфигмен пострижен в схиму с именем Антипа. В это время на Афоне образовался молдавский скит, куда на должность келаря попросили схимонаха Антипу, предварительно рукоположив его в иеродиакона, а позже – во иеромонаха. Затем о. Антипа три года управлял скитом, будучи одновременно и духовником братии, после чего отправился в Россию за сбором пожертвований на строительство скита и впервые посетил Валаам. 6 января 1865 г. уже окончательно прибыл в Валаамский монастырь, где поселился в скиту Всех святых. Духовно воспитал великих подвижников валаамских, например, иеросхимонаха Антипу (Половинкина), схимонаха Агапия (Молодяшина) и др., и окончательно сформировал на Валааме традицию «умного делания». Скончался 10 января 1882 г. (См. Замечательная жизнь иеросхимонаха Антипы. СПб., 1893; Духовник иеросхимонах Антипа (Молдованин) // *Антоний Святогорец, иеромонах. Жизнеописание Афонских подвижников благочестия XIX в.* Джорданвилл: Свято-Троицкий мужской монастырь, 1988. С. 42–55). В 1992 г. Священный Синод Румынской Православной Церкви причислил старца Антипу Калаподештского к лику святых в чине преподобных (акт от 20 июня 1992 г.). В 2000 г. указом патриарха Московского и всея Руси Алексия II имя прп. Антипы включено в месяцеслов Русской Православной Церкви. Мощи его обретены и почивают в храме преподобных Сергия и Германа Валаамских (нижний храм Преображенского собора) (См. Архив Валаамского монастыря, далее – АВМ. Указ патриарха Московского и всея Руси Алексия II № 3992 от 19 июля 2000 г., п. 1).

10 Сначала Григорий, как и многие новоначальные, совершал ошибки во время обучения «умному деланию». Об этом повествует иеромонах Сергей (Иртель). Когда юноша услышал о слезах Иисусовой молитвы от старца, он «решил пламенно заниматься ею; он даже в церковь ходил с табуреткой и занимался молитвой. Братья смеялись над ним, а старец, узнав об этом, запретил ему заниматься молитвой в храме» (Архив Казанского скита в Калифорнии, далее – АКСК. Житие иеро[схи]монаха Ефрема // Валаамский патерик / сост. Сергей (Иртель), иером. [рукопись]. Л. 7–7 об.).

11 Цит. по: *Афанасий (Нечаев), архим.* Старый Валаам // *Старый Валаам...* С. 117. Далее архимандрит Афанасий повествует ещё об одном интересном обстоятельстве из жизни отца и сына Хробостовых: «С самого начала пришла Георгию мысль молиться Богу, чтобы и отец его сделался монахом. Уходил он в леса, где стояли часовни, и, скрываясь от людей, вопиял громким голосом, чтобы было слышно на небе: ”Матерь Божия, приведи моего отца в обитель сию”. И услышан был голос отрока на небесах. Прошло, однако, тридцать лет. Георгий был давно уже иеромонахом. Вдруг приезжает его отец, рассказывает сыну историю своей жизни и просит принять его в монахи. Георгий был его первенец, и жена умерла от родов его. Дал тогда отец обет пойти в монахи, но не исполнил. Женился вторично, имел много детей. Вот уже шестьдесят лет ему было, вторая жена умерла, а он тяжело заболел. И видит видение: предстали пред ним два мужа в монашеских одеяниях и сказали ему: „Что же ты обета не исполнил?”. И взмолился старик – даровать ему жизнь, чтобы исполнить обет. Выздоровел и вот приехал. Весь монастырь взволновался. Великая радость всех охватила. И постригли его с именем Иоанн. Прожил он еще двенадцать лет, похоронен на монастырском кладбище» (С. 117–118).

12 Некоторые издания указывают, что на момент пострига о. Ефрему было 24 года (например, Иеросхимонах Ефрем (Хробостов) // Валаамский патерик. Т. II. С. 227). Учитывая, что сама дата пострижения указана верно (18 марта 1895 г), приходим к выводу, что эта ошибка обусловлена невнимательностью в подсчете.

- 13 АФВМ. Еа: 38. Д. 56 за 1861 г.
- 14 Желаящие постричься в монашество должны были иметь: мужчины 30 лет, а женщины 40 лет от рождения. См. Свод законов Российской империи. Т. IX. СПб., 1856. С. 410.
- 15 НА РК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 213. Л. 2.
- 16 АФВМ. Еа: 38. Д. 51 за 1861 г.
- 17 Подвиг каждодневного служения Литургии иеросхимонах Ефрем начал с октября 1907 г. по архиерейскому благословению и продолжал в течение 40 лет, вплоть до начала своей предсмертной болезни (См. АФВМ. Еа: 38. Д. 51 за 1861 г.).
- 18 На 2-ой Рождественской улице.
- 19 АФВМ. Еа: 38. Д. 51 за 1861 г.
- 20 Имеется в виду Великий князь Николай Николаевич.
- 21 Его духовным чадом, например, был и Великий князь Петр Николаевич (1864–1931 гг.), второй сын Великого князя Николая Николаевича старшего; мать – княгиня Александра Петровна, впоследствии инокиня Анастасия в основанной ею Покровской женской общине в Киеве (впоследствии – монастырь), канонизирована в лике преподобных решением Священного Синода Украинской Православной Церкви как местночтимая святая Киевской епархии (Журнал № 64 Священного Синода Украинской Православной Церкви от 24 ноября 2009 г.). (См. Валаамский патерик. Т. II. С. 218).
- 22 Афанасий (Нечаев), архим. Старый Валаам // Север. 1991. № 9. С. 80.
- 23 В 1905 г. награжден набедренником, в 1909 г. – золотым наперсным крестом от Святейшего Синода; в 1910 г. – таким же крестом из кабинета Государя императора и двумя золотыми наперсными крестами с драгоценными украшениями: первый – от его августейших духовных чад, а второй – от прихожан Николо-Богоявленского храма в Петербурге. В 1915 г. о. Георгий получил императорский орден Святой Анны третьей степени. Будучи иеросхимонахом, о. Ефрем награжден палицей в 1938 г. (АФВМ. Еа: 38. Д. 51 за 1861 г.; Еа: 86. Д. 69 за 1893 г.).
- 24 2 марта 1914 г. о. Георгий подал прошение вице-председателю Общества князю Алексею Александровичу Ширинскому-Шихматову с просьбой освободить его от дальнейшего служения в Петербурге по состоянию здоровья, прилагая при этом докторское свидетельство о своей болезни – воспалении легких. Прошение было удовлетворено (НА РК. Ф. 762. Оп. 1. Д. 213. Л. 9).
- 25 О победе князя Николая молились и на Валааме. В архиве ФВМ сохранились благодарственные письма игумена Маврикия, который благодарил Великого князя за пожертвования на монастырь и уверял в духовной поддержке как лично князя, так и его воинства: «Е. И. В. Великий князь Николай Николаевич молитвенно поминается у нас за всеми богослужениями во всех монастырских и скитских храмах: на великой и сугубой ектениях, а также на Великом выходе на Литургии. Кроме этого, все монастырские старцы и схимники, при непрестанном чтении Псалтири, днем и ночью, сугубо молятся за Великого князя и за все воинство» (АФВМ. Еа: 132. Д. 23 за 1915 г. О пожертвованиях Е. И. В. Великого князя Николая Николаевича в пользу Валаамской обители).
- 26 См. *Коняев Н.* Духовник Великого князя // Новый Журнал. 1998. № 1. С. 161.
- 27 Предполагалось, что «поселятся в скиту 12 схимников, которые будут молитвенно помянуть всех павших на поле брани, но, ввиду сокращения братства, такого количества найти не удалось, и в скиту поселился один о. Георгий, который и молился за павших и за весь мир» (*Коняев Н.* Духовник Великого князя // Новый Журнал. 1998. №1. С. 162). Заметим, что иеромонах Сергей (Иртель) в своем патерике указывает иную причину уединенного жития старца: келья была рассчитана только на одного схимника (См. АКСК. Житие иеро[схи]монаха Ефрема // Валаамский патерик / сост. Сергей (Иртель), иером. [рукопись]. Л. 8). Последнее мнение подтверждается и словами самого иеросхимонаха Ефрема, дошедшими до нас благодаря о. Афанасию (Нечаеву): «К 1917 г. успел закончить только храм...

**Подвижник Валаамского монастыря иеросхимонах Ефрем (Хробостов)
и его духовное наследие (1871–1947 гг.)**

и одну келью для себя поодаль» (*Афанасий (Нечаев), архим.* Старый Валаам // Старый Валаам... С. 119).

28 Первоначально была построена часовня в честь Смоленской иконы Богородицы при игумене Дамаскине (1855 г.). В 1914 г. это место посетил Великий князь Николай Николаевич (См. АФВМ. Еа: 132 Д. 65 за 1914 г. О посещении сего монастыря Е. И. В. Великим князем Николаем Николаевичем с супругою Великою княгиней Анастасией Николаевной). После начала Первой мировой войны он предложил построить здесь храм-памятник для поминовения душ русских воинов, «убиенных в великую войну». На сооружение скита князь пожертвовал 200 тысяч рублей. 19 июля 1915 г. архиепископ Финляндский и Выборгский Сергей (Страгородский) совершил чин закладки нового скита и храма. Первоначально Великий князь предполагал посвятить скит Валаамской иконе Божией Матери, но так как прославление этой иконы официально еще не было совершено, по предложению архиепископа Сергея скит посвятили Смоленской иконе Божией Матери. Храм скита был выстроен по проекту брата Великого князя Николая Николаевича – Петра Николаевича (См. АФВМ. Еа: 131 Д. 33 за 1914–1915 гг. О построении храма и скита в сем монастыре Е. И. В. Великим князем Николаем Николаевичем во имя «Валаамской» иконы Божией Матери и в молитвенную память воинов, павших в войну 1914–1915 гг.). 24 июня 1917 г. архиепископ Сергей освятил храм на Смоленском полуострове. Разрушен скит был в 1939–1940 гг. во время советско-финской кампании. В настоящее время вновь восстановлен (См. Храм воинской памяти. Смоленский скит на Валааме. М., 2008. С. 17; Смоленский скит на Валааме // Патерик. Т. II. С. 207–217; Валаамский монастырь... С. 144–146 и др.).

29 *Викентий, мон.* Смоленский скит на Валааме // РП. 1990. № 1. С. 30. Действительно, «не оставил о. Георгий ... благой мысли Великого князя. Он решил один осуществить ее. И поселился он там один, и стал он совершать ежедневно богослужения по полному монастырскому уставу за упокой душ убиенных воинов», – пишет архимандрит Афанасий (*Афанасий (Нечаев), архим.* Старый Валаам // Старый Валаам... С. 119). Уставные богослужения старец начинал в 5 часов утра (См. Храм воинской памяти. Смоленский скит на Валааме. М., 2008. С. 14).

30 Среди таковых – монахиня Ангелина (Жаворонкова) (См. Полный Валаамский патерик: старец Михаил Старший, исповедник страждущего Православия // Русский паломник. 1998. № 17. С. 58).

31 *Афанасий (Нечаев), архим.* Старый Валаам // Старый Валаам... С. 174–175.

32 *Зайцев Б.* Валаам // Валаамская обитель: свет Православия. Паломнические очерки: А.Н. Муравьев, И.С. Шмелев, Б.К. Зайцев / сост. Гусев В.Д. М.: Ставроп, 2003. С. 165.

33 Патриарх. М., 1993. С. 7.

34 АВМ. Ф. 1. Оп. 12. Ед. хр. 39. Письма к иеросхимонаху Ефрему: 1927–1934. [копии, б.н.].

35 Заметим, что о. Ефрем переписывался со многими духовными чадами, особенно теми, кто были гонимы на Родине и эмигрировали за границу. Об этом обстоятельстве с особой ненавистью сообщает большевистский журнал «Безбожник»: «Этот бандит в монашеской скуфье был главным корреспондентом заграничных белогвардейских организаций... «Отец Ефрем» (т.е. Хробостов) имел переписку с десятками князей, графов и прочей нечисти, выброшенной в свое время из СССР. Он вел переписку с генералом Кутеповым и своим «духовным сыном» – Николаем Николаевичем, ему писал князь Мещерский из США, а из Парижа шли письма с описанием путча кагуляров (тайная организация реакционной буржуазии во Франции), с просьбой помолиться за победу генерала Франко» (*Миляев С.* Бывший очаг мракобесия и шпионажа. Из истории Валаамского монастыря // Безбожник. 1941 г. №2. С. 17).

36 АВМ. Ф. 1. Оп. 12. Ед. хр. 39. Письма к иеросхимонаху Ефрему: 1927–1934. [копии, б.н.].

- 37 *Афанасий Александрийский, свят.* Житие преподобного отца нашего Антония // Творения. Т. III. М., 1994. С. 245–246.
- 38 *Осипов Александр, свящ.* Путевая тетрадь (на Валаам). Таллин, 1940. С. 17.
- 39 *Афанасий (Нечаев), архим.* Старый Валаам // Старый Валаам... С. 141. Об этом и других искушениях см. также в рукописном патерике иеромонаха Сергия (Иртеля): АКСК. Житие иеро[схи]монаха Ефрема // Валаамский патерик / сост. Сергей (Иртель), иером. [рукопись]. Л.8–8 об.
- 40 *Афанасий (Нечаев), архим.* Старый Валаам // Старый Валаам... С. 141.
- 41 См. АВМ. Ф. 1. Оп. 12. Ед. хр. 39. Письма к иеросхимонаху Ефрему: 1927–1934. [копии, б.н.].
- 42 «Молитва есть оружие на диавола великое, сокровище не оскудевающее, богатство никогда не истощаемое...» (*Иоанн Златоуст, свят.* Творения. Т. I. СПбДА, 1898. С. 542).
- 43 «Матерь всех добродетелей – молитва; она не только может очищать и питать, но и просвещать и в состоянии соделать подобными солнцу молящихся искренне» (*Нил Синайский, прп.* Творения. Ч. 3. М., 1859. С. 256).
- 44 *Осипов Александр, священник.* Путевая тетрадь (на Валаам). Таллин, 1940. С. 16.
- 45 Русские скауты на Валааме // Старый Валаам... С. 193.
- 46 [Письмо игумена Харитона князю А.В. Оболенскому от 7 ноября 1946 г.] // АФВМ. Переписка князя Оболенского А.В. [рукопись, б.н.].
- 47 Иеросхимонах Ефрем (Хробостов) // Валаамский патерик. Т. II. С. 234.
- 48 См. АФВМ. Еа: 38. Д. 51 за 1861 г.
- 49 См. Там же, а также: *Богданова О.* Ново-Валаамский монастырь в Финляндии // Православный паломник. 2005. № 3 (22). С. 38.
- 50 АФВМ. Еа: 38. Д. 51 за 1861 г.
- 51 АВМ. *Сайки Н.* Рассказы уставщика Старо-Валаамского монастыря. Финляндия, 1981. [машинопись, пер. с финского]. С. 87.

Раздел III. История

УДК 930.1

Иеродиакон Иоанн (А.Л. Король),
кандидат богословия,
Калужская духовная семинария
Калуга, Набережная, д. 4.
Тел. 8(484)256 2700

ПРОБЛЕМА МОНАСТЫРСКОГО ЗЕМЛЕВЛАДЕНИЯ XV-XVI ВВ.

Problem of the Monastery Landownership in the XV-XVI Centuries.

Аннотация: Данная статья представляет публикацию материалов учебного курса по Истории Русской Церкви и посвящена важнейшему вопросу культурной и духовной жизни Московской Руси конца XV – первой половины XVI вв. – вопросу церковного землевладения. Русская государство в период расцвета стремилась к реализации принципов византийской государственности и церковно-государственных отношений. В связи с этим особенно принципиально встает вопрос церковных земель. Острота проблемы обусловлена активным ростом монастырских сел и потребностью государства в земельных ресурсах. Именно поэтому государство выдвигает инициативу сокращения церковных вотчин, поддержанную немногочисленными сторонниками нестяжания в Церкви. Развернувшая вокруг монастырских сел полемика, таким образом, выходит за пределы экономических противоречий Церкви и государства, став важнейшим вопросом русского богословия XVI столетия.

Annotation: This article is publication of a training course on the history of the Russian Church and devoted to issues of cultural and spiritual life of the Moscow Russia late XV - the first half of the XVI century . - The issue of church lands . Russian state in the heyday sought to implement the principles of the Byzantine state and church-state relations . In this regard, particularly fundamentally question of church lands . Challenges are active growth monastery villages and needs of land resources . That is why the State makes a church estates reduction initiative , supported by non-acquisitiveness few supporters in the Church. Developed around the monastery villages controversy thus goes beyond the economic contradictions of Church and State , becoming the most important issues Som Russian theology XVI century.

Ключевые слова: Православие, Русская Православная Церковь, церковные села, «стяжатели», «нестяжатели», церковно-государственные отношения, полемика, монашество, подвижничество.

Keywords: Orthodox, Russian Orthodox Church, the church of the village, «accumulators», «non-possessors» church-state relations, polemic, monasticism, asceticism.

Предварительные соображения

Споры о нравственной целесообразности имущественных прав Церкви начались еще в Византии, однако на Руси проблема церковного землевладения выходит далеко за пределы духовно-аскетической проблематики. Спор о церковных селах разворачивался 1) в плоскости церковно-государственных отношений и 2) в плоскости собственно церковного бытия. Первый аспект связан с противоречием между Церковью и государством, сложившимся в результате активного роста монастырского землевладения, и включает в себя, как проблему неконтролируемого умножения монастырских земель, так и положения Церкви в обществе. Решение этого вопроса окажет существенное влияние на развитие церковно-государственных отношений. Второй аспект проблематики связан с выбором пути развития монашеского делания на Руси: будет ли это более затворнический египетско-сирийский тип монашества или приоритет будет отдан социально ориентированный палестино-константинопольский. Параллельно с этим разворачивается активная полемика о нравственной допустимости землевладения у монастырей. Взаимосвязь этих двух составляющих проблематики проявится в том, что преобладание сторонников церковных сел впоследствии сформирует и приоритет на палестино-константинопольский тип монашества. Кроме того, проблема монастырского некоторым образом проецируется еще и в область культуры и просвещения, поскольку богатые монастыри, используя свои вотчинные владения и вклады, становились еще и центрами духовной культуры и книжности. Таким образом, непосредственно сам спор о церковных селах представляет собой лишь внешнюю сторону довольно сложного и многогранного процесса самоопределения Московской Руси, вступившей на путь созидания теократической государственности в русле византийской политической и духовной культуры.

Отношения Церкви и государства в сфере землевладения

Ситуацию вокруг церковного землевладения весьма точно отображает высказыванием проф. В.О. Ключевского: «монастырское землевладение было вдвойне неосторожной жертвой, принесенной набожным обществом недостаточно ясно понятой идее иночества: оно мешало нравственному

благоустроению самих монастырей и в то же время нарушало равновесие экономических сил в государстве»¹. Высказываясь таким образом, историк имел в виду не сколько землевладение как таковое, сколько те злоупотребления, накапливавшиеся в процессе наращивания монастырских сел. К XVI столетию монастыри сконцентрировали в своей собственности значительные по площади надель, приобретаемые посредством пожалования со стороны государства, а так же взносов на помин души и при пострижении. Обладая значительными финансовыми средствами, монастыри посредством завышения цены могли перебивать земли, выставленные на торг, у других покупателей, в особенности у служилых людей, не располагавших большими капиталами². При этом имело место случаи, когда при завещании имений на помин души либо игнорировались права ближайших наследников, либо их материальное обеспечение ставилось в зависимость от воли монастыря³. Нередко при образовании нового монастыря земли соседей передавались обители. К тому же, в монастырские вотчины переходили крестьяне из соседних земель, поскольку монастыри, обладавшие большими налоговыми льготами, имели возможность заселять свои пустоши на льготных условиях. В результате, «уже к половине XVI в. монастырское землевладение достигло обременительных для государства размеров»⁴.

Не смотря на то, что права вотчинного землевладельца в Московской Руси сильно сократились, Церковь все еще обладала правами суда над своими крестьянами, а это, в свою очередь, обеспечивало ей автономный статус в рамках государства. Выступая в качестве богатого и влиятельного вотчинного землевладельца, Церковь обладала так же и большим весом и влиянием на политику великокняжеской власти. Эта ситуация, в значительной мере, шла вразрез с развивающимися в XVI столетии тенденциями в церковно-государственных отношениях, при которых великокняжеская власть стремится не только к освобождению от влияния Церкви, но и начинает навязывать ей свою волю.

В связи с этим государство уже в конце XV столетия предпринимает некоторые шаги, направленные на сокращение монастырского землевладения. В 1478 г. Иоанн III, покорив Новгород Великий, решил восстановить в нем княжеское землевладение. Новгородские посадники, ранее вынашивавшие планы отчуждения архиерейских и монастырских вотчин, предложили великому князю сократить земли Новгородского архиепископа и некоторых наиболее состоятельных монастырей⁵. Подставляя под раздел церковные земли, они рассчитывали таким образом спасти от разделов личное землевладение⁶. Московский митрополит Геронтий не воспрепятствовал этому разделу, хотя его предшественник Филипп I решительно выступал против сокращения церковных земель в Новгороде⁷. По утверждению Воскресенского летописца было изъято до половины земельных надель из архиерейской и монастырской собственности. При этом летопись отмечает, что

изъята была и казна Новгородской кафедры: «казну его взя, множество злата и сребра, и съсудов его»⁸. Московский летописец отрицает изъятие земель у архиепископа, утверждая, что земли были изъяты у 10 монастырей, хотя изначально Иоанн III планировал сократить земли новгородской кафедры вдвое⁹. Независимо от размеров изъятых государством церковных земель этот случай представляет собой первый прецедент в церковно-государственных отношениях. Стать общим правилом он конечно же не мог, поскольку обоснованием такого изъятия было обвинение архиепископа в измене: «не хотяше бо той владыко, чтобы Новгород был за великим князем, но за королем или за иным государем»¹⁰. По этой причине сам архиепископ Феофил будет подвергнут аресту и скончается в Москве в Чудовом монастыре.

Государству необходимо было создать основу для безболезненного сокращения монастырского землевладения. По этой причине в начале XVI в. вопрос монастырских сел переносится в плоскость соборного обсуждения. Союзником государства в этом деле были сторонники строгого нестяжания: прп. Нил Сорский и его ученики. По их инициативе на соборе в 1503 г. разворачивается дискуссия об значении монастырского землевладения в жизни Церкви и нравственной допустимости его с точки зрения монашеских обетов. Сокращения монастырского землевладения несомненной было на руку Иоанну III, перед этим уже отторгнувшему в процессе воссоздания великокняжеской вотчины в покоренном им Новгороде Великом не менее половины монастырских землевладений. По этой причине он и поддержал инициативу белозерских пустынников. Темнее менее находящемуся на склоне лет великому князю († 1505 г.) нечего было противопоставить единодушному протесту епископата ему, а прп. Нил и его сторонники не проявили полемической активности и молча уступили преимущество защитникам монастырских сел.

Единственное что смогло сделать государство на данном этапе – это законодательно установить свой контроль над этим процессом: «чтобы установить или хотя бы только упорядочить этот уход земли из служилой среды в неслужилую, в XVI в. стали запрещать монашам без доклада государю покупать, брать в заклад и по душе вотчины и служилых людей»¹¹. Церковь же, в свою очередь, успешно защищала, свои земельные ресурсы, настаивая на неотторжимости имущества, посвященного Богу.

Активная публицистическая деятельность ученика прп. Нила Сорского - князя-инока Вассиана и ватопедского монаха прп. Максима Грека, активно отстаивавших церковное нестяжание, не внесло изменения в ситуацию, хотя их взгляды поддерживали и Великий князь, заинтересованный в сокращении церковных вотчин, и их убежденный сторонник - митрополит Варлаам. Государство не могло убедительно обосновать необходимость сокращения церковных землевладений, а митрополит-нестяжатель оказался

неудобным власти в виду своей бескомпромиссной строгости в соблюдении церковных канонов и отстаивании независимости Церкви. По этой причине митрополит Варлаам вынужден будет оставить митрополию. Следующим митрополитом станет Волоцкий игумен и ученик прп. Иосифа - Даниил. Горячо преданный великому князю митрополит Даниил, допускает компромиссы в тех ситуациях, в которых его предшественник выступал категорически против. Убежденный сторонник монастырского землевладения окажется более удобен для великого князя, нежели единомышленный с ним сторонник церковного нестяжания – митрополит Варлаам. Вероятно это обстоятельство и позволит митрополиту Даниилу добиться осуждения своих принципиальных оппонентов – прп. Максима Грека и инока Вассиана (Патрикеева) и обеспечить неприкосновенность монастырского землевладения в период правления Василия III.

Неуспешность политики государства в попытках сократить монастырское землевладение, вызванная недостатком стройной и убедительной аргументации, способной преодолеть тезис о неотторжимости пожертвованного Церкви, вовсе не означало, что государственная власть откажется от этого начинания. Нарастающий процесс внутренней централизации требовал пересмотра ситуации в распределении земель. Государство остро нуждалось в земельном ресурсе, поэтому уже в период междоусобия (1533-1547 гг.) принимается закон, согласно которому запрещалось покупать земли без доклада великому князю¹².

Иоанн IV Грозный в самом начале своего царствования возрождает дискуссию по вопросу монастырского землевладения на Стоглавом Стоглавом соборе (1551 г.), задав отцам Собора целый ряд вопросов относительно монастырских имений и денежных средств¹³. С богатством монастырей им увязывается падение дисциплины и ослаблением подвижничества в обителях. «Неции... стригутся покоя ради телеснаго, чтобы всегда бражничати и по селам ездити, и для проклады»¹⁴. Далее царь указывает на многочисленные нарушения общежительных монастырей правил, завещанных прп. Иосифом Волоцким, обращая внимание Собора на злоупотребления в использовании монастырских имений: «монастыри... пустошат и старых слуг и вкладчиков изводят»¹⁵. Отдельный вопрос царя посвящен так же и финансовым операциям с монастырской казной, осуществляемым некоторыми монастырями: «о церковной и монастырской казне еже в росты дают угодно ли се Богови?»¹⁶. Пятнадцатый вопрос и вовсе намекает на корыстные интересы монастырей, берущих вклады за помин души, но не исполняющих своих обязательств. В этом вопросе к отцам Собора Иоанн Грозный затронул один важнейших пунктов обогащения монастырей, позволявших им скупать земли. В 19-м же вопросе отсылкой к подвигам пустынножителей обозначен прямой упрек монастырям: прежние преподобнии отцы веселилися в пустыни, утаяся мира, и не тщеславия ради великия труды полагали и от бесов многия труды подъяли,

и Бог, видя их добрая дела, посылает гобину всяких плодов, и братству умножение»¹⁷ и при этом отмечает, что они «по миру не скитались на соблазн»¹⁸. Вопросы Иоанна Грозного фактически повторяет критику, озвученную на соборе 1503 г. прп. Нилом и белозерскими пустынноиками¹⁹. Во всем этом отчетливо просматривается намерение царя поставить под контроль обогащение монастырей, взяв на вооружение аргументацию нестяжателей.

Отцы собора в ответ на вопросы царя издали целый ряд постановлений, направленных на исправление недостатков монастырской жизни, однако церковное землевладение объявлено было неотторжимым и неподвластным никакому суду, кроме церковного. В качестве соборного ответа на попытки царя провести вопрос сокращения монастырских имений, в деяние Стоглава будет внесено постановление о церковных землях, приписываемое равноапостольным императору Константину и блговерному князю Владимиру, тем самым подчеркивая, что с одной стороны неприкосновенность церковных вотчин идет от начала христианства, а с другой стороны указывая на общеправославную практику церковного землевладения: «церконья земли и села, и винограды, и пошлины, все сочетавшее и дахом, и повелехом, и уставихом на восточных и на западных, и на полунощных, и на южных странах... по всей вселенной, идеже православнии князи и властители над ними обладают... (разрежение наше – А.К.) волею им утвердивше дахом владети святетелем и никакому мирскому сану смиряти или судити, или прикоснуться церковным землем и пошлинам Богом заклинаем»²⁰. Таким образом, стремление государственной власти ограничить монастырское землевладение натолкнулось на решительный отпор высшей церковной иерархии. Тем не менее это вовсе не остановило царя в его намерении сократить монастырское землевладение. После кончины защитника монастырских сел – свт. Макария Иоанн Грозный посредством опричнины и опалы на родовитую аристократию и высшее духовенство силой утверждает свою самодержавную власть. Вслед за этим следуют один за другим указы, ограничивающие возможности приобретения новых сел монастырями и утверждающими государственный контроль над куплей-продажей земельных участков. Подобного рода указы выходят в 1573, 1580 и 1584 гг.²¹. Все эти меры не привели к существенному сокращению монастырского землевладения, однако станут основанием для урезания церковных вотчин в правление царя Алексея Михайловича (1645-1676 гг.).

Церковная полемика о монастырском землевладении и характере монашеского подвига

Противоборство Церкви и государства за церковные села не исчерпывает всей проблематики данного вопроса и являлся лишь внешней стороной проблемы. «Спор шел о самых началах и пределах христианской жизни и

делания. Сталкивались два религиозных замысла, два религиозных идеала. Вопрос о селах был только внешним поводом, разрядившим внутреннее напряжение»²². В первую очередь это был вопрос дальнейшего пути развития монашества в контексте строительства теократического государства в рамках объединенной Московской Руси. Определялась направленность развития монашества. Выбор стоял между монашеством социально-активным и включенным в общественную жизнь и пустынно-аскетическим, избегающим вовлеченности в дела «мира сего». Кроме того, поскольку эта полемика развивалась в контексте строительства русской теократии, позиция каждого из этих направлений неизбежно проецировалась и на определение меры участия Церкви в государственной жизни, а значит и на осмысление церковно-государственных отношений в рамках Московского царства. Во главе первого направления стоял Волоколамский игумен прп. Иосиф (Санин), а во главе второго — прп. Нил (Майков) — основатель монастыря на р. Сора Вологодском края.

Прп. Иосиф Волоцкий (1440-1518 гг.), выходец из боярской семьи литовского происхождения Саниных. Его семья была известна своей приверженностью монашескому идеалу: почти что вся родня его приняла пострижение, поэтому неудивительно, что и сам Преподобный избрал путь монашеской аскезы. Постриг он приял в обители прп. Пафнутия Боровского, став в последствии его преемником по игуменству. Желая последовательно воплотить идеал общежительного монашества и устроить монашескую жизнь обители по образцу Киево-Печерского, Троице-Сергиева и Кирилло-Белозерского монастырей, он ужесточает дисциплинарные требования к братии монастыря, вызвав тем самым недовольство. Тогда он оставляет обитель и, под видом ученика старца Герасима Черного, отправляется в путешествие по русским монастырям, намереваясь изучить различные опыты построения общежительного монашества. Особенное внимание он уделяет Кирилло-Белозерскому монастырю, известному своей строгостью. Странствования прп. Иосифа продолжались около года, после чего возвращается в Пафнутьев монастырь, но и на этот раз его инициатива не встречает понимания у братии. Прп. Иосиф решает основать основывая свой монастырь неподалеку от собственных родовых сел у Волока Ламского, отданного в распоряжение местного князя после монашеского пострижения его ближайшей родни.

По замыслу прп. Иосифа, монастырь должен был стать местом не пустынного уединения, а общественного служения, включенным в «систему других, не враждебных, родственных... социальных клеток всего крещеного народа»²³, для этого, при поддержке местной аристократии, монастырь активно приобретает села, становясь крупным земельным собственником. Однако, приобретая села, монастырь не становился эгоистическим собствен-

ником земли. Имения монастыря — собственность нищих и обездоленных, поэтому Волоцкий монастырь активно занимался благотворительностью. В голодные годы обитель кормила до 1000 обездоленных в день. Кроме того, за счет богатых пожертвований строятся величественные соборы, украшенные роскошными росписями иконостасами и иконами, богослужебной утварью. Увеличение количества братии дает возможность создать братский достаточный для поддержания благолепного и чинного совершения богослужений. Попечением монастыря создается обширное собрание пергаментных рукописных книг. Библиотека Воллоцкого монастыря была самой обширной из всех монастырских книжных собраний. Таким образом, монастырь несет не только благотворительную, но и культурно-просветительскую миссию.

Близость к миру и материальная обеспеченность обители создавали немало соблазнов и преткновения для братии монастыря. По этой причине устав, разработанный прп. Иосифом Волоцким для своего монастыря регламентирует, фактически все стороны жизни монаха подчиняя их единым требованиям монастырской дисциплины. В нем расписаны, как внутренний распорядок жизни в обители, так и режим общения ее насельников с миром. Основными принципами, на которых основывается жизнь монаха по прп. Иосифу были **самоотречение** и **нестяжание**. **Самоотречение** проявляется в полном послушании монастырской дисциплине, которая требует неукоснительного посещения богослужений²⁴, достойного поведения в храме²⁵, соблюдения порядка в трапезной²⁶. Одним из основных требований устава – соблюдение безмолвия, выражающееся в избегании праздных бесед. В связи с этим требуется, чтобы монах в молчании вкушал пищу в трапезной²⁷ и избегал любых собеседований с братией после повечерия²⁸. Из этих следствий неизбежно проистекало и требование не иметь никакой пищи, кроме предлагаемой на трапезе²⁹, аналогично и из трапезной монах не мог ничего выносить без благословения³⁰. Таким образом, монах довольствовался только монастырской трапезой. Естественным следствием монашеского самоотречения, лежащего в основе дисциплинарных требований устава, являлось **нестяжание**. Собственность, принесенная с собой, передается во владение монастырю, причем одежда у монаха должна быть только та, что он получает в монастыре в количестве строго регламентированном уставом³¹. Запрещалось приносить в монастырь и держать «хмельное питье», запрещался доступ для особ женского пола и юношей³². Все эти правила, пространно и аргументировано изложенные в уставе прп. Иосифа Волоцкого, впоследствии будут повторены им в сжатом виде так же и в «Послании некоему брату о соблюдении заповедей»³³.

Все эти правила регламентируют только внешнюю жизнь монаха, подчиняя его дисциплинарным требованиям, однако это вовсе не говорит об отрицании прп. Иосифом внутреннего делания. Сущность монашества, по его учению заключалась в девстве, покаянии, отказе

от мирских развлечений, молитве, богослужении и очищении ума. Все это он в развернутом виде излагает в 11 слове своего «Просветителя»³⁴. Правила созданы для того, чтобы создать условия, необходимые для внутреннего делания. Таким образом, прп. Иосиф добивается максимального удаления монаха от мирских соблазнов, при том, что обитель довольно активно должна была контактировать со внешним миром, и способствует соблюдению иноческого нестяжания в условиях активного хозяйствования обители.

Соседство активной хозяйственной деятельности и монашеского уединения вкупе с наплывом паломников в монастыри выливалось в ослабление монастырской дисциплины. Бывали случаи, когда знатные постриженники отказываются от соблюдения уставных требований монастыря и требовали для себя льготных условий. Еще в 1484 г. духовный наставник прп. Нила Сорского - старец Паисий Ярославский, назначенный по настоянию Василия III на игуменство в Троице Сергиев монастырь, жаловался на постриженников из знати, угрожавших жизни игумена за строгие дисциплинарные требования: «и хотеша его убить, бяху бо там бояре и князи постригшеися, не хотяху повиноватися»³⁵. Кроме того активное хозяйствование обителей злоупотреблений, нарушало аскетический строй монашеской жизни, против чего, собственно, и восставал прп. Нил Сорский и его ученики и последователи.

Прп. Нил Сорский (1433-1508 гг.) происходил из Боярского рода Майковых. Изначально подвизался в Кирилловом Белозерском монастыре. Духовным наставником прп. Нила был старец Паисий Ярославский, впоследствии игумен Троицкого Сергиева монастыря. Спустя некоторое время предпринимает путешествие по православному Востоку. Изучая различные виды монашеского подвижничества, он побывал на Балканах, в Константинополе, а затем обращается к традициям афонского подвижничества. В течение этого путешествия прп. Нилу не раз приходилось видеть греческих старцев, в подвизающихся в безмолвии с двумя-тремя учениками, а на Афоне он познакомился со скитским устроением монашеской жизни, и именно это обстоятельство окажется решающим в формировании его представления о монашеском подвижничестве.

Возвратившись с Афона в Кириллов монастырь, он вскоре опять покидает его, уединившись в отдельной келье вне монастыря. Спустя некоторое время удаляется на 20 километров от Кириллова монастыря и поселяется на берегу р. Сора. Пустынные подвиги преподобного решает разделить так же и его ученик прп. Иннокентий Комельский, а затем к ним станут приходить искатели пустынного уединения и таким образом устроится монастырь. Для общих молитв братии будет создана деревянная церковь во имя Сретенья Господня, а для пропитания – водяная мельница. Основанный им монастырь представлял собой малочисленную общину, подвизающуюся

под руководством духовного наставника: после кончины прп. Нила братия обители не превышала 14 человек³⁶.

Вся жизнь в таком монастыре сосредотачивалась в келии, на богослужение братия собиралась только по праздникам и воскресениям, проводя остальное время в молитвенном бдении и созерцательной жизни. Кроме этого прп. Нил стремился перенести на русскую почву изолированность афонских монастырей от мирской жизни: монахи не должны были иметь никаких контактов и отношений с внешним миром и внутри обители царил суровый порядок. Лес на территории скита вырубать запрещалось. Кельи устраивались на одного человека и находились друг от друга на расстоянии, не позволявшем слышать, что происходит у соседа. На пропитание предписывалось зарабатывать исключительно собственным рукоделием, причем запрещалось принимать подаяния и пожертвования, поскольку главным принципом скитского бытия по прп. Нила было полное нестяжание и сосредоточенность на очищении сердца греховных пожеланий. Вопрос вотчин в контексте такого подвижничества решался в стороны полного и принципиального отказа от землевладения. Запрещалось все, что может нарушить монастырское уединение и сосредоточенность молитвенного делания: любое участие в социальной жизни, любой вид общественной деятельности, даже благотворительной, все это — уход от монашеского идеала к суете мира сего: «нестяжнае бо вышши таковых подаяний»³⁷. Общие собрания братии случались только в храме на всенощном бдении, которое совершалось дважды в неделю: со среды на четверг и с субботы на воскресенье. Если в течение недели случался праздник, в который по уставу требовалось бдение, всенощную четверга отменяли, поскольку распорядок скита требовал совершать не более двух всенощных бдений в неделю³⁸. Таким образом, прп. Нил исповедовал полное забвение мирских пристрастий, но и вообще всей жизни мира со всеми его нуждами и заботами.

Братия скита формировалась только за счет постриженников общежительных монастырей, искавших пустынного уединения. Постригов в скиту не совершалось. Это обстоятельство говорит о том, что прп. Нил Сорский в устройении скитской жизни следовал устоявшейся традиции, поскольку на выход в пустыню требовалось благословение игумена монастыря. В XVI столетии в уставах общежительных монастырей этот тип подвижничества будет обозначен как «отшельничество»³⁹, в отличие от «пустынничества», подразумевавшего, что подвижник начинает свою монашескую жизнь не в монастыре, а пустынном уединении⁴⁰.

Под стать строгой отшельнической жизни был и устав, разработанный прп. Нилом для братии. Так же, как и устав прп. Иосифа он требовал от монаха и **самоотвержения**, и **нестяжания**, однако акцент в нем был сделан не на внешней дисциплине, не на

поведении, а на дисциплине духа. В тексте устава нигде не говорится, ни об обязанностях и правах игумена в управлении скитом, ни о порядке жизни монахов и регламентации их отношений с монастырем по различным вопросам от имущественных до дисциплинарных. Весь устав предявляет собой аскетический трактат, в котором говорится о духовном о греховных помыслах и борьбе с ними⁴¹, о молитвенном делании и хранении сердца⁴², о страстях⁴³, о памяти смертной⁴⁴, и проч. Таким образом, если устав прп. Иосифа регламентировал внешнее делание монаха, то устав прп. Нила давал практические рекомендации по борьбе со страстями.

Дискуссия о монастырском землевладении состоялась на соборе 1503 г. Основным его вопросом было решение проблемы вдового духовенства⁴⁵. Инициатива принадлежала прп. Нилу Сорскому и белозерские пустынники, т.е. старцы, подвизавшиеся в скитах и пустынях на Белозере. Среди них присутствовал князь-инок Вассиан (Патрикеев-Косой), сыгравший в последствии одну из важных ролей в этом споре. Они выступили с критикой монастырского землевладения, полагая его главной причиной ослабления подвижничества и нарушения монашеских обетов, и обратились к Иоанну III с просьбой рассмотреть этот вопрос. Суть возражений белозерских старцев против монастырских сел заключалось в указании на ту опасность, которую несет в себе вотчинное землевладение с точки зрения духовного делания. Сбор налогов, судопроизводство над монастырскими крестьянами и прочие вопросы, связанные с активной хозяйственной деятельностью вносит, по мнению старца, мирскую суету в жизнь монаха. «Монахи дают обет нестяжательности и отрекаются от мира, чтобы помышлять только о спасении своей, а имения опять влекут их в мир, заставляют сноситься с мирскими людьми, вести с ними тяжбы о вообще обременяют иноков мирскими попечениями»⁴⁶. В связи с этим он рекомендует ввести пустынножитие, при котором монахи подвизались бы в пустынях и питались собственным рукоделием.

Великий князь поддержал такую постановку вопроса и вынес его на соборное обсуждение. Оппонентами прп. Нила и его сторонников выступили прп. Иосиф Волоцкий при поддержке Троицкого игумена Серапиона. Если прп. Нил и белозерские старцы рассматривали проблему монастырского землевладения исключительно в контексте аскетической традиции монашества, призывая монахов к пустынножитию, то прп. Иосиф, который ни в коем случае не отрицал внутреннего делания и личного нестяжания монахов, утвержденного в его уставе, исходил из соображений практической пользы имений. Имения позволяют монастырям поддерживать не только благочинное отправление служб и украшать монастырские храмы, но и оказывать помощь нищим и обездоленным. В подтверждение своих взглядов они приводили примеры из истории состоятельных обителей, возглавляемых святыми подвижниками, отмечая, что в указанных случаях имения не

помешали святости. Случаи злоупотребления монастырским имуществом представлялся ими как пример неверного употребления монастырской собственности, по смыслу общежительного устава принадлежащей не монахам, а монастырю. Главный их аргумент представлял собой утверждение необходимости и закономерности включения обителей в общественную и общецерковную жизнь. Монастырь в их понимании должен быть не только местом подвигов и покровителем обездоленных, но и своего рода школой для будущих кандидатов в архиереи⁴⁷. При этом подразумевалось, что обеспеченность имениями привлечет постриженников благородного происхождения, а это, в свою очередь означало, что епископы-аристократы будут оказывать влияние на государственную власть, способствуя ее деятельности в русле христианских принципов. «Самого царя Иосиф включает в... систему Божия тягла, - и царь подзаконен, и только в пределах Закона Божия и заповедей обладает он своей властью. А неправедному и «строптивому» царю вовсе не подобает повиноваться... таковой царь не Божий слуга, ано диаволь, и не царь, а мучитель»⁴⁸. Таким образом монастырские имения представляются прп. Иосифом Волоцким как один из факторов, служащих созиданию православной монархии, в которой Церковь выполняет роль духовной наставницы власти.

Великий князь не проявил настойчивости в этом вопросе. Он даже не присутствовал при развитии прения. Кроме того, на стороне защитников монастырских сел был практический здравый смысл, поскольку обитель прп. Нила Сорского, живущая рукоделием, была неспособна содержать себя, испросив великокняжеской милостыни. Этот факт сыграл большую роль в полемике, поскольку крупные монастыри нуждались в гораздо больших средствах, нежели малый скит из 14 пустынников⁴⁹. Таким образом, соборная полемика вокруг монастырских имений завершилась в пользу прп. Иосифа Волоцкого, создав тем самым предпосылку к преобладанию общежительных монастырей, а так же более социально направленный тип монашества, соответствующий **палестино-константинопольскому направлению**.

Соборные прения 1503 г., продемонстрировали, что монастырское землевладение поддерживается подавляющим большинством епископата и иерархии, однако не исчерпали самой проблематики. В 20-е гг. XVI столетия вокруг монастырских имений развернется активная литературная полемика. На стороне нестяжания выступили: инок Вассиан Патрикеев, прп. Максим Грек, апологетом вотчинных монастырей – Зиновий Отенский. Вассиан Патрикеев происходил из княжеского рода. В миру его звали Василий Иоаннович Патрикеев Косой. Во время династического переворота, в результате которого к власти пришел сын Иоанна III - Василий Иоаннович, князь Василий Иоаннович встал на сторону свергнутого Дмитрия Иоанновича. Целый ряд сторонников князя Дмитрия был казнен. Князь же

Патрикеев вместо смертной казни принял монашеский постриг в Кирилло-Белозерском монастыре с именем Вассиана. Вскоре он был приближен ко двору князем Василием Иоанновичем, видимо, по причине его симпатий к нестяжателям. Вассиан придерживался одинаковых с князем взглядов на церковные села. Им был написано несколько публицистических трудов: 1) «Слово против кленущих истину евангельску и об иноческом житии, и об устроении церковнем», 2) «Собрание Вассьяна, ученика Нила Сорского, на Иосифа Волоцкого от правил святых Никанских, от многих глав», 3) «Собрание некоего старца на въспоминание своего обещания об отвержении мира». Его позиция по вопросу церковного землевладения сводилась к следующему: 1) иноческая жизнь подразумевает полное отречение от какого-либо имущества, 2) реальная жизнь современного ему монашества в связи с многочисленными злоупотреблениями в области имущественных отношений говорит о полном забвении обетов, 3) стяжания имущества монахами не соответствуют древним уставам и наставлениям Отцов Церкви⁵⁰.

Для того, чтобы придать каноническое обоснование своим взглядам, Вассиан решается на беспрецедентный по тем временам шаг — критическое исследование текста Кормчей. Для этого он задействует вывезенный из Новгорода пергаментный Софийский список Кормчей. Текст, полученный в результате его исследования, был значительно сокращен путем исключения из него обширных цитат из греческого императорского законодательства, однако церковные правила в Софийском списке были те же, что и в позднейших списках, за исключением правила «св. отец 165, V Вселенского собора: на обидящих Церкви Божия и священныя власти их».

Союзником и единомышленником Вассиана стал приехавший с Афона ученый греческий монах Максим. Его появление было вызвано потребностью в переводе экзегетической литературы, необходимой для выяснений вопроса о церковных селах. Жизненный путь прибывшего в Москву ученого был весьма типичен для греческой интеллигенции того времени, которая в поисках спасения от турецкого плена переезжала в Европу. Прп. Максим, в миру Михаил Триволис (род. 1475 г.), происходил из греческого города Арты, находившегося неподалеку от соседствовавшего с Италией о. Корфу, где и проживала его родня. Это соседство станет ключевым в судьбе Михаила Триволиса. Дело в том, что аннулированная в Константинополе Ферраро-Флорентийская уния (1439 г.) сохранялась в некоторых пограничных с Западной Европой регионах компактного проживания греков. В частности, на о. Корфу широко практиковалось совместное служение латинского и греческого духовенства. Практика унии стала для многих греков удобным способом интеграции в европейское сообщество, тем более что на волне эпохи Ренессанса греческая античная культура была в моде, а это означало, что греки были весьма желанными в Европе в качестве преподавателей античной философии и литературы.

Семейство Михаила Триволиса, как и множество других интеллигентских семей, стремившихся сохранить свою наследственную образованность, устремилось в Европу, и последующие тринадцать лет (1492-1505 гг.) для него будут связаны с европейской ученостью. Став странствующим студентом, он, переходя из университета в университет, слушал лекции своих соотечественников в Падуе, Ферраре, Милане и Флоренции. Здесь же, в Италии, Михаил Триволис встретит известного гуманиста Пико де Мирандола, при дворце которого он и проведет почти все время своего увлечения европейским гуманизмом⁵¹. Вдохновившись примером почитаемого в доме своего покровителя Джироламо Савонаролы он удаляется на место его подвигов — монастырь св. Марка во Флоренции, откуда в скором времени бежит на Афон и принимает пострижение с именем Максим в монастыре Ватопед. Там он пробудет следующие десять лет (1505-1515 гг.) и затем будет командирован в Москву (1518 г.).

Присущая прп. Максиму активность и энергичность делает его участником общественной жизни столицы Московской Руси. В частности, и он примет активное участие в споре о церковных селах, став на сторону «нестяжателей». Теоретическая основа обязательности иноческого нестяжания, выражаемого в отказе от вотчин, выводится в полемическом сочинении-диалоге: «Инока Максима Грека стяжание о известном иноческом жительстве»⁵². Основной тезис сочинения следующий: стяжательство несовместимо с принципами монашеской жизни. Доказывая верность этого утверждения, он приводит многочисленные библейские высказывания и с их помощью проводит мысль, что стяжание, под которым он подразумевал приобретение и умножение имений монастырями, сродни лихоимству. По этой причине он неоднократно возвращается к теме умножения имений, как делу несправедливому, связанному с ростовщичеством и обиранием нищих. Под свои теоретические соображения о нестяжании он подводит также и практическую базу, обращаясь к примеру католического монашества. Этому посвящено его сочинение под названием: «Инока Максима Грека повесть страшна и достопамятна и о совершенном иноческом жительстве»⁵³. Основу данного произведения составляет похвала строгому нестяжанию, практикуемому некоторыми монашескими орденами Католической Церкви. Здесь же приводится история об общине пустынножителей, основанной учениками некоего парижского профессора, а в качестве образца строгой монашеской жизни он приводит пример флорентийского монаха и проповедника Джироламо Саванаролу, завершая свои рассуждения следующими словами: «сия же пишу, не якоже покажу латинскую веру чисту, совершенну и прямоходящу во всех (разрежение наше — А.К.), - да не будет во мне таково безумие, - но да яко покажу православным, яко неправомудренних у латинех есть прилежание и попечение евангельских спасительных заповедей и ревность за Спаса Христа»⁵⁴.

Активность Максима Грека, включившегося в решение этого острейшего вопроса русского богословия вдохновило Вассиана Патрикеева на новые изыскания. Объектом его интереса стало значение употребляемого в Кормчей термина **цело**, применительно к тексту оригинала. В древне-славянском и древне-русском языках изначально этот термин имел значение участка земли, пригодного для обработки, но у же в более позднее время с ним стали связывать и прикрепленных к земле крестьян. В этом значении термин «цело» и функционировал в интересующих инока Вассиана правилах (24 правило VI Вселенского собора, а так же 12 и 18 правила VII Вселенского собора). Прп. Максим обращает его внимание на тот факт, что в греческом тексте на месте славянского «цело» употребляются термины *ἀγρός* и *προάστεια*, имеющие значение, соответственно: **поле** и **приградие сельное**, т.е. пашни виноградники и огороды⁵⁵. Пользуясь этим открытием инок Вассиан толковал всякое употребление термина **поле** в пользу нестяжания, усматривая за ним узкое значение: участок пригодный для обработки. Это толкование, поддержанное и прп. Максимом Греком, открывало новые перспективы для полемики со стяжателями. О своих открытиях инок Вассиан доложил митрополиту Варлааму и архиерейскому собору, но в ответ получил запрет на свои критические изыскания и редактирование текстанического не исключать из общепринятого текста⁵⁶.

Сторонником монастырского землевладения и оппонентом прп. Максима и Васиана Патрикеева был известный духовный писатель XVI столетия – Зиновий Отенский. В своей аргументации он разделяет понятия личное нестяжание монаха и отказ от монастырских сел. Целью такой постановки вопроса было доказать, что обеспеченность обитателей вотчинами не приводит к личному обогащению монахов. В этом его взгляды сходны с убеждениями прп. Иосифа Волоцкого, в уставе которого зафиксирован запрет на обладание какой-либо собственностью насельниками монастыря, кроме той, что выделяется на их нужды обителю. В частности он указывает на тот факт, что насельники вотчинных монастырей живут в нестяжании и тяжелых трудах: «Плакать мне хочется от жалости сердечной... Руки скорчены от работы, кожа, как воловья – истрескалась, лица осунулись, ноги, руки посинели и распухли. А имения у них так много, что нищие больше имеют (разрежение наше – А.К.)»⁵⁷. На фоне столь суровой и нестяжательной жизни монахов, обвиняемых полемистами в стяжании Зиновий Отенский обличает инока Вассиана Патрикеева, указывая на его непоследовательность: «не угодно было ему симоновских блюд кушать — хлеба ржаного, щей, свекольника, каши; молока промозглого и пива монастырского не пил, — с деревень, мол, идут, а питался блюдами со стола княжеского; пил же **нестяжатель** романею, бастро, мушкатель, рейнское вино (выделение наше – А.К.)»⁵⁸.

Митрополит Варлаам – сам сторонник нестяжания оказывал покровительство своим единомышленникам прп. Максиму и Вассиану, однако в правление его преемника митрополита Даниила оба они попадают в опалу. Противоречия прп. Максима и митрополита начнутся с его отказа перевести «Церковную историю» блж. Феодорита Кирского, мотивированного неискушенностью русских в богословии. Затем в переводах богослужебных текстов, выполненных прп. Максимом найдут догматические ошибки. Причиной их станет недостаточное знание русского. В 1525 г. прп. Максим предстанет перед церковным судом и за переводческие ошибки будет обвинен в ереси, а в 1531 г. он будет вызван на повторный суд, причем вместе с ним будет осужден и его единомышленник инок Вассиан (Патрикеев). В итоге прп. Максима будет сослан в Тверь, а инок Вассиан - в Волоколамский монастырь.

Спустя два десятилетия судебному разбирательству будут подвержены сторонники прп. Нила Сорского: прп. Феодорит, просветитель Лопарей, монах Савва Шах, монах Исаак Балабаев и старец Артемий. Кроме своей критики монастырского землевладения они неоднократно высказывались против казни еретиков, запрещения в служении вдовых священнослужителей и некоторых недостатков церковной жизни. Их доводы в утрированном виде повторили впоследствии еретики протестантского толка - Феодосий Косой и его ученик Матвей Башкин. Кроме того, сами еретики оклеветали принявших их заволжских старцев, утверждая, что «его злобы не хулили и утверждали в том»⁵⁹. По этой причине заволжские старцы предстанут перед церковным судом наряду с еретиками и вместе с ними будут осуждены как их единомышленники, поскольку критика некоторых недостатков церковной жизни воспринималась судьями как проявление протестантского либерализма. Таким образом, по завершении полемики о монастырском землевладении, окончившейся в пользу его защитников, сторонники нестяжания, нередко в резкой форме высказывавшие критические замечания о недостатках современной им церковной жизни, окажутся вовлеченными в судебные процессы как еретики. Свою непричастность к взглядам Феодосия Косого игумен Артемий подтвердил, после того, как бежав из заточения в Соловецком монастыре, все свои усилия направит на полемику с протестантизмом в в Литве, а прп. Феодорит будет впоследствии оправдан и выпущен из заточения.

Примечания:

(Endnotes)

1 Ключевский В.О. Сочинения в 9-ти томах. Т. 2. М.: «Мысль», 1988. С. 263.

2 Там же. С. 261.

3 Там же.

4 Там же. С. 262.

5 ПСРЛ Т. 8. СПб., 1859. С. 195.

6 Скрынников Р.Г. Трагедия Новгорода. М., 1994. С. 30.

7 Там же.

- 8 ПСРЛ Т. 8. СПб., 1859. С. 204.
- 9 ПСРЛ Т. 25. Л., 1949. С. 319.
- 10 ПСРЛ Т. 8. СПб., 1859. С. 204.
- 11 Ключевский В.О. Сочинения в 9-ти томах. Т. 2. М.: «Мысль», 1988. С. 262.
- 12 Знаменский П.В. Указ. соч. С. 164.
- 13 Стоглав. Лондон: Trübner&Co., Paternoster row, 1860. С. 20-21, 24, 29-30.
- 14 Там же. С. 20-21.
- 15 Там же. С. 21, 24.
- 16 Там же. С. 24.
- 17 Там же. С. 25-26.
- 18 Там же. С. 26.
- 19 Ключевский В.О. Сочинения в 9-ти томах. Т. 2. М.: «Мысль», 1988. С. 267.
- 20 Стоглав. Лондон: Trübner&Co., Paternoster row, 1860. С. 146.
- 21 Знаменский П.В. Указ. соч. С. 164.
- 22 Флоровский Г.В., прот. Указ. соч. С. 17.
- 23 Там же. С. 420.
- 24 Великие Минеи-четы, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Сентябрь. Вып. 1. Издательство «Аксион эстин» (www.axion.org), 2009. К. 504-505.
- 25 Там же. К. 506.
- 26 Там же. К. 513-520.
- 27 Там же. К. 514.
- 28 Там же. К. 528.
- 29 Там же. К. 515.
- 30 Там же. К. 516.
- 31 Там же. К. 523-526.
- 32 Там же. К. 542-546.
- 33 Иосиф Волоцкий, преподобный. Послания. М.-Л., 1959. С. 238-236.
- 34 Иосиф Волоцкий, преподобный. Просветитель или обличение ереси жидовствующих. Казань, 1896. С. 406-434.
- 35 ПСРЛ Т. 6. СПб., 1953. С. 236.
- 36 Прохоров Г.М. Преп. Нил Сорский и его место в русской духовности.//Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения. СПб., 2008. С. 25.
- 37 Предание Нила Сорского.//Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения. СПб., 2008. С. 88.
- 38 Прохоров Г.М. Преп. Нил Сорский и его место в русской духовности.//Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения. СПб., 2008. С. 26.
- 39 Синицына Н.В. Типы монастырей и русский аскетический идеал (XV-XVI вв.).//Монашество и монастыри в России. XI – XX века. М.: «Наука», 2002. С. 118-119.
- 40 Таким пустынноиком был прп. Сергей Радонежский.
- 41 «Устав» Нила Сорского.//Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения. СПб., 2008. С. 102-108, 162-163.
- 42 Там же. С. 108-126.
- 43 Там же. С. 133-162.
- 44 Там же. С. 164-174.
- 45 ПСРЛ Т. 8. СПб., 1859. С. 243.
- 46 Макарий (Булгаков), митрополит. Указ. соч. Т. 4. Ч. 1. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. С. 74-75.
- 47 Там же. С. 75.
- 48 Флоровский Г.В., прот. Указ. соч. С. 18.
- 49 Макарий (Булгаков), митрополит. Указ. соч. Т. 4. Ч. 1. М.: Издательство Спасо-

Преображенского Валаамского монастыря, 1996. С. 77.

50 Карташев А.В. Указ. соч. Т. 1. С. 458.

51 Там же. С. 462.

52 Максим Грек, преподобный. Собрание творений. Т. 2. Издательство «Аксион эстин» (www.axion.org), 2007. С. 89-118.

53 Максим Грек, преподобный. Собрание творений. Т. 3. Издательство «Аксион эстин» (www.axion.org), 2007. С. 145-167.

54 Там же. С. 164-165.

55 Карташев А.В. Указ. соч. Т. 1. С. 459.

56 Там же.

57 Знаменский П.В. Указ. соч. С. 185.

58 Там же.

59 ПСРЛ Т. 13. (1). СПб., 1904. С. 233.

УДК 2-9

Шатов Дмитрий Владимирович, диакон.
Кандидат богословия. Заведующий кафедры церковно-практических
и исторических дисциплин Калужской духовной семинарии.
Калуга, Набережная, д. 4.
Тел. 8(484)256 2700
shatovd@inbox.ru

ВОЗРОЖДЕНИЕ ВАЛААМСКОГО МОНАСТЫРЯ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVIII ВЕКА

Revival of Valaam Monastery in the First Half of the XVIII Century

Аннотация: На основании ранее не известных источников автор переосмысливает традиционный подход к истории Валаамского монастыря в начале XVIII века. Приводятся архивные источники, подтверждающие существование иноческой жизни на территории монастыря в рассматриваемый период времени. Особое внимание уделяется деятельности, направленной на возрождение монастыря, монаха Иосифа (Шарова), игумена Ефрема и иеромонаха Иоанникия.

Annotation: On the basis of previously unknown sources author reinterprets the traditional approach to the history of the Valaam Monastery in the first half of the XVIII century. Archival sources confirm the existence of monastic life at this time. Particular attention is given to activities aimed at the revival of the monastery by monk Joseph (Sharov), hegumen Ephraim and hieromonk Ioannicius.

Ключевые слова: Валаамский монастырь, Монах Иосиф (Шаров), Игумен Ефрем, Иеромонах Иоанникий

Keywords: Valaam Monastery, Monk Joseph (Balls), Abbot Ephraim Ieromonah Ioannicius,

Согласно сложившемуся «канону» Валаамских изданий, после разорения шведами Валаамского монастыря в 1613 г. и до первого строителя в начале XVIII в. история монастыря как будто умирает. Нет никаких сведений о монашеском острове, даже намеков на какую-либо историю. И здесь ис-

следователь начинает задумываться: куда пропал целый век? Неужели у острова в этот период действительно не было своей истории?

На этот вопрос можно было бы ответить утвердительно, если бы не один чрезвычайно интересный источник, хранящийся в архиве Финляндского Валаамского монастыря – рукопись неизвестного летописца Феодора Степановича¹, списанная в 1853 г. неким «М.И.»². В рукописи говорится о нескольких иноках Валаамской обители, которые, «несмотря на ужасы истребления, всегда оставались на острове, чтобы... в тайне молиться вблизи... основателей их братства [3, л. 26]³. Очевидцами этих событий, описанных в «Историческом очерке...», Феодор Степанович называет Тихвинских монахов⁴, которые ему поведали об этом с такой ясностью и подробностью, что у летописца не оставалось никаких сомнений в историчности данного факта⁵.

Значит, на Валааме в то время жили иноки, отшельники, неизвестные подвижники.

Приведем еще один отрывок из летописного сказания Феодора Степановича. «Иноки Васильевского монастыря⁶ все еще называли себя Валаамскими. Не известно, много ли было таких потомков бедных изгнанников Валаамских, но несколько старцев перешли тогда же на Валаам с преданиями, слышанными от вышедших после разорения Валаама отцов и пустынников. Из этих-то преданий мы знаем, что со времени видимого уничтожения обители... в дремучих ее лесах и расселинах неприступных скал постоянно обретались в посте и молитве подвизавшиеся иноки. Поколение таких отшельников встречалось еще при игумене Назарии. В конце прошлого столетия они не имели никакого сообщения с братством монастыря и узнавали о них случайно. Когда не было на острове священнослужения, пустынники в ближайших церквях получали себе пищу живота – тело Христово, а потом сподоблялись этой благодати тайно через старцев обители» [3, л. 27-27 (об.)]. На этом повествование заканчивается, и историк переходит к описанию уже известных событий.

Итак, начало XVIII в. открывается взору исследователя не как время абсолютного запустения обители, хотя большую часть

восемнадцатого столетия нельзя отнести к числу наиболее благополучных времен в истории не только Валаама, но и всего русского монашества. В этот период окончательно оформилась определённая антимонашеская тенденция в государственной политике, получившая своё выражение в некоторых указах Петра I, а особенно - в подготовленной при Петре III и осуществленной Екатериной II секулярной реформе, в результате которой перестала существовать значительная часть русских монастырей. Кроме того (и это, на наш взгляд, гораздо важнее всех внешних обстоятельств) многие обители пребывали далеко не в идеальном состоянии, в своего рода духовном кризисе, причиной которого послужило забвение принципов монашеского делания и идеалов древнего подвижничества.

Но духовная жизнь на Валааме не совсем вписывается в такое определение. Как правильно заметил один историк, «Валаам, ставший в XVIII-XIX веках одним из центров подвижничества, представляет собой редкое исключение» [27].

Итак, возрождение Валаамского монастыря как комплекса построек, начавшееся в начале XVIII в., историки связывают с именем Петра I⁷, одержавшего победу над шведами и освободившего Северо-Западное Приладожье⁸.

С 1716 г. Валаамский монастырь находился в юрисдикции настоятеля Кирилло-Белозерского монастыря⁹. Архимандрит Иринарх¹⁰ в 1718 г. начал активное строительство Валаама¹¹. В 1717 г. преосвященный Аарон¹², епископ Карельский и Ладожский, начинает строительство первого храма на острове. Для постройки храма на Валаам назначается первый строитель¹³. С 1717 г. мы можем говорить о начале возрождения Валаамской обители, связанное с периодом т.н. Валаамских строителей¹⁴.

Монах Иосиф (Шаров)

Согласно финским архивным источникам, «первым строителем был инок Александр (Рябининский)» [11, л. 11; 23, с 149]. Его усилиями в 1719 г. была построена первая церковь «с пределами» [11, л. 11]. Но в этом же году, «смущаясь неустройством монастыря, он попросил себе смены...» [25, С. 60]¹⁵. Архивные

материалы упоминают о двух монахах, помогавших строителю Александру в монастырских делах. Известны только их имена: Киприан и Авраам [10]¹⁶.

Преемниками инока Александра были иеромонах Савва¹⁷, которого сменил в 1721 г. иеромонах Тихон (кроме года правления – 1721-го мы о нем ничего не знаем) [1, л. 15 (об)]. Только с 1724-го года можно говорить уже о кратких биографических отрывках еще одного строителя Валаама – монаха Иосифа (Шарова). Один из архивных источников Финляндского Валаамского монастыря сообщает нам такие сведения: «Происходил из купцов [3, л. 28]. В мире назывался Исидор Шаров, 13 марта 1719 г. пострижен в монашество в Валаамском монастыре, вероятно, о. Иринархом, архимандритом Кирилло-Белозерского монастыря и 12 февраля 1724 г. произведен в строителя Валаамского монастыря; где и когда скончался – неизвестно» [5, Л. 4]¹⁸. В АФВМ есть упоминание о грамоте, которую монах Иосиф «1729 апреля 17 дня... представил в Государственную вотчинную Коллегию... и с сей грамоты пошлины в Его Императорского Высочества казну» [1, л. 10]. Следовательно, в 1729 г. монах Иосиф был еще строителем обители, при этом монастырь был способен платить пошлины в государственную казну. Но на этом история с монахом Иосифом не заканчивается. Финский архив предоставляет нам более обширные сведения относительно времени правления монаха Иосифа¹⁹.

Помимо этих источников, имеются еще некоторые отрывочные сведения²⁰. Так, например, сохранилось воспоминание самого о. Иосифа о несчастном случае, который произошел с ним в октябре 1723 г. на Ладожском озере [2].

Подводя итог деятельности монаха Иосифа, обратим внимание в первую очередь на численность насельников Валаамского монастыря. Монах Филарет в 1733 г. в канцелярию архиепископа Великоновгородского и Великолукского Феофана предоставил следующие сведения: «В Валаамском монастыре имеется братии: иеромонахов два, монахов со строителем 20 человек, а иеродиакон не имеется» [12, л. 32].

При строителе Иосифе указом Святейшего Синода от 16 июля

1736 г. Валаамский монастырь выходит из юрисдикции Кирилло-Белозерского монастыря и в составе Санкт-Петербургской епархии переходит в непосредственное подчинение Новгородского митрополита [7; 16, Л. 134-137]. Это было связано с процветанием монастыря, который жил вполне самостоятельно.

Преемником строителя Иосифа стал в 1745 г. иеромонах Феофилакт. Деятельность его отмечена в истории уже упоминаемого Федора Степановича. «Настоятель сам постоянно участвовал в общественных работах, но усердие часто останавливали недостатки необходимых орудий...» [3, л. 29].

Игумен Ефрем

После монахов Иосифа и Феофилакта в летописях монастыря значится строителем Ефрем²¹. Он стал продолжателем дела монаха Иосифа²². В 1757 г. «настоятель Ефрем за благоразумные распоряжения... возведен в сан игумена» [3, л. 30 (об.); 5, л. 4]. Именно с этого времени в обители начался период игуменского правления²³.

Остановимся более подробно на личности игумена Ефрема²⁴.

Родился в 1712 г. Происходил он «из духовного звания. Начало иноческой жизни полагал в одном из городских монастырей, где пострижен в монашество в 1746 г. Через два года монах Ефрем был посвящен в иеродиакона и иеромонаха» [5, л. 4]²⁵. С 1750 г. иеромонах Ефрем становится строителем на Валааме. При нем в 1756 г. был построен первый соборный храм²⁶. Как отмечает летописец, «ему много обязан Валаамский монастырь своим первоначальным строительством» [5, л. 4]²⁷.

Когда Ефрем по собственному прошению в 1767 г. был перемещен сначала в Соловецкий монастырь, а затем в число братства Александро-Свирского монастыря, митрополит Гавриил в 1771 г. ходатайствовал перед Синодом о возвращении его на должность строителя Валаамского монастыря. На этом послушании игумен Ефрем «скончался в С. Петербурге в марте 1782 г.» [5, Л. 4.]²⁸.

Преемником игумена Ефрема в строительстве обители был иеромонах Иоанникий²⁹. Обителью он управлял меньше года.

Во второй половине XVIII в. жизнь на Валааме изменяется коренным образом благодаря самоотверженным трудам игумена Назария (Кондратьева).

Еще одно довольно важное дополнение, которое не встречается ни в одном издании Валаамского монастыря. Это рукопись неизвестного автора, датируемая концом XVIII века. В ней содержится повествование о некоем старце Иннокентии. Монастырь был неустроен и более того, «к усугублению неустройства на острове стали селиться миряне, и даже иноверцы. Они захватили выгодные земли, ввели звериный промысел, присваивали себе рыбные ловли... Иноки, будучи угнетаемы этими самовольными пришельцами, не могли вместить... их соседства и оставляли обитель...» [3, Л. 31 (об.)]. А «некоторые новожилы замыслили и совсем уничтожить иночество на Валааме... но несколько тружеников, несмотря на тяготу и нужду, продолжали служить Господу... В числе таких был старец Иннокентий – предызбранное орудие Божие к воссозданию нового иночества на Валааме. Добродетели его и его способности к хозяйственной части скоро сделались известными Александро-Невской Лавре, и тамошнее начальство вызвало Иннокентия в Петербург на должность ключника Лавры» [3, Л. 31 (об.)]. Именно «через него... митрополит Гавриил...³⁰ узнал причины нестроения на Валааме» [3, л. 31 (об.)].

Такие факты мы имеем о Валаамском монастыре начала и середине XVIII в.

Источники и литература

АФВМ. Иларий, монах. Историческое описание Валаамского монастыря. 1839.

АФВМ. Дамаскин, иг. Несчастное приключение Валаамского монастыря строителя Иосифа Шарова, сказыванное им самим племяннику его по Ингерманландии коронному питейных сборов поверенному К.В.К. и Новоладожского собора иерею Георгию в бытность их в оном монастыре в 1769 г. // Сказание о преподобном отце нашем Адриане Андрусовском игумена Иннокентия. 1847

АФВМ. Материалы по истории Валаамского монастыря № 12. Исторический очерк Валаамской обители, 1853.

АФВМ. Материалы по истории Валаамского монастыря № 13.

АФВМ. Материалы по истории Валаамского монастыря № 14. Памятная книга о скончавшихся братьях Валаамского монастыря и о лицах, погребенных на Валаамском монастырском кладбище с 1801 по 1868гг. Ч. 1.

АФВМ. Материалы по истории Валаамского монастыря № 17.

АФВМ. Материалы по истории Валаамского монастыря № 19.

- АФВМ. Материалы по истории Валаамского монастыря № 22. Извлечение из дел монастырских архивов, имеющих с 1750 г.
- АФВМ. Материалы по истории Валаамского монастыря № 29.
- АФВМ. Материалы по истории Валаамского монастыря № 30.
- АФВМ. Материалы по истории Валаамского монастыря № 36. Валаамский монастырь и его достопримечательности.
- АФВМ. Дело с историческими материалами, полученными из архива Святейшего Синода № 59.
- АФВМ. Реестр Валаамского монастыря всем братиям, 14 января 1762 г.
- АФВМ. Сахаров И. П. История Валаамского монастыря.
- Дело с историческими материалами, полученными из архива Святейшего Синода № 59.
- Историко-статистическое описание первоклассного Тихвинского Богородицкого большого мужского монастыря. СПб., 1859.
- Амвросий (Орнатский), иером. История Российской Иерархии. Ч.1. М., 1807.
- Амвросий (Орнатский), иером. История Российской Иерархии. Ч. 3. М., 1811.
- Амвросий (Орнатский), иером. История Российской Иерархии. Ч. 4. М., 1812.
- Анохина Т. Кирилло-Белозерский монастырь – возобновитель Валаамской обители // К свету. № 15.
- Бородкин М. История Финляндии. Т. 1. СПб., 1910.
- Валаамский монастырь и его подвижники. СПб.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 2005.
- Кадыкин П. Ф. Летописные известия и документы Новгородского Деревяницкого Воскресенского монастыря (1335-1839). Белоостров, 1911.
- Кудрявцев И. Первый каменный храм на Валааме. Финляндия. Новый Валаам, 1981
- Описание Валаамского монастыря и его подвижников. СПб., 1864.
- Остров Валаам и тамошний монастырь. СПб., 1852
- Светозарский А. К. Предисловие//Вениамин (Федченков), митр. На Северный Афон. М., 2003.
- Успенский В. П., свящ. Краткий очерк жизни преосвященного Аарона Еропкина, епископа Карельского и Ладожского. Тверь, 1890.
- Успенский Н. О больших строителях Кирилло-Белозерского монастыря. – Б. м., б. г.
- Чистович И. Я. История Православной Церкви в Финляндии и Эстляндии, принадлежащих Санкт-Петербургской епархии. СПб., 1856.
- Чистяков Ю. А. Исторические предания о Валааме в контексте культурной традиции Северо-Запада России//Валаамский монастырь: духовные традиции, история, культура. СПб.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь. 2004.

Примечания

(Endnotes)

- 1 К сожалению, мы не знаем, когда точно жил Феодор Степановч. Известно только, что писал он свой труд не раньше начала XVIII в., потому что фраза «в конце прошлого столетия», относящаяся к XVII в. свидетельствует о вполне определенных временных рамках. [3, л. 27].
- 2 Есть все основания предполагать, что переписчиком был библиотекарь Валаамского монастыря середины XIX века – монах Иларий.
- 3 Феодор Степанович отмечает, что после 1613 г. постройки в монастыре все же остались. Согласно описи, «составленной Кексгольмским капитаном Доматировым, показано, что на острове Валаам одна часовня, три крестьянских двора... Об этих самых селениях говорит преосвященный Афанасий, епископ Холмогорский, сопутствовавший Петру Великому в город Архангельск в 1694 г.». Там же. Л. 26 (об.)-27.
- 4 Тихвинский монастырь Санкт-Петербургской епархии. Основан в конце XIV в. на месте явления Тихвинской иконы Богоматери, в г. Тихвине. [16].
- 5 «Как тихвинские монахи могли знать с такой подробностью о происшествиях на Валааме,

- если не от очевидцев, а очевидцами были не иные, как эти же (тамошние) иноки». [3, л. 26].
- 6 Васильевский Ладожский монастырь, куда переселились валаамские иноки после разорения Валаама шведами, был расположен близ города Старой Ладogi по правую сторону Волхова. Упразднен в 1764 г. [18, с. 400].
- 7 При написании истории Валаамского монастыря авторы ссылались на некий указ, подписанный Петром I в 1715 или 1717 г., согласно которому император дал распоряжение и средства на восстановление обители. По этому поводу есть замечание А. Ю. Чистякова, кандидата исторических наук СПбГУ. Он говорит, что указ этот не был найден и, скорее всего, вообще не существовал. Истории известен только указ князя А. Д. Меншикова от января 1716 г. [31, с. 87].
- 8 Период так называемой «Северной войны», начавшейся в сентябре 1700г. и закончившейся подписанием Ништадтского мира в 1721 г., блестяще изложен в первом томе труда Бородкина «История Финляндии». Согласно условиям мира со Швецией, Российское Государство отвоевало не только захваченные ранее Шведами земли, но и расширило свои границы «... от Северного берега Синуза Финляндского у Верелакса.., до дороги, которая от Выборга в Лапстранд есть...» [21, с. 260].
- 9 Сохранилось распоряжение преосвященного Аарона, епископа Карельского и Ладожского наместнику Кириллова монастыря – «принять в свое ведомство Валаамский монастырь» [25, с. 58; 1, л. 15 (об.)] А ранее указом князя А. Д. Меншикова «остров Валаамский со обретающимися на нем крестьяны и с пашней, и лесе..., со всеми угоди отдать в Кириллов Белозерские монастырь в вотчину». [31, с. 87].
- 10 Избран из братии Кирилло-Белозерского монастыря указом Святейшего Синода от 6 декабря 1705 г. и посвящен в архимандрита. Скончался в 1732 г. в этом же монастыре, где и похоронен [19, с. 489-495, 500].
- 11 Подробности о распоряжениях и действиях архимандрита Иринарха [20, с. 48-61; 30, с. 38, 40].
- 12 Аарон (Еропкин). В 1714 г. хиротонисан во епископа Карельского и Ладожского, викария Новгородской епархии, из Юрьевского монастыря. «Отошел на безмолвие в Николаевскую пустынь в 1723 г.». В 1729 г. скончался [17, с. 86;28].
- 13 Последним настоятелем и строителем обители после разорения Шведами монастыря был «старец Сильвестр». АФВМ говорит нам о том, что в 1616г. старец валаамский Сильвестр скончался [14, л. 24-24 (об.)].
- 14 Первые строители Валаама выходили из стен Кирилло-Белозерского монастыря [29, с. 58].
- 15 Таковую причину ухода из монастыря Рябининского предлагает нам Елагин. Но это сказано достаточно мягко. Сохранился рапорт Александра наместнику Кирилло-Белозерского монастыря, в котором инок Александр жалуется не только на нежелание подчиненных работать, но и на частые избиения его со стороны недовольных рабочих [10].
- 16 При этом в 1717 г. согласно прошению архимандриту Иринарху инока Александра об оказании материальной и хозяйственной помощи, наместник Кирилло-Белозерского монастыря выслал «11 пар рукавиц, 11 пар лаптей... вышеписанным работающим людям...» Следовательно, в то время на Валааме трудилось не меньше 11-ти человек [9]. Эти сведения подтверждаются и историческим очерком Валаамской обители, составленным Федором Степановичем, в котором автор вообще говорит, что 17 мая 1717 г. «Архимандрит Иринарх прислал на Валаам с монахом Илиадором из своего монастыря 11 человек работников...» [3, л. 27 (об.)].
- 17 Управлял монастырем в 1720 г. [3, л. 28].
- 18 Самое раннее упоминание о смерти монаха Иосифа содержится в указе иеромонаха Афанасия от 11-го июня 1770 г. «Сего же года упоминается Иосиф Шаров умершим» [8]
- 19 В архиве найден рапорт на имя императрицы Анны Иоанновны с просьбой «вернуть ранее принадлежавшие Валаамскому монастырю земли и пахотные территории, находившиеся в собственности у разных лиц». Этот рапорт подписан монахом Иосифом 9-го июля 1732 г., а резолюция на имя того же строителя с положительным решением пришла в конце следую-

щего года. Отсюда следует вывод, что строитель Иосиф точно возглавлял монастырь в 1733 г. [4, 6]. О нем упоминается в указе архимандрита Вавилы, наместника Кирилло-Белозерского монастыря, от 8-го августа 1735 г., который требовал отчет о хозяйственной деятельности Валаамского монастыря. Указ адресован строителю монаху Иосифу (Шарову) [7; 16, л. 72-83]. В 1740 и 1741 г., согласно некоторым официальным документам он все еще строитель Валаамской обители [7; 16, л. 184-191; 4, л. 26.]. Говорится, что строитель Иосиф подписал книгу, глаголемую «пращица Васильевского монастыря» 23 июня 1741 г.

20 Издание Валаамского монастыря 2005 г. упоминает дату рождения монаха Иосифа - 8 мая 1688 г. без ссылки на архивный источник [23, с. 56].

21 Сохранился в письменном виде его характер и внешний вид. «Старцы, помнившие о. Ефрема, хвалили его деятельность, благочестие, твердость характера, приветливое... обращение. Он был не слишком еще стар, росту среднего, лицом благообразен, бороду имел окладистую с проседью, нос умеренный с горбом, голос громкий, басистый» [3, л. 30 (об.)]. Начало его правления ознаменовалось печальными событиями в истории Валаамского монастыря. В 1754 г. «3-го апреля..., в день святой Пасхи, после богослужения, сделался пожар. Сгорели почти все постройки...» [11, л. 11 (об.)].

22 При его правлении на Валааме проживало к 1762 г. «всех братьев с игуменом... 18 человек», при этом младший из них находился в возрасте 55 лет. [13].

23 Император Александр I, прибывший на Валаам в 1819 г., предложил здесь учредить архимандрию, «но старцы, по любви к иноческой простоте, просили его навсегда оставить игуменство» [11, л. 12; 23, с. 18].

24 Игумен Ефрем был наместником с 1750 по 18 сентября 1767 гг.; и с 20 мая 1771 по 19 октября 1781 гг. Между двумя этими периодами обителью управляли иеромонах Афанасий (с 3 октября 1767-го по 16 марта 1771 гг.) и иеромонах Иоиль (с 29 апреля 1771 по 6 мая этого же года) [8].

25 Издание Валаамского монастыря 2005г. указывает дату пострига – 1746 г. [22, с. 54].

26 Собор, построенный при игумене Ефреме, имел пять престолов. Основной - Преображения Господня и четыре малых придела - апостолов Петра и Павла, евангелиста Иоанна, апостола Андрея Первозванного и праведных Захария и Елизаветы. Собор был двухъярусный под двухскатной крышей с пятью главами и четырехъярусной колокольной [22, с. 43; 24].

27 «До учреждения духовных штатов в 1764 г. монастырь сей принадлежал к Новгородской епархии, и было за ним 105 душ крестьян... По штатам же приписан к Санкт-Петербургской епархии и оставлен на своем содержании...» [18, с. 488].

28 Место погребения игумена Ефрема остается неизвестным. Предположительно, на одном из кладбищ Петербурга. [5, л. 4].

29 Иеромонах Иоанникий по распоряжению Св. Синода прибыл на Валаам 21-го октября 1781 г. из Московского ставропигиального Симонова монастыря и 7-го марта 1782 г. освобожден от управления Валаамским монастырем [8].

30 «Иерарх Божий возмечтал восстановить существование обители отшельничества в Русской земле. Начинается новый период иноческой жизни на Валааме». [3, л. 32 (об.)].

Раздел IV. Миссиология

Митрополит Калужский и Боровский Климент
(Г. М. Капалин),
Председатель Издательского Совета Московской Патриархии,
Ректор Калужской духовной Семинарии,
кандидат богословия, кандидат исторических наук
Калуга, Набережная, д. 4.
Тел. 8(484)256 2700
E-mail: mit.kliment@yandex.ru

ВЛИЯНИЕ ИНОСЛАВНОГО ПРИСУТСТВИЯ НА РАСПРОСТРАНЕНИЕ ПРАВОСЛАВИЯ СРЕДИ АВТОХТОНОВ АЛЯСКИ

Аннотация: Кроме миссионеров Русской Православной Церкви на Аляске присутствовали представители неправославных христианских вероисповеданий. До 1867 г. инославное присутствие ограничивалось отдельными прецедентами. Попытки американских миссионеров в этот период среди автохтонов успеха не имели, а находившиеся на Аляске представители лютеранской церкви могли совершать богослужения и вести работу только среди работников компании, исповедовавших лютеранство (финнов, шведов, немцев.). Администрация РАК ограждала автохтонов от инославных миссионеров. После продажи Аляски положение православных изменилось, у них не стало защиты со стороны правительства от прозелитизма инославных. Согласно конституции США светское государство, но в тот период американские чиновники на Аляске поддерживали исключительно американские религиозные группы. Православные и инославные миссионеры имели разные принципы деятельности. Первые бережно относились к туземным культурам, сохраняли язык, наполняя его христианскими понятиями, иностранные миссионеры проводили политику агрессивной аккумуляции, отвергая язык и культуру коренных народов. Также американские миссионеры разобщали автохтонное общество, противопоставляя православных и туземцев, ставших их адептами. Воздействие осуществлялось через образование, медицинское обслуживание и социальные государственные программы. При всей активности инославных миссионеров православие среди автохтонов развивалось. РПЦ для коренных народов Аляски стала хранительницей их национальной аутентичности.

Ключевые слова: Аляска, миссионеры, миссионерство, автохтоны, православие, инославие, лютеранство, США, культура, традиция, язык автохтонов.

Summary: The influence of non-Orthodox presence in the spread of Orthodoxy among the natives of Alaska

Author: Metropolitan Kliment (G.M. Kapalin)
Chairman of the Publishing Cancel of the Moscow Patriarchate
Rector of the Theological Seminary of Kaluga
Candidate of Theology
Candidate of History
Specialty 07.00.02 – Russian history
Naberejnaia Street 4,
Kaluga, Russia
Tel: +7 484 256 2700
E-mail: mit.kliment@yandex.ru

Annotation: In addition to the missionaries of the Russian Orthodox Church in Alaska was attended by representatives of non-Orthodox Christian Churches. Until 1867 non-Orthodox presence restricted by certain precedents. Attempts to preach American missionaries in this period among aboriginals were unsuccessful, and were in Alaska representatives of the Lutheran Church to conduct services and work only among employees, followers of Lutheranism (Finns, Swedes, Germans). The administration RAC was protected by aboriginals from non-Orthodox missionaries. After the sale of Alaska of the Orthodox position has changed, they didn't have any protection from the government from non-Orthodox proselytism. According to the Constitution, the U.S. secular state, but in that time, Under the Constitution U.S. secular state, but in that time, American officials in Alaska supported purely American religious groups. Orthodox and non-Orthodox missionaries had different principles. First treated carefully to aboriginal cultures, preserved language, filling his Christian concepts, foreign missionaries pursued a policy of aggressive acculturation, rejecting the language and culture of indigenous peoples. American missionaries compete autochthonous society, confronting the Orthodox and the natives that have become their followers. Influence was carried out through education, health care and social government programs.

Key words: Alaska, missionaries, missionary, autochthonous, Orthodoxy, heterodoxy, Lutheranism, USA, culture, tradition, autochthonous language.

Помимо духовенства Русской православной церкви (далее — РПЦ) на Аляске присутствовали представители неправославных христианских вероисповеданий: Римской католической церкви и различных протестантских деноминаций. Изучению характера их деятельности в аспекте их влияния на процесс распространения русской духовной культуры среди местного населения посвящена данная статья.

До 1867 г. инославное присутствие ограничивалось отдельными прецедентами. Внимания заслуживает пребывание в Русской Америке в 1829 г. американского миссионера, который пытался проповедовать среди индейцев тлинкитов [См. 4, С. 232; 5, С. 140]. Протестантский пастор Джонатан Смит Грин прибыл в Новоархангельск на американском судне 28 февраля 1829 г. [17, Р. 147], после удачной, по его утверждению, проповеди среди туземцев Сандвичевых островов.

В Русской Америке его проповедь не была принята индейцами и не имела поддержки со стороны главных правителей: ни Ф. П. Врангель, ни П. Е. Чистяков не дали ему разрешения не только на миссионерскую деятельность, но и на постоянное проживание в Русской Америке. Чистяков заявил американцу, что русские сами готовят индейцев к принятию христианства, а барон Врангель, происходивший из балтийских немцев, активно содействовал переводу в Новоархангельск деятельного миссионера с о-ва Уналашка — священника Иоанна Вениаминова, будущего святителя Иннокентия. Его священническое служение в столице Русской Америки положило начало распространению христианства среди тлинкитов [11, С. 128—130].

Таким образом, представители администрации Российско-Американской компании (далее — РАК) ограждали автохтонов от влияния не православных миссионеров. Более того, всего лишь единственная попытка инославного вторжения на пограничные территории Российской империи вызвала энергичные меры руководства РАК по активизации миссионерской работы православного духовенства среди автохтонного населения. Главное правление РАК сообщало царскому правительству о том, что деятельность протестанта подрывала позиции компании на Тихоокеанском севере. В проповедничестве иностранца среди автохтонов руководство РАК усматривало намерение «привязать их к себе узами религии» [3, Л. 31] с целью установления с ними долгосрочных торговых отношений в ущерб интересам компании.

Вместе с тем известно, что в 1840—1860-х гг. на Аляске постоянно находился пастор Евангелическо-лютеранской церкви. В эти годы в Русской Америке, особенно в ее столице — порту Новоархангельске проживало немало лютеран шведско-финского и немецкого происхождения. В 1841 г. их численность составляла до 150 человек [9, С. 125]. Лютеранами были многие служившие в РАК офицеры морского флота, управляющие, ремесленники, рабочие [18, Р. 24]. Пребывание лютеранского священника в Новоархангельске для удовлетворения их духовных нужд считал необходимым и

епископ РПЦ Иннокентий (Вениаминов), о чем он неоднократно упоминал в официальных документах [2, Л. 11об.; 9, 125—126].

Пастор был назначен на Аляску с разрешения императора по ходатайству главного правителя А. К. Этолина, происходившего из старинного шведско-финского рода. Как утверждает американский исследователь Р. Пирс, причина назначения пастора лютеранина в столицу Русской Америки состояла в том, что глубоко религиозная супруга главного правителя Маргарита Этолина, урожденная Сундваль, дочь судьи из Северной Финляндии, не представляла себе пятилетнее пребывание в Русской Америке, вдали от родины без утешений своей церкви [18, Р. 24].

Первый лютеранский пресвитер — магистр философии Уно Цигнэус (Uno Cygnaeus) прибыл в Новоархангельск вместе с четой Этолиных 1 мая 1840 г. [5, С. 488], а по другим данным — 7 июня того же года [16, Р. 106]. Он родился в Финляндии и до назначения на Аляску служил в Выборге. В качестве разрешения на пастырскую деятельность он имел свидетельство от Санкт-Петербургской евангелической лютеранской консистории, которое было передано на Аляску из Главного правления РАК распоряжением № 497 от 18 августа 1839 г. [16, Р. 106].

До своего отъезда из Америки в 1845 г. У. Цигнэус почти неизменно пребывал в Новоархангельске, совершив лишь две поездки на Алеутские, Курильские острова и на острова Прибылова [5, С. 488]. За пять лет пастор узаконил две свадьбы, провел 14 похорон и крестил только трех человек, поскольку дети от смешанных браков (лютеран с православными туземками или креолками) могли быть крещены только в Православной Церкви и воспитывались в ее традициях.

Богослужения для лютеран совершались на финском, шведском и немецком языке, что исключало всякую возможность прозелитизма среди русских или туземцев, не понимавших эти языки. Однако святитель Иннокентий обратил внимание, что звучащая во время богослужения музыка может стать для не утвердившихся в православии причиной частого посещения лютеранской кирхи, и предлагал обязать лютеранского пастора, служившего на Аляске, не впускать в нее никого из туземцев и креолов [9, С. 126].

Служение протестантского священника в Русской Америке не оказало никакого влияния на автохтонное население, т.к. в Санкт-Петербурге он дал письменное обязательство не проводить миссионерскую работу среди коренных жителей [8, С. 57—58.]. О том, что это обязательство он выполнял неукоснительно, свидетельствовал святитель Иннокентий, который докладывал обер-прокурору: «Пастору от непосредственного его начальства поставлено в обязанность на основании общих в России положений о церквах иностранного исповедания отнюдь не вмешиваться в дела обращения туземцев, что нынешний пастор г. Сигнеус исполняет со всею точностию» [9, С. 125].

После У. Сигнэуса в Русской Америке служили еще два пастора: с 1845 по 1853 г. — Габриэль Платан (Gabriel Plathán) [5, С. 424], с 1853 по 14 апреля 1865 г. — Георг Густав Винтер (Georg Gustaf Winter) [5, С. 100]. По окончании служения оба вернулись на родину, в Финляндию.

Первая воскресная служба Евангелическо-лютеранской церкви была совершена 11 августа 1840 г. в специально оборудованном помещении в доме главного правителя. Летом 1843 г. в Новоархангельске было построено отдельное здание кирхи [16, Р. 99]. После пожара 1848 г. оно было отстроено заново [8, С. 57—58] главным правителем М. Д. Тебеньковым [18, Р. 30]. Данное строение оставалось единственным не православным культовым зданием на Аляске в русский период. После передачи территории властям США лютеранская кирха она была закрыта, а ее имущество продано.

На протяжении всего периода русского присутствия на Аляске конфессиональные интересы протестантов граждан Российской империи не оказывали влияния на распространение православия среди автохтонов. Лютеранские и православные священники работали с разной паствой. В соответствии с российским законодательством, протестанты не вели миссионерскую работу среди местного населения. Несмотря на то, что главные правители были лютеране, по долгу службы они проявляли заботу о Православной Церкви: ограждали автохтонов от инославных миссионеров, строили и ремонтировали православные храмы и часовни, выделяли транспорт для путешествий православного духовенства и т. п.

После того как Аляска оказалась за границами Российской империи и стала территорией США, юридическая база и масштабы инославного присутствия стали иными. Это радикально изменило характер деятельности представителей не православных конфессий.

Согласно Конституции, США были светским государством, все вероисповедания на его территории были равны перед законом. Тем не менее, американские чиновники, как правило, руководствовались интересами тех религиозных общин, членами которых они являлись. О нарушении прав православных автохтонов при попустительстве, а иногда и прямом участии представителей американских властей сохранились многочисленные упоминания в дипломатической переписке [1, Л. 23—23об., 26, 197—197об. и др.] и публикации на страницах православной церковной печати [13, С. 196—205; 6, С. 240—242; 7, С. 33—35; 15, С. 145 и др.].

В качестве наиболее показательного примера можно назвать деятельность на Аляске Шелдона Джексона (Sheldon Jackson) — главного инспектора федерального Отдела образования на приобретенной у России территории. Он, как и губернаторы Аляски Джеймс Шикли (James Sheackley) и Джон Брэди (J. G. Brady), маршалы У. Уильямс (W. Z. Williams) и У. Келли (W. A. Kelly), Ш. Джексон был членом пресвитерианской миссии

[6, С. 241]. В его политике нашли отражение основные принципы миссионерства американского протестантизма, основанные на кальвинистской сотериологии, существенно отличающейся от православного учения о спасении. В православном мировоззрении спасение человека достигается преображением во Христе: в течение всей жизни христианин при содействии Божиим трудится над усвоением спасения, дарованного Христом, раскрывая и преумножая принятый в таинстве Крещения дар благодати. Пресвитериане верят в предопределение, считая, что в крещении человеческая грешная природа полностью, раз и навсегда замещается обновленной, спасенной Христом.

Из этой разницы догматических убеждений произошли различные подходы в миссионерстве. Если православные миссионеры бережно относились к туземным культурам, трудились над их преображением и сохраняли язык, наполняя его христианскими понятиями, то пресвитериане и другие протестантские миссионеры полностью отвергали язык и культуру коренных народов. Они замещали их американской культурой и насаждали английский язык, считая его единственным языком христианской цивилизации. Протестантские миссионеры разобщали автохтонное общество: принявшие крещение туземцы проживали отдельно от остальных соплеменников и даже от членов своей семьи. Детей разлучали с их родителями и воспитывали в неприязни к родной культуре и языку, и они утрачивали связь со своим народом [14, С. 301].

По характеристике современного американского лингвиста М. Краусса, «Шелдон Джексон воплощал в миниатюре викторианскую эпоху американской образовательной и социальной философии — философии «плавильного котла», в котором различные национальности, составляющие американское общество, должны были усвоить американские идеалы англо-саксонской протестантской церкви» [12, С. 160]. С этих позиций православие вызвало к себе такое же отношение, как и нехристианские культуры коренных народов Аляски. Благотворительная деятельность на Аляске инославных конфессий, организованные ими школы и приюты, субсидируемые федеральными властями, стали эффективными орудиями обращения из православия местных уроженцев [11, С. 241—250].

Вся территория Аляски была распределена между инославными конфессиями, закрепившимися в США. Пресвитериане действовали в городах Ситка, Врангель, на острове Святого Лаврентия и в Барроу; баптисты — на острове Лесной, методисты — на островах Уналашка и Унга, шведские евангелические лютеране — в Якутате и Уналаклите, конгрегационалисты — в Уэльсе, квакеры — в районе Кобука; моравские братья — на р. Нушагак, католики — на р. Юкон. Причем, если католики и моравские братья в начале своей деятельности предпринимали попытки изучения туземных языков и использования их в мис-

сионерской деятельности, то остальные, будучи проводниками политики Ш. Джексона, проводили жесткую политику американизации [12, С. 180].

Последняя русская церковная школа, где коренные жители изучали письменный алеутский язык, была принудительно закрыта в 1912 г. В XX веке в течение 50 лет (1910—1960) было полностью запрещено употребление родного языка в американских школах: за слова, сказанные на родном языке, детей подвергали телесным наказаниям [12, С. 160—161]. Даже в семьях родителей обязывали употреблять только английский. В этих условиях языки коренных народов Аляски сохранялись только во внутрицерковной жизни православных приходов: если не в разговорной речи, то в качестве богослужбных.

Неприятие агрессивной аккультурации, осуществляемой американскими миссионерами, автохтонами Аляски положительно сказалось на восприятии ими традиций русского православия. Особенно показательным является распространение русской духовной культуры среди индейцев тлинкитов [10]: до 1867 г. на Аляске приняли крещение около 500 тлинкитов, а в 1880-е гг. численность православных индейцев достигла 2 000 человек. С другой стороны, можно признать, что укрепление и развитие православных приходов на Аляске после 1867 г., учреждение приходских братств, обществ трезвости, школ (в том числе миссионерской направленности), издание церковной литературы на языках народов Аляски и т. п., во многом было обусловлено энергичным проникновением на их территорию инославных религиозных организаций.

Итак, пока Аляска пребывала в составе Российской империи, миссионерской работой занималось только православное духовенство. Лютеранские пасторы окормляли исключительно состоявших на службе РАК протестантов и не распространяли христианство среди автохтонов. После продажи Аляски в 1867 г. все ее коренные жители, в том числе воспринявшие православную веру и традицию, оказались под усиленным воздействием инославных конфессий, распространенных в США. Основным средством этого воздействия явилась реализация американскими проповедниками государственных программ по различным направлениям социальной сферы: таких как народное образование, медицинское обслуживание и социальная помощь нуждающимся. Однако помимо отрицательных последствий данная ситуация приводила к упрочению позиций православия среди автохтонов, а также к активизации приходской активности и развитию ее новых форм. Для коренных народов Аляски РПЦ стала хранительницей их национальной аутентичности, поскольку русское православие, в отличие от американского протестантизма, сохраняло языки и неантагонистичные христианству элементы культур автохтонов.

Источники и литература:

1. АВПРИ. Ф. 170 «Посольство в Вашингтоне». Оп. 512/1. Д. 559.
2. АВПРИ. Ф. 340 «Коллекция документальных материалов из личных архивов чиновников МИД». Оп. 874. Д. 7.
3. АВПРИ. Ф. 341 «Собрание документальных материалов по истории Российско-Американской компании (РАК) и русских владений в Северной Америке». Оп. 888: Д. 351.
4. Гринёв А. В. Индейцы глинокиты в период Русской Америки (1741—1867). Новосибирск: Наука. Сиб. Отделение, 1991.
5. Гринев А. В. Кто есть кто в истории Русской Америки: энциклопедический словарь-справочник / под ред. акад. Н. Н. Болховитинова. М.: Academia, 2009.
6. Его Превосходительству Посланнику Императорской Русской Миссии в Вашингтоне Г[осподину] Коцебу (обращение православных жителей г. Ситки) // Православный Американский Вестник. 1897. № 12. С. 240—242.
7. Из рапорта Его Преосвященству, Преосвященнейшему Тихону, Благочиннаго священника острова Уналашки о. А. Кедровскаго // Американский Православный Вестник. 1901. № 2. С. 33—35.
8. Иннокентий (Вениаминов), митрополит. Письма Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского: В 3-х кн. / Собр.: И. Барсуков. Кн. 2: 1855—1865. СПб.: Синод. тип., 1898.
9. Иннокентий (Вениаминов), митрополит. Святитель Иннокентий Московский, просветитель Америки и Сибири. Собрание сочинений и писем: В 7 т. Т. 3: Жребий апостольский. М.: Изд. Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012.
10. Капалин Г.М. Обращение глинокитов к русской духовной культуре в американский период // Вестник Тюменского Государственного университета. Серия История. Тюмень, 2014. № 2. С. 35—44.
11. Климент (Капалин), митрополит. Русская Православная Церковь на Аляске до 1917 года. М.: ОЛМА Медиа Групп, 2009.
12. Краусс М. Э. Языки коренного населения Аляски: прошлое, настоящее и будущее // Традиционные культуры Северной Сибири и Северной Америки. М: Наука, 1981. С. 149—181.
13. М. З. Как это все согласить с принципами Американской Конституции? // Православный Американский Вестник. 1897. № 11. С. 196—205.
14. Орлов П., священник. Посещение Его Преосвященством, Преосвященнейшим Александром, епископом Аляскинским, города Ситки // Американский Православный Вестник. 1911. № 17. С. 300—302.
15. Шаламов Т., священник. Новые иезуиты в Аляске // Американский Православный Вестник. 1902. № 7. С. 144—148.
16. Arndt K. L., Pierce R. A. A Construction History of Sitka, as Documented

in the Records of the Russian-American Company / second edition. Sitka National Historical Park, 2003.

16. Netsvetov Iakov, priest. Extracts from the Journals of Rev. Priest Iakov (Jacob/James) Netsvetov, 1828—1842, Atka District // *Alaskan Missionary Spirituality* / edited by Michael Oleksa. N.Y.; Mahwah: Paulist Press, 1987. P. 142—181.

17. Pierce R. A. *Builders of Alaska the Russian governors 1818—1867.* — Kingston, Canada, 1986.

Протоиерей Дмитрий Моисеев
Кандидат богословия
Калужская духовная семинария
Калуга, Набережная, д. 4.
Тел. 8(484)256 2700

ШКОЛЬНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ КАК ОДНА ИЗ ФОРМ МИССИОНЕРСКОЙ РАБОТЫ СО СТАРООБРЯДЦАМИ В XIX ВЕКЕ.

Schooling as a Form of Missionary Work with the Old Believers in the XIX Century

Аннотация: Статья посвящена анализу миссионерской деятельности калужского церковного Братства Святого Апостола Иоанна Богослова среди старообрядцев. Одной из форм такой деятельности являлось школьное образование. На основании сохранившихся в архиве Братства отчетов видно, что влияние образования на мировоззрение школьников было весьма значительным, а талантливые миссионеры, работая со школьниками, добились серьезных успехов.

Annotation: This article analyzes the missionary activity of the church in Kaluga Brotherhood of St. John the Evangelist of the Old Believers. One way of doing this was to schooling. Based preserved in the archives of the Fraternity report shows that the impact of education on the attitudes of pupils was very significant and talented missionaries, working with students, achieved major successes.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, раскол, старообрядчество, миссионерство, образование, школа.

Key words: The Russian Orthodox Church, Church split, Old Believers, Missions, education, school.

В 1879 году в Калуге было открыто церковное Братство Святого Апостола Иоанна Богослова с отделениями в различных уездах губернии. Деятельность этого Братства основывалась на утвержденных в 1864 году импера-

тором Александром II «Основных правилах для учреждения православных церковных братств». Согласно этим правилам, православными церковными братствами «должны были именоваться общества, составляющиеся из православных лиц разного звания и состояния, для служения нуждам и пользам Православной Церкви, для противодействия посягательствам на ее права со стороны иноверцев и раскольников, для дел христианской благотворительности, для распространения и утверждения духовного просвещения»¹. Учрежденное при семинарском храме в честь Святого Апостола Иоанна Богослова с «целью духовно-просветительной и благотворительной»², Братство стало активно вести миссионерскую работу среди населения Калужской губернии. В качестве одной из основных своих задач члены Братства поставили «возвращение на путь истинной православной Церкви заблудших и уклонившихся от нее наших ближних, главным образом, так называемых старообрядцев»³.

Старообрядцы представляли для епархиального начальства того времени серьезную проблему. Так, в 1879 году Калужские Епархиальные Ведомости писали: «В пределах Калужской губернии, обильной лесами, издавна селились, крепили в силах и множились в числе своем мнимые старообрядцы. Здесь и теперь, по официальным источникам, насчитывают десятки тысяч раскольников разных толков и согласий. Очень много таковых в Боровске и Сухиничах... немало их и в Калуге»⁴. Согласно переписи населения 1897 года в Калужской губернии проживало 1 185 726 человек, из них старообрядцев насчитывалось 42 598 человек, что составляло 3,76 % от всего населения⁵. Однако, по всей видимости, число старообрядцев является заниженным, так как, по свидетельству переписчиков, часть старообрядцев скрывалась от них, опасаясь преследований со стороны государства⁶.

Одной из форм миссионерской деятельности, которой занималось Братство, было школьное образование. В первый же год существования Братства его Совет «нашел возможным открыть на средства братства школу для беднейших мальчиков г. Калуги всякого сословия»⁷. Правящий архиерей выделил для школы помещение, а Совет Братства «ассигновал на все: на приспособление помещения для школы, мебель, отопление, освещение, жалование учителю и служителю, классные пособия и проч. 422 р. 50 к. в год»⁸. Учитывая, что все расходы Братства за первый год его существования составили 1025 р. 49 к.⁹, открытие школы было существенным проектом. За первые десять лет ее существования количество учащихся выросло с 20 до 50. В дальнейшем Братство продолжало финансировать эту школу и после ее передачи в разряд церковно-приходских.¹⁰ Помимо выделения школе средств из своего фонда, Братство Святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова помогало ей и другими путями. Сначала попечителем школы стал князь Николай Петрович Трубецкой, бывший при этом сначала товарищем, а потом и председателем Совета Братства. Его трудами устраивались

благотворительные концерты и вечера в пользу школы, он также добился выделения средств на школу в Калужской Городской Думе. После того, как князь Н.П. Трубецкой был переведен в 1896 году на службу в Москву, попечителем школы стал калужский губернский предводитель дворянства действительный статский советник Н.С. Яновский, являвшийся одновременно и членом Совета Братства.

Помимо Калужской школы, Иоанно-Богословское Братство принимало активное участие в строительстве и содержании церковно-приходской школы в деревне Камельгино, которая по большей части была заселена старообрядцами. Так, например, в журнале заседания Совета Братства от 31 марта 1897 года рассматривалось прошение Калужского Уездного Отделения Епархиального Училищного Совета о вспомоществовании ему на постройку новой школы в деревне Камельгино, мотивированное тем, что школа в практически старообрядческой деревне имеет важное миссионерское значение. Вот этот документ: «В настоящее время Калужское Отделение Епархиального Училищного Совета занято мыслью об устройстве собственного здания для церк.-приходской школы в деревне Камельгине Калужского уезда, где почти сплошное раскольническое население. Камельгинским обществом крестьян отведены – место под школьное здание и участок земли в размере десятины для школьных нужд; выработана уже и смета расходов по устройству предположенного здания для школы, определившая предстоящий расход в 1261 руб., но сокращенная Отделением до 1050 руб. Смета была представлена на рассмотрение Епархиального Училищного Совета и им утверждена. При чем Совет в заседании своем от 16 декабря 1896 года постановил: «признавая необходимость устройства здания для школы в дер. Камельгине, зараженной расколом, отпустить из казенных средств Совета 675 руб., но предварительно предложить Отделению представить сведения о том, сколько на эту смету жертвуется Братством Св. Апостола И. Богослова. Камельгинское сельское общество жертвует 100 руб. на устройство школьного здания; к пожертвованию 75 руб. на тот же предмет Отделение надеется расположить благотворителей, известных ему сочувствием к нуждам церковных школ, и после этого для выполнения сметы не будет доставать 200 руб., каковую сумму Отделение Совета покорнейше просит Совет Братства Св. И. Богослова отпустить из сумм, находящихся в его распоряжении.

К сему Отделение считает нужным присовокупить, что Попечитель Камельгинской школы – член Отделения, Калужский Исправник Н.Э. Мантейфель, состоящий и членом Братства св. И. Богослова, заявил Отделению, что в 1896 году в Совете Братства возбуждался вопрос о субсидии Отделению в означенном размере на устройство Камельгинской школы, и члены Совета расположены были решить этот вопрос в утвердительном смысле. Отделение позволяет себе надеяться, что Совет Братства и в настоящее время останется при том же убеждении в виду того, что Камельгинская школа имеет миссионерское противораскольническое значение»¹¹.

Решение Совета звучит так: «В течение уже нескольких лет Братство платило учителю Камельгинской школы жалование в размере 180 руб. в год. Теперь Председатель Епархиального Училищного Совета, он же и член Братства, о. Ректор Семинарии нашел возможность учителю Камельгинской школы выдавать жалование из сумм Училищного Совета, о чем он и уведомил Совет Братства здесь же на собрании лично. Поэтому постановили: уведомление о. Ректора принять к сведению; на построение школы в д. Камельгине выдать 155 руб., не отказывать в помощи на будущее время»¹².

И действительно, в дальнейшем Братство продолжало оказывать помощь Камельгинской школе из собственных средств. Так, на заседании Совета Братства, состоявшемся 11 июня 1897 года, была удовлетворена просьба члена Братства, попечителя Камельгинской школы Н.Э. Мантейфеля о пожертвовании на окончание строительства школы. В виду важного миссионерского значения этой школы было решено отпустить на окончание построек 50 рублей из средств Братства¹³. Также на этом заседании было принято решение просить священников, чтобы они при донесениях о присоединившихся мальчиках указывали, учатся ли или учились ли они в школе, и в какой школе¹⁴.

По мере сил помогали школам и в отделениях Братства. Так, например, Ореховенское отделение Братства оказывало помощь женской школе грамотности в селе Ореховня, поскольку, в силу большого количества старообрядцев в данном селе, православный приход не имел достаточно средств для финансирования этой школы, а Медыньское Отделение Епархиального Училищного Совета также не оказывало школе никакого пособия¹⁵. Этот вопрос поднимался и на Совете Братства 22 сентября 1897 г., который постановил «в виду желательности наилучшей постановки школы в приходе, зараженном расколом, рекомендовать священнику села Ореховни обратиться за пособием в Медыньское отделение Совета или в самый Епархиальный Училищный совет»¹⁶.

Весьма интересным представляется письмо, отправленное в Совет Иоанно-Богословского Братства школьным учителем села Фролово Иваном Бобровым, в котором он описывает свою работу на поприще образования как миссионерскую.

В 1882 году, после окончания учебы в Карачевской Учительской Семинарии, Иван Бобров в возрасте 19 лет становится учителем во Фроловском двухклассном училище, незадолго до этого (в 1879 году) открытом в селе, большую часть населения которого составляли старообрядцы. Вот как характеризует это училище сам Бобров: «Неуклюжее извне и весьма неудобное внутри училищное здание, построенное в унылой местности с раскольническим населением, враждебным ко всему, что носит на себе печать грамотности, весьма негостеприимно встречало поступающих в него учителей, которые с первого дня же своей жизни в нем думали лишь

о том, как бы поскорее избавиться от этого добровольного заключения»¹⁷. По его словам, за три первых года существования училища в нем сменилось семь учителей. Однако сам он решил остаться и посвятить свои силы и даже средства педагогической деятельности. К моменту написания письма его учительский стаж в данном училище составлял четырнадцать лет. Как утверждает сам Иван Бобров, единственным утешением для него за эти годы было осознание пользы от собственного учительского труда, а также сочувственное отношение к нему его непосредственного начальника П. И. Никольского. Первоначальное отношение к учителю и училищу у местного населения было чрезвычайно враждебным, и Боброву пришлось приложить немало педагогического такта, упорного терпения и значительных усилий, чтобы перевоспитать нерасположенных к нему людей, которые впоследствии стали смотреть на школу и учителя, как на самых дорогих своих друзей. «Относясь, – пишет Иван Бобров в своем письме, – с горячею любовью к воспитанию и обучению их детей и к процветанию самого училищного здания, которое теперь высматривает вполне благоустроенным учебным заведением, я одержал полнейшую победу над окружающим невежеством: грубая масса, страшная вначале, теперь совершенно приклонилась пред личностью учителя и сделалась совершенно неузнаваема. Все полюбили грамоту и все с такою охотою стараются поместить своих детей в школу, что здание заведываемого мною училища уже не в состоянии вместить всех желающих»¹⁸. По его словам, если в первый год его учительства количество учащихся едва достигало сорока человек, то спустя четырнадцать лет их число превышает сто двадцать пять, из которых около восьмидесяти – дети старообрядцев, причем среди последних есть дети и внуки старообрядческого священника и руководителей старообрядческой общины. «В прошлом году окончил полный курс внук местного раскольникъего попа, а в нынешнем году кончает другой его внук, а дети его, как вышедшие из школьного возраста, обучались грамоте у меня частно»¹⁹, – пишет Бобров. Свидетельством изменения отношения к образованию со стороны старообрядцев Иван Бобров считает, в том числе, и то, что полный курс обучения, составляющий пять лет, притом довольно тяжелый, оканчивают не один – три человека, как в момент поступления его на учительскую должность, а десять – двенадцать. Основное внимание в своей воспитательской деятельности Иван Бобров уделяет совместной молитве детей старообрядцев и православных. «Все учащиеся, – пишет он, – со дня своего поступления в училище составляют из себя одну тесную семью без всяких признаков религиозного различия: дети раскольников молятся Богу, читают и поют молитвы наряду с детьми православных; в дни школьных праздников присутствуют на молебнах, подходят под крест и получают окропление святой водой. В Царские дни неопустительно посещают храм. Хорошо зная из опыта, какое важное значение имеет церковное пение в деле религиозно-нравственного

развития, я сформировал из учеников церковный хор, с которым пою безвозмездно вот уже 14 лет в местном храме не только в учебное время, но и в каникулярное, привлекая целый храм молящихся. Из числа певцов половина дети раскольников, которые (дети) в посещении храма могут служить образцом усердия и аккуратности. На это единство и сближение с храмом и православием я обращаю особенное свое внимание (курсив мой – прот. Д.М.). И по выходе их из училища я не прерываю с ними нравственной связи: они весьма часто приходят в училище, идут со мною в церковь, где по привычке поют и читают. Установив, таким образом, по отношению к своим питомцам самые тесные нравственные и душевные отношения, я действую на них не сухими сентенциями и трактатами о вере, а живым делом и самой своей жизнью»²⁰.

В конце своего письма Иван Бобров перечисляет тех, кого он своими трудами и заботами привел из раскола в православие. Это «Петр Алексеев – сын крестьянина села Фролова и внук строителя и попечителя местной раскольничьей часовни, обратившийся в 1885 году 24 апреля,

Малолетнов Гавриил и Малолетнов Иван – дети крестьян деревни Пятовской (родина местного раскольничьего попа), жители которой ярые раскольники, – первый обратился в 1890 г. 6-го апреля, а второй 20 апреля 1896 года,

Лыков Григорий из грубого раскольничьего семейства села Фролова, обратившийся в 1892 году на страстной неделе, причем говел, исповедовался, причащался и пел во время Пасхи в моем хоре,

Гусева Варвара из фанатичной, весьма влиятельной и богатой семьи села Фролова – внучка попечителя местной раскольничьей часовни, обратившись в 1894 году 24 января (состоит в настоящее время учительницей в Камельгинской²¹ церковноприходской школе),

Лонгин Рвачев – тоже из весьма закоренелого раскольничьего семейства села Фролова, готовится мною в качестве казенного стипендиата в учительскую семинарию, обратив 6 января 1894 года.

Остальные из окончивших курс, хотя еще и не обратились в православие в силу семейных обстоятельств, но уже ненадежные сыны часовни и неусердные почитатели их лжепопа, пред которым так преклоняются их родители. При разговоре с ними они первые с насмешкой относятся к часовне, к попу и верованию своих родителей»²².

Главный вывод из всего сказанного Иван Бобров формулирует так: «Таким образом, учитель, беззаветно преданный своему делу, путем школы является самым сильным и плодотворным миссионером, разрушающим раскол в самом его основании»²³.

Статистика, свидетельствующая о количестве обращенных в православие раскольников в том или ином приходе, показывает, что показатели Ивана Боброва – далеко не самые низкие среди прочих миссионеров Братства.

Это письмо было заслушано на заседании Совета Иоанно-Богословского Братства, которое состоялось 12 декабря 1896 года. Совет принял решение: «Цена труда учителя Боброва в пользу миссии, – труды, выразившиеся в обращении 6-ти из его учеников-раскольников в Православие, ходатайствовать пред Преосвященнейшим Макарием, епископом Калужским, о поощрении учителя Боброва в трудах его Архипастырским благословением»²⁴.

Но такие успехи в деле школьного просвещения и миссии среди старообрядцев сопутствовали далеко не везде и не всем. Епархиальный миссионер священник Иоанн Жаров в своем рапорте на имя Преосвященнейшего Макария, епископа Калужского и Боровского от 5 ноября 1898 года описывает печальную ситуацию, сложившуюся в деле школьного образования в старообрядческой деревне Волой Жиздринского уезда. Эта деревня насчитывала более трехсот домов, и все жители ее, за исключением двух пришедших семейств, старообрядцы.

Как пишет отец Иоанн Жаров, два года назад, т.е. в 1896 году, по настоянию местной гражданской администрации жители деревни выстроили земскую школу. Однако до 1898-99 учебного года учебный процесс в ней не начинался. Причиной этого отчасти было то, что школа еще не была приведена в надлежащий вид, а отчасти и то, что «Инспекция Народных Училищ не находила подходящего к месту (заселенному положительно расколом) и обстоятельствам (чтобы учитель был и законоучителем, и в то же время миссионером) учителя»²⁵. Спустя два года по рекомендации священника Иоанна и при содействии инспектора Народных Училищ занять место учителя в деревне Волой было предложено окончившему курс семинарии Андрею Жарову, который изъявил на это согласие и к началу учебного года явился к месту назначения. Был объявлен набор учеников и назначена дата молебна перед учением, но в школу пришло только три человека, один из которых – православный. При этом не было совершено ни молебна на начало учебного года, ни положенного освящения школы. «Явление почти неправдоподобное! – пишет отец Иоанн, – Но, к несчастью, совершенная действительность! Причина всему этому та, что стоящие во главе местных раскольников их лжепоп Карп и крестьянин Семен Емельянов Жариков (он же и председатель Фоминического Волостного Суда) – люди совершенно антипросветительных взглядов, которые силою своего авторитета всеми способами содействуют тому, чтобы крестьяне детей своих в школу не отдавали. Так не раз, передавали, случалось, что кто-либо из крестьян и хотел бы отдать своего сына в школу, но пойдет просить благословения у своего «о. Карпа» и совета у Жарикова и, возвратясь от них, начнет раскаиваться в своем желании; потому что лжепоп с угрозой запрещает посылать детей в школу, говоря: «что школа хорошему не научит, а научит тому только, чтобы не почитать отца с матерью и отца своего духовного, да табак курить и посты не соблюдать»... А при разговоре со своим уставщиком Максимом Антоновым этот лжеиерей добавил еще к своему мнению о школах и

то, что «если ребята будут учиться в школе, то тогда они узнают то, чего им и знать не следует, и уже пастырю с ними тогда не справиться»; иначе сказать, – опасения лжепопа Карпа состоят, главным образом, в том, что ребята, когда окончат курс в школе, то познают неправду раскола, увидят свое заблуждение и незаконность действий своего попа. А Жариков на предложение г. Инспектора пригласить для освящения училища и служения молебна пред началом ученья Фоминичевский причт авторитетно ответил, что фоминичевский причт они и в школу не пустят; а так как школа наша, продолжал Жариков, и ребята будут учиться наши, то и освящать школу и служить молебен должен наш о. Карп, да и учитель ваш, добавил он, нам не нужен, мы своего найдем. И, действительно, как передавали, был уже какой-то грамотей-раскольник намечен воловцами в учителя этой школы; а учителя, назначенного начальством, они думали (да и до сих пор, кажется, думают!) выпроводить. Да и горько же живется бедному воловскому учителю! Не только привести школьное здание в должный порядок воловцы не желают, а не дают даже и самых необходимых принадлежностей, – как, например, не дали даже иконы в школу. Если учитель идет по деревне, то ребята прячутся, а взрослые и крикнуть что-либо непозволительное, – как, например, – «это идет не учитель, а мучитель!» – и ждут – не дождутся воловцы, когда ж учитель-никонианец покинет их школу, так что если замечают, что он куда-либо уезжает, то вслух спрашивают друг друга, ехидно посмеиваясь, «что, а учитель-то научил?!»²⁶

Таким образом, видно, что старообрядцы опасались не просто образования, а именно воздействия на детей со стороны представителей православной Церкви. И священник Иоанн Жаров, проводивший в старообрядческих районах губернии миссионерские беседы со старообрядцами на различные темы, выбрал в качестве темы для беседы с жителями деревни Волой как раз «рассуждение о необходимости школьного образования не только для детей православных родителей, но и для детей раскольников»²⁷.

Благотворное влияние школьного образования, сопровождавшегося миссионерской деятельностью, сказывалось не только на старообрядцах, но и на православных. Особенно важно это было для православных, живших вместе со старообрядцами. Хорошее образование позволяло им успешно противостоять агитации старообрядцев, которые тоже стремились привлечь к себе людей, отвратив их от Церкви. Там, где крестьяне не имели никакого образования, деятельность старообрядческих миссионеров была очень успешной. В тех же местах, где жители были более образованными, отпадения в раскол практически не наблюдались.

Таким образом, заботу о качественном школьном образовании, которую постоянно проявляло миссионерское братство, можно признать одной из важных, крайне необходимых форм миссионерской работы, и результаты, которые принесла эта деятельность, вполне оправдали те усилия, которые были на нее затрачены.

Примечания

(Endnotes)

- 1 Штепа А.В.. Из истории деятельности духовного Братства Святого Апостола Иоанна Богослова. В сб. Калуга в 6 веках. Материалы 4-й городской краеведческой конференции. Калуга, 2003. С. 63.
- 2 Устав Калужского церковного Братства Святого Апостола Иоанна Богослова. Калуга, Типография Губернского Правления, б/г, стр. 3.
- 3 Там же.
- 4 Штепа А.В.. Из истории деятельности духовного Братства Святого Апостола Иоанна Богослова. с. 63.
- 5 Штепа А.В.. Из истории деятельности духовного Братства Святого Апостола Иоанна Богослова. с. 63.
- 6 Штепа А.В.. Из истории деятельности духовного Братства Святого Апостола Иоанна Богослова. с. 63.
- 7 Краткий отчет о состоянии братства св. апостола Иоанна Богослова в Калуге. Калуга, 1891. С.15.
- 8 Там же.
- 9 Там же, с. 17.
- 10 Там же, с. 34.
- 11 ГАКО, Фонд 81 ед. № 115 Опись 1 лист 28
- 12 ГАКО, Фонд 81 ед. № 115 Опись 1 лист 26
- 13 ГАКО, Фонд 81 ед. № 115 Опись 1 лист 33
- 14 Там же.
- 15 ГАКО, Фонд 81 ед. № 115 Опись 1 лист 50.
- 16 ГАКО, Фонд 81 ед. № 115 Опись 1 лист 46.
- 17 ГАКО, Фонд 81 ед. № 113 Опись 1 лист 12 – 14
- 18 Там же.
- 19 Там же.
- 20 Там же.
- 21 Деревня Камельгино в XIX веке была также населена преимущественно старообрядцами.
- 22 ГАКО, Фонд 81 ед. № 113 Опись 1 лист 12 – 14
- 23 Там же.
- 24 ГАКО, Фонд 81 ед. № 113 Опись 1 лист 2
- 25 ГАКО, Фонд 81 ед. № 137 Опись 1 лист 11
- 26 ГАКО, Фонд 81 ед. № 137 Опись 1 лист 11
- 27 Там же.

Раздел V. Актуальные вопросы канонизации новомучеников и исповедников

УДК 033400.

Протоиерей Андрей Анатольевич Безбородов,
преподаватель Калужской духовной семинарии.
Калуга, Набережная, д. 4.
Тел. 8(484)256 2700
a-bezborodov@yandex.ru

НОВОМУЧЕНИКИ И ИСПОВЕДНИКИ. ВОЗМОЖНОСТИ ЛОКАЛИЗАЦИИ

**Newly Canonized Martyrs and Confessors.
Opportunities of Localization.**

Аннотация: Русская Церковь почитает святость новомучеников и исповедников и признает их неоценимый вклад во Вселенское православие. Необходимо умножение усилий для распространения в народе почитания новомучеников и исповедников, что поможет изменить к лучшему нравственное состояние людей. Сведений об их подвиге в настоящее время достаточно и наступает новый этап работы, заключающийся в популяризации знаний по данной тематике в российском обществе. Локализация - один из видов такой деятельности, на основе которого могут раскрыться целый ряд возможностей по популяризации означенных сведений. Сложности локализации на примере священномученика Павлина (Крошечкина) и преподобного Нектария Оптинского. Необходимость актуализации накопленных знаний о новомучениках и исповедниках в сознании и деятельности человека и общества.

Annotation: Russian Orthodox Church reveres holiness of newly canonized martyrs and confessors and also it accepts their invaluable contribution to the Universal Orthodoxy. It is necessary to exert every effort to promulgate a reverence of newly canonized martyrs and confessors among the people; it can help us to change a moral state of people for the better. At present we have enough information about their great deeds and now it is high time to start a new stage of work which consists in the popularization of knowledge in this theme in Russian society. Localization is one of the types of such activity, based on which a variety of popularization's opportunities can be offered. Some problems with

localization can be explained by the example of priest-martyr Pavlin (Kroshechkin) and Venerable Nektariy Optinskiy. It is necessary to actualize our accumulated knowledge about newly canonized martyrs and confessors in men's and society's consciousness and activity.

Ключевые слова: Новомученики, исповедники, почитание, локализация, восприятие, оптимизация, объективизация, актуализация.

Key words: newly canonized martyrs, confessors, reverence, perception, optimization, objectification, actualization.

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

Русская Церковь почитает святость новомучеников и исповедников, признавая их неопределимый 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 года Архиерейским Собором Русской Православной Церкви документе **«О мерах по сохранению памяти новомучеников, исповедников и всех невинно от богоборцев в годы гонений пострадавших»** призывает сделать все для того, чтобы память о новомучениках укреплялась в нашем обществе как пример стояния в вере. «Церковь призывает умножить усилия для распространения в народе почитания святых новомучеников и исповедников.

Собор выражает уверенность в том, что совместные действия Церкви, государства и общества, направленные на увековечение памяти жертв гонений за веру, помогут изменить к лучшему нравственное состояние людей».[1]

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»[2], затем идут работы Льва Регельсона «Трагедия Православной Церкви» [3] 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. Их главной целью является показ произвола и беззакония советской власти, а мученический и исповеднический подвиг часто является лишь средством для достижения означенных целей. В 90 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» [4].

На наш взгляд, в настоящее время наступает новый период в деле сохранения памяти о подвиге новомучеников и исповедников, в этот период основной упор в работе необходимо перенести со сбора материалов и свидетельств на деятельность по популяризации знаний по данной тематике в российском обществе. Многочисленные жития и биографические свидетельства, собранные в настоящее время, нуждаются в том, чтобы они были усвоены российским обществом. Этот процесс долгий, систематический и многоплановый. В данной статье я сконцентрируюсь на возможностях одного вида деятельности по увековечиванию памяти новомучеников, исповедников и лиц, пострадавших в годы репрессий, локализации.

Прежде всего необходимо разобраться со значением термина «локализация». Оно достаточно обширно и нуждается в конкретизации. Локализация (от латинского *localis* - местный, *locus* - место), отнесение чего-либо к определенному месту. В данном контексте, локализацией является привязка имени конкретного мученика, исповедника или пострадавшего лица к конкретной географической точке (дому, улице, населенному пункту, храму, монастырю, местам погребения, заключения, расстрела).

Подобная географическая привязка может значительно оптимизировать процесс преподавания материала о новомучениках, исповедниках и лицах, пострадавших в годы репрессий учителями ОПК и истории. Локализация оптимизирует процесс усвоения подобной информации не только школьниками, но и студентами, и лицами других возрастных и социальных категорий. Конечно, особое значение локализация приобретает при привязке к знакомым слушателям географическим объектам. Здесь особый упор необходимо сделать на местных новомучениках и исповедниках конкретной епархии, конкретного населенного пункта.

Мы знаем, что восприятие- это процесс приема и переработки человеком различной информации, поступающей в мозг через органы чувств и завершающийся формированием образа. Восприятие предполагает различные ощущения, в том числе и эмоциональные, и протекает вместе с ощущениями. Если передавать незнакомую или малознакомую слушателем информацию, привязывая ее к знакомым слушателям географическим объектам, то передаваемая информация перестает быть внешней для слушателей и более легко ими усваивается. Так же не надо забывать и характерный для восприятия процесс, называемый объективизацией. Объективизация- это локализация образа в пространстве. Если передаваемая слушателям и воспринимаемая ими

информация о конкретном лице и событии сопровождается объективизацией, то процесс усвоения информации идет более эффективно, так как информация перестает быть для слушателей абстрактной.

Локализация учитывает и особенности восприятия современных слушателей, особенно молодого поколения, привыкших воспринимать информацию через зрительные образы. В данном контексте локализация открывает следующие возможности.

1. Значительно оптимизировался бы процесс преподавания, если учитель совершает с учениками экскурсию к определенному географическому объекту.

2. Привыкшее к компьютерным образам молодое поколение хорошо принимает и программы с виртуальными экскурсиями.

3. Можно снять любительские фильмы с подобными экскурсиями для показа на уроках или лекциях.

4. Можно получить фотографии локализации и использовать их наряду с портретами и фотографиями новомучеников, исповедников и лиц, пострадавших в годы репрессий на уроках и лекциях.

Процесс локализации так же может значительно оптимизировать деятельность мемориалов, музеев (эффективность и востребованность такого музея значительно повышается, если он расположен в доме, где проживал конкретный человек). Следствием работ по локализации может быть и устройство памятников и памятных досок, которые в данном населенном пункте будут всегда иметь наглядное духовно-историческое значение.

Если в городе или ином населенном пункте есть мемориалы или иным образом отмеченные географические объекты, связанные с новомучениками и исповедниками, гораздо эффективней реализуется педагогический принцип освоения духовного и культурно-исторического наследия края. В этом случае в мировоззрении населения родной край выступает не просто как место регистрации и проживания, а как мистическое и родовое понятие. Мистическое- через монастыри и храмы, в которых служили и молились новомученики и исповедники; через их труды, мученические и исповеднические подвиги. Родовое понятие появляется в результате чувства причастности к судьбе своих земляков, живших, молившихся и трудившихся на нашей земле, в нашем городе или поселке. Усилению и укреплению этих ощущений вновь помогут экскурсионные посещения этих мест или применения на уроках информационных технологий, заменяющих или восполняющих подобные посещения.

Имеющаяся сейчас литература по новомученикам и исповедникам не всегда способствует деятельности по локализации.. Действительно, для москвича или петербуржца, составителя жития новомученика или исповедника, жившего в Калужской губернии, часто является второстепенным факт конкретного дома или улицы, на которой проживал интересующий его че-

ловек. Поэтому, в данном контексте значительно возрастает роль епархиальных отделов по канонизации и местных краеведов, для которых название улицы, номер дома не является пустым звуком.

Возникающие проблемы в сфере локализации можно проиллюстрировать на примере сведений о жизни священномученика Павлина (Крошечкина) и преподобного Нектария Оптинского, касающихся их проживания в Калужском крае.

О преподобном Нектарии сказано, что после закрытия Оптиной Пустыни он проживал в с. Холмищи, Брянской области. Сведения эти идут от воспоминаний духовной дочери старца, Надежды Александровны Павлович, которая, будучи столичным жителем, не разобралась в административном делении, да и, видимо, это для нее было совсем не важно. Воспоминания были написаны позднее и Брянская губерния, просуществовавшая с 1920 по 1929 годы превратилась в воспоминаниях в Брянскую область которая была образована только в 1944 году и имела границы, несколько отличные от границ Брянской губернии. Тем более, что последние годы жизни преподобного Нектария отнюдь не способствовали четкому пониманию бурных административно-территориальных процессов, проходивших в стране в это время [5]. Хотя, с точки зрения вопроса локализации, эта информация приобретает принципиальное значение. Ошибочная информация была распространена книгой митрополита Вениамина (Федченкова) «Божьи люди. Мои духовные встречи» [6] и впоследствии растиражирована другими изданиями. Только сопоставляя воспоминания различных людей, посещавших старца во время его проживания в с. Холмищи, в частности будущего епископа Стефана (Никитина), мы делаем выводы, что данное село находится в сфере досягаемости гужевым транспортом от Козельска, а этот город находится далеко от Брянской области. В итоге, вместо виртуального с. Холмищи, Брянской области появляется конкретное с. Холмищи, Ульяновского района, Калужской области, расположенное км. в 45 от Козельска. Далее, процесс локализации приведет к месту храма, в котором молился преподобный, к дому или месту дома, где старец жил и принимал своих духовных чад. Появится еще одна сакральная точка на географической карте. Здесь уместно было бы напомнить и жителям самого села Ульянова, что некоторое время, пока старец не нашел место своего последнего пристанища, он жил и здесь, село тогда носило названия Плохино. Этот факт также может стимулировать работы по локализации в данном селе, должен найтись дом или место дома, в котором преподобный Нектарий нашел свой временный приют и, каким либо образом (см. выше), может быть отмечен.

Житие священномученика Павлина (Крошечкина), касаясь его калужского периода, не дает ошибочных сведений по локализации, так как точных сведений о его месте жительства и даже о храме, в котором служил священномученик, здесь нет. Есть сведения описательного характера. Даже

названный, вроде бы точно, Преображенский храм, который по описанию находился недалеко от Оки, мог находиться в двух местах. Недалеко от Оки в Калуге располагаются два Преображенских храма. Только упоминание о чудотворном образе Казанской Божией Матери в житие останавливает наш взгляд на одном из них, Казанском храме. Но, для локализации важно и место проживания священномученика. Житие говорит только о том, что дом его находился в нескольких шагах от храма. Работа с очевидцами, опосредованными конечно, давала самые различные варианты. Вернее этих вариантов было два. Второй вариант сведений указывал на храм Спаса-за верхом, который также находится недалеко от берега Оки. В данном случае могло бы помочь уголовное дело но, мы знали, что дело на священномученика Павлина было заведено уже в Могилеве, на его последней кафедре. Осталась надежда, что архиепископ Павлин мог привлекаться в Калуге по другим делам в качестве свидетеля. В одном из таких дел были обнаружены точные сведения о месте жительства священномученика. Зная, что после перевода священномученика Павлина в Могилев, здесь первое время проживал и священномученик Августин (Беляев), а так же и преподобный Андроник (Лукаш), бывший в то время келейником священномученика Павлина, мы понимали большое значение данного дома. После проведения сравнительного анализа современных карт с картами города 30-х гг. XX в. (поменялись названия улиц и, возможно, нумерация домов), место расположения этого дома было найдено. К сожалению, мы не успели, дом не сохранился. Можно было только подтвердить правильность житийных упоминаний о нахождении его в нескольких шагах от храма. Интересно, что правы оказались и свидетельства, указывавшие на храм Спаса-за верхом и на проживание священномученика Павлина недалеко от данного храма. Выяснилось, что сразу после приезда в Калугу епископ Павлин поселился недалеко от храма Спаса-за верхом и сделал его местом своего регулярного служения. Через небольшое время Влыдыке был найден домик, располагавшийся недалеко от Казанского храма. Вследствие переезда в новый дом, местом регулярного служения стал уже Казанский храм. В воспоминаниях в основном не упоминается два места служения и жительства Новомученика, а в процессе локализации эти факты приобретают большее значение.

Такие подробности по разным аспектам работ по локализации, на первый взгляд излишние, приведены здесь для того, чтобы показать довольно обширный объем работ, ждущий своего делателя. Сведение же о безвозвратной потере дома, где проживали священномученики Павлин (Крошечкин) и Августин (Беляев), преподобный Андроник (Лукаш), должны привести к пониманию того, что работа по локализации не терпит отлагательств.

Знания и различная информация о новомучениках, исповедниках и лицах, пострадавших в годы гонений могут существовать в двух измерениях. Во-первых, они существуют как накопленный объем знаний, сконцентри-

роvanный в различных изданиях, статьях и исследованиях. Здесь у нас видны довольно крупные достижения. Во-вторых, они должны существовать «оживленными» в активном сознании и деятельности человека и общества. Другими словами эти знания и информация должны пройти актуализацию. В этом измерении мы только в начале пути и нам предстоит большая работа.

Работы по локализации создают условия для актуализации знаний о новомучениках, исповедниках и лицах, пострадавших в годы гонений, в сознании людей, проживающих на конкретной территории. Таким образом, локализация может служить одним из методов формирования ценностного сознания личности, превращая знания в убеждения, христианские идеалы в личные истины.

Литература и примечания

1.См. Документ Архиерейского Собора Русской Православной Церкви от 2 февраля 2011 «О мерах по сохранению памяти новомучеников, исповедников и всех невинно от богоборцев в годы гонений пострадавших».

2.Михаил Польский, прот. Новые мученики Российские.Джорданвилль,1949, т.1.

3. Там же,1957,т.2.

4.Регельсон Лев. Трагедия Русской Церкви. М, Крутицкое подворье, 1996

5. 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

6.Брянская губерния просуществовала с 1920 по 1929 гг. и в этот период включала в себя часть нынешней Калужской области (Жиздринский уезд). Сложность заключается и в том, что Жиздринский уезд не соответствовал нынешним границам одноименного района. Так в его состав входила Плохинская волость, но и она в 20 гг не соответствовала границам одноименной волости до 1920 гг. В 1920 году в результате процесса укрупнения волостей к Плохинской волости были присоединены территории ряда волостей, в том числе и Холмищенской. Так село Холмищи попало в кратковременную Брянскую губернию. Уже 1 октября 1929 года Брянская губерния была упразднена и вошла в состав Западной области.

7. Вениамин (Федченков), митр. Божьи люди. Мои духовные встречи. М, Terra-Книжный клуб, 2002

Раздел VI. Гуманитарные науки

УДК 159.99

Миронова Марина Николаевна.

Кандидат психологических наук, доцент.

Калужская духовная семинария, доцент.

Калуга, Набережная, д. 4.

Тел. 8(484)256 2700

mironov_a_d@mail.ru

АНАЛИЗ ФЕНОМЕНА «НОВАЯ КУЛЬТУРА» В КОНТЕКСТЕ ХРИСТИАН- СКОЙ ПСИХОЛОГИИ

Phenomenon Analysis «New Culture» in the Context of Christian Psychology

Аннотация: в статье рассматривается феномен «нового» изобразительного искусства как аспекта «новой культуры» в контексте христианской психологии, в которой возможно обращение не только к классической психологии, но и к религиозным христианским источникам. К «новому» изобразительному искусству относят такие жанры, как: абстрактная живопись, инсталляция, перформанс, акционизм. Анализируя каждый из жанров, автор находит в произведениях искусства критерии принадлежности к регрессионным формам восприятия, мышления и деятельности. В результате автор делает обобщение: «новое» изобразительное искусство, наряду с другими «новыми» формами культуры относится к культуре Нью-эйдж, имеющей антихристианскую идеологию.

Annotation: in article the phenomenon of the «new» fine arts as aspect of «new culture» in a context of Christian psychology in which the appeal not only to classical psychology, but also to religious Christian sources is possible is considered. To the «new» fine arts carry such genres, as: abstract painting, installation, performance, aktsionizm. Analyzing each of genres, the author finds criteria of belonging to regression forms of perception, thinking and activity in works of art. As a result the author does generalization: the «new» fine arts, along with other «new» forms of culture belong to the culture New age having anti-Christian ideology.

Ключевые слова: новая культура, развитие, регрессия, абстрактная живопись, инсталляция, перформанс, акционизм, воображение, мышление, вторичный образ, образ Другого, бисоциация, Нью-эйдж.

Keywords: new culture, development, regression, abstract painting, installation, performance, aksionizm, imagination, thinking, secondary image, image of Another, bisotsiation, New age.

«Испытывайте, что благоугодно Богу, и не участвуйте в бесплодных делах тьмы, но и обличайте» (Еф. 5,10).

Чтобы представить себе, что такое «новая культура» и «новое» изобразительное искусство как ее аспект, можно напомнить о выставках Марата Гельмана и Олега Кулика, кривых ракетах из дощечек рядом с ракетой «Восток» (ракета-дублер к полету Юрия Гагарина) в Калуге. Но что же такое «новая культура» с позиций психологии, причем психологии самой современной, постнеклассической, в русле которой и возникла христианская психология?

Заглянем на выставку молодой и успешной в Калуге художницы М., которая работает в жанре «ассамбляж». Здесь и портреты, выполненные как будто не вполне умелой отроческой рукой. И доска с разбитой тарелкой. И полотна, на котором нанесены точки или мазки различными красками вне какого-либо сюжета. И аппликации из бумаги. И странные конструкции с надписями: «покрути сбоку» или «понюхай». И чучело в шляпе. Да и сама М. разгуливает среди экспонатов в маскарадном костюме. Здесь же выступает юношеский ансамбль. Это шоу: шумно, сумбурно, весело. Пишет она быстро – по 22 картины в месяц и за два года успела организовать ряд выставок, принять участие в разных конкурсах, а также стать членом Союза художников России. Она признана, вернее – «раскручена». А вот отзывы посетителей: «Странное искусство, мягко говоря. Походит на выставку работ выпускников подготовительной группы». Или: «Вывешенные в ряд на стенах картины кажутся вполне адекватными, а некоторые больше походят на детские рисунки и бессмысленные аппликации». На этом примере начнем психологический анализ явления «новой» культуры, пришли к одному важному и бесспорному выводу: то, что мы видим, связано с возрастом детства. А так как эти «произведения» не создавались специально для детей, их автор не позиционирует себя как детский художник, то можно думать о феномене регрессии развития.

Регрессия может иметь три основных формы. Первая — инфантилизм или онтогенетическая регрессия, возврат в индивидуальное прошлое. Если кто-нибудь хочет сказать, что это же замечательно, даже в Библии сказано: «...если не будете как дети...» (Мф. 8; 3.). Но напомним, что у этой фразы есть пояснение: «... Не будьте дети умом. На злое будьте младенцы, а по уму будьте совершеннолетними» (1Кор.14; 20).

Вторая форма — примитивизация — переход на более примитивный уровень социального взаимодействия (человек ведет себя «без тормозов», как бы не «ведая» о нормах морали).

Третья форма — филогенетическая регрессия — возврат к формам поведения, которые были свойственны животным.

В случае регрессии работают «ранние» механизмы психики:

воображения преобладает над мышлением, наблюдается легкая степень измененного состояния сознания, проявляются неразвитость самосознания и рефлексии, эгоцентризм, имитативность, внушаемость, склонность к со-зависимости, снижен уровень нравственной регуляции, в частности, процесса торможения. Длительная или массивная регрессия приводит к снижению ценностей и смыслов, искажению личности. Регрессия по представлениям, существующим ныне в христианской психологии, нарушает духовное развитие [6], [4].

Если «ранние» механизмы психики находятся в подчинении у более «высоких», зрелых механизмов, «вплетены» в более поздние образования, работают в их составе «как рабы рабов», то они проявляют себя как инструменты какой-либо профессиональной деятельности, творчества, риск регрессии отсутствует. Если «ранние» механизмы получают «свободу», «выплетаются», «выпадают» из общей психологической структуры, то это приводит к регрессии. Этому способствуют тренировки, упражнения, психотехники, другие факторы, снижающие уровень сознания и работающие с «ранними» механизмами.

Познакомимся с абстрактной живописью с этой точки зрения. Абстрактная живопись – это отказ от реальности, стихийность, бессознательность в творчестве. Если посмотреть на абстрактные полотна, то мы, действительно, не увидим в них никакого смысла. Это могут быть просто мазки разного цвета, расположенные на холсте хаотично. В голове зрителя создается т.н. «первичный» образ. А далее в сознании зрителя обычно всплывает какой-либо вторичный образ (представление), который создается по ассоциации. Каждый может найти свой смысл, свое содержание, свои образы. Обычно считается, что это весьма позитивно, так как развивает индивидуальность.

Для ребенка раннего возраста такие упражнения, действительно, полезны: они развивают воображение и подготавливают к развитию мысли. Авторитетный психолог Л.М. Веккер [2, с. 285] пишет, что образ – это «атом» мысли, но не ее «молекула»! Для ребенка воображение – благо и прогресс, но для взрослого – обременение. Все хорошо в свое время. Сравните: «О том позаботьтесь, чтобы было меньше образов в душе, а больше мыслей и чувств. Образы суть дело воображения – низшей чернорабочей силы, и всегда раздражают мечтательность. Последняя не укротится, пока воображение в силе и роит образы» (Феофан Затворник).

То же самое можно сказать и о воображении с его образами в контексте творчества: оно невозможно без воображения, но это «ранний» (детский, низший в иерархии сознания) познавательный процесс. В творческом процессе все «ранее», низшее должно работать в подчинении у высшего, ради высшего: воображение должно быть «вплетено» в более поздние образования и трудится «как чернорабочая сила». Но в «новой» живописи первичные образы самостоятельны, что демонстрирует движение, обратное развитию, т.е. распад мышления и творчества. Здесь можно встретить не только отсутствие смысла, пустоту, но огромное количество смыслов грязных, искаженных, болезненных.

Перейдем еще к одному новому жанру – инсталляции. Термин инсталляция произошел от английского глагола «to install» (устанавливать). Она создается из самых различных элементов – предметов, промышленных изделий, природных материалов, текстовой или визуальной информации.

Ключом к пониманию того, какие психологические механизмы работают при создании инсталляций, для нас послужил экспонат выставки: башмак, вставленный в корпус старого телевизора. Это «произведение искусства» являло собой макет, воспроизводящий психологический механизм дипластий. Это еще один психологический механизм воображения. Б.Ф. Поршневу [5] описал развитие предмышления как последовательное формирование дипластий, затем их соединений трипластий и тетрапластий. Дипластия – это комбинация из двух предметов, образов или идей, взятых из разных контекстов, ранее казавшихся несовместимыми. Это механизм создания нелепостей, или абсурда; в норме он формируется у детей 6-7 летнего возраста. Для ребенка необходима стадия формирования «нелепиц», чтобы он развивался, полезно читать с ним «Путаницу» К.И. Чуковского. Но вновь повторим – в более поздних образованиях дипластии не имеют самостоятельности, в норме они встроены в более совершенные психические формы, работают в них как «чернорабочая сила». В «новом» искусстве дипластии делаются главными, доминирующими над мышлением. Сравните теперь некоторые экспонаты с выставки инсталляций, где выставляются куски металла, соединенные с материей, элементы старой мебели, нагроможденные в кучу, да многое еще что соединенное, сваленное вместе. Или 62 рояля, «которые могут ездить, а не играть» (эпизод закрытия олимпиады в Сочи, когда вокруг рояля, на котором играл Денис Мацуев, статисты возили, создавая хаос, еще 62 рояля) – все это примеры дипластий, трипластий и тетрапластий, захвативших власть в новом искусстве. «Новое» искусство идет обратным путем тому, что описал Поршневу как путь развития мышления: оно демонстрирует его распад.

Обратимся еще к одному важнейшему образу, который так же в онтогенетическом развитии формируется как первичный образ, но затем, вплетаясь в структуру смысловой сферы личности, становится важней-

шим критерием ее развития. Речь идет об образе другого человека в нашем сознании. Сравните, как изображали женщину на портретах 17 – 19 веков и как ее изображают сейчас художники-авангардисты: именно так женское лицо мог бы изобразить ребенок 4-5 лет, да еще и раскрасить его, например, в сине-зеленый цвет. Но рисовал не ребенок, а «мастер».

Если же мы сопоставим женские портреты такого известного художника, как Пабло Пикассо, написанные им в первой половине творчества и во второй, причем постараемся отобрать для анализа такие, которые имеют не только один и тот же сюжет, но и одну и ту же композицию, вплоть до одинакового наклона головы, одинаковой мебели (возможно – той же самой), то окажется, что здесь эффект искажения, деградации образа другого выражен еще более ярко. Но через образ другого человека обнаруживает себя личностный смысл – он обозначает роль одного человека в жизни другого. Личностный смысл всегда субъективно трансформируется и усложняется по мере личностного развития. И от этой субъективной трансформации зависит то, как человек сможет относиться к другому.

Современный мыслитель, философ А. Кёстлер [7, с. 3] в книге «Творческий акт» описал механизм творчества. Он назвал его «бисоциацией»; фактически, это то же самое, что и дипластии у Поршнева. В результате появились многочисленные курсы креативности. В ДНК предполагается широкое обучение молодежи на подобных курсах. Технология примерно такова: тренинги, «снимающие рамки», «тормоза» (в том числе и «рамки морали»); тренинги активного воображения и абсурда. Обучение приведет к возрастной регрессии и снижению уровня сознания. Наиболее важным моментом в подобном изменении является раскрепощение, «снятие рамок», запретов.

Для этого служат специальные формы «нового» искусства – перформанс (англ. *performance* – исполнение, представление, выступление) – форма современного искусства, в которой произведение составляют действия художника или группы. К перформансу можно отнести любую ситуацию, включающую четыре базовых элемента: время, место, тело художника и отношение художника и зрителя. Его сердцевина – эпатаж, провокационность.

За заперты в сознании ответственна доминанта торможения. Торможение является активным физиологическим процессом, причем гораздо более энергозатратным, чем возбуждение. Именно с ним связана нравственная регуляция деятельности. Срыв торможения приводит к приливу энергии, всплеску эмоций. Поэтому человек стремится пережить это состояние вновь и вновь. Тем более что повышенный тонус так ценится в наше время. В результате временный срыв торможения постепенно оборачивается деградацией тормозной доминанты, а вместе с ней, и нравственности. Кстати,

бисоциации обнаружены и у обезьян. С этой точки зрения инсталляция – не только результат возрастной регрессии, но и филогенетической.

Психологический портрет «креатора»: активировано воображение, которое вышло из подчинения мышлению, гиперактивность, экспрессия, много идей, снижена нравственная регуляция, солипсизм, возросшее тщеславие – все это симптомы состояния гипомании. При этом психологический возраст взрослого по паспорту человека – 6-7 лет, т.е. это субъект, который многое может сделать, но не может нести ответственность за свои действия. С течением времени он становится все более и более. Гипомания очень легко, под воздействием незначительных факторов может перерасти в манию со скачками идей, перевозбуждением и полным отсутствием нравственной регуляции. Но в этом состоянии человек нуждается в психиатрической помощи.

Есть еще одна «новая» форма искусства – акционизм. Акция – это действие, направленное на достижение какой-либо цели. Достаточно вспомнить акции «Пусси – Райт», «Фемин» и «художника» (вообще-то его постоянный жанр – инсталляция), пригвоздившем свои гениталии к брусчатке Красной площади.

Можно ли вообще относить то, что создано «креаторами» к культуре истинной? В настоящее время в науке не существует единого понимания того, что есть культура, существует более 170 ее определений. В связи с этим ее оценка, якобы, возможна только в контексте определенной концепции, которых так же великое множество. Часто приходится слышать возражения по поводу того, можно ли вообще делать разделение культуры на истинную и неистинную, псевдокультуру, (антикультуру), ведь любая культура создана человеком. Но есть и такие определения: культура – только тот результат труда человека, который противостоит энтропии, распаду, который работает Богу. Псевдокультура, в противоположность истинной культуре, увеличивает уровень тления и распада, делает человека богоборцем.

В психологии смысла культуру называют полем коллективных смыслов. Связь культуры и смысла очевидна для многих авторов, начиная с М.М. Бахтина [1]. Этот автор рассматривает культуру как опосредствованное и деперсонализированное общение и как хранилище ценностей и смыслов жизни. Культура производит и транслирует смыслы в сознание людей. Таким образом, «креаторы» производят, а «новая» культура транслирует молодежи регрессионные, искаженные, деструктивные смыслы.

В Калуге уже осуществляется проект ДНК-центров (Домов новой культуры), на него выделяются специальные, очень большие средства (1 млрд. государственных рублей). По официальной декларации Министерства культуры он нацелен «...на распространение знаний и передовых технологий» в сфере культуры и организации жизни молодых жителей городов России.

Один из организаторов, говоря об архитектуре ДНК, на этот вопрос ответил: «С внешнего вида этих зданий должна начинаться новая цивилиза-

ция». То есть скрытая цель ДНК – создание новой цивилизации. В ДНК будут «вылупляться» создатели новых смыслов новой цивилизации и никак не меньше! Но цивилизация наша христианская, значит цель ДНК – замена христианской цивилизации некоей иной. Идея именно такой смены цивилизаций и принадлежит идеологии Нью-эйдж.

Основные критерии, по которым можно узнать отдельных людей, группу, образовательный культ или секту, приверженных «Нью-эйдж» [3, с.701-707]:

- Окультизм и мировоззрение;
- Пропаганда широкого использования факторов, изменяющих состояние сознания;
- Объявление о пришествии Новой Эры, когда на Земле в результате эволюции человека возникнет новая раса людей – т.н. шестая, оккультная раса, «новый вид человека», «новая» цивилизация.
- Ярко выраженная антихристианская идеология.
- Обоснование духовности нового типа – Нью-эйджерской духовности, где духовными водителями являются духи-гиды, НЛО-нафты и демоны (так их и называет один из идеологов Нью-эйдж С. Грофф).
- Обоснование безнравственности, «перевертывание» представлений о добре и зле, о нормах морали, о прекрасном и безобразном (в этом пункте трудятся представители «нового» искусства вкупе с теми, кто его продвигает на выставках и аукционах; и много уже преуспели).
- Скрытая цель – переделка мира, подчинение мира своей власти, установление «всемирного глобального порядка».

Список литературы:

1. Бахтин, М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. – 423 с.
2. Веккер, Л.М. Психика и реальность: единая теория психических процессов. М.: Смысл. 1998. – 685 с.
3. Дворкин А. Сектоведение. Тоталитарные секты. Нижний Новгород: «Христианская библиотека». 2006. – 815 с.
4. Миронова М.Н. К сближению психологии с христианской антропологией: трактат об умной силе души и доминанте. Калуга: КГУ им. К.Э. Циолковского, 2013. – 363 с.
5. Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории. М.: Мысль, 1974. - 497 с.
6. Слободчиков В.И. Христианская психология в системе психологического знания // МПЖ. 2007. № 3, С. 5–19.
7. Koestler A.: The Act of creation. London: Hutchinson, 1964. – 751 p.

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. Богословие

Митрополит Калужский и Боровский Климент

**Выбор духовного пути
(по святителю Феофану Затворнику)** 5

Иеромонах Василий (С.Н. Скоренко)

**Учение о Таинствах
святителя Филарета (Дроздова)** 13

Раздел II. Литургическое богословие и гимнография

Протоиерей Андрей Владимирович Лобашинский

**Исторические и пастырские
аспекты развития Таинства исповеди
в литургической практике** 24

Волкова Анна Геннадьевна

**Поэтика антиномий в византийской гимнографии
(на материале Благовещенских текстов)** 40

Священник Сергей Владимирович Третьяков,

**Подвижник Валаамского монастыря
иеросхимонах Ефрем (Хробостов)
и его духовное наследие (1871–1947 гг.)** 48

Раздел III. История

Иеродиакон Иоанн (А.Л. Король),

**Проблема монастырского
землевладения XV-XVI вв.** 59

Диакон Дмитрий Владимирович Шатов

**Возрождение Валаамского
монастыря в первой половине
XVIII века** 77

Раздел IV. Миссиология

Митрополит Калужский и Боровский Климент

**Влияние инославного присутствия
на распространение православия
среди автохтонов Аляски** 86

Протоиерей Дмитрий Моисеев

**Школьное образование как одна из форм миссионерской
работы со старообрядцами в XIX веке.** 95

Раздел V. Актуальные вопросы канонизации новомучеников и исповедников

Протоиерей Андрей Анатольевич Безбородов

**Новомученики и исповедники.
Возможности локализации** 104

Раздел VI. Гуманитарные науки

Миронова Марина Николаевна

**Анализ феномена «новая культура»
в контексте христианской психологии** 111

Над сборником работали:
М.А. Дьяченко компьютерная верстка,
протоиерей Сергей Комаров

Подписано в печать 20.06.2014 формат 70х100 1/16

Печать офсетная. Бумага офсетная. Объем 6 п.л.

Тираж 1000 экз. Заказ 000

Отпечатано в ОАО «Полиграфист»

248600 Калуга, ул. Пушкина 15а

ISBN 978-5-93821-126-1



9 785938 211261