



**БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ
СБОРНИК**

№ 7

БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ СБОРНИК

Выпуск 7



Калужская духовная семинария
2015

ББК 86.372
УДК 271.2
Б 746

По благословлению Высокопреосвященнейшего Климента,
митрополита Калужского и Боровского

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ
БОГОСЛОВСКО–ИСТОРИЧЕСКОГО СБОРНИКА

Председатель редакционного совета: митрополит Калужский и Боровский Климент, канд. богосл., канд. истор. наук, ректор Калужской духовной семинарии

Члены редакционного совета: протоиерей Николай Казаков; протоиерей Димитрий Моисеев, канд. богосл.; протоиерей Иоанн Паюл, канд. богосл.; протоиерей Андрей Безбородов; протоиерей Василий Петров; священник Сергей Третьяков, канд. богосл.; Стрельцов А. С., д-р филос. наук, проф.; Александров Д. Н., канд. пед. наук, проф.; Никитина Н. Н., канд. ист. наук, доц.; Волкова А.Г., канд. филол. наук; Иеродиакон Иоанн (Король), канд. богосл. – ответственный секретарь; Протодиакон Сергей Комаров – ответственный редактор.

Раздел I. Богословие

УДК 2-47

Протоиерей Дмитрий Моисеев,
кандидат богословия,
преподаватель Калужской духовной семинарии
nikea325@mail.ru

Интерпретация А. Ф. Лосевым истоков Filioque как продукта латинского понимания духовности

Статья посвящена анализу взглядов известного русского религиозного философа А. Ф. Лосева на римско-католическое понимание духовности. В ней отражено, как он резко критикует католический взгляд на духовность, показывая его несовместимость с духовным опытом православия. Он также проводит связь между учением о «филиокве» и латинской практикой молитвы.

This article analyzes the views of the famous Russian religious philosopher Losev at the Roman Catholic understanding of spirituality. It reflected, as he sharply criticizes the Catholic perspective on spirituality, showing its incompatibility with the spiritual experience of Orthodoxy. He also holds the connection between the doctrine of the «filioque» and the Latin practice of prayer.

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

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

Один из крупнейших ученых-гуманитариев, автор фундаментальных работ в самых разных областях гуманитарного знания – начиная от истории культуры античности, Средневековья и Возрождения и заканчивая математикой, астрономией и музыкой, А. Ф. Лосев (1893 – 1988) был при этом еще и глубоко верующим православным христианином. Несмотря на то, что формирование и становление философа проходило в эпоху Сере-

бряного века со всеми его интеллигентскими экуменическими вариациями христианства, А.Ф. Лосев был строго православным человеком, яростно осуждавшим любые отклонения от церковного вероучения, включая и католичество, и выводящим собственную философскую систему из Священного Писания и наследия отцов Церкви, включая отцов-исихастов. На рубеже 20-х – 30-х годов XX века, в самый разгар гонений на Церковь, Алексей Федорович Лосев и его супруга тайно принимают монашеский постриг, став, соответственно, иноком Андроником и инокиней Афанасией. Интересно, что умер Алексей Федорович – инок Андроник – 24 мая, в день святых учителей славянских Кирилла и Мефодия, в 1988 году – в год тысячелетия Крещения Руси.

Критику латинского понимания духовности Алексей Федорович Лосев проводит в своей книге «Очерки античного символизма и мифологии». Контекст этой критики весьма интересен. Основная часть книги посвящена анализу философии Платона. Анализируя платонизм, А. Ф. Лосев показывает и его влияние на христианство. И как раз католичество он называет синтезом языческого платонизма и христианства. «Можно объединить, – пишет А. Ф. Лосев, – то и другое, то есть в христианский опыт бесконечной личностной стихии (с ее антитезами человека и Богочеловека, обряда и таинства и т.д.) внести безбожно-тварный момент, а безбожную тварь понимать как божественную духовно-индивидуальную стихию. Чистого язычества тут не получится, ибо язычество не знает опыта личности, но и чистого византийско-московского православия также тут не может быть, ввиду явной и принципиальной прельщенности этого опыта тварью. Получится католическое христианство» [1, с. 874].

Рассматривая латинский догмат о Filioque, ставший одной из главных причин отделения Западной Церкви от Восточной, Алексей Федорович Лосев показывает влияние идей платонизма на римское богословие, приведшее к возникновению этого догмата, который, по мнению Лосева, не только является основанием для всех прочих католических догматов, отделяющих Римскую Церковь от Православия, но и лежит «в основе их внутреннего устройства и молитвенной практики» [1, с. 885]. Он пишет: «Платонизм:

- 1) формализирует и лишает конкретно-личностной выразительности идею,
- 2) делает материю и вещи самостоятельно-значимой и созерцательной ценностью,
- 3) вносит иерархийно-субординационную точку зрения в недра самой идеи.

Примените этот языческий опыт к христианству, и вы получите католицизм» [1, с. 874]. Католичество «берет то из Лиц Божества, которое отличается наибольшей «конкретностью» и «реальностью», «творчеством» и благодатью, то есть Духа Святого, и подчиняет Его первым двум. Другими словами, возникает знаменитое Filioque, сразу обеспечивающее и формализм первоисточника, и субординацию в общей природе Божества, и близость, реальность, жизненность действий этого Божества» [1, с. 875].

Однако, как утверждает Алексей Федорович Лосев, ярче всего и сообразительнее всего – это именно молитвенная практика католицизма. Именно в молитве опытно ощущается вся неправда католицизма. Лосев обращает внимание на то, что в католической молитвенной практике соблазненность и прельщенность плотью приводят к результатам, радикально отличающимся от восточной практики молитвы. В качестве иллюстрации Алексей Федорович Лосев приводит со своими комментариями несколько весьма характерных цитат из книги «Откровения блаженной Анджелы» в переводе Л. П. Карсавина: *«Дух Святой является блаженной Анджеле и нашептывает ей такие влюбленные речи: «Дочь Моя, сладостная Мне, дочь Моя, храм Мой, дочь Моя, услаждение Мое, люби Меня, ибо очень люблю Я тебя, много больше, чем ты любишь Меня».* Святая находится в сладкой истоме, не может найти себе места от любовных томлений. А возлюбленный все является и является и все больше и больше разжигает ее тело, ее сердце, ее кровь. Крест Христов представляется ей брачным ложем. Она сама через это входит в Бога: *«И виделось мне, что нахожусь я в середине Троицы...»* Она просит Христа показать ей хоть одну часть тела, распятого на Кресте; и вот Он показывает ей... шею. *«И тогда явил Он мне Свою шею и руки. Тотчас же прежняя печаль моя превратилась в такую радость и столь отличную от других радостей, что ничего и не видела и не чувствовала, кроме этого. Красота же шеи Его была такова, что невыразимо это. И тогда разумела я, что красота эта исходит от Божественности Его. Он же не являл мне ничего, кроме шеи этой, прекраснейшей и сладчайшей. И не умею сравнить этой красоты с чем-нибудь, ни с каким-нибудь существующим в мире цветом, а только со светом тела Христова, которое вижу я иногда, когда возносят его».* Что может быть более противоположно византийско-московскому суровому и целомудренному подвижничеству, как не эти постоянные кощунственные заявления: *«Душа моя была принята в несотворенный свет и вознесена»*, эти страстные взирания на Крест Христов, на раны Христа и на отдельные члены Его Тела, это насильственное вызывание кровавых пятен на собственном теле и т. д. и т. д.? В довершение всего Христос обнимает Анджелу рукой, которая пригвождена была ко Кресту, а она, вся исходя от

томления, муки и счастья, говорит: *«Иногда от теснейшего этого объятия кажется душе, что входит она в бок Христов. И та радость, которую приемлет она там, и озарение рассказать невозможно. Ведь так они велики, что иногда не могла я стоять на ногах, но лежала, и отымался у меня язык... И лежала я, и отнялись у меня язык и члены тела»* [1, с. 884 – 885]. В примечании Алексей Федорович Лосев пишет, что здесь приводится лишь незначительное число из огромной массы других фактов, типичных для католической мистики. Особенно выразительными в этом отношении он называет материалы, относящиеся к Терезе, Метхильде, Гертруде и другим женщинам-подвижницам Запада. Приведенные же факты Лосев называет не только не самыми яркими, но даже и не средними, ибо приводить самое яркое и кошунственно, и противно.

Подобные эпизоды, по словам Лосева, нельзя назвать ни молитвой, ни общением с Богом. Это – прелесть, то есть очень сильные галлюцинации на почве истерии. «И всех этих истериков, которым является Богородица и кормит их своими сосцами; всех этих истеричек, у которых при явлении Христа сладостный огонь проходит по всему телу и, между прочим, сокращается маточная мускулатура; весь этот бедлам эротомании, бесовской гордости и сатанизма можно, конечно, только анафематствовать» [1, с. 885].

Алексей Федорович Лосев считает, что католическая эротомания связана с насильственным возбуждением и разгорячением нижней части сердца. Православная же молитва должна пребывать в верхней части сердца, не ниже. Молитвенный и аскетический опыт Востока показал, что присутствие молитвы в любом другом месте организма всегда есть результат состояния прелести. «Старающийся привести в движение и разгорячить нижнюю часть сердца, – цитирует Лосев святителя Игнатия (Брянчанинова), – приводит в движение силу вожделения, которая, по близости к ней половых органов и по свойству своему, приводит в движение эти части. Невежественному употреблению вещественного пособия последует сильнейшее разжжение плотского вожделения. Какое странное явление! По-видимому, подвижник занимается молитвою, а занятие порождает похотение, которое должно бы умерщвляться занятием» [1, с. 886; 2, с. 280]. Алексей Федорович Лосев пишет, что подобное кровавое разжжение характерно для любого мистического сектантства. Бушующая кровь приводит людей к самым невероятным телодвижениям, которые сдерживаются в католичестве общецерковной дисциплиной, но в сектантстве достигают невероятных форм.

В католической практике разгорячения крови Лосев также прослеживает влияние Filioque. «По учению православных подвижников, – пишет

он, – молитва, идущая с языка в сердце, никак не должна спускаться ниже сердца, в то время как агностицизм и позитивизм Filioque, будучи переведен в молитву, требует

- 1) абстрактизации Божественной сущности и
- 2) позитивно ощущаемых ее энергий.

Но когда предмет знания абстрактен, а процесс его познания очень жизнен и напряжен, то в силу неудовлетворительности самого предмета образуется бесплодное воспаление и разгорячение этого процесса и невозможность удовлетвориться вместо спокойного видения и обладания, «священного безмолвия» исихастов» [1, с. 885 – 886].

Алексей Федорович Лосев приводит несколько важных цитат из творений святителя Игнатия (Брянчанинова), в которых показывается невозможность совмещения подлинной духовности с разгорячением крови. Вот эти цитаты:

«Действие крови на душу вполне очевидно при действии страсти, гнева и помыслов гнева на кровь, особенно в людях, склонных к гневу. В какое исступление приходит человек, воспламененный гневом! Он лишается всей власти над собою; поступает во власть страсти, во власть духов, жаждущих его погибели и желающих погубить его, употребив в орудие злодеяния его же самого; он говорит и действует, как лишенный рассудка. Очевидно также действие крови на душу, когда кровь воспаляется страстию блудною. Действие прочих страстей на кровь менее явно; но оно существует. Что такое печаль, что – уныние, что – леность? Это разнообразные действия на кровь разных греховных помыслов. Сребролюбие и корыстолюбие непременно имеют влияние на кровь: услаждение, которое производят на человека мечты об обогащении, что иное, как не обольстительное, обманчивое, греховное играние крови? Духи злобы, неусыпно и ненасытно жаждущие погибели человеческой, действуют на нас не только помыслами и мечтаниями, но и разнообразными прикосновениями, осязая нашу плоть, нашу кровь, наше сердце, наш ум, стараясь всеми путями и средствами влить в нас яд свой. . . Разнообразные воспаления крови от действия различных помыслов и мечтаний демонских составляют то пламенное оружие, которое дано при нашем падении падшему херувиму, которым он вращает внутри нас, возбращая нам вход в таинственный Божий рай духовных помышлений и ощущений.

Особенное внимание должно обратить на действие в нас тщеславия, которого действие на кровь очень трудно усмотреть и понять. Тщеславие почти всегда действует вместе с утонченным сладострастием и доставляет человеку самое тонкое греховное наслаждение. Яд этого наслаждения так тонок, что многие признают наслаждение тщеславием и сладострастием

за утешение совести, даже за действие Божественной благодати. Обольщаемый этим наслаждением подвижник мало-помалу приходит в состояние самообольщения; признавая самообольщение состоянием благодатным, он постепенно поступает в полную власть падшего ангела, постоянно принимающего вид ангела светлого, – делается орудием, апостолом отверженных духов. Из этого состояния написаны целые книги, восхваляемые слепотствующим миром и читаемые не очистившимися от страстей людьми с наслаждением и восхищением. Это мнимодуховное наслаждение есть не что иное, как наслаждение утонченным тщеславием, высокоумием и сладострастием. Не наслаждение удел грешника: удел его – плач и покаяние. Тщеславие растлевает душу точно так же, как блудная страсть растлевает душу и тело... Потому-то святыми отцами предлагается в общее делание всем инокам, в особенности занимающимся молитвою и желающим преуспеть в ней, святое покаяние, которое действует прямо против тщеславия, доставляя душе нищету духовную. Уже при значительном упражнении в покаянии усматривается действие тщеславия на душу, весьма сходное с действием блудной страсти. Блудная страсть научает стремиться к невозволительному совокуплению с постороннею плотию и в повинующихся ей, даже одним услаждением нечистыми помыслами и мечтаниями изменяет все сердечные чувствования, изменяет устройство души и тела; тщеславие ведет к противозаконному приобщению славе человеческой и, прикасаясь к сердцу, приводит в нестройное сладостное движение кровь, – этим движением изменяет все растворение (расположение) человека, вводя в него соединение с дебелим и мрачным духом мира и таким образом отчуждая его от Духа Божия» [1, с. 886 – 888; 2, с. 198 – 200].

«Когда Божественная благодать осенит молитвенный подвиг и начнет соединять ум с сердцем, тогда вещественная кровяная теплота совершенно исчезнет. Молитвенное священнодействие тогда вполне изменяется; оно делается как бы природным, совершенно свободным и легким. Тогда является в сердце другая теплота, тонкая, невещественная, духовная, не производящая никакого разжжения, – напротив того, прохладяющая, просвещающая, орошающая, действующая как целительное, духовное, умащающее помазание, влекущая к неизреченному люблению Бога и человеков» [1, с. 888; 2, с. 277]. «От действий духовных окончательно ослабевают действия крови на душу; кровь вступает в отправление своего естественного служения в телесном составе, перестав служить вне естественного своего назначения орудием греху и демонам. Святой Дух согревает человека духовно, вместе орошая и прохладя душу, доселе знакомую только с разнообразными разгорячениями крови» [1, с. 888; 2, с. 201 – 202].

Это кровавое разгорячение, присутствующее в духовном опыте латинских подвижников, Алексей Федорович Лосев называет «Filioque умно-сердечной молитвы», по его мнению, такой способ молитвы есть логический вывод из догматического Filioque.

Не останавливаясь на сравнении аскетических практик Востока и Запада, Лосев анализирует и принципиальные различия восточной и западной мысли, которые также отражаются на мистическом опыте и на отношении подвижников к нему. В этом анализе он опирается на работу А.И. Бриллиантова «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены».

«Можно указать на две черты, – цитирует А.Ф. Лосев труд А.И. Бриллиантова, – стоящие в связи одна с другой, как характерные для августинизма в смысле известного направления богословской мысли: на психологическую точку зрения, определяющую в самом существе характер спекуляции Августина, и на усвоение особого значения принципа рационального познания по отношению к предметам веры, сопровождающееся попыткой осуществить в большей или меньшей степени этот принцип на деле» [1, с. 889; 3, с. 131].

Вслед за А.И. Бриллиантовым А.Ф. Лосев показывает, что для блаженного Августина, в отличие от восточного греческого христианства, интерес представляет не внешний объективный мир, а внутренний мир душевной жизни, причем особое внимание блаженный Августин обращает не на интеллектуальную сторону этой жизни, не на ум как способность отражать внешнее объективное бытие, а на «внутреннейшие силы духа, которыми изнутри движется процесс психической жизни, волю и чувство. Он (блаженный Августин. – прот. Д.М.) не ограничивается простым наблюдением факта и объективной передачей его, за которыми совершенно отступает на задний план личность самого наблюдателя, но на первом плане у него стоит отношение к факту самого субъекта, его чувствования и стремления. Он предполагает, что самый этот субъективизм должен иметь, так сказать, объективное значение, потому что психическая природа у всех одинаковая» [1, с. 889; 3, с. 132 – 133].

«Между тем как у блаженного Августина отношение человека к Откровению, как к источнику знания, представляется как отношение испытующего и даже сомневающегося, только еще ищущего истины исследователя, причем жизненное значение истины определяется собственным пережитым опытом, и свидетельство человеческого сознания является последним критерием при ее оценке, – в восточном богословии это отношение представляется как отношение ума созерцающего, или воспринимающего существующую объективно истину и полагающего ее в основание

своих выводов, как нечто само в себе достоверное. Ум, способность созерцания, по греческому воззрению, есть главная способность человека и употребляется для выражения понятия духа. По своему содержанию восточное богословие хочет быть прежде всего развитием данных, заключающихся в Откровении, через применение к ним логических операций ума, а не рефлексией над опытом собственной жизни и деятельности человека» [1, с. 890; 3, с. 169 – 170].

Алексей Федорович Лосев подчеркивает, что онтологизм Востока и психологизм Запада противопоставлены друг другу и в теоретическом богословии, и в духовной жизни. «Восточному монаху, – пишет он далее, – не важен он сам, почему тут и мало «описаний» внутренних состояний подвижника. Западному же подвижнику, кроме Бога, важен еще и он сам. Эта позитивистская плененность собственной личностью онтологически выражена, прежде всего, как *Filioque*; затем она выражена как учение о непогрешимости папы... и т. д. и т. д., – вплоть до истерического беснования в лжемолитвенных состояниях» [1, с. 891].

Алексей Федорович Лосев дает свою оценку и достаточно широко распространённым симпатиям к католицизму в русском образованном обществе. С точки зрения Лосева причиной этому является отсутствие в этом обществе духовных ориентиров, равнодушие к христианству как к духовному подвигу. И поэтому именно психологизм и эффектный субъективизм католицизма в совокупности с формальной строгостью дисциплины всегда были привлекательны для «бестолковой, убогой по уму и по сердцу, воистину «беспризорной» русской интеллигенции... Красивый, тонкий, «психологический», извилистый и увертливый, кровяно-воспаленный и в то же время юридически точный и дисциплинарно-требовательный католицизм, прекрасный, как сам сатана, – всегда был к услугам этих несчастных растленных душ» [1, с. 891].

Взгляд А.Ф. Лосева на мистический опыт западных святых резко отличается от взглядов других русских религиозных философов конца XIX – начала XX века. Это может быть обусловлено его большей церковностью, лучшим знакомством с собственно православной аскетикой. Так или иначе, но он гораздо ближе по своим воззрениям к нашим духовно-аскетическим писателям, нежели к религиозным философам.

Литература

1. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., Мысль, 1993.
2. Святитель Игнатий (Брянчанинов). Аскетические опыты. Т. 2. М.: Паломник, 2006.
3. Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. М.: Мартис, 1998.

Протоиерей Василий Петров,
преподаватель Калужской духовной семинарии
vasiliypetrov@rambler.ru

Сокрушение в грехах по учению преподобного Никодима Святогорца (1749-1809)

*Contrition in sin according to the teachings
St. Nicodemus of the Holy Mountain (1749-1809)*

Аннотация: Исследование посвящено выяснению степени влияния римо-католической покаянной и исповедной традиции и практики на соответствующие традиции грекоговорящих церквей. В качестве примера берется весьма распространенное на греческом Востоке «Руководство к исповеди» св. Никодима Святогорца. Сравнительный анализ «Руководства» и аналогичных текстов римо-католической традиции обнаруживает несомненный факт влияния католической духовности на понимание духовной жизни в греческом православном мире XVIII-XIX столетий.

Abstract: The study is devoted to the elucidation of the degree of influence of the Roman Catholic penitential and confessional traditions and practices of the respective traditions of Greek-speaking churches. As an example, taken very common in the Greek East, «A Guide to Confession» St. Nicodemus of the Holy Mountain. Comparative analysis of the «Guide» and similar texts of the Roman Catholic tradition finds certainty influence on Catholic spirituality understanding of spiritual life in the Greek Orthodox world XVIII-XIX centuries.

Ключевые слова: Православие, Православная Церковь, монашество, Афон, покаяние, исповедь, сокрушение

Keywords: Orthodox, Orthodox Church, monasticism, Mount Athos, repentance, confession, contrition

1. Ἐξομολογητάριον преподобного Никодима Святогорца

Большое внимание учению о сокрушении Святогорец уделяет в своей книге «Ἐξομολογητάριον» (Руководство к исповеди), которую по праву можно назвать действительно знаменитой. Чтобы читатель мог предста-

Богословско-исторический сборник №7 2015

вить себе степень влияния этого труда на грекоговорящие Церкви, здесь нужно сказать несколько слов об этой книге.

Первое издание «Руководства» вышло в Венеции в 1794 году. За ним последовало и второе издание там же в 1804 году [7. с. 262; 8. с. 932; 13. с. 47]. Эти издания вышли при жизни автора. Последующие многочисленные издания показывают живой интерес, который она вызвала в Греческой Церкви. Уже в 1799 году, всего через пять лет после венецианского издания (!), книга выходит в турецком переводе в Константинополе. Затем это издание было повторено там же в 1835 году [7. с. 262, 8. с. 932]. Суммарное количество изданий в течение XIX века – 13 (!). Из них девять – в Венеции, одно – в Афинах, одно – в Константинополе (уже упоминавшийся турецкий перевод) и два – в Румынии (на румынском языке) [8. с. 932].

XX век подарил миру бесчисленное количество изданий и переизданий этой книги. В последние годы «Руководство» продолжает переиздаваться не только в Афинах и Фессалониках, но и на Святой Горе Афон. В Афинах издательство Νεκτάριος Παναγόπουλος в период с 1988-го по 2008 год осуществило восемь изданий этой книги (!).

Все это говорит о том, что в грекоговорящих Церквях и Константинопольском Патриархате (Румыния тогда относилась к юрисдикции Константинополя) «Руководство к исповеди» с конца XVIII века стало подлинным бестселлером духовной литературы, настоящим пособием для духовников. Вот, к примеру, свидетельство иеромонаха Порфирия (Баирактариса) (1906–1991)¹, одного из известнейших духовников последнего времени: «У меня лежала книга «Руководство к исповеди» преподобного Никодима Святогорца. Например, человек мне открывал какой-нибудь тяжкий грех. Я смотрел в книгу. Там написано: «Восемнадцать лет не причащаться». Тогда у меня еще не было опыта. Я назначал епитимьи согласно правилам, и что было написано в книге, являлось для меня законом» [19, с. 74].

2. Сокрушение (συντριβή) Предварительные замечания

Сокрушение, понимаемое как раскаяние в грехах, – довольно традиционная семантика этого термина как в Библии («сердце сокрушено и смиренно», Пс. 50, 19), так и в аскетических произведениях святых отцов. В греческо-английском патристическом словаре Lampe одно из значений συντριβή – contrition, что значит «сокрушение, раскаяние» [5, с. 1343]. В

словаре Liddell-Scott'a мы находим значение этого слова как crushing [6, с. 1502]. В словаре Bauer'a – crushing, destruction.

Интересно, что в Лексиконе константинопольского патриарха Фотия συντριβή приводится как синоним слов πληγή (рана) и θραύσις (перелом, слом) [10, с. 94].

Анализ святоотеческих текстов с использованием поискового аппарата TLG2 показывает сходное употребление этого термина в языке святых отцов.

Центральный вопрос настоящей статьи – что такое сокрушение о грехах в понимании автора «Руководства»?

В книге этот термин употребляется 22 раза, 18 раз в тексте и четыре раза в сносках.

Преподобный два раза упоминает о том, что сокрушение является составной частью покаяния наравне с исповедью и удовлетворением (ἰκανοποίησις) [1, с. 63, 201]. Под последним Святогорец всегда понимает епитимию.

В дальнейшем преподобный Никодим вполне раскрывает учение о сокрушении.

«Сокрушение (συντριβή) – это скорбь и совершенная боль сердца (ἔνας πόνος ἐντελής τῆς καρδίας) о грехах, которыми человек опечалил Бога и преступил Его божественный закон. Оно является свойством совершенных и сынов, потому что происходит от одной лишь любви Божией» [1, с. 202] (выделено мною. – Автор). От любви, потому что тот, кто имеет такое сокрушение, раскаивается не потому, что лишился небесного наследства, а потому, что опечалил столь любящего Отца. «Как и сын кается лишь потому, что огорчил своего отца, а не потому, что лишится отцова наследства или будет выгнан из его дома» [1, с. 202].

3. Стяжание сокрушения

«Чтобы приобрести сокрушение, помысли о великом вреде, причиненном Богу твоими грехами» [1, с. 205].

Человек, по учению преподобного Никодима, приносит Богу тройной вред (βλάβη):

А. Человек своими грехами похулил и обесчестил Бога;

Б. Человек из-за своих грехов становится неблагодарным рабом и сыном Владыки.

В. Человек причинил Богу вред, потому что своими грехами соделал

неслыханную несправедливость (ἀδικίαν), презрел избавление (λύτρωσιν), совершенное Сыном Божиим.

Помышляя об этих причинах, человек может стяжать подлинное сокрушение:

«Ах, брат мой, если помыслишь как должно о трех ударах, которые ты нанес Богу своими грехами, то я уверен в том, что будешь рычать и реветь в воздыханиях как лев: «Рыках от воздыхания сердца моего» (Пс. 37, 9). Когда возненавидишь грех, когда он станет для тебя мерзким, сердце твое расколется на тысячи кусков, даже если раньше оно было жестким, как камень, тогда прольешь кровавые слезы. Потому, насколько возможно для тебя, претерпи помыслы об этих трех предметах, чтобы стяжать святое сокрушение, которое является самой благородной и достойной частью покаяния, печалься ни о чем другом, как о том, что погрешил против Бога и оскорбил Святой Дух» [1, с. 207-208].

Из рассуждений автора видно, что для приобретения сокрушения нужно приложить немалые усилия. То есть сокрушение – это плод многих подвижнических трудов, деяние человеческое.

С другой стороны, сокрушение сердца является величайшим даром Божиим: «Эта боль (т.е. боль сокрушения. – Автор) является одним из драгоценнейших даров, которые может даровать тебе Господь; одним из исключительных благодеяний Его благодати; одним из величайших дел Его всемогущества. И это поистине так до такой степени, что если бы Он сотворил новый мир весь из золота и новое небо все из сапфира и алмаза и потом сделал бы тебя хозяином этого мира, то, конечно, дал бы тебе безмерно гораздо более малый дар, чем если бы дал тебе делание истинной боли и истинного сокрушения» [1, с. 285].

Для стяжания этого дара святые положили много трудов. Просто так, в любое время и каждому такой великий дар не дается. Такую мысль преподобный отвергает как неуместную. «Ты полагаешь, что Бог обязан давать тебе тут же и каждый раз, когда ты пожелаешь, этот бесценный дар сокрушения? Тот дар, который Он не дает другим, оставляя их в ожесточении? «А кого хочет, – говорит, – ожесточает» (Рим. 9, 18). Тот дар, чтобы получить который святые проходили такие суровые подвиги, проливали столько пота и стольким чтением подготавливали себя? Если ты думаешь так, то напрасно так думаешь. Изгони эту мысль из себя» [1, с. 285]. В контексте данного рассуждения видно, что преподобный, приводя цитату из апостола Павла (Рим. 9, 18), совсем не имеет в виду божественного предопределения по Кальвину. Иначе отпадает необходимость в трудах человека по стяжанию дара сокрушения.

4. Боль сердечная (ὁ πόνος τῆς καρδίας)

Сердечная боль и болезнование о грехах, по мысли Святогорца, есть вернейший признак совершившегося раскаяния и вступления на путь истинного покаяния.

«Посему догмат нашей Православной Церкви, как богословствует о таинствах Георгий Корессий, в том, что эта боль и внутренняя скорбь сердца являются необходимыми и основными составляющими Таинства Исповеди и Покаяния. Потому как, к примеру, необходимыми составляющими Таинства Покаяния является устное исповедание грехов кающегося и разрешение и молитва духовника; и как составляющими Таинства Крещения являются троекратное погружение в воду и возгласение имени Святой Троицы, так необходимыми составляющими Таинства Покаяния является эта внутренняя сердечная боль. И если эта боль отсутствует в сердце кающегося, очевидно, что человек этот остается нераскаянным и неисповедовавшимся, даже если и покается и поисповедуется; точно также как нераскаянным остается тот, кто не исповедуется в своих грехах, не будет разрешен и о ком не помолится духовник; или как некрещеным остается тот, кто крещен без воды или без призывания Святой Троицы. Посему Господь сказал решительно, что «если не покаетесь, все так же погибнете» (Лк. 13, 5). То есть если не покаетесь с такой действенной, великой и преестественной болью сердца, то все попадете в геенну. Потому и Святой Дух, желая показать, как необходима в покаянии эта сердечная боль, сначала требует от кающихся такой боли, говоря через пророка Иоиля: «Раздирайте сердца ваши, а не одежды ваши» (Иоиль 2, 13). И после этого требует их покаяния, потому что ниже говорит: «И обратитесь к Господу» [1, С. 283-284].

Из довольно большого приведенного отрывка видно, что сердечная боль раскаяния в восприятии автора есть необходимейшая часть самого Таинства Покаяния. Исповедь без этой боли считается несовершившейся.

Преподобный считает, что эта боль должна иметь три характерных черты. Она должна быть действенной, крайне великой и сверхъестественной. Под действенностью этой боли преподобный понимает такое ее свойство, которое не дает греху укорениться в сердце кающегося. Сверхъестественной же боль является потому, что приходит как сверхъестественный дар свыше, дар Божий. Причиной и началом этой боли «главным образом является не естество или какая-либо иная естественная причина, а преестественная благодать Божия, которая сокрушает и умиляет сердце такой болью покаяния» [1, с. 282].

5. Генеральная исповедь (γενική ἑξομολόγησις)

Ниже в подтверждение своего мнения Святогорец ссылается на Игнатия Лойолу, основателя иезуитского ордена. Правда, преподобный не называет его прямо по имени. Так же он поступает в и своей книге «Духовные упражнения» (Πνευματικά Γυμνάσματα) [2, с. 365], за которую его упрекали, что он переписал ее у Лойолы [12, с. 197-198]. Чтобы читателю стало понятно, почему мы утверждаем, что автор «Руководства» использует опыт именно Лойолы, мы приведем выдержку из «Духовных упражнений» преподобного Никодима Святогорца, где он повторяет себя практически дословно, цитируя свое более раннее «Руководство»:

«Один добродетельный человек каждый год совершал генеральную исповедь (γενικὴν ἑξομολόγησιν), то есть исповедовал все грехи, сотворенные им за всю жизнь. И делал это ни по какой иной причине, но для того, чтобы получить в своем сердце истинную боль (о своих грехах. – Этих слов в Πνευματικά Γυμνάσματα нет). Потому и приготавливался к этому за много недель в безмолвии и чтении *"Духовных упражнений"* (выделено мною. – Автор). И в день исповеди он тратил восемь часов, упражняясь в делании сокрушения и прося у Бога этот великий дар» [1, с. 286; 2, с. 365].

Здесь видно, что Святогорец говорит не просто о духовном чтении, а о чтении именно «Духовных упражнений». Эта книга Лойолы особенно после переработки ее иезуитом и знаменитым проповедником Джованни Пьетро Пинамонти (Giovanni Pietro Pinamonti, 1632-1703) стала очень известной на Западе[3]. В Грецию она попала благодаря переводческим трудам священника с о. Патмос Эммануила Романитиса. По всей видимости именно перевод Романитиса послужил основой «Духовных упражнений» святого Никодима. В современной науке зависимость Святогорца от переводов Романитиса считается доказанной и уже не дискутируется[4].

Мы позволим себе привести выдержку из текста «Духовных упражнений» самого Игнатия Лойолы, чтобы показать схожесть с цитатой из двух произведений св. Никодима:

«Совершение полной исповеди (la general confession) приносит тому, кто захочет сделать это добровольно, тройкую пользу... кто исповедуется каждый год, не обязан совершать полную исповедь, все же, совершив ее, он обретет большую пользу и заслугу из-за большего сокрушения обо всех грехах и пороках всей своей жизни... поскольку в ходе духовных упражнений человек глубже познает свои грехи и их мерзость, нежели в то время, когда он не столь много предавался делам духовным» [16, с. 51-53].

Сходство текстов представляется довольно очевидным. Именно поэтому преподобный Никодим не спешил оглашать источник своих заим-

ствований. Причина этого проста: чтобы не смущать неокрепшие души. А окрепшим душам не мешает заимствовать у неправославных авторов все, что есть только полезного, отсеивая от пшеницы плевелы. Так об этом говорит сам Святогорец в «Руководстве», как бы заочно полемизируя с возможными упреками в свой адрес:

«Выбирать у врагов хорошее и правильное не осуждается. Но не так, чтобы заимствовать гнилое и злославное» [1, с. 88].

Кстати, судя по истории написания «Руководства», ко времени составления второй версии книги упреки в инославных заимствованиях уже были. Один из исследователей творчества Святогорца протопресвитер Георгий Металлинос пишет, что второй вариант книги возможно был издан в 1804 году [13, с. 47-48]. Исходя из вышеизложенного необходимо сделать вывод, что вопреки мнению одного из самых известных исследователей творчества св. Никодима монаха Феоклита Дионисиата (†2006) [12, с. 197-199] преподобный Никодим для составления своих «Духовных упражнений» использовал не только структуру текста основателя ордена иезуитов, но и те понятия, которыми оперировал последний, что мы и показали на цитатах. Как раз одним из таких заимствованных понятий является «генеральная исповедь», которая должна готовить кающегося к исповеди и способствовать развитию в его сердце боль о совершенных грехах.

Возможным непосредственным источником заимствования для преподобного Никодима послужила книга Paolo Segneri «Il penitente istruito» (Инструкция для кающегося) в переводе уже известного нам о. Эммануила Романитиса. В этой книге вся последняя глава посвящена как раз генеральной исповеди и ее пользе [9, с.192-195]. Знакомство Святогорца с этой книгой показывают не только современные исследования, но и сам текст «Руководства», где автор ссылается на эту книгу множество раз [1, с. 20, 26, 40, 109].

6. Ἐλιτριβή

Преподобный вводит термин Ἐλιτριβή, который сам он толкует так: «Рядом с сокрушением (συντριβή) находится и Ἐλιτριβή, которое есть несовершенная (выделено мною. – Автор) скорбь и боль сердца. Происходит она не от того, что своими грехами человек опечалил Бога, но потому что лишился благодати Божией, потерял рай и приобрел геенну» [1, с. 203]. То есть в отличие от сокрушения (συντριβή) Ἐλιτριβή – это боль несовершенного человека, который находится в разряде «наемников и рабов, потому что происходит не от любви к Богу, а от страха и любви к самому себе;

как кается наемник, потерявший свою плату, или раб, боящийся наказания своего хозяина» [1, с. 203]. Ἐπιτριβή таким образом – состояние духовно ниже, чем сокрушение. Сокрушение – состояние «сынов», ἐπιτριβή – состояние рабов и наемников, состояние страха потери награды [11, с. 75].

Попробуем изучить, насколько этот термин употребителен у отцов Церкви. Анализ пятитомного издания «Добротолюбия»⁵ показывает, что это слово у авторов, собранных самим преподобным Никодимом в один сборник, отсутствует. Нет ἐπιτριβή ни у преп. Макария Великого, ни у преп. Исаака Сирина. Анализ творений ранних святых отцов и церковных авторов с помощью проекта TLG показывает отсутствие у ἐπιτριβή той смысловой нагрузки, которая придается этому термину в «Руководстве». Проиллюстрируем свои выводы некоторыми примерами.

Ἐπιτριβή святитель Иоанн Златоуст использует в значении «упорство»: «Велико упорство фарисеев!» (Πολλὴ ἡ ἐπιτριβὴ τῶν φαρισαίων) [3, 60, с. 236].

Глагол ἐπιτριβῶ святитель использует в значении «мучить, терзать»:

«Если же будешь бить и мучить (ἐπιτριβῆς) ее (жену - автор), то не целишь ее болезни» [3, 61, с. 223].

Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской, использует ἐπιτριβή как синоним слова τῦφος – гордость, надменность, спесь. В своих комментариях на псалом 92, где сказано: «Возмут реки сотрения (ἐπιτριψεις) своя», - Евсевий говорит, что эти вздымающиеся «сотрения» - волны вод, являют собою гордое и надменное знание века сего, обезумевшую мудрость мира [3, 23, с. 1189].

Ἐπιτριβή отсутствует в патристическом словаре Lampe в том, значении, в котором его использует св. Никодим. Словарь приводит несколько значений этого слова: vexatiousness, provocation (досаждение, провокация) evil conduct (плохое поведение) injury (оскорбление) oppression (угнетение) [4, с. 538]. Ни одно из них не соответствует той семантической нагрузке, которую придает ему афонский подвижник.

Классические словари древне-греческого языка (словарь Liddell-Scott [6, с. 350], словарь Дворецкого, словарь Вейсмана) дают схожие значения.

Откуда же взялся этот термин?

Св. Никодим термин ἐπιτριβή заимствует у Романитиса, который так переводит итальянское слово attrizione (от латинского attritio). Эммануил Романитис – священник с острова Патмос, который занимался переводами католической духовной литературы с итальянского на греческий. Из всех его многочисленных переводов были изданы только два: книги иезуитского проповедника XVII века Paolo Segneri: Il penitente istruito и Il confessore istruito

Впервые различие между attritio и contritio (сокрушение) вводит Alanus из Lille в своих Theologicae Regulae [14, с. 43-44]. Согласно Аль-

берту Великому (1200-1280) «*attritio* сопровождается рабским страхом, в котором пребывает грех; а *contritio* сопровождается благодатью, пребывать с которой грех не может» [6].

Впервые *ἐπιτριβή* как богословский термин, отличающийся от *συντριβή* (сокрушение), вводится в греческую богословскую литературу именно святым Никодимом. Он – единственный автор «исповедных книг», который ввел этот термин в печатную греческую литературу, посвященную исповеди. Из остальных авторов эпохи подобное различие делает лишь Викентий Дамодос в своем неизданном «Священном оглашении» (Βικέντιος Δαμόδος, *Ἐρά Κατήχησις*) [14, с. 44].

Интересно, что в примечании к этим словам преп. Никодим говорит, что «некоторые учителя скорбь и боль грешника о своих грехах» разделяют на *προστριβή*, что можно перевести как «предварительное сокрушение», оно бывает прежде исповеди; собственно сокрушение (*συντριβή*), которое бывает во время исповеди; наконец *ἐπιτριβή*, что означает в данном контексте «последующее сокрушение», которое бывает после исповеди [1, с. 203]. Такое примечание делает еще более схоластическим взгляд Святогорца на фазы сокрушения.

Здесь мы приводим выдержку из современного Катехизиса Католической Церкви, чтобы проиллюстрировать преемственность концепций.

«Когда сокрушение исходит из любви к Богу, любимому превыше всего, оно называется «совершенным сокрушением» (сокрушением любви – *contritio*). Такое сокрушение смывает обыденные грехи; оно приносит также прощение смертных грехов, если оно сопровождается твердым решением при первой же возможности прибегнуть к таинственной исповеди.

Сокрушение, называемое «несовершенным» (или *attritio*), также есть дар Божий, наитие Духа Святого. Оно рождается от сознания уродства греха или от страха перед вечным проклятием или другими наказаниями, которым может подвергнуться грешник (сокрушение из страха). Такое потрясение совести может положить начало внутренней эволюции, которая под действием благодати может завершиться таинственным отпущением грехов. Несовершенным сокрушением самим по себе нельзя обрести прощение тяжких грехов, тем не менее, оно располагает к тому, чтобы получить его в Таинстве Покаяния» [17, с. 350].

Тоже самое учение мы находим и в другом официальном доктринальном документе Католической Церкви – сборнике «Христианское вероучение», где приводится выдержка из решений Тридентского собора (1545–1563):

«Что же до несовершенного раскаяния, которое называется «*attritio*», то поскольку оно рождается обыкновенно из осознания уродства греха и из

боязни адского наказания, если оно исключает желание грешить и сопровождается надеждой на прощение, то Собор объявляет, что оно не только не делает человека лицемером или еще большим грешником, но также является истинным даром Божиим, побуждением Святого Духа» [20, с. 430].

Примечательно, что Святогорец последовательно проводит разграничение между сокрушением совершенным (συντριβή, contitio), которое происходит от любви к Богу (у католиков – сокрушение любви), и сокрушением несовершенным (ἐπιτριβή, attritio), которое мы переводим условным термином «утеснение» (у католиков – сокрушение из страха). Мы видим, что четыре раза на двух страницах и в специально сделанном примечании автор «Руководства» приводит одну и ту же чисто католическую концепцию различий этих двух духовных состояний [1, с. 203, 205].

Пути стяжания сокрушения совершенного и несовершенного тоже различны.

«Чтобы приобрести сокрушение, помысли о великом вреде, причиненном Богу твоими грехами. А чтобы стяжать и утеснение, подумай о великом вреде, который причинили твои грехи тебе самому» [1, с. 205] (выделено мною. – Автор).

Итак, συντριβή – это незгоистичное, несебялюбивое сокрушение о вреде, причиненном Богу. В отличие от ἐπιτριβή, которое является совершенно противоположным чувством – себялюбивым сожалением о собственных потерях.

Объем настоящей статьи не позволяет проанализировать все аспекты такого разделения, его причины и последствия. В Католической Церкви это разделение связано с практикой наложения удовлетворения (satisfactio) и учением об индульгенциях [18, с. 250-253]. Этих инославных и инородных для православной духовности концепций в «Руководстве» нет. Однако следует заметить, что это различие у преподобного Никодима Святогорца не может носить характер случайного замечания, оговорки или некоторой особенности католической исповедной практики, которая нечаянно и по недосмотру проникла в эту книгу. Пристальное внимание св. Никодима к этой концепции показывает его интерес, иллюстрирует его бесспорную убежденность в ее правильности.

7. Заключение

Подведем итоги нашего краткого исследования. Мы показали пристальное внимание Святогорца к трем аспектам покаяния: боль сердца о грехах, генеральная исповедь, которая способствует развитию сер-

дечной боли, а также последовательное различие между συντριβή и ἐπιτριβή.

Чем объяснить столь пристальное внимание «Руководства» к феномену сердечной боли? Такое внимание не характерно для святых отцов, которые предпочитали более трезвенный подход ко всем движениям сердца.

Сегодняшняя патрологическая наука показала тесную связь «Руководства» с трудами Paolo Segneri, тем более, что сам св. Никодим ссылается на них в тексте. Представляется, что образцом для Святогорца послужил иезуит Segneri, который посвящает сердечной боли целых две главы в своей «Il penitente istruito».

Почему же издатель «Добротолюбия», афонский монах и подвижник, преподобный отец, канонизированный Православной Церковью в лике святых, столь свободно использует литературу католического происхождения и вводит в свое «Руководство» западные концепции, которые как минимум не традиционны для православной аскетики?

Мне представляется, что ответ на этот вопрос нужно искать в общей атмосфере эпохи, в которую выпало жить святому отцу. Отсутствие богословского образования на Востоке, который находился под турецким игом, поголовное западное образование у всех деятелей Православной Церкви того времени, отсутствие необходимых книг святых отцов и, напротив, почти сплошь переводные католические пособия, использовавшиеся при учебе – все это не могло не наложить глубокой печати на весь дух, на всю ткань творений православных авторов тех веков. Преподобный Никодим Святогорец и его «Руководство к исповеди» являются ярчайшей иллюстрацией сказанного.

Библиография

1. ΕΞΟΜΟΛΟΓΗΤΑΡΙΟΝ ΗΤΟΙ ΒΙΒΛΙΟΝ ΨΥΧΟΦΕΛΕΣΤΑΤΟΝ ΠΕΡΙΕΧΟΝ Διδασκαλίαν σύντομον πρὸς τὸν Πνευματικὸν πῶς νὰ ἐξομολογήῃ μὲ βοήθην τοὺς Κανόνας τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Νηστευτοῦ ἀκριβῶς ἐξηγημένους, συμβουλὴν γλαφυρὰν πρὸς τὸν μετανοοῦντα πῶς νὰ ἐξομολογηῇται καθὼς πρέπει, καὶ λόγον ψυχωφελῆ περὶ μετανοίας. Συνεργησθέν μὲν ἐκ διαφόρων Διδασκάλων καὶ εἰς ἀρίστην τάξιν ταχθέν. ΠΑΡΑ ΤΟΥ ΕΝ ΤΩ ΑΓΙΩ ΟΡΕΙ ΑΣΚΗΣΑΝΤΟΣ ΑΟΙΔΗΜΟΥ ΔΙΔΑΣΚΑΛΟΥ ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ. Ἡ ΕΚΔΟΣΙΣ, ΒΙΒΛΙΟΠΩΛΕΙΟΝ ΝΕΚΤΑΡΙΟΣ ΠΑΝΑΓΟΠΟΥΛΟΣ, ΑΘΗΝΑΙ 2008.

2. ΕΙΣ ΔΟΞΑΝ ΠΑΤΡΟΣ, ΥΙΟΥ ΚΑΙ ΑΓΙΟΥ ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ ΤΟΥ ΕΝΟΣ ΘΕΟΥ ΓΥΜΝΑΣΜΑΤΑ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΑ ΔΙΑΜΟΙΡΑΣΜΕΝΑ ΕΙΣ ΜΕΛΕΤΑΣ, ΕΞΕΤΑΣΕΙΣ ΚΑΙ ΑΝΑΓΝΩΣΕΙΣ Ἄπερ προσθήκαις ὅτι πλείσταίς, καὶ ἀφαιρέσεσι, καὶ ἀλλοιώσεσι καλλωπισθέντα τε καὶ μετ' ἐπιμελείας διορθωθέντα, καὶ σημειώσεσι διαφοροῖς καταγλαϊσθέντα παρὰ τοῦ Ὁσιολογιωτάτου ἐν Μοναχοῖς Κυρίου ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ τοῦ Ἁγιορείτου. ΕΚΔΟΣΙΣ ΟΓΔΟΝ. ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΒΑΣ. ΡΗΓΟΠΟΥΛΟΥ, ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 2004.

3. PG – Jacques Paul Migne. Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. Paris, 1857-1866.
4. A Greek–English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, 3rd edition. By Danker, Frederick William, Bauer Walter. University of Chicago Press, 2000.
5. A PATRISTIC GREEK LEXICON edited by G.W.H.LAMPE, D.D. ELY PROFESSOR OF DIVINITY IN THE UNIVERSITY OF CAMBRIDGE, OXFORD AT THE CLARENDON PRESS, 1961.
6. AN INTERMEDIATE GREEK-ENGLISH LEXICON founded upon the seventh edition of LIDDELL AND SCOTT'S GREEK-ENGLISH LEXICON. New York, Harper & Brothers, Franklin Square, 1889.
7. Amato Angelo S.D.B. Il sacramento della Penitenza nella theologia greco-ortodossa. Studi storico-dogmatici (sec. XVI-XX) // ΑΝΑΛΕΚΤΑ ΒΛΑΤΑΔΩΝ 38, ΠΑΤΡΙΑΡΧΙΚΟΝ ΙΔΡΥΜΑ ΠΑΤΕΡΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ, ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 1982.
8. Citterio Elia NICODEMO AGIORITA // CORPUS CRISTIANORUM, LA THEOLOGIE BYZANTINE ET SA TRADITION, II, (XIII-XIX), TURNHOUT, BREPOLS PUBLISHERS, 2002, p. 905-978.
9. PAOLO SEGNERI Ὁ Μετανοῶν Διδασκόμενος Μία μετάφραση τοῦ Ἐμμανουὴλ Ρωμανίτου. Ἔκδοσις Θεσβίτης, Θῆρα, 2005.
10. Porson R., Φωτίου τοῦ πατριάρχου λέξεων συναγωγή, pts. 1-2, Cambridge: Cambridge University Press, 1822.
11. Γκίκας Αθανάσιος, πρωτοπρεσβύτερος. Η μετάνοια κατά τον άγιο Νικόδημο τον Αγιορείτη // Πρακτικά Α΄ επιστημονικού συνεδρίου ΑΓΙΟΣ ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ Ο ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ: Η ΖΩΗ ΚΑΙ Η ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΟΥ. Τόμος Β΄, Έκδοση Ιερού Κοινοβίου Οσίου Νικοδήμου, Γουμένισσα, 2006, σ. 69-86.
12. Θεόκλητος Διονυσιάτης, μοναχός. Άγιος Νικόδημος ό Άγιορείτης. Ο βίος και τά έργα του. 1749-1809. Β΄ έκδοσις, Άθήναι 1978.
13. Μεταλληνός Γεώργιος Δ., πρωτοπρεσβύτερος. Τό «Έξομολογητάριον» τοῦ Άγίου Νικοδήμου // Πρακτικά Α΄ επιστημονικού συνεδρίου ΑΓΙΟΣ ΝΙΚΟΔΗΜΟΣ Ο ΑΓΙΟΡΕΙΤΗΣ: Η ΖΩΗ ΚΑΙ Η ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΑ ΤΟΥ. Τόμος Β΄, Έκδοση Ιερού Κοινοβίου Οσίου Νικοδήμου, Γουμένισσα, 2006, σ. 47-65.
14. Τσακίρης Βασίλειος Οί μετάφράσεις τῶν ἔργων Πνευματικὸς Διδασκόμενος καὶ Μετανοῶν Διδασκόμενος τοῦ Paolo Segneri ἀπὸ τὸν Ἐμμανουὴλ Ρωμανίτη καὶ ἡ ἐπίδρασή τους στὸ Ἐξομολογητάριον τοῦ Νικοδήμου τοῦ Άγιορείτου. Εἰσαγωγικὴ μελέτη // PAOLO SEGNERI Ὁ Μετανοῶν Διδασκόμενος Μία μετάφραση τοῦ Ἐμμανουὴλ Ρωμανίτου. Ἔκδοσις Θεσβίτης, Θῆρα, 2005.
15. Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. Άθήναι, 1982.
16. Игнатий Лойола, святой. Духовные упражнения. Духовный дневник. Институт философии, теологии и истории святого Фомы. М., 2006.
17. Катехизис Католической Церкви. Культурный центр «Духовная Библиотека», Москва, 2007.
18. Козлов Максим, протоиерей, Огицкий Д.П. Западное христианство: взгляд с Востока. М.: издательство Сретенского монастыря, 2009.
19. Старец Порфирий Кавсокаливит. Житие и слова. Малоярославец. Издание Свято-Никольского Черноостровского женского монастыря, 2006.
20. Христианское вероучение. Догматические тексты учительства Церкви III-XX вв. СПб.: Издательство св. Петра, 2002.

Иерей Виталий Шатохин
преподаватель Калужской духовной семинарии
smalta17@mail.ru

Христологические споры Древней Церкви: доктрина Аполлинария и антиохийский ответ

*The Christological controversies of the early church:
the doctrine of Apollinaris and Antiochian answer.*

Аннотация: В конце четвертого столетия между представителями александрийского и антиохийского направлений богословской мысли возник принципиальный спор. Его предметом была Личность Христа. Аполлинарий Лаодикийский создал особое христологическое учение, которое максимально подчеркивало искупительное действие Бога во Христе, но в то же время умаляло полноценную реальность Его человечества. Его оппонент, Диодор Тарсийский, развивал богословие воплощения, которое, хотя и отличалось возвращением к реалистичности в своем представлении человеческой природы Христа, имело тенденцию определять две стороны Его Личности в виде двух отдельных индивидуумов и тем самым прокладывало дорогу несторианским спорам следующего столетия. Последователем идей Диодора был Феодор Мопсуестийский. В его учении также замечалась слишком очевидная тенденция мыслить и говорить о Христе так, как будто Он обладал двумя различными лицами.

Abstract: At the end of the fourth century, between the representatives of Alexandria and Antioch course of theological thought there was a fundamental dispute. Its subject was the Person of Christ. Apollinaris of Laodicea created a special Christological theory which maximized the redemptive action of God in Christ, but at the same time detracted from the complete reality of His humanity. His opponent, Diodore of Tarsus, developed a theology of the Incarnation which, though refreshingly realistic in its notion of Christ's human nature, tended to harden the two aspects of His Person into two separate individuals, and so paved the way to the Nestorian controversies of the next century. Follower of the ideas of Diodorus was Theodore of Mopsuestia. In his teaching also was found too apparent tendency to think and speak of Christ almost as if He were two separate persons.

Ключевые слова: Церковь, богословие, христология, протонесторианство, Логос, воплощение, Богочеловек, Богородица, единение двух природ, ересь.

Keywords: Church, theology, Christology, proto-nestorianism, Logos, Incarnation, God-man, Mother of God, union of two natures, heresy.

Вероучительные положения христианства естественным порядком с самых первых веков жизни Церкви все вращались вокруг евангельского образа Иисуса Христа, порождая бесконечные попытки адекватно истолковывать этот образ. И вопросов, встававших перед богословствующими умами, было множество. Кто есть Христос: Бог? Человек? Или Богочеловек? Если верно последнее, то как мыслить это богочеловеческое единство? Какова его природа и каковы ее свойства? Можно ли говорить о единстве во Христе, если природы две, и наоборот: можно ли говорить о двойственности, если Он – один? Насколько подлинно Его Божество и насколько реально Его человечество? Перевести категорию веры в категорию логической мысли, выразить вербально, в лаконичных формулировках упование верующего сердца – вот та непростая задача, перед которой были поставлены христианские мыслители в условиях философски изошрённой эллинской культуры слова. Впрочем, христианская догматика была всегда апофатична, и положительное содержание богословской истины чаще всего обнаруживалось через отрицание богословской лжи. Так, в борьбе с гностиками была утверждена реальность человеческой природы Христа (сщмч. Игнатий Антиохийский, сщмч. Ириней Лионский, Тертуллиан), а в борьбе с иудействующими и арианами была защищена реальность Его Божества (мч. Иустин Философ, Климент Александрийский, свт. Афанасий Великий и др.). Наконец, в IV веке христологическая мысль достигла вопросов, дальнейшее выяснение которых было невозможно без выработки искусной, филигранной, предельно точной богословской терминологии, а также без глубокого знания антропологии и философии в целом. Здесь требовались в высшей степени образованные умы. Эта работа была проделана прекрасно осведомлёнными в области философской и богословской литературы отцами-каппадокийцами (свт. Василий Великий, свт. Григорий Богослов, свт. Григорий Нисский, свт. Амфилохий Иконийский), подготовившими тем самым базу для развития христологической мысли.

Обычно, всю проблематику христологии IV–V вв. сводят к двум вопросам, бурно обсуждавшимся в богословской среде того времени: что из себя представляла человеческая природа Иисуса Христа? и как нужно понимать соединение Божества и человечества во Христе [1, с. 370]? Во-

просы назрели весьма существенные, а единой формулировки, которая бы обозначала в доступной форме тайну воплощения (кроме Символа веры) у Церкви ещё не было. К тому же данная ситуация осложнялась ярким своеобразием трактовок данной темы в различных богословских школах. Известный специалист в области раннехристианской литературы проф. А. Гарнак (несколько сгущая краски, что естественно для того либерального направления, к которому он принадлежал) так изображает состояние церковной догматики на рубеже IV–V вв.: «У богословов-оригенистов и в массе христиан в нач. IV века царили самые разнообразные представления о воплощении и человечестве Христа. Лишь немногие предполагали человеческую душу, а большинство понимало тело Христа как небесное, или как преображение Логоса, или, наконец, как одежду. Грубо докетические представления смягчались неоплатонически-спекулятивными (конечность – как момент раскрытия Божества). О двух самостоятельных природах на Востоке думали лишь немногие, хотя на формулу «две природы» (и другие родственные формулы) можно указать со времени Мелитона Антиохийского» [2, с. 343]. Такой диапазон разномыслий предстояло сужать трудным путем богословских дискуссий, в общем стремлении обрести единую позицию.

Христология Аполлинария Лаодикийского

Вопрос об образе соединения природ во Христе ещё до середины IV века рассматривался и докетами и адопцианами, а значит, неизбежно касались его и полемизирующие с этими еретиками апологеты Церкви: Тертуллиан, свт. Мефодий Олимпийский, Ориген, свт. Евстафий Антиохийский. Однако, первый, кто попытался поставить данный аспект христологии во главу своей богословской системы, был верный «староникеец» - Аполлинарий, епископ Лаодикии Сирийской († ок. 382 г.). Профессор А. Спасский считает, что «Аполлинарий был первым из церковных писателей, начавших прилагать учение о Святой Троице, сформулированное на Первом Вселенском Соборе, к разъяснению учения о Богочеловече» [3, с. 456]. Таким образом, именно с именем Аполлинария связан процесс смещения эпицентра богословской мысли из области «теологии» в область «икономии» [4, с. 1]. А. В. Карташёв называет Аполлинария за его философскую и богословскую даровитость не иначе, как «профессором» [5, с. 237]. Этот Лаодикийский епископ, образованнейший дидакал и стойкий борец с арианством, своими «новаторскими» идеями в христологии оставил заметный след в истории богословской мысли, а его рабо-

ты (надписанные после его осуждения чужими именами) оказали самое непосредственное влияние на весь ход богословской полемики периода III–IV Вселенских Соборов.

Богословский гений Аполлинария отмечают все исследователи: «Он поднял много богословских вопросов и обсуждал их с такой полнотой, последовательностью и остроумием, что только части из них было достаточно для раскрытия и решения на целых три столетия, до 680 г.», – замечает профессор М. Поснов [1, с. 372]. В силу своей редкой образованности, Аполлинарий долгое время пользовался уважением таких людей, как свт. Василий Великий, свт. Григорий Богослов, свт. Епифаний Кипрский, блж. Иероним Стридонский, которые воспринимали его как своего учителя и наставника, до тех пор пока он не стал публично выражать свою новаторскую доктрину. Как часто это бывало в истории Церкви: богатая одарённость Аполлинария послужила почвой для развития еретического учения. «Выдающийся дар логиста и блестящее перо писателя ввели его в соблазн дать своим многочисленным ученикам и поклонникам рационально-ясную систему христологии» [6, с. 79].

Он вёл полемику с арианами, которые ради идеи единства во Христе разработали особое учение о Богочеловеке. Арий признал Логос всего лишь конечным и ограниченным творением (пусть даже и высшим в тварной иерархии), а его последователи стали учить о том, что воплотившись, Логос воспринял бездушную плоть, но не человеческую природу в её целостности. «Некоторые из последователей арианского учения, – пишет исследователь аполлинарианства, – особенно между учениками Евномия и Евдоксия, естественно пришли к тому заключению, что Сын Божий при Своем воплощении из человеческой природы принял только одно тело и что Сам же Он своим существом страдал и действовал в этом теле» [7, с. 259]. Очевидно, это было сделано для того, «чтобы проще и рациональнее соединить природу земную, конечную, с природой небесной, но не абсолютной» [5, с. 236; 3, с. 257]. Аполлинарий же, напротив, как убежденный борец с арианством, уверенно исповедовал Божество Христа и Его единосущие Отцу, но осознавал при этом справедливость и верность арианского тезиса о единстве Богочеловека. Именно ради сохранения тезиса о единстве Христа – тезиса самого по себе верного и несомненного – он и пожертвовал церковным учением о совершенстве (т.е. полноте, целостности) человеческой природы Спасителя. Он желал доказать арианам возможность утверждать даже в воплощенном Логосе сохранённое единосущие Отцу. Приняв арианскую логику, Аполлинарий стал решительно защищать ту точку зрения, что Бог и человек в своей совершенности (полноте) несоединимы. «*Δύο τέλεια ἐν γενέσθαι οὐκ δύναται* (Двум совершенным

невозможно прийти к единению)», – прямо заявлял Лаодикиец [8, с. 167]. Халкидонский Орос потом возведёт в догмат обратное: «Ἐπομένοι... ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν... τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι (Поучаем... исповедовать одного и того же... совершенного в Божестве и того же совершенного в человечестве)» [4, с. 292]. Но для Аполлинария такое видение единства казалось абсурдом, он видел в учении о сохранении свойств обеих природ во Христе (на чём особенно настаивали тогда антиохийцы) повторение безумных языческих басен о кентаврах и минотаврах – былинных существ, соединявших в себе свойства разных природ. Считая принципиально невозможным сохранение целостности обеих природ после соединения, лаодикийский мыслитель добивался решения двух задач: 1) дать выражение того же строгого единства Личности Богочеловека Христа, как это сделали ариане и 2) сочетать в этом единстве истинное человечество Христа и истинное Его Божество.

Идея Аполлинария заключалась в следующем. Предвечно рождённый от Отца Логос – Вторая Ипостась Святой Троицы, ради спасения человека соединяется с человеческой природой, реальной и действительной, но лишённой той части своего состава, которая является ипостасным центром человека, отправной точкой самосознания, управляющей телесными и душевными действиями и пожеланиями. По мысли Аполлинария, этой высшей составляющей человеческого естества является νοῦς – ум (дух), – в своей антропологии Аполлинарий следовал трихотомии Платона. Место человеческого ума (духа) и занял во Христе Божественный Логос, став Его Самосознанием и Личностью и Умом. Здесь Аполлинарий защищал буквально понимаемую им идею воплощения, принципиально отказываясь от представления о вочеловечении Бога. Единство Христа, полагал Аполлинарий, возможно лишь в том случае, если Его природа состоит «из плоти, души и Бога (вместо человеческого духа или ума)», только тогда Христа можно считать «совершенным человеком, во всём подобным нам, кроме греха» [3, с. 461], ибо не воспринятый Богом человеческий νοῦς и есть, по Аполлинарию, седалище греха. Только если «самодвижный» человеческий ум будет заменен в «несамодвижной» плоти «тождественнодвижным» Божественным Умом, только тогда, по мысли Аполлинария, может быть преодолён грех и проистекающая от него смерть. «Такое решение вопроса привлекало Аполлинария возможностью избежать всех (богословских) затруднений и дать точную интерпретацию отрывку из пролога Евангелия от Иоанна «Слово плоть бысть», которое подразумевало, что Божество Логоса объединилось только с телесностью человека и обитало как душа в теле, воспринятом от Девы Марии» [9, с. 382].

Таким образом, достигается синтез двух тезисов о единстве и двойственности Богочеловека: две природы – одна Личность, $2 = 1$. Нужно признать, что логическая сторона такой концепции Воплощения безукоризненна, хотя это ничуть не оправдывает ее еретичности. Здесь как будто все находит свое обоснование: и безгрешность Христа (ибо свободен от греха и Божественен Его Ум), и единство субъекта во Христе (так как человечество Христа не имеет собственного сознания, Его человечеством движет Логос), и двухсоставность Его природы (поскольку и человечество и Божество Христа абсолютно реальны). Но ради этой логики Аполлинарию пришлось открыто заявить, что человеческая природа Спасителя (взятая сама по себе) неполноценна, не равна нашей. Сложность его концепции заключалась в том, что он отказывался рассматривать в отдельности, даже теоретически, две природы Христа. Христос, по Аполлинарию, – совершенно неделимый (даже теоретически) единый богочеловеческий организм: *μία φύσις, μία ὑπόστασις, μία ἐνέργεια, ἐν πρόσωπον, ὁλος θεός, ὁλος ἄνθρωπος...* (одна природа, одна ипостась, одна энергия, одно лицо, всецело Бог, всецело человек)» [4, с. 144]. Выражение «всецело» или «в полной мере» человек (*ὁλος ἄνθρωπος*) нужно понимать в том смысле, что во Христе присутствует и *σῶμα*, и *ψυχή*, и *νοῦς*, только *νοῦς* Его – безгрешный, всесовершенный и Божественный. «С точки зрения Аполлинария мысль о восприятии тела и души, при исключении ума, не отвергает православного учения о том, что Сын Божий, будучи Богом, был и совершенным человеком, а напротив как нельзя более ясно показывает, что божественный ум, заменяя место ума человеческого при теле и душе, тем самым образует истинного и целого человека по совершенному подобию с бытием человеческим» [7, с. 269]. Взятая же отдельно человеческая природа в христологической системе Аполлинария явно ущербна, неполноценна в своём составе, а значит, неполноценна в своём исцелении от первородной порчи. На эту «дефективность» Аполлинариева учения, несогласованность его с традиционной православной сотериологией вскоре обратили внимание даже бывшие почитатели Аполлинария (в том числе отцы-каппадокийцы), что и послужило основанием для отвержения Церковью его доктрины. Первое осуждение мудрований лаодикийца (его учения, но не его самого) произошло еще при его жизни, на Римском соборе 376 г. под председательством папы Дамаса. Общецерковное же осуждение Аполлинария состоялось уже после его смерти на II Вселенском Соборе.

Дошедшие до нас отрывки из произведений Аполлинария, а также отзывы о его догматической системе полемизирующих с ним церковных писателей дают основания некоторым исследователям предполагать, что Аполлинарий был приверженцем оригеновской теории предсуществова-

ния душ [см. 10, с. 259–264]. Если эта гипотеза верна, то она объясняет, почему Аполлинарий отождествлял $\nu\omicron\delta$ с личностью, ведь в учении Оригена души (или умы) – это именно ипостасные самосознающие единицы, а допустить такую во Христе для Аполлинария значило допустить во Христе человеческую ипостась, то есть падший человеческий ум.

Вся концепция Аполлинария сконцентрирована на идее единства, это единство он именовал «божественное смешение» ($\mu\acute{\iota}\zeta\iota\varsigma$), смешение реальное, «физическое». «Не может быть никаких сомнений, – пишет Johannes Quasten, – в том, что Аполлинарий мыслил во Христе одно только реальное и биологическое единство, которое связует Божество непосредственно с Его телом и образует только одну природу ($\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$). Он видел в этой формуле подлинное и совершенное объяснение (принципа) *communicatio idiomatum*, концепции Богоматеринства, искупительной силы Христовой смерти и спасительного свойства Его плоти, которую мы вкушаем за Божественной Евхаристией» [9, с. 382]. Аполлинарий был убежден, что невозможно говорить о Христе ни как о двух лицах, ни даже как о двух естествах, Он – одна природа Бога Слова воплощённая. Так рождается печально знаменитая формула: « $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\ \sigma\epsilon\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\mu\acute{\eta}\nu\eta$ », которой в V веке воспользовался свт. Кирилл Александрийский, ошибочно считая ее автором свт. Афанасия Великого. Ошибка была простительна: творения осуждённого в 381 г. Аполлинария, подпольно тиражируемые его учениками, надписывались громкими именами святых отцов: мч. Иустина Философа; свт. Юлия Римского, свт. Григория Чудотворца, свт. Афанасия Великого и др. В начале V столетия (т.е. при жизни свт. Кирилла) о существовании Аполлинариевых псевдоэпиграффов ещё не знали. Одним из первых, кто указал на подложность цитируемых свт. Кириллом (и не только им) текстов был Леонтий Византийский, совершивший серьезное критическое научное исследование вопроса о судьбе произведений Аполлинария, но это был уже VI век.

Самыми непримиримыми врагами Аполлинария стали его земляки (конечно, с определенной оговоркой, ведь родина Аполлинария всё же Александрия, в Антиохию он перебрался в раннем детстве), столь же усердные в искусстве построения философских силлогизмов, – антиохийцы, которые первыми увидели ложь Аполлинариевой доктрины, поскольку, как верно подмечено, аполлинаризм «шел до оскорбительности наперекор всем самым дорогим заветам антиохийской школы» [6, с. 81]. Ещё со времени свт. Феофила Антиохийского († ок. 180 г.) здесь символом ортодоксии в вопросе воплощения почитали исповедание двух совершенных природ, целостных, различных и всегда остающихся различными. Антиохийцы считали, что нет истинной человеческой природы без её

свободы и присущей ей изменчивости, а поэтому они требовали признания во Христе реального человека, а не только абстрактной человеческой природы. Крайние антиохийские воззрения выражались в том убеждении, что «Бог-Логос принял личность отдельного человека (τέλειον ἄνθρωπον, τέλειον ἄνθρώπου πρόσωπον), то есть соединился с ней» [2, с. 347]. Для сирийских богословов было дорого представление о целостности, реальности и свободе человеческого естества Спасителя. Их мысль создавалась в длительном противостоянии с гностиками-докетами, что было обусловлено непосредственной близостью Персии, под влиянием философии которой возник целый ряд еретических течений гностического толка. В противовес докетизму и возник в антиохийском богословии образ Христа-Подвижника, восходящего к единению с Логосом путём тяжёлой личной аскезы. Понятно, что при такой позиции антиохийцев, учение Аполлинария с его тезисом о смещении природ (μίξις) было в корне неприемлемо. Поэтому активным борцом с доктриной лаодикийского ересиарха стал выдающийся представитель богословия антиохийской школы – Диодор Тарсийский († 394 г.).

Христология Диодора Тарсийского

Блж. Феодорит, рисуя личность этого прославленного антиохийского учителя-экзегета, не скупится на самые возвышенные выражения: «Мудрый и мужественный Диодор, подобно прозрачной и великой реке, доставлял своему стаду питье и потоплял богохульство противников. Ни во что ставил он знатность своего рода и охотно переносил все труды за веру» [11, кн. IV, гл. 25]. Диодор, среди простого населения более известный своей строжайшей аскезой (говорили, что по худобе своей он напоминал скелет), в кругах искущённых в науке и философии слыл великолепным богословом-полемистом. «Он писал много о всевозможных вопросах, какие только могли представлять интерес с богословской точки зрения. Его полемика была направлена не только против ариан и Аполлинария; язычники и философы также давали пищу для его пера... Пока не появились критики, которые вскоре выступили против Диодора не только со стороны аполлинариан» [12, с. 404]. Прежде чем он переехал в Киликию и принял сан (в 378 г.), он успел в Антиохии воспитать двух известнейших церковных деятелей, до конца дней своих сохранивших к своему учителю глубочайшее уважение. Ими были Феодор Мопсуестийский и свт. Иоанн Златоуст – друзья юности, которых ожидала очень разная судьба.

Диодор слыл строгим блюстителем никейской веры, чем заслужил по-

чтение к себе отцов II Вселенского Собора, на котором он присутствовал, как свидетель Православия. Богословский метод Диодора, развитый впоследствии Феодором Мопсуестийским, впоследствии сыграл самую непосредственную роль в развитии несторианского лжеучения. Известный католический историк Церкви прямо заявляет: «Феодор Мопсуестийский – отец несторианства, а Диодор был его дедом» [12, с. 404]. В этом же смысле обвиняли Диодора в V веке сначала свт. Кирилл Александрийский, а затем, с новой силой – неумеренные почитатели великого александрийца из монофизитского лагеря. Свт. Кирилл в своих трех книгах против Диодора и Феодора дал такую сильную критику их богословия и настолько сблизил его с несторианством, «что это обвинение привело к окончательному осуждению Диодора на Константинопольском Соборе в 499 году» [9, с. 398]. Прп. Иоанн Дамаскин в своём «Точном изложении...» также причислил Диодора к «бесовскому собранию» несториан [13, с. 239]. С особой силой попирает память Тарсийского епископа в сер. V века Диоскор Александрийский, что вызвало у антиохийцев, чтущих своего учителя, лишь обратную реакцию: они отказывались признать учение Нестория ересью, а в Тарсе, где некогда епископствовал Диодор, стали почитать Нестория, как мученика [14, с. 85]. Небезынтересен тот факт, что Несторианская Церковь (даже до настоящего времени) в пятницу 5-й недели после Богоявления торжественно празднует память Диодора, Феодора Мопсуестийского и Нестория... Исследователь жизни и богословия Диодора Тарсийского приводит тексты литургических гимнов Несторианской Церкви в честь Диодора Феодора и Нестория: «Веселись и радуйся, Церковь Духа Святаго, о священниках, прославившихся в тебе, трех дивных мужах, храмах Духа Святаго, о Диодоре, потрудившемся в учении целомудрия, и о Феодоре, учителе правды, о ревностном деятеле Нестории, подвижнике непостыдном, скончавшем свое течение страданиями Христовыми» [8, С. 234].

В настоящее время о христологии Диодора мы можем иметь лишь самые общие сведения по причине утраты его цельных произведений. Но несомненно, что он был выразителем сугубо антиохийского представления о Воплощении Христа, как «вселении» Бога Слова в человека Иисуса. Дифизитство Диодора было столь радикально, что он, так же, как впоследствии и Несторий, совершенно отвергал принцип *communicatio idiomatum* (общение свойств) и употребление «теопасхитских» выражений. «Божественное Писание, – решительно говорит Диодор, – не указало, что тот, который от семени Давида, есть творец Вселенной, но творцом Вселенной исповедует Бога Слова... Бог Слово родился прежде веков от Отца и не претерпел ни одного изменения или страдания и не превратился в тело, и не был распят, и не умер, и не ел, и не пил, и не утомлялся, но пребыл

Богословско-исторический сборник №7 2015

бестелесным и неограниченным, не претерпевшим от образа Отца» [цит. по: 8, с. 333]. Постулат двух рождений Бога-Слова, впоследствии закрепленный в православном богословии термином Θεοτόκος, был чужд мысли Додора: «Бог Слово не претерпел двух рождений, одно прежде веков, а другое напоследок, но – от Отца он родился по естеству. Того же, который рожден от Марии, Он уготовал Себе храмом» [там же, с. 336]. Этого «рожденного от Марии» Диодор, конечно, не называет ипостасью, как, впрочем, не делали этого ни Феодор, ни Несторий, но только природой, однако эта «природа» выглядит в изображении Диодора самостоятельным человеком. Если сохраненные Леонтием Византийским отрывки из сочинений Диодора действительно принадлежат ему, то, как полагает исследователь протонесторианства, «мы из них ясно видим, что он довольно резко, в духе чисто несторианском отделял Божество Христа от Его человечества» [15, с. 27]. Известный знаток богословских сочинений древности и составитель комментариев к ним – свт. Фотий Константинопольский († ок. 896 г.) – ещё в IX веке имел возможность прочесть дошедшие до него произведения Диодора и оставил о них нелицеприятный отзыв, сказав, что «Диодор ... очернил себя пятном несторианства» [там же]. Профессор М. Поснов также считает, что если пресловутое учение о двух Сынах (на которое так нападал свт. Кирилл) и не принадлежало ни Несторию, ни Феодору, то Диодору оно принадлежало точно: «...это ясно следует из фрагментов Марии Меркатора: “τέλειος πρὸ αἰώνων ὁ Υἱὸς, τέλειος τὸν ἐκ Δαβὶδ ἀλείφηεν Υἱὸς Θεοῦ Υἱὸν Δαβὶδ” (совершенный прежде веков Сын воспринял совершенного от Давида, Сын Божий сына Давида)» [1, с. 386]. Таким образом, посылки для развития несторианского учения у Диодора действительно были. Однако, следует помнить, что позиция Диодора – это позиция полемиста, борца с аполлинаризмом, предтечей монофизитства. Ведь если Аполлинарий видел в человеческой природе Христа Спасителя лишь слепое и бессмысленное орудие Логоса, то Диодор защищал деятельное участие человеческого естества в домостроительстве нашего спасения. И хотя в церковной истории имя Тарсийского пастыря устойчиво ассоциируется с несторианским учением, нельзя забывать и положительное влияние, которое оказали христологические воззрения Диодора на ортодоксальное богословие. Пусть ему не удалось найти формулировку, которая удовлетворительно выражала бы отношение между Божеством и человечеством во Христе, но в то же время «он успел в противовес Аполлинарию утвердить учение о полном и совершенном человеческом естестве Христа и таким образом спасти для всех будущих поколений исторический смысл Евангелия» [12, с. 405]. Исследователь жизни и творчества Диодора прямо называет его «апостолом дифизитства» [8, с. 332]. По крайней мере «две приро-

ды» (δύο φύσεις) Христа, декларируемые халкидонским оросом, – это тот специфический термин Диодора, который он отстаивал для Православия в борьбе с Аполлинариевым учением об «одной природе» (μία φύσις). Именно от Диодора через Феодора Мопсуестийского воспринял эту терминологию и блж. Феодорит Кирский и донес её до эпохи Халкидона.

Христология Феодора Мопсуестийского

На личности Феодора, следует остановиться отдельно, поскольку его роль в истории христологических споров исключительна. В Антиохийской школе имя Феодора Мопсуестийского пользовалось огромным авторитетом, и хотя его богословский гений нельзя назвать столь уж выдающимся («ум трезвый и ясный, но не очень глубокий», – характеризует его А. В. Карташёв [6, с. 84]), масштаб его популярности был действительно велик. Его читали, заучивали и переписывали не только в Антиохии, но и в Эдесско-Низибисской школе, где его величали не иначе, как «учитель учителей и толкователь толкователей». Когда свт. Кирилл Александрийский (уже после Унии 433 г.) пытался добиться посмертного осуждения Феодора, ему пришлось отказаться от этой идеи, ибо «восточные» так дружно защищали его память, что это грозило очередным расколом.

В своей «Церковной истории» блж. Феодорит говорит об этом, значительно повлиявшем на него, антиохийском учителе в самых высоких выражениях: «...стяжавший знаменитость как учитель», «... учитель всей Церкви, победоносно подвизавшийся против целой еретической фаланги... Он наслаждается учением прежнего Диодора и был общником и сотрудником божественного Иоанна, ибо они сообща почерпали из духовных источников Диодоровых» [11, кн. V, гл. 27, 40].

О богословии Феодора можно судить достаточно основательно, не боясь слишком ошибиться в оценке, так как от него сохранились важные догматические фрагменты. Имеется, например, его символ, направленный против четырнадцатников, на основе которого рассуждает о догматике Феодора проф. В. Болотов [4, с. 152–156]. Большое количество отрывков из его произведений находится в актах Пятого Вселенского Собора. Там же помещены фрагменты трех книг против Феодора, написанные свт. Кириллом после Эфесского Собора, содержащие пространные цитаты из творений мопсуестийского проповедника [16, с. 315–349]. В последнее время были найдены и опубликованы многочисленные творения Феодора, сохранившиеся на сирийском языке [см. 17].

Первое, что нужно сказать о богословской ориентации Феодора, это то, что он был «коренным» антиохийцем, не только по месту своего рождения, но и по своему менталитету. Автор единственной отечественной монографии, посвященной жизни и учению Феодора, называет его «наилучшим выразителем господствующего в антиохийской школе направления богословствующей мысли. Все главнейшие характеристические черты этого направления он с особенной полнотой и ясностью отразил в своих произведениях» [15, с. 9]. Это значит, что в своих теологических «штудиях» Феодор следовал аристотелевской логике (в большей мере), в догматике избегал двусмысленных поэтических излишеств, а в экзегетике придерживался историко-грамматического метода. При этом он был хорошим ритором, так как учился вместе со свт. Иоанном Златоустом у знаменитого Ливания. Однако усвоенные им богословские тенденции Антиохии он, безусловно, довел до той крайней степени, за которой начиналась область нецерковной, еретической мысли. Яркое тому свидетельство – его весьма характерное «толкование» на Песнь Песней. Эта всецело аллегорическая книга Св. Писания была понята Феодором абсолютно буквально, как «свадебная пиршественная песнь, написанная Соломоном в оправдание перед народом своего брака с иноплеменницей, особенно ненавистной для иудеев своим чёрным цветом кожи и принадлежностью к хамовому племени», – здесь предел антиохийского буквализма... [там же, с. 95]. Интересно заметить, что с подобной трактовкой Песни Песней был в корне не согласен даже блж. Феодорит, почитавший Феодора своим учителем. В своем толковании на эту книгу блаженный, явно разумея Феодора, пишет: «Многие о сей книге сомневаются и богодухновенною быти ее отрицают, нелепые притом и несмысленнее самых женских повестей разглашают басни: говоря, некоторые из них, что премудрый Соломон сам о себе и о дочери Фараоновой оную написал... Хула, коею поносите вы сию книгу, относится к Духу Святому...» [18, с. 3–5]. Но запятнал он себя в истории Церкви не критикой отдельных библейских книг. Предтечей несторианства Феодор Мопсуестийский стал благодаря своему учению о Воплощении Сына Божия, а именно о характере соединения природ во Христе. Несторий, по-видимому, лишь несколько акцентировал отдельные его мысли, причём сделал это демонстративно, с высоты патриаршей кафедры. Обратив на себя пристальное внимание догматистов столицы, Несторий спровоцировал тем самым исследовательский интерес к христологическим работам Мопсуестийского епископа, который в мире в Церковь почил за несколько месяцев до избрания Нестория архиепископом Константинополя (428 г.).

Доктрина Феодора заключалась в следующем. Согласно его творениям, человечество и Божество Христа были соединены в самый момент за-

чатия в одно лицо (ἐν πρόσωπον). Но соединение это (ἕνωσις) произошло не по сущности (κατ' οὐσίαν) и не по действию (κατ' ἐνεργίαν), а по благоволению или по благодати (κατ' εὐδοκίαν или κατὰ χάριν): «Нельзя сказать, что Бог Слово обитает по существу или по действию. Итак, что же остаётся? Какое найдем суждение, которое окажется тем самым, какое, собственно здесь нужно? Очевидно, следует говорить, что вселение совершилось по доброй воле (κατ' εὐδοκίαν). А доброю волею называется добрая и всеблагая воля Бога, которую Он благоволит оказывать тем, кои спешат прилепиться к Нему...» [16, с. 326–327]. Соединение «по сущности», полагал Феодор, невозможно по причине разнородности соединяемых природ, «по действию» – абсурдно, поскольку энергии Божии вездесущи. Остаётся κατ' εὐδοκίαν, другого модуса соединения природ (например κατ' ὑπόστασιν) Феодор не видел и, очевидно, не понимал.

По его мнению единение разнородных сущностей – не относительное только и моральное (ἕνωσις σχετικῆ), а реальное (ἕνωσις φυσικῆ) должно было повлечь за собой их слияние, а значит, изменение, что для Божественной природы невозможно, поэтому ипостасное соединение Феодор отвергал однозначно. Единение же нравственного порядка, о котором говорил Феодор, есть «некоторое особого рода ”обитание“ или ”вселение“ (ἐνοίκησις) Бога в человека Иисуса». Поэтому, хотя Феодор и сохранял традиционную христологическую формулу «δύο φύσεις, ἐν πρόσωπον» (две природы, одно лицо), всё-таки ἐν πρόσωπον он понимал лишь только как единство поклонения и единство имён (таких, которые обозначают совместное бытие естеств в одном лице: «Христос», «Мессия», «Богочеловек» и т.п.). Не возникает сомнений в том, что две природы Христа мыслятся им, согласно формуле свт. Григория Богослова, как ἄλλος καὶ ἄλλος (иной и иной), а не ἄλλο καὶ ἄλλο (иное и иное): «Когда мы различаем два естества, – писал Феодор, – то говорим, что естество Бога Слова совершенно, совершенно и Лиц, потому что нельзя сказать, чтобы совершенное Его существо было безлично, но также говорим, что и естество человеческое совершенно, равно как и Лицо. А когда обращаем взор на соединение, тогда говорим: одно Лицо» [там же, С. 326]. Таким образом, при внешнем единстве (ради сохранения единого почитания) во Христе «совершенно определённо различаются два лица, обуславливаемые двумя преградами (преграда равняется Лицу)» [2, с. 347]. А значит, воплощения в полном смысле не было, значит, выражение евангелиста «ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο» (Слово плоть бысть) – только поэтическая гипербола. Об этом Феодор свидетельствовал совершенно открыто: «Если рождённый от Девы не есть воспринятый человек, а воплотившийся Бог, то каким образом мы будем называть его Богом от Бога и единосущным Отцу?... Говорить, что

Бог родился от Девы – безумие... От Матери родился не единосущный Отцу... но тот, кто силою Духа Святаго напоследок дней зачался во чреве матери, именно тот, о котором поэтому сказано, что он без отца...» [16, с. 315–316]. Справедливости ради нужно заметить, Феодор всё же признавал возможным именовать Святую Деву Богородицей, но лишь в том специфическом смысле, что «Бог был в рождённом ею человеке, не то, чтобы Он объят был им по естеству, но Он был в нем по благоволению» [там же, с. 329], что, опять же, во всем контексте учения Феодора подразумевало две ипостаси Христа, одну из которых и родила Святая Дева, то есть такую человеческую ипостась, в которой пребывал Логос.

Концепция единого субъекта во Христе была для Феодора недостижима, в его богословских штудиях всегда присутствуют не два действия, но два действующих: «Тому, кто воспринят, Он (Бог Слово) оказывал содействие к совершению предположенных дел» [там же, с. 316], «...после того, как Божественное естество благоизволило отделиться от него, он сам по себе вкусил смерть ради спасения всех и явил, что хотя Божество отделилось от него во время смерти, так как Оно не могло испытывать смерти, однако же по любви Оно присуще было ему, когда он терпел смерть» [там же, с. 328]. Феодор настаивал на том, что в одном лице две природы сохраняются неслиянными и нераздельными, но при этом природы мыслятся им персоналистически, единство же их объясняется единым действием, единым достоинством и единой властью.

Принцип *communicatio idiomatum* (общение свойств) Феодор категорически отрицал и решительно протестовал против употребления теопасхитских формулировок. «Он считал безумием употреблять об Иисусе Христе такие выражения, как: “Сый прежде веков явился в последние дни”, “Бог Слово родился от Девы Марии”, “Бог Слово сделал человеком”, “Бог был распят” и т.п.» [15, с. 317], поскольку видел в этих формулировках аполинаристский подтекст. Когда Феодор говорил о соединении естеств в Богочеловеке, самыми любимыми его терминами были «συνάφεια» (т.е. соприкосновение, сопряжение, буквально «непосредственное соседство») и «σύλληψις» (взятие, восприятие, буквально «задержание, захват»), что, очевидно, характеризует взаимосвязь естеств во Христе, как внешнюю, механическую.

В Феодоровых силлогизмах человечество Спасителя превращается в человека Иисуса, причём человек Иисус обнаруживает себя как величайший аскет, и Его «единение» или «соприкосновение» с Богом Словом возрастало по мере Его реального нравственного совершенствования: «Бог Слово много возлюбил его... и, сопровождая его во всех страданиях, Он силою своею сделал его чрез них совершенным» [16, с. 328], «... итак, ког-

да воздвиг из мертвых того мужа... и когда явил его судиею вселенной, то поистине удостоил его единения с Собою и через это соединение с Собою сделал его столь причастным Себе, что он стал общником и в поклонении» [там же, с. 318–319].

Эти догматические положения Феодора, по-видимому, являются следствием того, что он не мог мыслить природу совершенной и целой без её ипостазирования, персонифицирования. Φύσις (природа) для него не субстрат для ипостаси, а сама ипостась: δύο τέλειοι φύσεις = δύο πρόσωπα = δύο ὑποστάσεις (две совершенные природы = два лица = две ипостаси). Этим и объясняется ошибочность его суждений. Самая красочная тому иллюстрация – выбранное им сравнение для изображения мысли о едином Лице Христа: «Как говорится о муже и жене, что их не двое, но одна плоть, так на основании соединения (естеств во Христе) скажем и мы, что не два Лица, но одно, а естества различны» [там же, с. 326]. Таким образом, Феодор постулирует два самосознания, два субъекта, две личности, объединяя их туманным «ἓν πρόσωπον» (одно лицо). Видимо, Феодор слишком последовательно придерживался аксиомы Аристотеля («нет природы непостасной»), наличие же одной ипостаси в двух природах для его реалистических и, следует добавить, чрезмерно рационалистических воззрений представлялось абсурдом. Убежденный «антиохиец», ученик Диодора и учитель Нестория, Феодор никогда бы не смог принять знаменитый тезис, приписываемый Тертуллиану: «Credo quia absurdum est» (верую, потому что абсурдно). Уместно привести здесь подлинный текст Тертуллиана, который звучит как символ Православия и опровержение чрезмерного рационализма в вопросах веры: «Я не нахожу лучшего предложения к посрамлению себя, как, презирая стыд, быть свято бесстыдным и счастливо безумным. Сын Божий был распят: я того не стыжусь, потому что будто бы надобно стыдиться. Сын Божий умер: надлежит тому верить, потому именно, что разум мой возмущается против того. Он восстал из гроба, в котором был положен: дело верное, потому что кажется невозможным» [19, с. 11].

1. Поснов М. Э. История христианской Церкви до разделения Церквей в 1054 г. Брюссель, 1964.

2. Гарнак А. История догматов // Общая история европейской культуры. Т. 6. Раннее христианство. СПб., без года издания.

3. Спасский А. Аполлинарий Лаодикийский. Историческая судьба сочинений Аполлинария. Сергиев Пасад, 1895.

4. Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. М., 1994.

5. Карташев А.В. Вселенские Соборы. Клин, 2002.

-
6. Каргашев А.В. На путях к Вселенскому Собору. Париж, 1932.
 7. Лебедев А.С. Лжеучение Аполлинария и его значение в истории христианской догматики // Христианское чтение. СПб., 1878. Ч. 2.
 8. Фетисов Н., свящ. Диодор Тарсский. Опыт церковно-исторического исследования его жизни и деятельности. Киев, 1915.
 9. Quasten J. Patrology. Vol. III. Utrecht/Antwerp, 1975.
 10. Спиридонов Д. К полемике Диодора Тарсского с Аполлинарием Лаодикийским // Христианское чтение. 1910. Ч. 2.
 11. Феодорит, епископ Кирский. Церковная история. М., 1993.
 12. Дюшен Л. История древней Церкви. Т.2. М., 1912.
 13. Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., 2002.
 14. Давыденков О. свящ. Севир Антиохийский // Богословский сборник ПСТБИ. Вып. VII. М., 2001.
 15. Гурьев П. Феодор, епископ Мопсуестийский. М., 1890.
 16. Деяния Вселенских Соборов. Т. 3. СПб., 1996.
 17. The Case Against Diodore and Theodore: Texts and their Contexts. Edited with a Translation and Theological Introduction by John Behr. Oxford: Oxford University Press, 2011.
 18. Блаженного Феодорита епископа Кирсакого толкование на Песнь Песней. Печатано в Синодальной типографии, 1840.
 19. Творения Тертуллиана, христианского писателя конца второго – начала третьего века / Пер. с лат. Е. Карнеева. Т. 3. СПб., 1850.

Раздел II. Литургическое богословие и гимнография

А. Г. Волкова
кандидат филологических наук,
преподаватель Калужской духовной семинарии
volk8585@bk.ru

Имя Божие в гимнографии: акафист и канон Иисусу Сладчайшему в контексте исихазма и имяславия

Аннотация: В статье рассматривается текст акафиста и канона Иисусу Сладчайшему в контексте традиции имяславия. Хронологически эта традиция более поздняя, чем указанные гимнографические тексты, однако подготовленная духовным опытом исихазма, с которым связано и появление данного акафиста. Указываются основные черты поэтики акафиста и канона, а также некоторые влияния восточнохристианской христологической гимнографии на западнохристианскую.

Abstract: In the article one can find analysis of two texts: akathist and kanon to our Sweetest Lord Jesus Christ – in the context of imiaslavie (praising the Name). this tradition is later than these hymnography texts but it was influenced by spiritual experience of hesychasm which also influenced on creating akathist to our Sweetest Lord. In the article there is also analysis of poetical features of akathist and kanon and some influences of Eastern Christ hymnography on the Western one.

Ключевые слова: имяславие, поэтика, Иисус, Имя Божие, акафист, канон.

Key-words: imiaslavie (lit. praising the Name), poetics, Jesus, the Name of God, akathist, kanon.

Употребление словосочетания «имя Бога» может порождать различные синонимические ряды: это не только «Бог», «Господь», «Саваоф», но и имена Отца, Сына и Святого Духа, имеющие в молитвенной культуре христианства значение, которое трудно переоценить [1].

Молитвенный акт всегда сопровождается упоминанием имени Бога. Имя Божие в молитве может выполнять, по крайней мере, две функции (названия этих функций довольно условны):

- апеллятивная – обращение к Богу как к объекту молений.

- онтологическая: через упоминание, произнесение имени Божьего осуществляется попытка связи человека с Богом, носящая дискретный характер.

Отдельного внимания заслуживают гимнографические тексты, в которых имя Божие является структуро- и смыслоорганизующим элементом, то есть является тем центром, вокруг которого (или на котором) сосредоточен весь текст песнопения. В подобных текстах повторение Божественного имени образует своего рода ритмизованное размышление, причем целью такого текста является не прошение, как в молитве, а собственно само повторение имени, вводящее в особую форму общения с Богом. Такие песнопения и станут объектом нашего рассмотрения в данном сообщении – это два текста: Акафист и канон Иисусу Сладчайшему.

Предположительная датировка греческого текста акафиста Иисусу Сладчайшему – XIII век, время перевода на славянский язык – XIV век. В славянской традиции акафист Иисусу Сладчайшему в его наиболее древнем варианте также называется акафист Пресладкому имени Иисусову, что указывает на связь текста с традицией исихазма, в частности – умной молитвы с ее непрерывным повторением имени Иисусова. Название более древнего варианта, хотя словесно очень близко к более новому названию этого же текста, однако акценты в нем расставлены совершенно по-другому: если в одном случае объектом «неседального» пения является сам Христос (более новый вариант названия), в другом – имя Иисусово (более древний вариант), причем и в том, и в другом случае дается одинаковый эпитет.

Кроме того, этот гимнографический текст может быть воспринят в контексте позднейшей традиции имяславия.

Все попытки атрибуции акафиста и попытки исторически связать этот текст с исихазмом остаются на уровне гипотезы: одна из наиболее убедительных возможностей выстроить параллель исихазм – акафист – имяславие заключается в лингвопоэтическом и богословском анализе этого гимнографического текста.

Акафист построен по типу первого Богородичного акафиста: его структура типична – 13 кондаков (более краткий по объему жанр), 12 иконов. Повторение различных Божественных свойств Христа напоминает именование Девы Марии в самом первом акафисте.

При этом необходимо указать специфические черты акафиста Иисусу Сладчайшему, которые отличают его от традиционных акафистов и позволяют рассмотреть данный акафист в контексте исихазма как не просто молчания, но деятельного молчания-созерцания. Эти черты таковы:

1) в каждом из двенадцати икосов по 13 раз (13 строк) повторяется имя Иисусово. Традиционно в акафистах это строки с рефреном «Радуйся», то есть повторение имени Иисусова в данном тексте сопоставимо с повторением ангельского приветствия в Богородичном акафисте:

Иисусе пречудный, ангелов удивление; Иисусе пресильный, прародителей избавление. Иисусе пресладкий, патриархов величание; Иисусе преславный, верных укрепление. Иисусе прелюбимый, пророков исполнение; Иисусе предивный, мучеников крепосте. Иисусе претихий, монахов радости; Иисусе премилостивый, пресвитеров сладосте. Иисусе премилосердый, постников воздержание; Иисусе пресладостный, преподобных радование.

Ради исторической и литературной справедливости здесь следует упомянуть тот факт, что в западной христианской традиции существует литания Святейшему Имени Иисуса, в которой присутствуют текстуальные совпадения с текстом рассматриваемого Акафиста:

Акафист Иисусу, икос 1	Литания
Иисусе пречудный, ангелов удивление; Иисусе пресильный, прародителей избавление. Иисусе пресладкий, патриархов величание; Иисусе преславный, верных укрепление. Иисусе прелюбимый, пророков исполнение; Иисусе предивный, мучеников крепосте. Иисусе претихий, монахов радости; Иисусе премилостивый, пресвитеров сладосте. Иисусе премилосердый, постников воздержание; Иисусе пресладостный, преподобных радование. Иисусе пречестный, девственных целомудрие	Иисус, радость ангелов; Иисус, царь патриархов; Иисус, наставник апостолов; Иисус, вдохновитель евангелистов; Иисус, крепость мучеников; Иисус, свет исповедников; Иисус, целомудрие девственниц; Иисус, венец всех святых

Как видно из механического сопоставления двух текстов, они практи-

чески дословно повторяют друг друга. Важная задача в этом случае – выяснить первичность одного из этих текстов, ставшего прецедентным для другого. Таким прецедентным текстом является текст акафиста: текст западной литании более поздний (он был утвержден для всей Католической Церкви папой Леоном XIII в 1886 г.). По сравнению с первичным текстом акафиста, литания сокращена и лаконична, однако подобные совпадения свидетельствуют о единых истоках и взаимопроникновениях двух христианских традиций.

2) кондак 1 и заключительная, тринадцатая строка каждого икоса содержат рефрен, отсылающий к исихастской молитве: «Иисусе, Сыне Божий, помилуй мя». Подобный рефрен, наряду с повторением имени Иисусова, создает особую ритмичность текста, сходную с ритмичностью повторяемой исихастами молитвы.

Как указывает митрополит Иларион (Алфеев) со ссылкой на другие источники, именно эта молитва, используемая исихастами, представляет собой наиболее распространенные в раннехристианской Церкви молитвенные формы призывания Иисуса Христа, причем название только по имени «Иисус» характерно лишь для Нового Завета; другие памятники ранней христианской литературы (I – VII вв., например, Исаак Сирий, Григорий Богослов) используют «Христос», «Иисус Христос», «Господь наш». В этом смысле акафист является исключением: в нем употребляется только имя «Иисус». По замечанию митрополита Илариона, этот акафист был первоначально составлен для келейного употребления, на что указывает его содержание. При этом время его появления и словесные особенности свидетельствуют о том, что этот текст явился богословско-поэтическим продолжением исихазма: в акафисте говорится об исцелении Иисусом всего человека – его тела, души и духа, что вполне соответствует учению исихастов об обожении всего естества:

грехами умерщвленную мою душу воскреси...; Иисусе, крепосте телесная; Иисусе, светлосте душевная; Иисусе, быстрото умная; Иисусе, радости совестная; Иисусе, просвети моя мысли сердечныя. Икос 11: недостойный, вопию Ти, яко хананеа: Иисусе, помилуй мя; не дочь бо, но плоть имам, страстьми лютее бесящуюся и яростию палимую, и исцеление даждь вопиющу Ти: аллилуйя.

3) интерес представляет икос 1, в котором эксплицитно указана цель и объект похвалы: *Ангелов Творче и Господи сил, отверзи ми недоуменный ум и язык на похвалу пречистаго Твоего имене...* Таким образом, неизвест-

ный автор указывает на то, что весь последующий текст акафиста будет хвалой имени «Иисус», за которым, как в иконе, проступает Первообраз.

Кроме акафиста Иисусу Сладчайшему, существует также канон умиленный Иисусу Сладчайшему, после 6-й песни которого и поется/читается акафист и в котором имя Иисуса употребляется с частотой, придающей этому гимнографическому тексту созерцательный, почти медитативный характер:

Иисусе Сладчайший Христе, Иисусе, отверзи покаяния ми дверь, человеколюбче Иисусе, и прими мя, Тебе припадающа и тепле просяща, Иисусе Спасе мой, согрешений прощения. Иисусе Сладчайший Христе, Иисусе, исхити мя из руки льстиваго велиара, Иисусе, и сотвори деснаго предстоятеля славы Твоя, Иисусе Спасе мой, части шуия мя избавляяй (песнь 1).

Жанровая специфика канона предполагает его молитвенный характер, который сохраняется и в Каноне умиленном:

Услыши, человеколюбче Иисусе мой, раба Твоего, вопиюща во умилении, и избави мя, Иисусе, осуждения и муки, едине долготерпеливе, Иисусе Сладчайший многомилостиве. Подъими раба Твоего, Иисусе мой, припадающа со слезами, Иисусе мой, и спаси, Иисусе мой, кающагося мя и геены, Владыко, избави, Иисусе Сладчайший многомилостиве. Слава: Время, Иисусе мой, еже дал ми еси, во страсти иждих, Иисусе мой. Темже, Иисусе мой, не отвержи мя, но воззови, молюся, Владыко Иисусе Сладчайший, и спаси (песнь 3).

Однако и здесь, как в Акафисте Иисусу Сладчайшему, за счет многократного повторения имени Иисусова моление превращается в размышление, которое в западных языках называется «медитация», meditation – особый жанр религиозных текстов, цель которого – не молить, просить, а ввести созерцающего в такое состояние, в котором максимально достигается близость с Богом. При этом из текстов видно, что это состояние вовсе не означает полное слияние и отождествление, что отличает христианские созерцательные практики от практик нехристианских восточных культов.

Отличительная черта обоих текстов – повторение имени Иисус – в контексте имяславия может быть рассмотрена как еще не полноценное приравнивание имени и сущности, а как попытка через повторение имени приблизиться к объекту молитвы, который в данном случае отчасти является и предметом молитвы. На первый взгляд, предметом является

просьба о помиловании, однако повторение имени Иисуса с различными определениями переносит акцент с просьбы на само имя, превращая акафист и канон Иисусу Сладчайшему в разновидность умной, созерцательной молитвы.

Акафист и канон, использующиеся в восточнохристианской молитвенной практике, имеют параллели в западном христианстве, однако это параллели не жанровые, а содержательные, касающиеся объекта (Иисус Христос) и предмета (сама номинация, имя «Иисус») созерцания. Такое особое отношение к слову и, в частности, к имени Иисусову, характерно для францисканского ордена: Рафаэль Хьюбер в своем исследовании, посвященном истории и духовности францисканства, указывает на возникновение культа святого имени Иисуса и эмблемы IHS приблизительно в XIV – XV веках [2, p.911-912]. Автором эмблемы или «трехчастного образа святого имени Иисуса» [3, с.152] был Бернардино Сиенский. Вслед за ним святое имя почитал и распространял это почитание св. Иоанн Капистран [2, p.361-375]. Позже эмблема святого имени станет широко использоваться иезуитами, у которых этот образ трансформируется «из готического и лучащегося... в латинизированный и упрощенный» [3, с.152].

Введение подобной «священной» эмблемы было связано с особенностями средневекового сознания. Изображение, или образ, и слово проникали друг в друга: на иконах и картинах религиозного содержания были обязательны надписи. Такое восприятие слова в его метафизическом аспекте связано прежде всего с известным началом Евангелия от Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1:1). Бог Слово интерпретировался христианскими теологами как Вторая Ипостась Святой Троицы, или Христос – Бог, воплотившийся на земле. Подобное понимание придает новое значение благоговению перед «буквой», имевшему место и в религии иудаизма с культом Торы, то есть письменного и устного слова. Слово – уже не просто изречение, закон Бога, но и Сам Бог. В евангельском тексте содержатся те неявные предпосылки, которые позже выльются в соединение условного, буквенного изображения и значения. Само слово превратилось в изображение, требующее благоговейности по отношению к себе.

Возникновение культа святого имени Иисуса и эмблемы IHS относят приблизительно к XIV – XV векам, то есть хронологически исихазм и его выражение в гимнографическом / молитвенном тексте акафиста и канона одновременно проявлениям имяславия на Западе, если имяславие понимать не столько как отождествление имени и сущности, сколько как созерцание сущности через имя. Кроме того,

эти тексты имеют христоцентрический характер, причем план выражения и план содержания оказываются равноценными: произнесение имени Иисусова (план выражения) подразумевает обращение к сущности (план содержания).

Литература

1. Иларион (Алфеев), митр. Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. Глава III. Имя Божие в молитвенной практике Церкви. СПб.: Алетейя, 2002.
2. Huber, Raphael M., O.F.M. Conv. A Documented History of the Franciscan Order. 1182 – 1517. Washington, 1944.
3. Джемелли, Августин. Францисканство. М.: Духовная библиотека, 2004.

Раздел III. История

УДК 930.1

Иеромонах Иоанн (Король),
кандидат богословия,
проректор по учебной работе Калужской духовной семинарии,
konunga@yandex.ru

Из истории просвещения в Московской Руси в XV-XVI вв.

*Of the history of education in Muscovy
in XV-XVI centuries.*

Аннотация. Настоящее исследование посвящено уточнению некоторых аспектов истории образования и просвещения на Руси XV–XVI вв. Отсутствие сформировавшейся системы образования, аналогичной западноевропейскому, побуждало целый ряд историков заявлять, что образования на Руси в означенный период как такового не было, в то время как целый ряд фактов свидетельствует, что, несмотря на то, что Московская Русь XV–XVI вв. не знала еще университетской традиции и классического академического исследования, развивавшегося в Западной Европе, тем не менее, образованность и грамотность были достаточно распространены. Детальное исследование разнообразных письменных памятников, проведенное профессором С.С. Соболевским, и факт оживленной литературно-богословской деятельности русских книжников XV–XVI вв. свидетельствует о широкой распространенности просвещения на Руси.

Annotation. The present study focuses on the refinement of some aspects of the history of education and education in Russia XV-XVI centuries. The absence of a similar education system formed prompted a number of Western European historians claim that education in Russia in the given period as such was not, while the body of evidence suggests that, despite the fact that Moscow Russia XV-XVI centuries. not known yet university tradition and classical academic research that developed in Western Europe, however, education and literacy, were quite common. A detailed study of various written documents, conducted

by Prof. Sobolev, SS, and the fact of the lively literary and theological activity of Russian scribes XV-XVI centuries. indicates widespread education in Russia.

Ключевые слова. История, православие, Православная Церковь, Московская Русь, просвещение, образование, школа, грамотность

Keywords. History, Orthodox, Orthodox Church, Muscovy, enlightenment, education, school, literacy.

О состоянии духовного просвещения на Руси XV–XVI вв. традиционно судят по отдельно взятым высказываниям, выстраивая таким образом общую картину просвещенности и грамотности на Руси в данный период. Обычно церковные историки заостряют внимание на словах из деяний Стоглавого собора о том, что прежде *«в Руссийском царстве, на Москве, в великом Нове-граде, и по иным градом многие училищы бывали, грамоте, писать и петь, и чести гораздых было много, тако певцы и четцы и доброписцы, и доброписцы славны бывали по всей земли и инде и днесь есть»* [1; 67]. Кроме того, при рассмотрении этой проблематики принято цитировать слова Новгородского архиепископа Геннадия, сетовавшего на недостаток образованных кандидатов на рукоположение. На основании этого материала, традиционно, делали выводы о полном отсутствии элементарной образованности в Московской Руси, хотя высказывание архиепископа Геннадия касается только Новгорода Великого, где священников избирали из мирян, часто не обученных [2; 25]. Дело в том, что к тому времени уже было достаточно распространено наследственное священство, и поэтому общины отдавали предпочтение обученным и грамотным поповичам. Высказывание Стоглава относительно уровня образованности следует понимать как критику изъянов образования, нежели как констатацию факта полного его отсутствия. Во всяком разе здесь нет никакого упоминания о исчезновении ранее существовавших школ. Само же постановление Собора [1; 68-69] характеризовало, скорее, всеобщее распространение школьного обучения, концентрировавшееся до этого только в домах священников и касалось преимущественно детей духовенства. По требованию Стоглава наиболее искусные и обученные священнослужители должны были стать учителями для гораздо большего круга учеников, чтобы тем самым расширить круг возможных кандидатов, знающих богослужение, церковное пение и Священное Писание. То есть, речь идет не о грамотности как таковой, а об узко направленной клерикальной подготовке.

Вопрос духовного просвещения рассматривался дореволюционными историками вне связи с общим комплексом проблематики, охватывающей собой духовную и интеллектуальную жизнь Московской Руси. XVI сто-

Богословско-исторический сборник №7 2015

летие – это эпоха собирания русской культуры, сопряженная с активной литературной деятельностью. Кроме создания объемных литературных сводов, таких как Макарьевские Четьи-Минеи, ведется активная литературная полемика, вызванная актуальными вопросами того времени: 1) вопрос церковных сел и 2) распространение еретических учений. Все это требовало определенной богословской эрудированности и владения обширным богословским и историческим материалом. В течение XVI в. пишется наибольшее за всю историю Русской Церкви количество собственно богословских сочинений. Такое количество писателей-богословов не могло быть в неграмотной и необразованной среде. Для того чтобы появился книжник-энциклопедист масштаба прп. Иосифа Волоцкого, свт. Макария Московского или богослов-полемист уровня Зиновия Отенского, инок Васиана Патрикеева требуется определенная среда, состоящая из людей, по крайней мере, грамотных.

Данные, обнаруженные профессором А.И. Соболевским, свидетельствуют о гораздо большем проценте грамотности населения Московской Руси в целом, нежели принято считать. Его выводы основываются на изучении целого массива документов, составленных в период XV–XVII в. «Взглянем на количество дошедших до нас всякого рода книг и документов XV, XVI, XVII веков, сохраняющихся в наших библиотеках и архивах. Число их (особенно за XVI и XVII века) так велико, несмотря на пожары и разные невзгоды, постигшие наши города и села, что мы затрудняемся определить их число в тысячах... Они написаны в разных местностях московского государства, начиная с его столицы Москвы и кончая пустынными окраинами нашего севера и Сибири. Над ними должны были трудиться тысячи писцов и подьячих; они предназначались еще большему количеству читателей. Некоторые из них содержат в себе такие данные, при помощи которых мы можем составить некоторое понятие о числе грамотных среди разных классов московского общества» [3; 4]. Результаты исследований А.И. Соболевского позволяют пересмотреть пессимистические оценки дореволюционных историков о повальной необразованности и неграмотности духовенства. Изучение документов показывает, что белое духовенство было поголовно грамотным. Основанием для такого вывода послужило следующее обстоятельство. Государство требовало от неграмотных крестьян передавать право подписи священникам. «Ни на одном из известных нам документов мы не находим ни указания на отказ священника подписываться по безграмотству, ни какого-либо иного свидетельства о его безграмотстве» [3; 5]. Среди черного духовенства, по данным исследователя, процент грамотности несколько ниже, однако исследования житий святых XV–XVII

в. «свидетельствует об очень значительном проценте грамотности в лучшей части монастырской братии» [3; 6].

Каких-либо крупных образовательных учреждений в Московской Руси не было. Обучение происходило в небольших училищах, распротранных в селах. Туда, как правило, отдавали семилетних детей без различия сословий. Срок учебы точно не установлен, однако, судя по успехам способных учеников, можно полагать, что составлял не менее двух лет. Пр. Иосиф Волоцкий *«единым годом изучи псалмы Давыдовы и на другой год вся Божественныя Писания навыче»* [3; 17]. Первоначально в этих небольших училищах осваивали основы грамотности, затем осваивали чтения Псалтири, Апостола. Во второй половине XVI в. под влиянием прп. Максима Грека «в некоторых училищах стала преподаваться «книга философская» или общая грамматика (будто бы) Иоанна Дамаскина. Тех, кого предназначали к церковному служению, обучали отдельно. Там обучали не только грамотности, но и Священному Писанию. Это обыкновенное было заведено достаточно давно [3; 20].

Известно, что целый ряд русских святых того времени получил образование в таких школах. Прп. Александр Свирский и Зосима Соловецкий учились в родной деревне в Обонеже, Антоний Сийский и Александр Ошевенский в селе близ Белого моря, Мартиниан Белозерский обучался в при Кирилловом монастыре. «Следовательно, – пишет А.И. Соболевский, в этом веке (XV в. – Прим. авт.) не только под Москвою, но даже в таких глухих местностях, как поселения нашего далекого севера, не было недостатка в училищах» [3; 14]. В середине XVI в. развитие школьного дела было призвано одним из приоритетов в Русской Церкви, поэтому на Стоглавом соборе было определено: *«протопопом и старейшим священником и со всеми священники и дьяконы, кийждо во своем городе... избирати добрых и духовных священников и диаконов, и дьяков же, наученных и благочестивых, имущих в сердцах страх Божий, могущих иных пользоваться... И у тех священников и дьяконов учинити в домех училища, чтобы священники и дьяконы и вси православныя христиане в коемждо граде предавали им своих детей в научение грамоте и в научение книжнаго писания, и церковнаго пения и псалтырнаго пения... (курсив наш – А.К.)»* [1; 68]. Текст постановления довольно отчетливо свидетельствует о том, что в Московской Руси было достаточное число обученных людей, не хватало только организации обучения, ради чего и решено было учредить специальные школы с узконаправленным образованием. Целью этого образования было не столько научение грамотности, сколько подготовка к церковному служению, поскольку простому крестьянину вовсе не было нужды учить церковное и псалтирное пение.

Таким образом, наличие грамотной среды позволяло появиться обильному числу книжников-собирателей и хранителей знания, равно как и богословов-полемистов. Конечно же, их уровень учености в силу недостатка аналитичности и избыточного доверия книжному слову, не исключая и апокрифов, весьма уступал утонченному богословскому дискурсу византийских ученых и энциклопедистов типа свт. Фотия Константинопольского или свт. Григория Паламы. Так что приехавший в Москву прп. Максим Грек намного превосходил русских книжников, тем не менее, обилие богословской и полемической литературы XVI столетия показывает, что русские книжники вполне отвечали вызовам своего времени. Красноречивым показателем этой готовности служит, в первую очередь спор о церковных вотчинах. Эта полемика далеко выходила за рамки вопросов экономических и представляла собой острейший вопрос русского богословия. Для решения этой задачи потребовались все усилия русской книжности в изучении и обобщении существующих на Руси традиций монашества, а также обращение к сложным системам аскетической мысли Византии. В ходе полемики делались новые переводы. Для этого из монастыря Ватопед был приглашен прп. Макис Грек, своей активной публицистикой оказавший большое влияние на русскую книжность. Немаловажно и то обстоятельство, что именно в XVI столетии русские монастыри активно создают и увеличивают свои книжные собрания.

Литература

1. Стоглав. Лондон: Trübner&Co., Paternoster row, 1860.
2. Лихачев Д.С. Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого (конец XIV – начало XV вв.). Л.: Издательство Академии наук СССР, 1962.
3. Соболевский А.И. Образованность Московской Руси XV–XVII веков. СПб., 1892.

УДК 033400.

Протоиерей Андрей Безбородов,
преподаватель Калужской духовной семинарии
a-bezborodov@yandex.ru

**Советская пенитенциарная система
в годы «Большого террора»**
*Soviet penal system
during the years of the great terror.*

Аннотация. Исследования в области советской пенитенциарной системы, как одного из инструментов политики советской власти и приобщение их к исследованиям по новомученикам и исповедникам Церкви Русской являются одним из шагов к всестороннему и взвешенному восстановлению научной картины изучаемого периода. Исследуются процесс формирования органов госбезопасности, лагерной системы СССР, Свирьлаг в период пребывания в нем свящмч. Августина (Беляева), приводится количество заключенных в период «Большого террора». Доказывается необходимость ухода от эмоционально-политической окраски исследований освещаемого периода для реконструкции реальной научной картины периода.

Annotation. Penal system is treated as one of the soviet policy's instruments. Insertion of the research into Soviet penal system in the research into Neomartyrs and Confessors of Russian Church is one of the steps to reconstruct the complete scientific view of this period. Formation process of the state security services. Formation of the Soviet forced labor camp system. SvirLAG (Svir Concentration-Camp) during Hieromartyr Augustine Belyayev's stay in it. Number of prisoners during the years of the great terror. The need to deviate from an emotional political slant of the research into Soviet penal system in order to reconstruct the real scientific view of this period.

Ключевые слова. Пенитенциарная система, органы госбезопасности, исправительно-трудовые лагеря, лагерная система, эмоционально-политическая субъективизация исследований.

Keywords. Penal system, state security services, forced labor camp, forced labor camp system, an emotional political slant of the research.

Обращение к этой теме, на первый взгляд, противоположной исследованиям о новомучениках и исповедниках Церкви Русской имеет свои причины.

1. На мой взгляд, подходит к концу период эмоционального осмысления событиями, связанными с гонениями на Церковь в советский период, когда главными задачами являлись осуждение тоталитаризма и выявление его преступлений против личности и общества. Подобный эмоционально-политический окрас исследований решал заявленные задачи, но не способствовал всестороннему и взвешенному анализу названных событий. Исследования в области советской пенитенциарной системы как одного из инструментов политики советской власти и приобщение их к исследованиям по новомученикам и исповедникам Церкви Русской являются одним из шагов к всестороннему и взвешенному восстановлению научной картины изучаемого периода.

2. Ознакомление с различными материалами по гонениям на Церковь выявляет поверхностное знакомство некоторых авторов с системой советских репрессивных органов, лагерей и колоний. К месту и не к месту используются понятия «ВЧК», «ОГПУ», «НКВД», «ГУЛАГ» и др., превращая их в некий нарицательный образ, хотя это были конкретные организации со своими задачами, системой взаимоотношений и сроками существования.

3. И наконец, новомученики и исповедники не по своей воле, но контактировали с означенными органами и советской пенитенциарной системой. Для многих это контактирование, особенно с пенитенциарной системой, занимало весьма большой период в их жизни и оказало на нее существенное влияние.

Прежде всего хотелось бы обратиться к формированию советских органов госбезопасности, сложившихся к заявленному докладом периоду.

ВЧК, Всероссийская чрезвычайная комиссия при СНК по борьбе с контрреволюцией, спекуляцией и преступлениями по должности, была создана 7 декабря 1917 года. Она отдельной структурой вошла в Совет Народных комиссаров. Возглавил ВЧК и был ее руководителем весь период ее существования Ф.Э. Дзержинский (1), кроме небольшого периода с июля по август 1918 г.

6 февраля 1922 года ВЧК была упразднена и вместо нее было образовано ГПУ (Государственное политическое управление при НКВД РСФСР). Таким образом, орган госбезопасности перестал быть отдельной структурой и вошел составной частью в Народный Комиссариат Внутренних дел, который функционировал с 26 октября 1917 года. Первым наркомом

внутренних дел был А.И. Рыков (2). Дзержинский остался во главе ГПУ.

15 ноября 1923 г., после образования в 1922 г. СССР, ГПУ преобразовывается в ОГПУ (Объединенное Государственное политическое управление при СНК СССР). Этот орган вновь выводится из подчинения НКВД и становится самостоятельной структурой в СНК. Продолжает его возглавлять до 20 июля 1926 г. Ф.Э. Дзержинский. После смерти Дзержинского от сердечного приступа ОГПУ возглавил В.Р. Менжинский (3). Он руководил ОГПУ до своей смерти 10 мая 1934 г.

10 июля 1934 г. ОГПУ преобразовывается в ГУГБ (Главное управление государственной безопасности), которое вновь входит в состав НКВД СССР. ГУГБ просуществовало до начала 1941 г. Дальнейшее отслеживание формирования данной структуры выходит за рамки статьи. Главой НКВД и ГУГБ назначается бывший заместитель Менжинского Г.Г. Ягода (4). С этого времени руководители ГУГБ теряют свою самостоятельную роль, полностью подчиняясь наркому внутренних дел.

В сентябре 1936 г. Ягода снят с поста наркома внутренних дел (в 1937 г. арестован, 15 марта 1938 г. расстрелян)

С 26 сентября 1936 г. 23 ноября 1938 г. НКВД возглавляет Н.И. Ежов (5). Соответственно в годы «Большого террора» НКВД возглавлял Ежов (арестован 10 апреля 1939 г. расстрелян 4 февраля 1940 г.)

Теперь обратимся к существовавшей в освещаемый период пенитенциарной, или, если быть более приближенным к исторической терминологии, исправительно-трудовой системе. Кроме мест заключения педагогического и медицинского характера (детские колонии, закрытые больницы), основными элементами в освещаемый период были два вида мест лишения свободы: колонии (места общего заключения) и исправительно-трудовые лагеря. Причем доля последних была намного выше, чем первых. Направлялись заключенные в тот или иной вид мест заключения исходя из величины срока наказания. Все осужденные на срок свыше трех лет направлялись в исправительно-трудовые лагеря, осужденные на меньшие сроки в места общего заключения. Система лагерей СССР складывалась постепенно. Первым лагерем был Соловецкий лагерь особого назначения, официально созданный 13 октября 1923 г., хотя фактически существовал с гораздо более раннего периода. Изначально он находился под управлением ГПУ, затем ОГПУ. Непосредственное управление лагерем и двумя пересыльными пунктами в Коми и Архангельске осуществляло УСЛОН (Управление Соловецкого лагеря особого назначения). Первым его начальником стал Ф.И. Эйхманс (6). Количество заключенных быстро росло, стали создаваться новые лагеря. Переломным можно считать 1929 г.,

когда были последовательно созданы управления лагерями особого назначения: УСЕВЛОН, УВЛОН, ДАЛЬУЛОН, СИБУЛОН, УСАЗЛОН и КАЗУЛОН (7). По названиям управлений можно проследить географию распределения лагерей, которая охватывала всю страну. В связи с увеличением количества лагерей и распределением их на огромной территории страны возникла необходимость создания централизованного органа управления лагерями. Таким органом стал созданный 25 апреля 1930 г. УЛАГ, который возглавил упомянутый выше Эйхманс. В 1931 г. УЛАГ переименовывается в ГУЛАГ. Первым начальником ГУЛАГа становится Л.И. Коган (8).

В годы «Большого террора» ГУЛАГОМ управляли М.Д. Берман (09.06.1932–16.08.1937) (9), И.И. Плинер (с 16.08.1937–16.11.1938) (10) и Г.В. Филаретов (16.11.1938–18.02.1939) (11).

Таким образом, система лагерей особого назначения начала создаваться еще Ф.Э. Дзержинским, а превратилась в разветвленную сеть при В.Р. Менжинском.

Рост количества лагерей можно проиллюстрировать следующими цифрами:

1930 г. (данные на 01.06) – 7 лагерей;

1933 – 14 лагерей;

1935 – 15 лагерей.

В годы «Большого террора» создано до 54 лагерей (12).

Число лагерей изменялось, одни закрывались, другие открывались, но количественный рост показателен.

Наряду с основной задачей лагерей, определенной «Положением об исправительно-трудовых лагерях» СНК СССР от 2 апреля 1930 г., как «охрана общества от особо социальноопасных правонарушителей путем их изоляции, соединенной с общественнополезным трудом» все большее значение приобретала другая задача. Эта задача была сформулирована постановлением СНК СССР от 11 июля 1929 г. и продублирована в приказе 131 ОГПУ от 25 апреля 1930 г. В означенных постановлениях и приказе на ОГПУ и, соответственно, на управляемые им лагеря возлагалась задача «развития хозяйственной жизни наименее доступных, наиболее трудно осваиваемых и вместе с тем обладающих огромными естественными богатствами окраин нашего Союза, путем использования труда изолируемых социальноопасных элементов, колонизация ими малонаселенных мест» (13).

С этого времени лагеря стали образовываться целенаправленно с определенной хозяйственной специализацией. Самым известным здесь является БелБалтлаг, образованный в 1931 г. с целью строительства Беломорско-Балтийского канала. В 1932 г. образуются лагеря ОГПУ:

Северо-Восточный с целью хозяйственного освоения севера Дальнего Востока и добычи цветных металлов; Дмитровский – прокладка канала Москва-Волга; Байкало-Амурский – строительство железной дороги. В 1935 создан Норильлаг для строительства в Норильске Никелевого комбината. В 1937 г. созданы: Воркутинский лагерь для строительства шахт и добычи угля; Ухтинский – для добычи нефти и газа; целый ряд лагерей специализировались на лесозаготовках.

Можно проиллюстрировать подобное функционирование лагерной системы на примере калужского святителя-мученика Августина (Беляева).

Свирьлаг, в котором находился в заключении священномученик Августин (Беляев) с 1931 по 1934 г., был создан 17 сентября 1931 г. Основной хозяйственной задачей его была заготовка дров и строевого леса для Ленинграда и области, сплавлявштйся по реке Свирь, на берегу которой лагерь и находился. Небольшая часть лагерников занималась производством товаров широкого потребления. Что касается системы проживания в лагерях, то заключенные сразу делились на три категории. К первой относились рабочие, крестьяне и служащие, впервые осужденные на срок не более пяти лет за неконтрреволюционные преступления. Ко второй те же самые лица, осужденные на сроки более пяти лет. К третьей категории относились все нетрудовые элементы и осужденные за контрреволюционные преступления.

Режим содержания также подразделялся на три вида: первоначальный, облегченный и льготный.

При первоначальном режиме заключенных использовали на общих работах и существовал запрет на выход из бараков без разрешения администрации.

При облегченном режиме заключенные могли работать в учреждениях, предприятиях и на промыслах и проживать в спецобщешитиях, в том числе и вне лагеря.

При льготном режиме заключенные имели право выходить за пределы лагеря и занимать административно-хозяйственные должности.

Режимы варьировались в зависимости от категорий заключенных. Первоначальный режим применялся ко всем категориям и различался по длительности. Для первой категории заключенных – не менее полугода, для второй категории – не менее года, для третьей – не менее трех лет. Соответственно священномученик Августин, будучи отнесенным советской властью к нетрудовым элементам и осужденным за контрреволюционную деятельность, прибыл в Свирьлаг как заключенный третьей категории и все заключение находился на первоначальном режиме.

За время заключения святителя лагерем управляли двое начальников,

имена которых стоит упомянуть, так как их имена святитель слышал и лагерная жизнь во многом зависела от их решений. Э.И. Сенкевич управлял лагерем с сентября 1931 г.(14), А.Я. Мартинелли – с 28.08.32 (15). Характерно, что все они попали под жернова репрессивной машины, активными служащими которой сами же и являлись. Вскоре после освобождения священномученика лагерь закрывается. Точного документа о закрытии не выявлено, известно, что в 1937 г. этот лагерь уже не существовал.

Теперь обратимся к вопросу о количестве заключенных в лагерях в заявленный статьей период. Представляется странным, что здесь у людей, пишущих по изучаемому периоду, существует большая разногласия, хотя сведения эти открыты и опубликованы. Видимо, проблема здесь лежит не в сфере научности и достоверности публикуемых сведений, а в эмоционально-политической субъективизации некоторых исследований, мешающей восстановлению реальной исторической картины периода.

Британский историк Роберт Конквест в своей книге «Большой террор» (именно от этого историка термин «Большой террор» вошел в историографию) называет количество репрессированных в 1937-38 гг. от семи до восьмимиллионов, из них расстреляно от одного до полутора миллионов, умерло или расстреляно в лагерях около двух миллионов человек. Затем уже нашими писателями и публицистами (Солженицын, Радзинский и др.) стали озвучиваться цифры репрессированных : 60, 80, 100 миллионов. Писатель и публицист Юрий Корякин озвучил цифру в 120 миллионов. По сравнению с подобными цифрами, количество в восемь миллионов репрессированных за 2 года, из которых три – три с половиной миллиона умерло или расстреляно, выглядит более скромно. Причиной подобного соревнования является излишняя политизация этой темы, о которой упоминалось в начале доклада. Те цифры, которые будут озвучены, не являются чем-то новым, они хорошо известны серьезным исследователям .

В 1937 г. в лагерях содержалось 820 881 чел., в колониях и тюрьмах – 375 488 чел.

В 1938 г. в лагерях содержалось 996 367 чел., в колониях и тюрьмах – 885 203 чел.

Таким образом в 1937 г. в заключении находилось 1 млн 196 тыс. 369 чел. 1938 г. – 1 млн 881 тыс. 570 чел.

Данные на 1 января.

Что касается приговоренных к высшей мере наказания за контрреволюционные преступления, то существует общая цифра за период с 1921 по 1953 г. включительно – 642 тыс. 980 чел (16).

Ссылки и примечания

1. Дзержинский Феликс Эдмундович (30.08.1877 – 20.06.1926) – поляк, революционер, советский государственный и партийный деятель, основал ВЧК, кандидат в члены Политбюро ЦК ВКП(б). Один из организаторов советской репрессивной машины. Скончался во время пленума ЦК от сердечного приступа после конфликта с Г. Пятаковым и Л. Каменевым.

2. Рыков Алексей Иванович (13.02.1881 – 15.03.1938) – русский, революционер, советский государственный и партийный деятель, нарком внутренних дел, председатель СНК СССР. Арестован по делу «правотроцкистского антисоветского блока». Расстрелян.

3. Менжинский Вячеслав Рудольфович (19.08.1874 – 10.05.1934) – поляк, революционер, советский государственный и партийный деятель, нарком финансов, руководитель ОГПУ, один из организаторов массовых политических репрессий. Скончался от сердечного приступа.

4. Ягода Генрих Григорьевич (07.11.1891 – 15.03.1938) – еврей, революционер, советский государственный и партийный деятель, нарком внутренних дел, генеральный комиссар государственной безопасности. Один из руководителей массовых политических репрессий. Арестован за подготовку государственного переворота. Расстрелян.

5. Ежов Николай Иванович (19.04.1895 – 04.02.1940) – русский, советский партийный и государственный деятель, нарком внутренних дел СССР, кандидат в члены Политбюро. Один из руководителей массовых политических репрессий. Арестован за подготовку государственного переворота. Расстрелян.

6. Эйхманс Федор Иванович (? 1897 – 03.09.1938) – латыш, служил в подразделении красных латышских стрелков, участник Гражданской войны и карательных экспедиций против антисоветских восстаний, первый комендант СЛОН, начальник УЛАГ ОГПУ. Активный участник массовых политических репрессий. Расстрелян.

7. УСЕВЛОН – Управление северных лагерей особого назначения, УВЛОН – Управление Вишерских лагерей особого назначения, ДАЛЪУЛОН – Дальневосточное Управление лагерей особого назначения,

СИБУЛОН – Сибирское Управление лагерей особого назначения, УСАЗЛОН – Управление среднеазиатских лагерей особого назначения, КАЗУЛОН – Казахстанское Управление лагерей особого назначения.

8. Коган Лазарь Иосифович (? 1889 – 03.03.1939) – еврей, старший майор госбезопасности, первый начальник ГУЛАГ ОГПУ. Расстрелян.

9. Берман Матвей Давыдович (10. 04.1898 – 07.03.1939) – еврей, комиссар государственной безопасности, начальник ГУЛАГ. Расстрелян.

10. Плинер Израиль Израилевич (? 1896 – 23.02.1939) – еврей, сотрудник органов госбезопасности СССР, начальник ГУЛАГ. Расстрелян.

11. Филаретов Глеб Васильевич (? 1901 – ?.1979) – русский, заместитель наркома внутренних дел, начальник ГУИТЛ НКВД СССР, в 1943 г. исключен из партии, после исключения занимал незначительные хозяйственные должности.

12. Система исправительно-трудовых лагерей в СССР. 1923-1960. справочник/

сост. М.Б. Смирнов. М., 1998.

13. ГАРФ. Ф.5446 Оп.1. Д.48. Л.210-212.

14. Сенкевич Эдуард Иосифович (? 1889 – 02.09.1937) – поляк, сотрудник спецслужб, старший лейтенант госбезопасности. Расстрелян.

15. Мартинелли Арвид Яковлевич (? 1900 – 05.02.1938) – латыш, сотрудник органов госбезопасности, начальник ДАЛЬЛАГ. Расстрелян

16. Земсков В.Н. ГУЛАГ. Историко-социологический аспект // Социологические исследования. 1991. С. 11.

ГАРФ. Ф. 9414. Оп.1. Д.368. Л 31-61.

Иерей Сергей Третьяков,
кандидат богословия,
преподаватель Калужской духовной семинарии,
tresergius@mail.ru

Образ преподобного Сергия Радонежского в отечественной историографии дореволюционного периода (до 1917 г.)

*The image of St. Sergius of Radonezh in Russian historiography
of the pre-revolutionary period (before 1917)*

Аннотация. Статья посвящена исследованию взглядов на личность и роль преподобного Сергия Радонежского в истории Руси в отечественной историографии дореволюционного периода (до 1917 г.). На основании анализа трудов как светских, так и церковных историков автор делает вывод, что преподобный Сергий – это не только яркий исторический деятель, но и народный идеал для России на все времена.

Annotation: The article is devoted to the study of views on the identity and role of St. Sergius of Radonezh in the history of Russia that one can find in Russian historiography of the pre-revolutionary period (up to 1917). Analyzing the works of both secular and Church historians, the author concludes that St. Sergius is not only a historical figure, but also the national Russian ideal for all times.

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

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

Актуальность настоящей статьи объясняется, во-первых, отсутствием в настоящее время системного аналитического исследования, освещаю-

шего историографический подход к изучению личности преподобного Сергия Радонежского в различные периоды отечественной истории, в том числе в дореволюционный период (до 1917 г.); во-вторых, повышением интереса к образу святого Сергия в обществе, в связи с праздновавшимся в 2014 году юбилеем 700-летия со дня его рождения на государственном и церковном уровнях.

Главным источником сведений о жизни преподобного Сергия Радонежского является Житие святого, которое в первоначальном виде составлено в 1418 г. его учеником, монахом основанной им Троице-Сергиевой лавры, выдающимся писателем средневековой Руси Епифанием Премудрым. Житие является и ценным историческим источником о Московской Руси XIV века, и ярким памятником агиографической литературы, оказавшим ощутимое влияние на последующие произведения этого жанра. В самостоятельном виде эта древнейшая редакция Жития не дошла до нашего времени, а ее первоначальный облик ученые реконструировали по позднейшим компилятивным сводам [1, с. 12].

Первоначальный текст Жития сохранился в переработке Пахомия Логофета (Серба), афонского монаха, жившего в Троице-Сергиевом монастыре с 1440 по 1459 год и создавшего новую редакцию Жития вскоре после канонизации преподобного Сергия, состоявшейся в 1452 году. Пахомий изменил стилистику, дополнил текст Епифания рассказом об обретении мощей преподобного, а также рядом посмертных чудес, он же создал службу преподобному Сергию и канон с акафистом. Пахомий неоднократно исправлял Житие Преподобного Сергия: по мнению исследователей, существует от двух до семи Пахомиевых редакций Жития.

В середине XVII века на основе переработанного Пахомием текста Жития (так называемой Пространной редакции) слуга княжны Мстиславской Симон Азарьин создал новую редакцию. Он пришел в обитель Сергия, чтобы излечиться от болезни, и был исцелен архимандритом Дионисием. Кроме Жития преподобного Сергия, Симон создал житие преподобного Дионисия, закончив его в 1654 году [14, с. 36].

Таким образом, дошедшее до нас пространное Житие святого Сергия представляет собой первоначальный текст Епифания с дополнениями Пахомия в обработке Симона Азарьина¹.

Хотелось бы подчеркнуть, что наша цель не подразумевает составление жития преподобного Сергия на основании имеющихся трудов (оно уже давно составлено), поэтому мы будем рассматривать только те черты

¹ Надо сказать, что вопрос о редакциях Жития преподобного Сергия требует самостоятельного детальнейшего изучения. Данной проблеме посвящено множество исследований [например, 6, 7, 15, 17].

его жизни, особенности его служения и роль для истории Руси, которые приводятся в исследуемых нами трудах и давать им аналитическую оценку. По слову академика Голубинского, «для того чтобы подробно излагать святую и чудную жизнь преподобного Сергия, потребовалось бы слишком много времени, притом же эта святая и чудная жизнь его всем более или менее известна» [4, с. 7].

Мы рассмотрим труды дореволюционных авторов. Это, прежде всего, работы В.О. Ключевского, М.Н. Карамзина, С.М. Соловьева, Н.И. Костомарова, С.Ф. Платонова. Для создания более полной картины, на наш взгляд, необходимо привлечение трудов и церковных историков. Мы ограничимся приведением взгляда самых авторитетных: митрополита Московского Макария (Булгакова) и Е.Е. Голубинского. Конечно же, в дореволюционный период издавалась масса агиографической литературы, посвященной преподобному Сергию, в периодической печати есть упоминания о различного рода церковных торжествах в дни памяти святого в разное время. Но весь этот материал не содержит принципиально новых критических взглядов по сравнению с общепринятыми, известными из древнего жизнеописания святого.

Во время жизни преподобного Сергия – XIV век – Русь вступила в раздробленном состоянии. Территория делилась на княжеские земли, те в свою очередь – на уделы. Южные и западные районы Руси оказались в составе усилившегося в начале века Великого княжества Литовского. Землями Киевской Руси поживились Польша и Венгрия. Киев потерял свою значимость как политический центр, русские князья продолжали между собой.

XIV век в истории России был отмечен началом объединения русских земель вокруг Москвы, которая являлась тогда центром борьбы с монголо-татарским владычеством. Возвышению Москвы способствовало и ее выгодное географическое положение на пересечении сухопутных и речных путей, что использовалось московскими князьями для торговли и военных целей.

Родоначальником московской княжеской династии и первым самостоятельным московским удельным князем был Даниил Александрович, младший сын Александра Невского (1276-1303 гг.). Московское княжество в 1276 г. было небольшим, но Даниилу удалось его расширить. В 1301 году он отнял у рязанских князей Коломну, а в 1302 году ему было завещано племянником Переяславское княжество, которое было окончательно присоединено к Москве в княжение старшего сына Даниила, Юрия, с 1303-го по 1325 год. Можайск был присоединен к Москве в 1303 г., постепенно Московское княжество становилось сильнейшим в Северо-Восточной Руси. Однако с Юрием Даниловичем повел борьбу за ханский ярлык на

княжение тверской князь Михаил Ярославич, который сначала и получил ярлык. Но в 1318 году новый хан, опасаясь усиления Твери, дал Юрию войско для борьбы с тверским князем. В сражении с тверичами московско-ордынское войско было разбито, и в плену умирает жена Юрия, которая приходилась сестрой хану. Тверской князь предстал перед судом хана. Михаила Ярославича обвиняют в отравлении ханской сестры, неуплате дани, неповиновении ханскому послу и казнят, а Юрий получает ярлык на княжение. В 1325 г. Юрий был убит сыном Михаила Тверского, Дмитрием. За самоуправство Дмитрий был казнен монголами, но продолжая политику стравливания русских князей, хан Узбек передал ярлык на великое княжение брату казненного – Александру Михайловичу (1325–327 гг.) [12, с. 70–71].

Первым правителем Москвы, который начал централизацию русских земель стал Иван Данилович Калита (1325–1340 гг.), внук Александра Невского. Свое правление он начал с постройки деревянного Кремля; перевел резиденцию митрополита Феогноста в Москву в 1328 году. Его прозвище было дано ему недаром, он был первым правителем-предпринимателем, давал займы купцам, покупал земли, вкладывал деньги в торговлю, наладил экспорт пушнины. К концу его жизни земельные владения Московского княжества увеличились в 2,5 раза, многократно возросло влияние Москвы на другие земли.

Сыновья Ивана Калиты Симеон Гордый и Иван Красный продолжали политику отца и не имели соперников при получении ярлыка на княжение. Старший сын Симеон Гордый правил с 1340 по 1353 гг. и вместе со всей семьей умер во время эпидемии чумы, которая пришла в Москву из Западной Европы. Второй сын, Иван Красный, был тихий, княжил недолго, с 1353 по 1359 гг., и умер, оставив девятилетнего сына, будущего князя Дмитрия Донского. Ярлыком на княжение завладел младший из нижегородско-суздальских князей Дмитрий Суздальский (1359–1363 гг.). Однако он недооценил то, что малолетнего князя поддерживали бояре вместе с митрополитом Алексием. Они добились возвращения ярлыка в Москву.

Великий князь Дмитрий Иванович (1363–1389 гг.) в начале своего правления, в 1367 г., построил белокаменный кремль, который становится символом Московского княжества, это была первая каменная крепость на Руси.

Начинается новый этап борьбы между Москвой и Тверью. В 1371 г. ярлык на княжение получает внук Михаила Тверского, Михаил Александрович. Дмитрий Иванович начинает войну с Тверью, решая уничтожить соперника. В 1375 г. он решает организовать поход на Тверь. Почти месяц продолжалась осада Твери, после чего Михаил Александрович запросил

мира у московского князя. По мирному договору Михаил Тверской признавал себя вассалом московского князя, а поэтому не мог больше претендовать на великое княжение. Также в грамоте устанавливалось, что к кому из князей не придут татары, биться против них вместе.

В 1378 г. Дмитрий Иванович отказался платить дань монголо-татарам и перебил баскаков. В 1380 г. он разгромил монголо-татар на Куликовом поле, у берегов реки Дон. Именно после этой победы он получил свое прозвище, которое вошло в историю, – Донской.

Пока шла борьба с Мамаем, хан Тохтамыш овладел положением в Орде. Он собрал большое войско и в 1382 г. внезапно ворвался на территорию Руси.

Князь Дмитрий Донской не смог собрать достаточное войско для отпора и отправился в северные районы с этими целями. Москва была разграблена, население подверглось насилию, город был опустошен. Князь Дмитрий вынужден был признать над собой власть хана Тохтамыша. С 1389 г. князем стал Василий I Дмитриевич (1389–1425 гг.).

После победы Тамерлана над Тохтамышем в 1395 г. победитель вторгся в Рязанские земли и разграбил Елец. Угроза приближалась к Москве, но неожиданно он развернул свое войско и покинул пределы Руси [12, с. 71–73]. Произошло это в день, когда жители Москвы встречали образ Богородицы из Владимира. С этим событием народ связал свое спасение [3, с. 427].

В целом история России XIV в. – это не только период начала централизации русских земель вокруг Москвы, которая была признана центром складывающегося Русского государства, но и одновременно время укрепления власти великого князя Московского внутри своего княжества и присоединения к Москве новых земель.

Яркую характеристику времени преподобного Сергия дает историк В. Ключевский: «Он (преподобный Сергий. – Авт.) родился, когда вымирали последние старики, увидевшие свет около времени татарского разгрома Русской земли, и когда уже трудно было найти людей, которые бы этот разгром помнили. Но во всех русских нервах еще до боли живо было впечатление ужаса, произведенного этим всенародным бедствием и постоянно подновлявшегося многократными местными нашествиями татар. Это было одно из тех народных бедствий, которые приносят не только материальное, но и нравственное разорение, надолго повергая народ в мертвенное оцепенение.

Люди беспомощно опускали руки, умы теряли всякую бодрость и упругость и безнадежно отдавались своему прискорбному положению, не находя и не ища никакого выхода. Что еще хуже, ужасом отцов, пере-

живших бурю, заражались дети, родившиеся после нее. Мать пугала непокойного ребенка лихим татаринном; услышав это злое слово, взрослые растерянно бросались бежать, сами не зная куда. Внешняя случайная беда грозила превратиться во внутренний хронический недуг; панический ужас одного поколения мог развиться в народную робость, в черту национального характера, и в истории человечества могла бы прибавиться лишняя темная страница, повествующая о том, как нападение азиатского монгола повело к падению великого европейского народа.

Могла ли, однако, прибавиться такая страница? Одним из отличительных признаков великого народа служит его способность подниматься на ноги после падения. Как бы ни было тяжело его унижение, но пробьет урочный час, он соберет свои растерянные нравственные силы и воплотит их в одном великом человеке или в нескольких великих людях, которые и выведут его на покинутую им временно прямую историческую дорогу.

Русские люди, сражавшиеся и уцелевшие в бою на Сити, сошли в могилу со своими сверстниками, безнадежно оглядываясь вокруг, не займется ли где заря освобождения. За ними последовали их дети, тревожно наблюдавшие, как многочисленные русские князья холопствовали перед татарами и дрались друг с другом. Но подросли внуки, сверстники Ивана Калиты, и стали присматриваться и прислушиваться к необычным делам в Русской земле. В то время как все русские окраины страдали от внешних врагов, маленькое срединное Московское княжество оставалось безопасным, и со всех краев Русской земли потянулись туда бояре и простые люди. В то же время московские князьки, братья Юрий и этот самый Иван Калита, смело, без оглядки и раздумья, пуская против врагов все доступные средства, ставя в игру все, что могли поставить, вступили в борьбу со старшими и сильнейшими князьями за первенство, за старшее Владимирское княжение и при содействии самой Орды отбили его у соперников. Тогда же устроилось так, что и русский митрополит, живший во Владимире, стал жить в Москве, придав этому городку значение церковной столицы Русской земли. И как только случилось все это, все почувствовали, что татарские опустошения прекратились и наступила давно неиспытанная тишина в Русской земле. По смерти Калиты Русь долго вспоминала его княжение, когда ей впервые в сто лет рабства удалось вздохнуть свободно, и любила украшать память этого князя благодарной легендой.

Так к половине XIV века подросло поколение, выросшее под впечатлением этой тишины, начавшее отвыкать от страха ордынского, от нервной дрожи отцов при мысли о татарине. Недаром представителю этого поколения, сыну великого князя Ивана Калиты Симеону современники дали прозвание Гордого. Это поколение и почувствовало ободрение, что скоро

забрезжит свет. В это именно время, в начале 40-х годов XIV века, совершались три знаменательные события: из московского Богоявленского монастыря вызван был на церковно-административное поприще скрывающийся там скромный сорокалетний инок Алексий; тогда же один двадцатилетний искатель пустыни, будущий преподобный Сергий в дремучем лесу поставил маленькую деревянную келию с такой же церковью, а в Устюге у бедного соборного причетника родился сын, будущий просветитель Пермской земли св. Стефан. Ни одного из этих имен нельзя произнести, не вспомнив двух остальных. Эта присноблаженная троица ярким созвездием блещет в нашем XIV веке, делая его зарей политического и нравственного возрождения Русской земли» [10, с. 96].

В непростое время XIV столетия совершал свое служение преподобный Сергий Радонежский – строгий монах-аскет, основатель Троице-Сергиевой Лавры, наставник своих учеников – других святых подвижников, которые по всему лицу земли Русской устроили монастыри, миротворец, мудрый духовный пастырь.

1. Светская историография

1.1 Н.М. Карамзин

Русский историк, писатель, почетный член Петербургской Академии наук, создатель «Истории государства Российского», одного из значительных трудов в российской историографии Николай Михайлович Карамзин (1766–1826 гг.) пишет о преподобном Сергии в главе «Великий князь Дмитрий Иоаннович, прозванием Донской» пятого тома своего фундаментального труда. Упоминание о святом Сергии идет в связи с описанием подготовки к Куликовской битве, когда «каждый ревновал служить отечеству: одни мечом, другие молитвою и делами христианскими. Между тем как юноши и мужи блистали оружием на стогнах Москвы, жены и старцы преклоняли колена в святых храмах; богатые раздавали милостыню, особенно великая княгиня, супруга нежная и чувствительная» [19]. Как видим, христианское мировосприятие играло важную роль в русском обществе XIV столетия, особенно же в период войн и других скорбных испытаний народ русский обращался к Богу. Так и князь «Димитрий, устроив полки к выступлению, желал с братом Владимиром Андреевичем, со всеми князьями и воеводами принять благословение Сергия, игумена уединенной Троицкой обители, уже знаменитой добродетелями своего основателя. Сей святой старец, отвергнув мир, еще любил Россию, ее славу и благоденствие: летописцы говорят, что он предсказал Димитрию кровопролитие ужасное,

но победу; смерть многих героев православных, но спасение великого князя; упросил его обедать в монастыре, окропил святою водою всех бывших с ним военачальников и дал ему двух иноков в сподвижники, именем Александра Пересвета и Ослябю, из коих первый был некогда боярином Брянским и витязем мужественным. Сергей вручил им знамение креста на схимах и сказал: «Вот оружие нетленное! Да служит оно вам вместо шлемов!» [19].

Таким образом, Карамзин не дает широкой оценки образа преподобного Сергея в истории России, но подчеркивает важность благословения Сергея на Куликовскую битву. Оно укрепило дух военачальников, имело важное сакральное значение. Заметим, что пророчество преподобного об ужасном кровопролитии сбылось, но и победа была дарована.

Далее историк замечает, что «...многие положили головы за отечество: а в числе их и Сергиев инок Александр Пересвет, о коем пишут, что он еще до начала битвы пал в единоборстве с Печенегом, богатырем Мамаевым, сразив его с коня и вместе с ним испутив дух; кости сего и другого Сергиева священновитязя, Осляби, покоятся донныне близ монастыря Симонова... В знак признательности к добрым сподвижникам, там убиенным, он (князь Дмитрий – авт.) уставил праздновать вечно их память в Субботу Дмитровскую, доколе существует Россия» [19].

1.2 В.О. Ключевский

Российский историк, почетный академик Петербургской Академии наук Василий Осипович Ключевский (1841 – 1911 гг.) неоднократно в своих трудах обращался к образу преподобного Сергея [см., например, 8, С.98–129]. Но, пожалуй, самые яркие его мысли нашли выражение в докладе «Значение преподобного Сергея для русского народа и государства», прочитанном им в день 500-летия со дня преставления святого Сергея на собрании Московской Духовной академии в 1892 году и опубликованном в дальнейшем в научном сборнике «Богословские труды».

Начинает Ключевский свои рассуждения с понятия «народной памяти», причем замечает: «Спросите любого из этих простых людей, с посохом и котомкой пришедших сюда (в Троице-Сергиеву лавру. – Авт.) издалека: когда жил преподобный Сергей и что сделал для Руси XIV века, чем он был для своего времени? И редкий из них даст вам удовлетворительный ответ; но на вопрос, что он есть для них, далеких потомков людей XVI века, и зачем они теперь пришли к нему, каждый ответит твердо и вразумительно» [9, с. 190; 10, с. 94–106].

По его мнению, это происходит потому, что имя святого Сергея из исторического деятеля превратилось в народную идею, а само дело его из

исторического факта стало практической заповедью, заветом, тем, что мы привыкли называть идеалом. Имя преподобного Сергия – это не только назидательная, отрадная страница нашей истории, но и светлая черта нашего нравственного народного содержания.

Ключевский подчеркивает, что преподобный Сергий вместе с митрополитом Алексием и святителем Стефаном Пермским, подвизаясь каждый на своем поприще, делали одно общее дело, которое простиралось далеко за пределы церковной жизни и широко захватывало политическое положение всего народа. Этим делом, по его мнению, было укрепление Русского государства вокруг Москвы.

Историк не отделяет подвиг Сергия, а рассматривает его вместе с подвигами упомянутых выше иерархов. Так, митрополит Алексей, происходя из родовитого боярства, искони привыкшего делить с князьями труды обороны и управления страной, шел боевым политическим путем, был преемственно главным советником трех великих князей московских, руководил их боярской думой, ездил в Орду, ублажал ханов, отмаливая их от злых замыслов против Руси, воинствовал с недругами Москвы всеми средствами своего сана, карал церковным отлучением русских князей, непослушных московскому государю, поддерживая его первенство, с неослабной энергией отстаивая значение Москвы как единственного церковного средоточия всей политически разбитой Русской земли. Уроженец г. Устюга, в краю которого новгородская и ростовская колонизация, сливаясь и вовлекая в свой поток туземную чужд, создавала из нее новую Русь, св. Стефан пошел с христианской проповедью в Пермскую землю продолжать это дело обрусения и просвещения заволжских инородцев. «Так церковная иерархия благословила своим почином две народные цели, достижение которых послужило основанием самостоятельного политического существования нашего периода это – сосредоточение династически раздробленной государственной власти в московском княжеском доме и приобщение восточноевропейских и азиатских инородцев к русской Церкви и народности посредством христианской проповеди.

Но чтобы сбросить варварское иго, построить прочное независимое государство и ввести инородцев в ограду христианской Церкви, для этого самому русскому обществу должно было стать в уровень столь высоких задач, приподнять и укрепить свои нравственные силы, приниженные вековым рабством и унынием. Этому третьему делу, нравственному воспитанию народа, и посвятил свою жизнь преподобный Сергий. То была внутренняя миссия, долженствовавшая служить подготовкой и обеспечением успехов миссии внешней, начатой пермским просветителем» [9, с. 191].

Главным средством нравственной дисциплины преподобного Сергия

Богословско-исторический сборник №7 2015

Ключевский называет живой пример, который являл сам святой: «Он начал с самого себя и продолжительным уединением, исполненным трудов и лишений среди дремучего леса, приготовился быть руководителем других пустынножителей. Жизнеописатель, сам живший в братстве, воспитанном Сергием, живыми чертами описывает, как оно воспитывалось, с какой постепенностью и любовью к человеку, с каким терпением и знанием души человеческой. Мы все читали и перечитывали эти страницы древнего жития, повествующие о том, как Сергей, начав править собиравшейся к нему братией, был для нее поваром, пекарем, мельником, дровоколом, портным, плотником, каким угодно трудником, служил ей как раб купленный, по выражению жития, ни на один час не складывал рук для отдыха; как потом, став настоятелем обители и продолжая ту же черную хозяйственную работу, он принимал искавших у него пострижения, не спускал глаз с каждого новика, возводя его со степени на степень иноческого искуса, указывал дело всякому по силам; ночью дозором ходил мимо келий, легким стуком в дверь или окно напоминал празднословившим, что у монаха есть лучшие способы проводить досужее время, а поутру осторожными намеками, не обличая прямо, не заставляя краснеть, «тихой и кроткой речью» вызывал в них раскаяние без досады.

Читая эти рассказы, – продолжает Ключевский, – видишь пред собою практическую школу благодетельства, в которой сверх религиозно-иноческого воспитания главными житейскими науками были умение отдавать всего себя на общее дело, навык к усиленному труду и привычка к строгому порядку в занятиях, помыслах и чувствах» [9, с. 191].

Автор замечает важную особенность образа преподобного, которая, собственно, вытекает из его внутреннего высокодуховного устройства – способность быть миротворцем. Это то умение, перед которым «не устоял самый упрямый русский человек XIV века, князь Олег Иванович Рязанский, когда по просьбе великого князя Московского Димитрия Ивановича, как рассказывает летописец, «старец чудный» отговорил «суровейшего» рязанца от войны с Москвой, умилив его тихими и кроткими речами и благоуветливыми глаголами» [9, с. 192].

Являясь духовным вождем, святой Сергей влиял на умы и души приходящих к нему: от князя до простолюдина. А это в свою очередь, по мысли Ключевского, и было началом нравственного, а потом и политического возрождения русского народа: «Пятьдесят лет² делал свое тихое дело преподобный Сергей в Радонежской пустыне; целые полвека приходившие к нему люди вместе с водой из его источника черпали в его пустыне уте-

² Если говорить более точно, преподобный Сергей был монахом 55 лет своей жизни (см. далее у Голубинского).

шение и ободрение и, воротясь в свои круги, по каплям делились ими с другими... К концу жизни Сергия едва ли вырывался из какой-либо православной груди на Руси скорбный вздох, который бы не облегчался молитвенным призывом имени святого старца. Этими каплями нравственного влияния и выращены были два факта, которые легли среди других основ нашего государственного и общественного здания и которые оба связаны с именем преподобного Сергия. Один из этих фактов – великое событие, совершившееся при жизни Сергия, а другой – целый сложный и продолжительный исторический процесс, только начавшийся при его жизни» [9, с. 194].

Под первым фактом автор подразумевает победу в Куликовской битве, которой бы без преподобного Сергия не состоялось. Впрочем, Ключевский оговаривает то обстоятельство, что «глаз исторического знания уже не в состоянии разглядеть хода этой подготовки великих борцов 1380 года; знаем только, что преподобный Сергий благословил на этот подвиг главного вождя русского ополчения, сказав: «Иди на безбожников смело, без колебания, и победишь»» [9, с. 195].

С именем преподобного Сергия историк связывает строительство монастырей на Руси – центров просвещения, и дальнейшую объединительную политику благодаря его ученикам. Причем монастыри основывались в местах необитаемых, а не только в городах, что привлекало людей на новые земли: многочисленные лесные монастыри становились здесь опорными пунктами крестьянской колонизации – монастырь служил для переселенца-хлебопашца и хозяйственным руководителем, и ссудной кассой, и приходской церковью, и, наконец, приютом под старость.

Так, «огромное большинство новых монастырей с половины XIV до конца XV века возникло среди лесов костромского, ярославского и вологодского Заволжья: этот волжско-двинский водораздел стал северной Фиваидой православного Востока» [9, с. 195].

Завершая рассуждения о значении святого Сергия для Руси и будущего русского народа, Ключевский подводит итог: «Примером своей жизни, высотой своего духа преподобный Сергий поднял упавший дух родного народа, пробудил в нем доверие к себе, к своим силам, вдохнул веру в свое будущее. Он вышел из нас, был плоть от плоти нашей и кость от костей наших, а поднялся на такую высоту, о которой мы и не чаяли, чтобы она кому-нибудь из наших была доступна» [9, с. 196].

Итак, В. Ключевский видит в образе преподобного Сергия Радонежского реальную историческую фигуру, которая помогла сплотить русский народ и стала одной из ключевых не только в свою историческую эпоху, но и стала высочайшим примером на все времена.

1.3. С.М. Соловьев

Создание «Истории России с древнейших времён»³ явилось главным делом жизни знаменитого историка Сергея Михайловича Соловьева (1820 – 1879 гг.). В своем многотомном издании седьмую главу третьего тома он посвящает периоду княжения Дмитрия Ивановича Донского. В контексте последнего Соловьев говорит и о преподобном Сергии Радонежском.

Исторический контекст, приведенный историком, позволяет говорить о святом, во-первых, как о миротворце и объединителе, во-вторых, как о человеке, обладающем огромной духовной силой.

Для подтверждения первого тезиса обратим внимание на следующие обстоятельства: «...Моровая язва сильно опустошила Россию, умерло много князей... Между оставшимися в живых князьями начались споры за выморочные уделы; древний Суздаль, подобно Ростову, давно уже утратил свое значение; старшие князья жили и погребались не в Суздале и не в Городецце, а в Новгороде Нижнем, уже тогда значительном по своей торговле благодаря выгодному положению; старший из Константиновичей – Андрей княжил в Нижнем, предоставив Суздаль младшему – Дмитрию; но по смерти Андрея Нижним овладел третий, самый младший брат Борис Константинович; Дмитрий, не будучи в силах сам отнять у брата Нижний, послал просить помощи в Москву. Дмитрий московский (четырнадцатилетний) отправил к Константиновичам послов с увещанием помириться и поделиться вотчиною; но Борис не послушался. Тогда Москва употребила другую силу: митрополит Алексей отнял епископию нижегородскую и городецкую у суздальского владыки Алексея, и в то же время послом от московского князя явился в Нижнем преподобный Сергей, игумен Радонежский; он позвал Бориса Константиновича в Москву, и когда тот не послушался, то Сергей по приказу митрополита и великого князя Московского затворил все церкви в Нижнем. После этого присланы были из Москвы полки на помощь Дмитрию Константиновичу, и когда последний приблизился с ними и своею ратью к Нижнему, то Борис вышел к нему навстречу с поклонами и покорением, уступая ему захваченную волость. Дмитрий помирился с ним, взял себе Нижний, а брату отдал Городец» [22].

³ На создание этого колоссального произведения ученый затратил долгих 30 лет неустанной ежедневной работы. В 1851-79 вышло 28 тт., а последний, 29-й, доведённый до 1775, вышел посмертно. Соловьев высказал идею исторического развития. Человеческое общество представлялось ему целостным организмом, развивающимся «естественно и необходимо».

Также Соловьев рассказывает и о другом случае: «Олег... в 1385 году... напал на Коломну, взял и разграбил ее; Димитрий отправил против него войско под начальством Владимира Андреевича. Но москвитяне потерпели поражение, потеряли много бояр и воевод. Димитрий стал хлопотать о мире, отправлял к рязанскому князю послов, но никто не мог умолить Олега; наконец по просьбе великого князя отправился в Рязань троицкий игумен, святой Сергий. Летописец говорит, что этот чудный старец тихими и кроткими речами много беседовал с Олегом о душевной пользе, о мире и любви; князь Олег переменял свирепость свою на кротость, утих и умилился душою, устыдясь такого святого мужа, и заключил с московским князем вечный мир. Этот мир был скреплен даже семейным союзом: сын Олега женился на дочери Димитрия» [22].

Для подтверждения второго тезиса обратимся к историческим событиям, связанными с Куликовской битвой. С. Соловьев утверждает, что перед выступлением из Москвы великий князь отправился в Троицкий монастырь, недавно основанный святым пустынником Сергием; Сергий благословил Димитрия на войну, обещая победу, хотя и соединенную с сильным кровопролитием, и отпустил с ним в поход двух монахов – Пересвета и Ослябя, из которых первый был прежде боярином в Брянске, и оба отличались в миру своим мужеством» [22]. Здесь мы видим соответствие с описанием событий о благословении Н. Карамзиным.

Соловьев упоминает ещё об одном обстоятельстве, как незадолго до начала битвы «приспела грамота от преподобного игумена Сергия, благословение от святого старца идти на татар: «Чтоб еси, Господине, таки пошел, а поможет ти Бог и Святая Богородица»» [22].

Итак, приведенные Соловьевым сведения говорят о высоком духовном авторитете преподобного Сергия, способного мирить кровно враждующих князей и благословлять на борьбу против угнетателей Руси.

1.4. Н.И. Костомаров

Классический труд одного из основоположников русской исторической мысли Николая Ивановича Костомарова (1817—1885 гг.) «Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей» содержит главу, посвященную личности преподобного Сергия Радонежского⁴.

Благодаря выдающемуся литературному таланту и стремлению быть исключительно внимательным к характерным деталям эпохи знаменитому историку, этнографу, писателю удалось создать и живописно изобразить образ святого.

⁴ Первый отдел, 10 глава.

Ранее всех и более всех святых, явившихся в Московской земле, приобрел народное уважение всей Руси преподобный Сергей, основатель знаменитой Троице-Сергиевской лавры, получивший в глазах великорусского народа значение покровителя, заступника и охранителя государства и Церкви. Кроме того, личность Сергия представляется исторически важной потому, что он был отцом множества обителей; некоторые из них были основаны при его жизни, а еще больше возникло их после смерти Сергия, основанных его сподвижниками и учениками или же учениками его учеников.

Костомаров рассказывает историю жизни подвижника: о желании его с юности уйти в монастырь, о послушании родителям (хотя и желал иноческой жизни, но все же ушел только после смерти родителей, как они того и просили), о его постриге в двадцать три года. Автор поясняет, почему Варфоломей был пострижен с именем Сергия: постриг совершался в день памяти мучеников Сергия и Вакха. Далее повествуется об игуменстве святого Сергия, о пострижении его учеников. Историк подчеркивает, что «при княжении Донского о Сергии знали уже в Константинополе, и патриарх Филофей прислал ему крест, параманд, схиму и грамоту на введение общежития. С этих пор Троицкий монастырь сделался общежительным» [20].

Костомаров, как и Соловьев, говорит о преподобном Сергии как о примирителе: «Уважение к Сергию побуждало великого князя Дмитрия несколько раз обращаться к нему. В 1365 году по поводу спора Дмитрия Константиновича суздальского с его братом Борисом за Нижний Новгород по повелению Дмитрия Московского и митрополита Алексия Сергей ездил в Нижний Новгород, затворил в нем все церкви и тем принудил Бориса уступить брату. В 1385 году Сергей, уже престарелый, устроил вечный мир между непримиримыми до того врагами: Дмитрием московским и Олегом рязанским» [20].

Как и другие историки, Костомаров не обходит вниманием отношение святого к Куликовской битве.

Историк говорит также о том факте, что митрополит Алексий перед смертью призвал Сергия к себе и хотел передать ему после себя митрополию. Сергей решительно отказался и не хотел принять золотою креста от Алексия. Несмотря на свое смирение, Сергей все же возвышал свой голос в церковных делах. Когда по смерти Алексия Дмитрий хотел возвести на митрополичий престол своего любимца Митяя, Сергей открыто высказался против.

Уделяет историк внимание и прижизненным чудесам преподобного.

В заключение Костомаров пишет о дате смерти святого: «... скончался, по некоторым известиям, в 1392 году, а по некоторым – в 1397 году. Последнее вероятнее, так как он, говорят, дожил до 78 лет» [20]. Правда, не очень понятно, на каких основаниях он делает вывод о дате кончины, если общепринятой датой рождения считается 1314 год. Однако во времена Костомарова датировка в отношении жизненных границ святого не была достоверно установлена.

Завершая аналитический обзор главы Костомарова о преподобном Сергии, скажем, что его работа практически повторяет основные моменты жития святого. Исходя из рассмотренных положений автора, можно сделать вывод, что он придает важнейшее значение образу преподобного Сергия Радонежского в отечественной истории.

1.5. С.Ф. Платонов

В основу «Полного курса лекций по русской истории» Сергея Федоровича Платонова (1860 – 1933 гг.) легли лекции, прочитанные автором в Петербургском университете и на Бестужевских курсах.

В данном его труде о преподобном Сергии упоминается немного, но даже в небольшом текстовом объеме видна особая роль святого Сергия в созидании Руси.

Платонов пишет, что, как мы знаем, духовенство изначала вело на Руси проповедь богоустановленности власти и необходимости правильного государственного порядка. С большой чуткостью передовые представители духовенства угадали в Москве возможный государственный центр и стали содействовать именно ей. Вслед за митрополитом Алексием в этом отношении должен быть упомянут его сотрудник, преподобный инок Сергий, основатель знаменитого Троицкого монастыря. Вместе с митрополитом Алексием и самостоятельно, сам по себе, этот знаменитый подвижник выступал на помощь Москве во все трудные минуты народной жизни и поддерживал своим громадным нравственным авторитетом начинания московских князей.

Вслед за другими авторами Платонов не подвергает сомнению тот факт, что князь Дмитрий Донской перед Куликовской битвой был у преподобного Сергия в его монастыре и получил его благословение на брань, кроме того, знаменитый игумен дал великому князю из братии своего монастыря двух богатырей [21].

2. Церковная историография

2.1. Макарий (Булгаков), митрополит Московский

Митрополит Макарий (в миру Михаил Петрович Булгаков, 1816–1882) – выдающийся церковный ученый XIX века, академик Императорской Академии наук, действительный член Общества любителей российской словесности по праву и сегодня считается фундаментальным историком Православной Церкви. Его перу принадлежат 13 томов «Истории Русской Церкви», а также работы из других областей церковной науки, в том числе знаменитый труд «Православно-догматическое богословие», в течение многих лет являвшийся основным учебным пособием по данному предмету в православных семинариях и академиях.

В третьем томе своей истории автор посвящает главу преподобному Сергию Радонежскому.

Историк приводит жизнеописание святого, основываясь на дошедшем до него житии. Точной даты и места рождения он не указывает, говоря, что Сергей «родился около 1320 г. в одной из весей ростовского княжения, находившейся не очень близко от Ростова. Родители его, Кирилл и Мария, были бояре, знатные и богатые, но потом обедневшие, и отличались добродетельною жизнью». Современные исследователи с достаточно большой точностью называют и дату, и место рождения святого: 1314 год, с. Варницы нынешнего Ростовского района Ярославской области⁵.

Митрополит Макарий придает особое значение аскетическому строению святого, которое проявилось в нем чудесным образом ещё во чреве матери.

После чудесной встречи с монахом святой Сергей (тогда ещё Варфоломей) стал очень способным к учению, «прилепился к чтению книг и неопустительно посещал церковные службы, ... начал изнурять свою плоть, что в среды и пятки ничего не ел, в прочие же дни употреблял только хлеб и воду и часто ночи проводил без сна в молитве, хотя ему не исполнилось тогда, по словам матери, и двенадцати лет» [11, с. 435].

Историк замечает, что «вскоре родители Варфоломея, пришедши в бедность вследствие частых нашествий монгольских, тяжких даней в Орду и по случаю неурожайных лет и, главное, спасаясь от нестерпимых притеснений, каким подвергалась вся область Ростовская от воеводы великого князя московского Иоанна Даниловича, переселились со всем своим семейством в Радонеж, где предоставлялись переселенцам некоторые льготы» [11, с. 436].

⁵ См., например, статью д.ц.и., проф. В. Цыпина: [16, с. 230-243].

Братья преподобного, Стефан и Петр, создали семьи, а Варфоломей продолжал аскетическую жизнь и просился у родителей в монастырь, однако, по их просьбе жил с ними до их смерти.

Далее вместе с овдовевшим к тому времени старшим братом Стефаном, который принял монашество, Сергий ищет место для основания обители. «Оба брата обходили многие места по лесам; наконец им полюбились одно, находившееся в густом лесу и имевшее воду. Сотворив молитву, братья принялись рубить деревья и устроили себе сперва одр и хижину, потом келью и малую церковь. Эта церковь, послужившая началом знаменитой Сергиевой лавры, освящена во имя Святой Живоначальной Троицы по благословению митрополита Феоноста в начале княжения великого князя Симеона Иоанновича, и следовательно, около 1340 г.» [11, с. 437].

Стефан недолго пробыл с Сергием: лишения и тяжелые условия жизни подвигли его оставить Сергия и переселиться в московский Богоявленский монастырь, где впоследствии удостоился быть игуменом и духовником великого князя Симеона.

Варфоломей остался и был пострижен в монашество с именем Сергия неким старцем Митрофаном. Историк указывает, что первые два года после пострига Сергий жил в уединении. А затем к нему стали приходиться ученики. Так складывался общежительный строй обители. Митрополит Макарий указывает, что преподобный рукоположен в сан священника и возведен в игумена епископом Волынским Афанасием, который управлял тогда Переяславлем и делами митрополии в отсутствие митрополита Алексия, ездившего в Царьград (следовательно, в 1354 или 1356 г.) [11, с. 437].

Именно в этот период преподобный Сергий становится «вторым Феодосием», который считается основателем общежитийного монашества на Руси. Автор сравнивает лавру преподобного Сергия с Киево-Печерской лаврой, а жизнь святого Сергия с житием преподобного Феодосия Печерского.

Историк выявляет черты сходства преподобных Сергия и Феодосия: «Для наблюдения за братией преподобный Сергий имел обычай, подобно преподобному Феодосию Печерскому, поздно вечером и ночью обходить все кельи иноков. И если слышал или видел, что инок молится, или читает книгу, или занимается рукоделием, то радовался и благодарил Бога. А если слышал, что два или три брата сошлись вместе и празднословят, то очень скорбел и ударял рукою в дверь или в окно, чтобы прекратить непозволенную беседу, и удалялся. Наутро призывал виновных к себе и, не обличая их прямо, приводил их к сознанию своей виновности кроткою и назидательною беседою; упорных же и нераскаянных обличал и подвергал епитимии» [11, с. 438].

Митрополит Макарий, как и историк Костомаров, подчеркивает важное обстоятельство, что официально патриаршее благословение на введение общежительного устава святой получил от константинопольского первоиерарха Филофея, который прислал ему в дар крест, параманд и схиму, а вместе и благословенную грамоту: «Святой старец, с согласия своего митрополита, исполнил патриаршую волю, устроил в своей обители общежитие, распределил между братьями послушания, учредил должности келаря, еkkлесиарха и другие и строго заповедал иметь все общим, никому не приобретать себе ничего особо. Видя, что средства обители постоянно увеличивались от приношений и вкладов, преподобный Сергей установил при ней странноприимство, так что все нуждавшиеся в помощи, нищие, больные получали в ней все необходимое, а иногда проживали в ней многие дни в полном довольстве и успокоении. Своими высокими подвигами святой старец приобрел всеобщее уважение в отечестве. Сам митрополит Алексей посещал его, пользовался его советами и, приближаясь к могиле, желал иметь его своим преемником, от чего, впрочем, смиренный подвижник отказался» [11, с. 439].

Митрополит Макарий замечает, что князь Димитрий Иоаннович Донской бывал не раз у преподобного Сергия: не только накануне или после Куликовской битвы, но и приглашал его быть воспитателем своих детей.

Основываясь на различных редакциях жития преподобного Сергия и иных исторических фактах автор приводит две даты смерти святого: скончался в 1392 или в 1397 г., семидесяти двух или семидесяти восьми лет от роду⁶.

⁶ Встречая затруднение для датировки рождения святого 1314 годом в освящении Троицкого храма при князе Симеоне, митрополит Макарий ставит под вопрос традиционно признаваемую и присутствующую в большинстве редакций «Жития» дату смерти преподобного, относя ее к 1397 г. Таким образом, у него это уже вопрос не о дате рождения, а о дате преставления святого, пересмотр относительно общепринятой версии которого опирается при этом на текстологически сомнительные основания: редакции текста, признаваемые специалистами менее авторитетными, и еще на позднюю Никонову Летопись. К тому же, предположение о смерти святого в 1397 г. не согласуется с приблизительно известным временем кончины автора его жития Епифания, которое историки древнерусской агиографии и литературы относят к промежутку между 1418 и 1422 г. Между тем, по собственным словам Епифания, к написанию «Жития» он приступил через 26 лет после кончины своего учителя. Простейшие выкладки показывают — через 26 лет после 1397 г. шел уже 1423 год. Даже если Епифаний написал о 26 годах не когда приступил к составлению целостного текста «Жития», а при завершения своего труда, то все равно это бы относилось ко времени, на один год более позднему, чем самая поздняя из предполагаемых дат его кончины — 1422 г. Напротив, если исходить из фактически общепринятой даты преставления святого Сергия — 1392 г., то 26 лет спустя шел 1418 г., и эта дата приходится как раз на последние годы жизни Епифания, не выходя за их предел (См. [16, с. 242–243]).

Церковный историк видит главную заслугу преподобного Сергия для русского монашества не только в том, что он основал Свято-Троицкую лавру, но и в том, что его трудами или при его участии и благословении устроено несколько других обителей. Далее митрополит Макарий рассказывает историю создания таких обителей, как монастырь Благовещенский на Киржаче Владимирской губернии, Спасо-Андроников монастырь на реке Яузе в Москве, Борисоглебский монастырь в пятнадцати верстах от Ростова, Георгиевская пустынь в Гороховском уезде на реке Клязьме, Высоцкий Серпуховской монастырь и др.

Только по желанию великого князя Димитрия Иоанновича Донского святой Сергий основал три монастыря: 1) в 1378 г. Дубенский на Стромьне с церковью Успения Пресвятой Богородицы, в 30 верстах на юго-восток от Троицкой лавры при речке Дубенке, впадающей в реку Дубну; 2) после 1380 г. в благодарность Богу за победу над Мамаем – Дубенский на острове также с церковью Успения Пресвятой Богородицы в 40 верстах к северо-западу от Троицкой лавры при другой реке Дубенке; 3) Голутвинский с храмом в честь Богоявления Господня близ Коломны на урочище Голутвине. Митрополит Макарий подчеркивает, что во все эти места преподобный Сергий сам ходил, по обычаю, пешком, чтобы благословить и положить начало обители, и во все три обители поставил игуменами своих учеников. Разумеется, что средства как для построения, так и для содержания этих обителей даны были великим князем [11, с. 440].

Роль и значение преподобного Сергия для истории Руси и Русской Церкви, по мысли историка, выразились также в том обстоятельстве, что именно Троице-Сергиева обитель стала «главной и знаменитейшею в ряду всех обителей московских» [11, с. 433], хотя в XIV столетии и в самой Москве было множество значимых монастырей.

2.2. Е.Е. Голубинский

К 500-летию со дня преставления преподобного Сергия Радонежского в 1892 году по благословению митрополита Московского Леонтия выдающийся историк Русской Церкви академик Е.Е. Голубинский (1834–1912 гг.) написал фундаментальный труд – «Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая лавра». Это наиболее полное, обстоятельное и авторитетное научно-историческое дореволюционное сочинение, посвященное знаменитой русской обители и ее основателю. В дальнейшем книга выдержала несколько переизданий (1909 г.) в том числе и в наше время (2007 и 2012 гг.).

Труд Голубинского содержит жизнеописание преподобного Сергия с научными комментариями, а также историю и путеводитель по Троице-
Богословско-исторический сборник №7 2015

Сергиевой лавре. Автор будто обращается к паломнику со страниц своего исследования.

Мы уже обращали внимание, что личность преподобного Сергия и его значение для Руси историки оценивают в союзе с другими выдающимися подвижниками (см., например, у В. Ключевского). Голубинский также начинает свой труд с упоминания трех «великих, поистине всероссийских» подвижников: преподобных Антония и Феодосия Печерских и преподобного Сергия Радонежского. Что же связывает этих святых? Ответ на этот вопрос находим в его же статье, приведенной после жития Сергия, «О значении преподобного Сергия Радонежского в истории нашего монашества» [5], где он ещё раз подчеркивает, что «имя преподобного Сергия обыкновенно произносится вместе с именами преподобных Антония и Феодосия Печерских. Этим хотят заявить признание, и совершенно справедливое, что преподобный Сергей был такой же великий подвижник, как и преподобные Антоний и Феодосий. Но кроме того, что Сергей был таким же великим подвижником, как Антоний и Феодосий, он имеет еще в истории нашего монашества совершенно такое же значение, какое имеет второй из этих последних, то есть Феодосий. Преподобный Феодосий был у нас вводителем строгого монашества после принятия нами христианства от греков и после заимствования нами от них вместе с христианством монашества не совершенно строгого. Преподобный Сергей был восстановителем у нас строгого монашества, после того как оно было введено у нас преподобным Феодосием, потом с течением времени снова уступило место монашеству не совершенно строгому». Далее историк поясняет: «...если преподобный Феодосий был вводителем строгого монашества во всей Руси, то преподобный Сергей был его восстановителем в одной половине Руси. Во времена преподобного Феодосия вся Русь составляла одно целое; во времена преподобного Сергия она разделялась на две половины: северо-восточную – московскую и юго-западную, в отношении топографическом – киевскую, в отношении политическом литовскую. Преподобный Сергей был восстановителем строгого монашества в Руси московской» [18].

Интересны дальнейшие рассуждения автора: сначала, будучи молодым (до 30 лет) монахом, Сергей живет по уставу отшельническому (как преподобный Антоний) и более старому, а затем, когда приобретает духовный авторитет, вводит устав общежительный (как преподобный Феодосий). Причем благословение на введение общежитийного устава святой получил от патриарха Константинопольского.

Голубинский подробнейшим образом рассматривает житие преподобного Сергия. Отметим наиболее интересные моменты, которые отсутствуют у других историков.

Преподобный Сергий, в миру носивший имя Варфоломей, принадлежал по своему происхождению к сословию дворянскому «и даже к тому высшему классу в сословии, которому усвоится название аристократии: его отец, по имени Кирилл, по фамилии, если имел последнюю, неизвестно, был служилый человек ростовских удельных князей; и между служилыми людьми, представляя собою одного из немногих заслуженнейших, входил в небольшой избор их, составлявший правительственные думы, или советы, князей и носивший название боярства. Имя матери преподобного Сергия было Мария. Кроме него, у его родителей было еще двое детей: старший его сын – Стефан и младший – Петр» [18].

Важное значение автор придает явлению Богородицы святому Сергию. Незадолго до своей кончины преподобный удостоился посещения Божией Матери, Которая собственными устами подтвердила ему о его монастыре то, что говорил ему в видении птиц неведомый небесный голос. «Не ужасайся, избранник Мой, Я пришла посетить тебя. Услышана молитва твоя об учениках твоих, о которых ты молился, и об обители твоей; не скорби более, ибо отныне она всем будет изобиловать, и не только до тех пор, пока ты жив, но и по твоём к Господу отшествии неотступна буду от твоей обители, подавая неоскудно потребное и снабдевая ее и покрывая» [18].

В начале сентября 1392 г. он заболел, а 25 сентября, «простерши к братии конечное поучение об иноческом доброжитии, он предал дух свой Богу после семидесяти лет жизни и после пятидесяти пяти лет монашества» [18]. Таким образом, Голубинский, в отличие от Костомарова, подтверждает общепринятую на сегодня дату кончины святого.

Заслуживает внимания рассказ автора о канонизации преподобного Сергия: «Со всею вероятностью нужно думать, что в самом Троицком монастыре преподобный Сергий начал быть местно почитаем как святой более или менее в непродолжительном времени после его кончины, ибо он прославился даром чудотворений, которые должны были свидетельствовать о его святости; еще при своей жизни, а не позднее как с 1449–1450 годов находим его уже и в лике общерусских святых (тогда еще весьма немногочисленном). В 1463 году новгородским архиепископом Ионою, после также причисленным к лику святых, была поставлена в Новгороде, на владычнем дворе, первая известная церковь во имя преподобного Сергия» [18].

Итак, большинство авторитетных историков, трудившихся до революции 1917 года, не обошли вниманием личность преподобного Сергия. Прежде всего, это историки церковные: митрополит Макарий (Булгаков) и Е. Голубинский. Оба они достаточно скрупулезно исследовали жизнь святого, основываясь на различных редакциях Жития, дошедших от времен Епифания Премудрого до наших дней. Однако труд Голубинского отличается необыкновенной полнотой, тщательностью в изображении подробностей жизни преподобного Сергия, а также конкретной датировкой событий из его жизни.

Оба историка уделяют особое внимание значению святого Сергия для православного монашества Руси. Это значение невозможно переоценить, поскольку именно преподобный радонежский чудотворец стал для Московской Руси основателем общежительного монашества – особой нормы жизни иноков, когда всем монастырем его насельники служат Богу, друг другу и нуждающимся людям. Именно поэтому и Голубинский, и митрополит Макарий сравнивают его с преподобным Феодосием Киево-Печерским – первым игуменом общежительного монастыря Киевской Руси. Особая роль святого Сергия, по мысли В.О. Ключевского и указанных церковных историков, – в устройении иных монастырей Русской Церкви и назначении туда игуменами своих учеников. По мнению исследователей, это вело к объединению и просвещению Руси.

Все историки, представленные в настоящей работе, уделяют внимание благословию и беседе преподобного Сергия с князем Дмитрием Донским перед Куликовской битвой. По общему мнению, это явилось, во-первых, громадной духовной поддержкой, а, во-вторых, как указывают Карамзин и Соловьев, неким сакральным пророчеством о кровопролитной битве, но славной победе. Заметим, что некоторые современные историки высказывают мысли, что князь Димитрий был у преподобного перед битвой на реке Воже в 1378 г. [см., например, 2; 13] или вообще оспаривают факт обращения к святому Сергию за благословением. Однако дореволюционная историография отчетливо свидетельствует о посещении князем Димитрием Троицкой обители накануне сражения с Мамаем летом 1380 года.

В трудах Ключевского, Соловьева, Костомарова преподобный Сергей Радонежский выступает как примиритель князей, «собиратель Руси», объединитель. Все это стало возможным для святого благодаря его духовной силе (Соловьев), громадному нравственному авторитету (Платонов), которые в свою очередь происходили из личного примера и подвига преподобного (Ключевский). Не случайно Костомаров, который, пожалуй, наиболее подробно и полно из светских историков своего времени описывает жизнь Радонежского чудотворца, называет его заступником и охранителем государства и

Церкви. Объединяя все эти характеристики, В.О. Ключевский подчеркивает, что преподобный Сергий – это не только яркий исторический деятель, но и идеал, «народная идея» для России на все времена. По его словам, имя Сергия «блестит ярким созвездием в XIV веке, делая его зарей политического и нравственного возрождения Русской земли. Сергий своею жизнью, самой возможностью такой жизни, дал почувствовать заскорбевшему народу, что в нем не все еще добро погасло и замерло... Он открыл им глаза на самих себя... Примером своей жизни, высотой своего духа преподобный Сергий поднял упавший дух родного народа, пробудил в нем доверие к себе, к своим силам, вдохнул веру в свое будущее... Таково имя преподобного Сергия: это не только назидательная, отрадная страница нашей истории, но и светлая черта нашего нравственного народного содержания» [9, с. 196].

Таков взгляд дореволюционной отечественной историографии на образ преподобного Сергия Радонежского в истории России.

Заметим, что этот взгляд в некоторой степени трансформировался в советской историографии в соответствии с идеологическими требованиями, хотя советские историки чаще просто умалчивали о роли преподобного Сергия в истории. Современная историография отличается разнообразием взглядов, касающихся не столько значения святого Сергия для Руси, сколько вопросов датировки и конкретных исторических событий, связанных с его личностью. Но это уже темы для будущих научных изысканий.

В целом, исследованные нами источники засвидетельствовали важнейшую роль преподобного Сергия Радонежского в истории Руси и православного русского монашества. Его эпоха показала, что, выражаясь языком Ключевского, «политическая крепость» прочна только тогда, когда держится на силе нравственной – это самый драгоценный вклад преподобного Сергия. Он современен и в наши дни.

Библиография

1. Аксенова Г.В. Житие преподобного Сергия, Радонежского чудотворца. М., 1997.
2. Бурланков Н. Куликовская битва на Волге? // Родина. 1999. № 10.
3. Владимирская икона Пресвятой Богородицы // Жития святых и сказания об иконах Пресвятой Богородицы / сост. И. Бухарев, свящ. М.: Отчий дом, 1999.
4. Голубинский Е.Е. Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая лавра. Сергиев Посад, 2012.
5. Голубинский Е.Е. Речь, произнесенная в торжественном собрании Московской духовной академии, бывшем 26 сентября 1892 года // Богословский вестник. Т. 3. № 11.
6. Зубов В.П. Епифаний Премудрый и Пахомий Серб. (К вопросу о редакциях «Жития Сергия Радонежского») // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. IX. М. – Л., 1953. С. 145–158.

7. Клосс Б.М. Житие Сергия Радонежского: рукописная традиция, жизнь и чудеса, тексты // Избранные труды. Т. 1. М.: Языки русской культуры, 1998.
8. Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871.
9. Ключевский В.О. Значение преподобного Сергия Радонежского для русского народа и государства: речь, произнесенная в торжественном собрании Московской Духовной академии 26 сентября 1892 г. // Богословский Вестник. Т. 3. № 11.
10. Ключевский В.О. Исторические портреты. Деятели исторической мысли / Сост., вступ. ст. и примеч. В.А. Александрова. М.: Правда, 1991.
11. Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Т. 3. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995;
12. Орлов А.С., Георгиев В.А., Георгиева Н.Г., Сивохина Т.А. История России с древнейших времен до наших дней. М.: Проспект, 1999.
13. Петров А.В. Куликовская битва – на месте! // Родина. 1999. № 10.
14. Свято-Троицкая Сергиева лавра. М.: Православная энциклопедия, 1997.
15. Тихонравов Н.С. Древние жития преподобного Сергия Радонежского. М., 1892.
16. Цыпин Владислав, проф., прот. К вопросу о дате рождения преподобного Сергия Радонежского // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей Сретенской духовной семинарии. М., 2010. С. 230-243.
17. Яблонский В. Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908.

Электронные ресурсы

18. Голубинский Е.Е. Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра // Электронный ресурс [режим доступа: <http://www.rusarch.ru/golubinsky1.htm>; дата обращения: 27.01.2015 г.];
19. Карамзин Н.М. История государства Российского в 12: т. Т. 5 // Электронный ресурс [режим доступа: <http://www.bibliotekar.ru/karamzin/48.htm>; дата обращения: 25.10.2014 г.];
20. Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей // Электронный ресурс [режим доступа: <http://magister.msk.ru/library/history/kostomar/kostom10.htm>; дата обращения: 21.10.2014 г.];
21. Платонов С.Ф. Полный курс лекций по русской истории // Электронный ресурс [режим доступа: <http://magister.msk.ru/library/history/platonov/plats001.htm>; дата обращения: 01.12.2014 г.];
22. Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Т. 3. Гл. 7 // Электронный ресурс [режим доступа: <http://magister.msk.ru/library/history/solov/solv03p7.htm>; дата обращения: 03.11.2014 г.].

Диакон Дмитрий Шатов,
кандидат богословия,
преподаватель Калужской духовной семинарии.
shatovd@inbox.ru

Историко-богословский портрет Валаамского старчества *Historical-theological portrait of Valaam ascetic*

Аннотация. Портрет валаамского старчества предстает взору историка-исследователя, как характерный пример сочетания высокой духовности и суровой окружающей среды, полного послушания духовному наставнику и непрестанного труда в нелегких климатических условиях. Феномен Валаамского старчества максимально схож с традицией духовного переживания и исторического преемства преподобных отцов Египетской Фиваиды. Настоящий очерк – попытка аргументированного сравнения двух культур и традиций, исторически далеких друг от друга и в то же время близких по духу и образу существования.

Abstract. Portrait of Valaam elders appears gaze of the historian and researcher, as a typical example of a combination of high spirituality and harsh environment, complete obedience to a spiritual mentor and incessant labor in difficult climatic conditions. The phenomenon of Valaam elders maximum similar to the tradition of spiritual experience and the historical succession Reverends Egyptian Thebaid. This essay - an attempt reasoned comparison of two cultures and traditions, historically distant from each other and at the same time so close in spirit and way of life.

Ключевые слова: Православная Церковь, монашество, монастыри, аскеза, старчество, монастыри Египта IV–VI вв., Валаамский монастырь, валаамское старчество, Архив Финляндского Валаамского монастыря.

Keywords: Orthodox Church, monasticism, monasteries, asceticism, elders and monasteries of Egypt IV-VI centuries. Valaam Monastery, Valaam elders, Archive Finland Valaam Monastery.

Чтобы иметь цельное представление о валаамском старчестве, необходимо ясно представлять, что такое старчество вообще, как оно понимается Православием. Эта важная тема, поскольку специфичность образа

Балаамского старца, обусловленного в первую очередь географическими, климатическими, социальными и историческими условиями, может быть раскрыта только в контексте правильного представления старческого служения в целом.

С самого существования Церкви Христовой прослеживается тесная связь между духовным руководством и внутренним состоянием христианина. Периоды расцвета и упадка духовной жизни были связаны с возрастанием или уменьшением роли духовного руководства. Схиархимандрит Иоанн (Маслов) называл старчество особым даром Святого Духа, особым талантом и объяснял, что апостол именно старчество называет даром рассуждения (1Кор. 12, 10) [10; 7]. По учению святых отцов, «рассуждение есть величайший дар Божественной благодати, и состоит оно в том, чтобы точно и верно постигать Божественную волю во всякое время, во всяком месте и во всякой вещи» [11;175]. Этот дар дается тому, кто «чист сердцем, телом и устами» [11;175] отмечает преподобный Иоанн Лествичник.

Удобнее всего такое высокое духовное состояние достигается в монастыре, где «...в совершенном отказе от личной жизни, от жизни по своей воле и своему хотению инок отдает всего себя для жизни в Боге, ради Бога» [8;1061]. Встав на высокую ступень духовного совершенства, старец «начинает понимать... открывающиеся перед ним души верующих по своим прежним подобным переживаниям...» [6; 223–224]; он неизбежно вступает в «духовное отношение с миром и путем послушания и отказа от собственной воли ведет к спасению и окружающих» [18; 35].

Именно этот «путь старческого окормления, пишет архимандрит Леонид (Кавелин) в своем описании Оптиной пустыни, - во все века христианства признан великими пустыннослужителями, отцами и учителями Церкви самым надежным и удобным путем в деле духовного совершенства» [15;119].

Такое старчество было характерно, в частности, для монастырей Египта IV–VI вв [13; 286–293]. Старец, видевший духовное устройство своих воспитанников, вел к спасению под своим руководством учеников, которые, в свою очередь, явились наставниками для последующих иноков.

Во времена великих отцов и пустынников Египта принцип старческого окормления был, по словам прп. Исаака Сирина, «единственно верным путем духовного преуспеяния» [12; 92].

Старчество на Валааме конца XVIII–XIX вв. и в Египте IV–VI вв.

Чтобы правильно понять традицию Валаама, необходимо ее сравнить с другой, похожей традицией. И в этом вопросе представляется возмож-

ным сравнить Валаам с Египетской пустыней и с Египетскими отцами. Впервые идея сравнения валаамского монашества с древнехристианским зародилась у любителя валаамского иночества – свт. Игнатия Брянчанинова [9; 276]. В пользу такого сравнения говорит и устав Валаамской обители, впитавший в себя всю строгость и аскетичность монашеской жизни, при этом иноческие правила равнялись на пустынный устав свт. Василия Великого.

Но принцип сравнения двух традиций становится обоснованным тогда, когда речь идет о духовнической практике и принципах отношений духовного отца и ученика.

С приходом на Валаам старца Назария зарождается традиция старчества, включающая в себя беспрекословное послушание своему духовнику и ежедневное откровение помыслов, как в монастырях Египта и Фиваиды.

Святитель Кирилл Александрийский жил пяти лет в скиту прп. Макария Египетского. Описываемые святителем Кириллом условия жизни очень похожи на те, которые существовали на Валааме. Святитель пишет: «Сама природа этой местности располагала к строжайшему аскетизму» [16; 66]. И далее: «Другим могучим средством воспитания воли... в монастырях было повиновение избранному старцу, духовному отцу. Это особенно высоко чтилось, выше поста, нестяжательности, подвижничества и даже любви. Такое иноческое послушание перерастало в беспрекословную, самоотверженную покорность признанному авторитету...» [16; 67] На Валааме игумен Назарий ввел эту традицию духовничества и сам стал для братии монастыря духовником и старцем. А после себя старец Назарий оставил и своих учеников – преемников, продолжателей его традиции. И как впоследствии говорил Валаамский старец иеросхимонах Алексей: «... Опыт доказывает, все понесшие тяготу послушания в смирении сердца, с совершенным повиновением старцу... бывают последователями древних подвижников благочестия, принося плоды духовного любомудрия» [4; 3 об].

Но краше всего описывает обстановку на Валааме историк-исследователь А. И. Сулакадзев. Своим очерком он устанавливает прямую параллель с монашеством Египта и Фиваиды. Приведем выдержку из его исследовательской работы. «В окрестностях самого монастыря в разных местах по острову выстроено шесть малых хижин, или кушей, в коих иноки весьма редко видятся друг с другом, кроме церкви, а потому монастырское повиновение с них и не взыскивается единственно потому, дабы не нарушить их погружения в Боге. Духовник и настоятель, с коими они видятся один раз в неделю... их укрепляют и назидают, не развлекая их уединения. Пища и питье по одному разу в день ими употребляется и составляется из

корней, трав, грибов и былий снадных, которые они готовят для себя сами и запасают их некоторое количество в зиму...» [2;16].

Материальное окружение

Характерной чертой валаамского старчества является не только присутствие духа древнего подвижничества, но и так называемое материальное окружение, в котором воспитывались подвижники. Структуру материального окружения составляет не только народ, но и география, и климатические условия, и архитектура, и пр. Это важная тема, поскольку рассмотрение данного аспекта формирует у исследователя цельное представление о валаамском старчестве. По этому вопросу Бронислав Малиновский писал: «Убедительным примером феномена валаамского старчества является, на наш взгляд, та глубокая, иногда мистически-неуловимая, иногда определяюще-характерная связь Валаамского монастыря, архитектуры строений и окружающей его среды, являя в этом взаимодействии то целое, что привыкли мы называть Валаамом» [17; 60].

Насельники монастыря

Вот как в целом характеризует валаамское иночество игумен Харитон (Дунаев): «На Валааме большинство иночествующей братии составляют крестьяне, которые с малых лет по причине тяжелых условий их северной природы вынуждены к заботе о духовном своем росте присоединить и необходимость усиленной борьбы с трудными физическими условиями своего обитания» [23; 32, 34]. Еще одна характерная черта валаамского иночества засвидетельствована очевидцем того времени: «Для подвижника, приготовившего себя к переходу в мир иной, является наслаждением в редкие минуты отдыха прилечь в вырытую собственными руками могилу, и видя это, вы не видите в нем не только никакой гордости, но глубочайшую, чистую ангельскую кротость, любовь и смирение. Таковы валаамские схимонахи» [19;774–775].

География и климат Валаама

Самобытность природы Валаамского архипелага в соединении с духовным содержанием жизни на островах возвела данную территорию в ранг особой художественной среды, где в середине XIX столетия формировалось новое направление русского искусства – реализм. В работе А. Куч-

ко есть очень интересная мысль. Автор пишет о «самобытности» природы Валаама, черты которой отобразились в духовном облике монашеского острова. «Валаамские старцы отражали в себе все великолепие дивного острова и вместе с этим являли миру суровость иноческого подвига, совершаемого в борьбе со стихиями окружающей природы...» [14;17].

Особенности архитектуры Валаама

Весь иноческий путь совершается внутри и скрыт от постороннего взора. Устав и правила поведения для приезжающих в монастырь ограждали братию от лишних контактов и воздействий со стороны. Каменные корпуса каре с фронтонами и подъездами, обращенными во внутренний двор, подчеркивали эту «форму существования».

Главный храм – монастырский собор. Все постройки и храмы были ориентированы на главный собор монастыря. В своем архитектурном образе монашеское поселение, в соответствии с традицией православного зодчества, должно одновременно «славить Творца» и показывать «смирение твари». При этом монастырь не замыкался в себе и не запрещал паломникам посещать территорию обители. Во всем этом видно органическое единство монастыря и окружающего мира.

Возвращаясь к теме сравнения монашеской традиции Валаама и Египта, стоит заметить один существенный момент. Не было на Валааме таких духоносных старцев, как преподобные Антоний Великий, Макарий Великий, Иоанн Лествичник и др. Не видим мы на Валааме и столько учеников, сколько было в древние времена у великих отцов. Более существенный момент – мы не встречаем и духовных писаний валаамских старцев в таком количестве, в каком представлены монашеские труды, например, египетских пустынников [20; 113–208]. На первый взгляд создается такое впечатление, будто на Валааме и вовсе не было старчества. Но после знакомства с ранее неизвестными источниками, хранящимися в архиве Финляндского Ново-Валаамского монастыря, валаамское подвижничество представляется взору исследователя целой эпохой старческого преемства.

Библиография

1. АФВМ. Иувиан, монах. Исторические сведения о Валааме. 1943. Л. 7.
2. АФВМ. Материалы по истории Валаамского монастыря № 13. Опыт Новой и Древней Летописи. Л. 16.
3. АФВМ. Материалы по истории Валаамского монастыря. № 42. Сведения о географической карте острова.

-
4. АФВМ. Уважаемый старец Валаамского монастыря иеросхимонах Алексей (рукопись). Л. 3 об.
 5. Василий Великий, свт. Творения. Т.2. Слово о подвижничестве второе. СПб., 1911.
 6. Вениамин (Милов), еп. Пастырское богословие с аскетикой. М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2002.
 7. Достоевский Ф. М. Дневник. М., 2002.
 8. Епископ Калужский Георгий // Русский инок. 1913. №. 13.
 9. Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание сочинений. Т. 4. М., 2004.
 10. Иоанн (Маслов), схиархим. Преподобный Амвросий Оптинский и его эпистолярное наследие. М., 1993.
 11. Иоанн, прп. Лествица. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1908.
 12. Исаак Сирий, прп. Слова духовно-подвижнические. М., 1854.
 13. Казанский П. История православного монашества на Востоке. Ч. 2. М., 1856.
 14. Кучко А. А. Валаам – феномен природы. Петрозаводск, 1990.
 15. Леонид (Кавелин), архим. Описание Козельской Свято-Введенской Оптиной Пустыни. Козельск, 2005.
 16. Лященко Т., свящ. Святитель Кирилл, архиепископ Александрийский. Его жизнь и деятельность. Киев, 1913.
 17. Малиновский Б. Научная теория культуры. М., 2000.
 18. Михаил (Грибановский), еп. // Церковные ведомости. 1909. № 7.
 19. Рункевич Н. Я. На Валаам // Странник. 1904. Т. 1. Ч. 2.
 20. Силуан Афонский, прп. Писания // Софроний (Сахаров), иером. Жизнь и поучения прп. Силуана, старца Афонского. Ч. 2. Ессекс, Англия. 1990.
 21. Тютчева А. Ф. Воспоминания. М., 2000.
 22. Феофан Затворник, свт. Что потребно покаявшемуся и вступившему на добрый путь спасения. М., 1895.
 23. Харитон (Дунаев), схииг. Аскетизм и монашество. Спасо-Преображенский Валаамский монастырь. Sortavala, 1943.

Н. Н. Никитина,
кандидат исторических наук, доцент;
доцент кафедры истории
ФБОУ «Калужский государственный
университет им.К.Э.Циолковского»

nikay85@yandex.ru

И. П. Петрова,
магистр истории,
учитель истории НОУ «Православная гимназия» г. Козельска,
avvapetrov@yandex.ru

Антирелигиозная политика советской власти в период коллективизации и раскулачивания (на примере Западной области)

*Anti religion policy of the Soviet power
during collectivization and dispossession
(on the example of Western region)*

Аннотация: В статье рассматриваются основные направления антирелигиозной политики советской власти в 1929 – 1930 гг. в советской деревне. Основное внимание уделено характеристике форм и методов этой политики и крестьянскому протесту против неё.

Исследование выполнено на основе документов архивных фондов Калужской области

Abstract. The article dwells upon the main directions of anti religion policy of the Soviet power in 1929 – 1930 in the Soviet village. The emphasis is put on the characteristics of the forms and methods of this policy and the protest of peasantry against it.

The research is made on the basis of the documents from the State archives of the Kaluga region.

Ключевые слова: крестьяне, кулаки, раскулачивание, коллективизация анти - религиозная политика, Советская власть, крестьянский протест, колхоз, Западная область.

Keywords: Peasants, kulaks, dispossession, collectivization, anti religion policy, the Soviet power, the protest of peasantry, kolhoz, Western region.

Раскулачивание периода коллективизации явилось логичным завершением аграрной политики большевиков. Придя к власти, они изначально объявили себя врагами помещиков-землевладельцев, стараясь привлечь на свою сторону крестьян. Затем врагами были объявлены богатые крестьяне. Уничтожив их, большевики принялись за зажиточных крестьян. Одновременно врагом мог стать крестьянин-середняк и даже иногда бедняк, несогласный с государственной политикой или имевший непростые отношения с местной властью, либо открыто помогавший местному храму и свято хранивший христианскую веру в трудные 20 – 30-е годы XX века.

Советская власть пыталась дать определение понятия «кулак», но фактически так и не смогла этого сделать, отдав решение этого вопроса на откуп местным властям. При желании под определение «кулак» можно было подвести любого крестьянина.

Г. Ф. Доброноженко считает, что в 1918 – 1920 гг. большевики разделили крестьян на две группы: сторонников и противников новой политики в деревне. «Врагами экономических мероприятий Советской власти», «величайшими преступниками», «эксплуататорами трудового народа» объявлялись крестьяне-собственники, сопротивлявшиеся государственной хлебной монополии. С 1918 г. в отношении «сельских эксплуататоров» большевики стали применять негативный термин, давно существовавший в крестьянском лексиконе – кулак. Г.Ф. Доброноженко приходит к выводу, что «кулак» в большевистской теории – это идеологема, внедряемая в общественное сознание для обозначения классового врага в крестьянской среде [3, с. 91].

Наиболее развернутая характеристика социальной структуры деревни в 1920-е гг. приводится в исследованиях В. П. Данилова. Он утверждал, что «социальное расслоение крестьянства в 20-е годы, наличие в нем формирующегося эксплуататорского слоя – кулачества – факты истории», а значит, «кулак, середняк и батрак были реальными, а не мифическими фигурами». По его мнению, к моменту революции крестьянские хозяйства были необратимо втянуты в товарно-капиталистическую систему развития. В послереволюционной деревне происходило «перераспределение удельного веса социальных групп, сложившихся задолго до революции», «изменилось место бедноты, середняков и кулаков в хозяйственной и политической жизни деревни, но сами эти группы сохранились, как и возможность их роста в дальнейшем» [2, с. 88].

Местные партийные советские органы, не всегда умея разобраться, «кто есть кто», стали причислять к кулакам значительную часть середняков. Даже кратковременное использование наемного труда в большинстве случаев считалось признаком кулачества. В результате хозяйства крестьян,

«к которым отношение должно быть хорошее, искреннее, как к честным пахарям и передовым крестьянам, у которых многому можно научиться в области восстановления, улучшения и укрепления сельского хозяйства», объявлялись кулацкими [11, с. 84].

В октябре 1924 г. на пленуме ЦК с докладом «Очередные задачи работы в деревне» выступил В.М. Молотов. Он признал, что вопрос о кулачестве «со стороны партии далеко еще не встречает единодушной оценки... Под рубрику кулачества иной раз зачисляем такой крупный процент сельского населения, который в своем большинстве не является не только враждебным, но который ни в коем случае не должен делаться враждебным Советской власти» [11, с. 91].

Выступавший на пленуме нарком земледелия А. П. Смирнов говорил об отсутствии ясности в понимании, что скрывается за популярным выражением «кулачество».

Н. К. Крупская на том же пленуме предложила передать право определения кулака в деревне местным органам, так как «на местах прекрасно знают, кто кулак, кто середняк» [11, с. 92].

На практике результаты такого перехода к определению кулака на местах зачастую приводили к печальным последствиям. На примере Западной области мы можем убедиться что, вся ответственность за причисление к кулакам и обложению их индивидуально ложилась целиком и полностью на плечи местных начальников.

Вот характеристика одной из деревень Брянского округа: «Всего в 369 хозяйствах – 220 лошадей, коров – 360. безлошадных – 130 хозяйств, безкоровных – 25 хозяйств...»

По социально-экономическим группам Гольшено выглядело так: бедноты – 100 хозяйств (29%), середняков – 257 хозяйств (68%), кулацких хозяйств 12, или 3%... хотя сельсовет и партячейка, кроме двух хозяйств мельников-кулаков, в деревне не находят...

При характеристике гольшенских кулаков в партийных документах особенно подчеркивались религиозные факторы и мотивы.

П. Ф. Игнатов, племянник попа, имеет ветряную мельницу. Организатор местных мельников (тайные собрания). Покупал хлеб у бедняков осенью под два рубля и отправлял в другие районы. Уговорил стариков Маргуновых кормить их до смерти, сломал их избу, а здесь выстроил себе дом, а бедняки живут в сарае второй год, причем старик работает на мельнице, а старуха в хозяйстве этого кулака. Кулак Игнатов хочет прибрать к рукам их землю. Поп был у него на квартире. Беднячка Бобылева шесть месяцев носила кулаку воду, полгода ходила за его коровой и смотрела за ней, две недели держала ее в своей избе (до отела). Белье стирала и пряла на кулака.

«Зуборев П. М. – председатель церковного совета. Дал бедняку Барсукову Федору займы пять пудов хлеба на таких условиях: хлеб Барсуков должен вернуть, а за одолжение взял в лето земельку бедняка. Самогоном торговал и сейчас торгует. Активно выступает против всех мероприятий. Организатор сбора средств на ремонт церкви, голоса не лишен» [6, с. 91].

Таким образом, в конце 1920-х гг. у государства не было «ясных, четких критериев при определении социальных слоев», а сформулированные в законодательстве признаки кулацких хозяйств оцениваются как «неопределенные и расширительные». К кулакам можно было отнести «чуть ли не каждый третий крестьянский двор», «любого крестьянина, если дом у него был получше, чем у соседа, корова поупитаннее, лошадь посильнее». С 1928 г. «всякие социально-экономические критерии отнесения к кулачеству были отброшены»; «возобладал сугубо политический взгляд на «кулака» как классового врага, который подлежит ликвидации» [3, с. 88].

1 февраля 1930 г. ЦИК и СНК СССР принял постановление «О мероприятиях по укреплению социалистического переустройства сельского хозяйства в районах сплошной коллективизации и по борьбе с кулачеством», сделавшее политику ликвидации кулачества как класса государственным законом. Оно отменяло «в районах сплошной коллективизации действие закона о разрешении аренды земли и о применении наёмного труда в единоличных крестьянских хозяйствах» [4, с. 329]. Постановление предоставляло исполнительным комитетам краёв и областей и правительствам автономных республик «право применять в этих районах все необходимые меры борьбы с кулачеством вплоть до полной конфискации имущества кулаков и выселения их из пределов отдельных районов и краёв (областей)». У кулацких хозяйств конфисковывали средства производства, хозяйственные постройки, скот.

Принятая модель раскулачивания решала сразу несколько проблем – удаление из деревни противников коллективизации, передача конфискованного у них имущества колхозам, а также освоение необжитых районов с помощью даровой рабочей силы.

Чувство классовой ненависти и зависти подогревалось экономической заинтересованностью батрацко-бедняцких слоев в экспроприации имущества богатых соседей. Это выражалось в стремлении расширить на местах круг хозяйств, определяемых как кулацкие. Он был расширен за счёт таких размытых категорий, как «культурный хозяин», «подкулачник», «зажиточный». Раскулачиванию подвергались не только зажиточные крестьянские хозяйства, но также хозяйства середняков и даже бедняков, при этом фактор религиозности учитывался в качестве одного из основных.

Нередки были постановления сельсоветов следующего содержания:

«Деев – кустарь, к Советской власти относится хорошо, в антисоветских выступлениях не замечен, религиозен – раскулачить и выслатить из пределов Уральской области» [9, с. 122]. Весной 1930 г. М. И. Калинин говорил, что «органам власти в девяноста пяти случаях из ста приходится в области раскулачивания играть сдерживающую роль» [5, с.216] при вынесении приговоров верующим.

По утверждению авторов «Истории крестьянства Западного региона России 1917 – 1941»: во время раскулачивания допускались многочисленные нарушения. Нередко подвергались раскулачиванию не только зажиточные крестьяне, но и середняки.

Были случаи, когда раскулачивали пастухов за то, что у них кулаком был дед, или за воспитание племянника-сироты [8, с. 206]. Ссылали или арестовывали крестьян, имевших два самовара, а также тех, кто «убил свинью с тем, чтобы её съесть и тем самым не дать ей стать социалистической собственностью» [7, с. 158]. Крестьяне говорили, что «раньше судили и сажали в тюрьмы за убийства и кражи, а теперь за то, что сеешь хлеб и кормишь век сидячую саранчу на мужицкой шее» [10, с.104]. Также, например, в апреле 1930 года облисполкомом была получена жалоба гражданки деревни Сабурово Сурьяновского сельсовета Карачевского района Брянского округа: «... семья наша состоит из шести человек: Марка Антоновича Сабурова с женой Натальей Федоровной и брата Василия Антоновича Сабурова с женой Марией Викторовной и дочерью Прасковьей Васильевной Сабуровых. Лишили избирательных прав в начале сего тридцатого года и раскулачили, отобрали все и выселили за то, что Марк Сабуров был избран религиозным культом церковным старостой притом же Марка Сабурова посадили в арестный дом, Василия Сабурова выслали на принудительные работы, остальные оставлены без всяких средств, а посему покорнейше прошу Вас рассмотреть и не оставить нашей просьбы о восстановлении нас в правах и о возвращении отображенного. Наталья Сабурова. 02.04.30 г.» [6, с. 117].

3 февраля в семье Сабуровых была произведена опись имущества. Всего было учтено 99 объектов на общую сумму 2 676 рублей 65 копеек. Раскулачивание произошло сразу же. Часть изъятого имущества, как зафиксировано в акте описи, была возвращена. Стоимость возвращенных предметов в опись не вносилась. Характер они носили бытовой, и не представляли прикладной ценности для колхоза.

Изъятые же имущество имело хозяйственное предназначение, и в присутствии члена сельсовета, понятых, члена рабочей бригады, председателя оргбюро и хозяев было передано оргбюро Сурьяновского производственного участка Сурьяновского колхоза [6, с. 202].

Из вышеприведенных примеров видно, что одним из основных факторов при принятии решения о раскулачивании являлась религиозность: в большинстве случаев верующие люди, крестьяне, выражавшие свое уважение к вере, заступавшиеся за церковное имущество, становились первыми жертвами раскулачивания и выселения с применением в личном деле формулировки «религиозен».

Одновременно после выхода Постановления ЦК ВКП(б) от 30 января в отношении кулачества усилилась антирелигиозная политика. Собственно в постановлении подчеркивалось, что «религиозным организациям следует помешать стать опорными пунктами кулачества, лишенчества и вообще антисоветских элементов». Предлагалось в срочном порядке «поручить оргбюро ЦК дать директиву по вопросу о закрытии церквей, молитвенных домов сектантов и проч. и о борьбе с религиозным и сектантским движением в целях устранения тормозов в соваппарате, мешающих проведению в жизнь принятых подавляющей массой крестьянства решений о закрытии церквей, молитвенных домов сектантов и т. п.» [12, с.130]. Тем более что основания для подобных мероприятий были закреплены в протоколе № 2 на заседании коллегии ОГПУ 30-31 января 1930 г. Была отредактирована первая категория кулаков, куда попал «антисоветский актив церковников и сектантов».

В закрытом письме Брянского окружкома ВКП(б) от 9 апреля 1930 года всем райкомам и ячейкам указывалось, что «кулак действует не прямо, а через своих агентов-подкулачников и церковников», которые всячески дезорганизуют колхозное строительство. Да еще вовлекают женскую массу как главное орудие в своей борьбе, «используя ее неорганизованность, неграмотность, религиозные предрассудки» [1, л. 51].

Закрытие церквей, глумление над чувствами верующих, репрессии в отношении их и служителей церкви подводились под политику коллективизации и раскулачивания. Так, в селе Бояновичи священник А.Н. Полидоров был осужден за подготовку и организацию контрреволюционной деятельности в ноябре 1930 года. Примером глумления над верующими можно считать случай в том же селе в феврале того же года. Избач, он же секретарь ячейки вместе с армейцами поджег солому у церкви, затем зазвонили в церковный колокол. После активист вскочил на трибуну и начал митинг со словами «пошлем пламенный огонь нашим врагам», затем достал револьвер и выстрелил в воздух. Из ближайших деревень прибежали крестьяне, опасаясь, что будут снимать колокола [1, л. 98].

Часто виновниками неудач в ходе коллективизации объявлялись все, кто сочувственно относился к Русской Православной Церкви. Раскулачивали церковных старост, псаломщиков, которые объявлялись если не ку-

лаками, то попадали в подкулачники, что также являлось основанием для применения соответствующих санкций к ним. В отношении священнослужителей Хвастовичского района, за исключением одного, в селе Берестне, не было составлено ни одного протокола о раскулачивании в феврале-марте 1930 г., однако странными являются заявления священников с просьбой о возврате изъятого имущества или части вещей при раскулачивании. Так, например, в протоколе № 2 от 5 апреля 1930 г. встречаются два заявления от священников Подбужского и Красненского сельсоветов о возврате изъятых вещей и имущества при раскулачивании [1, л. 98].

В секретном письме от 9 апреля 1930 г. Брянского окружного комитета секретарю Хвастовичского райкома сообщалось: «... в селах районов наблюдается движение за открытие закрытых церквей», связывали это с предстоящими пасхальными праздниками. Рекомендовалось не препятствовать открытию церквей, в обратном случае считалось, что запреты «будут использованы поповскими и кулацкими элементами для разжигания фанатизма и для срыва колхозного движения и дезорганизации сева». Запрещались такие формы и методы антирелигиозной агитации, как карнавалы, сжигание на улицах икон и т.д. Одновременно предлагалось приступить к оформлению в советском порядке решений о закрытии церквей [1, л.107].

Беспокойство властей вызывали постоянные выступления, преимущественно женские, выражавшиеся как в пассивных, так и в острых формах сопротивления. Причинами массовых недовольств были насилие и принуждение, администрирование и репрессии в ходе коллективизации и раскулачивания, а также усиление антирелигиозной политики, связанной с закрытием церквей, причислением к «кулакам» верующих и священнослужителей.

Источники и литература

1. ГАДНИКО. Ф. 41. Оп. 1. Ед. хр. 8.
2. Данилов В. П. Советская доколхозная деревня: население, землепользование, хозяйство. М.: Наука, 1977.
3. Доброноженко Г. Ф. Методология анализа социальной группы «кулаки» в отечественной историографии.// Российская история. 2009. №5.
4. Документы свидетельствуют: Из истории деревни накануне и в ходе коллективизации, 1927–1932 гг. / под ред. В. П.Данилова, Н. А.Ивницкого. М.: Политиздат, 1989.
5. История советского крестьянства: в 5 т. Т.2. М.: Наука, 1986.
6. Коллективизация сельского хозяйства в Западном районе РСФСР. М., 1968.
7. Куртуа С., Верт Н., Панне Ж-Л. Черная книга коммунизма. Преступления, террор, репрессии. М.: Три века истории, 1999.

-
8. Медведев Р. А. О Сталине и сталинизме. М.: Прогресс, 1990.
 9. Роголина Н. Г. Реформаторство XX века и крестьянский менталитет // Менталитет и аграрное развитие России (XIX-XX вв.). М.: РОССПЭН, 1996.
 10. Советская деревня глазами ВЧК–ОГПУ–НКВД. 1918-1939. Документы и материалы: в 4 т. Т.3. Кн.1. // Под ред. А. Береловича, В. Данилова. М.: РОССПЭН, 2003.
 11. Солопов А. Кого считали кулаком в 1924–1925 годах? // Трудные вопросы истории. Поиски. Размышления. Новый взгляд на события и факты под ред. В.В.Журавлева. М.: Политиздат, 1991.
 12. Трагедия советской деревни. Коллективизация и раскулачивание. 1927–1939. Документы и материалы: в 5 т. / Под ред. В. Данилова, Р. Маннинг, Л. Виолы. – М.: РОССПЭН, 2000 – 2003. Т.2.

Раздел VI. Гуманитарные науки

Д.Н. Александров,
кандидат педагогических наук, доцент.
профессор кафедры гуманитарных наук
Калужского филиала
Российской правовой академии Минюста России,
преподаватель Калужской духовной семинарии
(4842) 570695

Вера, культура и профессиональный долг священнослужителя *Faith, culture and professional duty cleric*

Аннотация: Автор, преподающий в течение ряда лет учебные курсы в академических группах Калужской духовной семинарии по собственным авторским учебникам, которые изданы массовыми тиражами в издательствах Москвы и Калуги, обобщает в статье свой педагогический опыт, анализируя некоторые наиболее существенные особенности обучения студентов наших дней. Предлагаются новые теоретические посылки и практические приёмы с целью общего возможного повышения академической успеваемости.

Abstract: The author, who teaches in a number of years training in academic groups Kaluga seminary on the author's own disciples, which are published in the mass circulation publishing houses in Moscow and Kaluga, in the article summarizes his teaching experience, analyzing some of the most significant features of teaching students of our days. Offers new theoretical assumptions and practical methods in order to improve the overall academic performance possible.

Ключевые слова: священнослужитель, вера, культура, долг, ответственность, самопознание, кругозор, честь, обучение, формула.

Keywords: priest, faith, culture, duty, morality, self-knowledge, vision, honor, training, formula.

Я расскажу не о том, что видел,
а о том, что мечтаю увидеть.

М.Т. Цицерон

Что же необходимо иметь нам в виду, чтобы научиться понимать душу человека и свою, и чужую? Как до неё доучиться?

Целью написания этой статьи стало стремление её автора организовать, проанализировать и обобщить, как в теоретическом, так и в практическом планах свой семилетний опыт работы в Калужской духовной семинарии (КДС). Преподавание таких предметов, как «Общая риторика» и «Научно-исследовательская работа студента» (НИРС) проводилось по двум собственным авторским учебникам. Оказывается, что некоторые из выпускников семинарии слабо владеют творческим учебным материалом этих дисциплин. Чтобы улучшить в дальнейшем студенческие успехи, следует предметно подумать о некоторых наиболее существенных нижеследующих аспектах этой проблемы в целом, а именно.

Данная статья включает в себя 12 последовательных разделов, которые в тексте соответствующим образом озаглавлены, и общих из них вытекающих выводов, в которых подводятся итог всему изложенному дедуктивному материалу. Работа иллюстрирована эпиграфами, стихами, схемами, таблицами, фотографиями.

Статья заканчивается кратким списком литературы, использованной её автором, как в процессе преподавания им указанных обеих учебных дисциплин, так и при её подготовке и в процессе её написания. [1-5].

1. Культура и/или бескультурие *Tertium non datur*

Ухо, внимательное к учению жизни,
пребывает между мудрыми.

Пр., 15, 31

Есть старинное краткое и весьма ёмкое изречение, известное всем: «Культура - либо есть, либо её нет».

И, как говаривали мудрецы в Древнем Риме: *Tertium non datur*, то есть третьего не дано. А следовательно, не может быть так, чтобы некая личность была бы высококультурна в своей профессии и абсолютно некультурна во всех её остальных многочисленных и многогранных сферах и проявлениях. А стало быть, великие русские мыслители конца XIX и начала XX век потому и поражают нас своей высочайшей профессиональ-

ной культурой, что они на самом высоком уровне одновременно владели не только собственным логическим мышлением, но и профессиональной деловой речью. Они достаточно хорошо знали современную им историю, литературу, музыку, архитектуру, искусство в целом. Если же ознакомиться с их биографиями, почитать их труды, то, окажется, что их высочайший культурный уровень можно и нужно исследовать, обсуждать, восхищаться. Не имеет смысла доказывать общую полезность таких учебных действий, поскольку всем понятно, что делать это нужно, даже необходимо. Да, всё это – аксиома, а для аксиомы доказательства не нужны. Среди наиболее ярких фамилий: священнослужители, писатели, художники, учёные, др.

Добавим, что и в наше время каждый культурный человек, вне зависимости от его профессиональной деятельности и от занимаемого им общественного положения, не может не быть хорошо знаком с нашей российской историей, искусством, музыкой, литературой и пр. [3].

Одновременно в данном варианте на первое место выходит вопрос о вере.

Но как же они связаны между собой: православная вера, общая культура личности и частная культура профессионала? И насколько тесны эти связи?

2. Вера и культура

Ab ovo usque ad mala

Чему бы ты не учился,
ты учишься для себя.
Петроний

Вопрос о взаимной связи между верой и культурой в целом является вполне сложным, исключительно многогранным, и вызывающим нескончаемые и многие разногласия со времён Адама и Евы, и вплоть до наших дней.

Латинское изречение: *Ab ovo usque ad mala* – помещённое в заголовке нижней строкой, является здесь вполне уместным. Правда, понять его можно не сразу, поскольку смысл фразы стал для нас за прошедшие века несколько завуалированным. В точном переводе смысл этот звучит так: «от яиц и до фруктов», но означает нечто совсем другое: «от начала и до конца».

Скрытый для нас смысл латинской фразы связан с тем, что у древних римлян каждый обед обычно начинался с яиц и заканчивался фруктами. А поэтому вся фраза, сказанная в нужном месте речи, означала в те далёкие

времена, что оратор имел в виду нечто неразрывное, некое целое, единое, но состоящее из последовательного чередования его частей, то есть, obviously от «яиц и до фруктов», но по смыслу – «от самого начала и до абсолютного конца».

Тогда становится ясно: основы нашей веры – первичны, любые законы государства – вторичны. Более того: основы веры, как и законы общей логики – объективны, тогда как любые древние, а в том числе и современные государственные и иные законы, в полной мере субъективны. Разница тут велика и, если кратко, то заключается в нижеследующем.

Объективно есть то, что не зависит от воли человека или общества, то, что с полной беспристрастностью отражает реальное положение вещей. В этом смысле совершенно объективны законы логики, физики, математики и пр.

Следовательно, беспристрастный объективный подход к теме – это такой подход, который заранее не предполагает получения некоторой выгоды для одной из сторон, например, в трудовом или ином конфликте.

Субъективно, напротив, есть то, свойственно субъекту или произведено от его деятельности, то есть то, что создано, написано человеком по заказу общества. Например, любой юридический закон субъективен, поскольку он отражает интересы только определенной части общества. И любой судебный приговор тоже субъективен. В противном случае его не нужно было бы отправлять на новую следственную доработку, на новое исследование и пр.

Другими словами, если у конкретной личности нет твёрдого внутреннего духовного морального стержня, то она в наибольшей степени подвержена влияниям со стороны быстротекущих жизненных ситуаций и соблазнов. Если же на пути потенциального нарушителя человеческого закона, как члена определенного сообщества, стоит только животный страх быть пойманным, но нет никаких основных сдерживающих внутренних этических норм в понимании греха, то следует констатировать, что в целом такое общество является тяжело больным в нравственном отношении. И в окончательном виде мысль о том, что Бог всё видит, является для любого человека, верующего в него и первичной, и абсолютной, и руководящей.

Именно поэтому не следует упоминать имя Бога «всуе», то есть зря, без смысла, без особой на то необходимости. Как нельзя и носить нательный православный крестик поверх одежды: он и называется так – «нательный», потому что его полагается носить под одеждой, то есть, на теле его хозяина. Невозможно, наконец, употреблять в речи матерные выражения, это ещё один из распространённых грехов, особо подчёркиваемый нашей церковью.

Итак, человек верующий более легко находит для себя собственную культурную форму личного профессионального становления ещё и потому, что он будет искать её не один, а с Богом, как о том говорили наши мудрые предки, и ещё за более чем тысячу лет до наших дней.

Тому есть множество ярких примеров. Вот один из них. Добавим, что в советское время эти стороны русской жизни за рубежом были совершенно неизвестны, и стали общественным достоянием только в самые последние годы.

3. Русский Лемнос

Двум смертям не бывать,
а одной не миновать.
А.В. Суворов

Лемнос – это греческий остров в Эгейском море, основные сведения о котором можно отыскать в любом справочном издании. Но почти нигде и ничего не написано о том, что в 1920 – 1921 гг. на Лемнос были эвакуированы части белых армий. Всего около 30 тысяч человек, с семьями, в том числе – старики, жёны, дети. Люди уезжали навсегда, оставив «любезное им, своё Отечество», но увозя с собой его образ, образ «Святой Руси».

Есть подробные описания их жизни там в палатках, в голоде, холоде, в болезнях и смертях. Затем, для тех, кто на острове всё же выжил, были дана окончательная эвакуация в другие части земного шара. За годы XXI века, с 2004 по 2011, там восстановлено русское кладбище, на котором 375 могил и 82 детских надгробия. На них есть фамилии погребённых, с годами жизни и с воинскими званиями для солдат и офицеров. Они рассказывают нам о том, что среди них представлены практически все возможные воинские чины: от рядового до генерал-лейтенанта. Этому трагическому факту нашей отечественной истории посвящена книга Л.П. Решетникова «Русский Лемнос», а на многих страницах этого широкоформатного тома есть воспоминания очевидцев, в одном из которых, например, сказано так [5, с. 15-16]:

«... Но русский дух в таких крайне сложных условиях не угасал. Его поддерживала вера, религиозные чувства, усиливавшиеся в дни испытаний и лишений. Первая церковь была создана в апреле в донском лагере. В большой палатке донцы соорудили из подручных материалов иконостас, многие пожертвовали свои иконы. 28 апреля 1920 года генерал П.П. Калитин в рапорте в Константинополь просил прислать всё необходимое для устройства церкви. На острове в этот момент находилось около десяти православных священников и епископ Елизаветградский и Новомосковский

Богословско-исторический сборник №7 2015

Гермоген. Они-то в тяжелых походных условиях и окормляли духовно тысячи православных христиан. В первой половине мая в больших палатках были оборудованы ещё две церкви, многие беженцы стремились стать певчими, алтарниками, псаломщиками. Хор в донской церкви возглавил профессор И.В. Татаркин...»

Из этой краткой цитаты становится ясно, что в те дальние годы практически едва ли не любой гражданин России мог стать «сотрудником богослужения». Это было возможно только потому, что в то время все люди вне зависимости от возраста, пола, круга общения, образования и пр., учились православной вере с пелёнок. А поэтому они абсолютно владели всем процессом церковной православной службы, песнопениями, всеми теми премудростями духовной жизни православного храма, которые в наши дни в целом довольно плотно в народе позабыты, а для некоторых наших граждан – даже и совсем потеряны.

Может быть, именно эту особенность русской жизни имел в виду великий наш поэт, когда написал: «Здесь русский дух, здесь Русью пахнет»...

Итак. Вере, молитве, как и любому сложному делу, нужно учиться, тем более, что многие представители русского православного народа, миряне сейчас молиться почти не умеют, поскольку никогда и нигде этому практически не учились. Если же молиться, то делать это нужно умеючи, если, естественно, человек хочет молиться по нашим истинным православным традициям.

А на сути первичности веры формируется нравственность самой личности.

4. Культура и нравственность

Хорошему человеку бывает стыдно даже перед собакой.

А.С. Грибоедов

Культура (лат. cultura – возделывание, воспитание, почитание) – это есть универсальный набор искусственных объектов, в который входят:

- идеальные и материальные предметы созданные человеком;
- объективированные действия и отношения, сформулированные человечеством в процессе освоения природы, раз, и обладающие структурными, функциональными и динамическими закономерностями, как общими, так и специальными, два.

Правда, это определение сейчас несколько устарело, хотя повторяется ещё практически почти во всех толковых словарях и энциклопедиях. Поэтому в последние годы то, что процитировано несколькими строчками выше, принято всё же делить на две части, а именно так:

- все *материальные* ценности предпочтительно относить к системному техническому прогрессу (машины, автомобили, механизмы и иные технологические и механические процессы, усовершенствования и пр.);
- все *нематериальные*, идейные ценности – к самой культуре, как то: литература во всех её жанрах – проза, стихи, драматургия и т.д.;
- театр в целом, как: драма, опера, балет; цирк, музей; искусство в общих рамках живописи, скульптуры, архитектуры; музыка – классическая, народная, эстрадная... И пр. Перечислить всё невозможно.

Понятие «культура» употребляется также для обозначения общего и частного конкретного уровня совершенства того или иного профессионального творческого умения, но непременно вне определения его ценности в рамках прагматического (денежного) к нему отношения. Культура изучается целым комплексом гуманитарных наук; в первую очередь это: культурология, философия культуры, этнография, культурная антропология, социология, психология, история и другие.

В общий объём культуры особым компонентом входит нравственность.

5. Нравственность. Мораль. Этика

Этика позволяет познать,
что следует делать
и от чего нужно воздержаться.
Аристотель

Нравственность, или *мораль*, поскольку – нравственность и мораль – это слова синонимы. Но *нравственность* (от *нрав*) – слово исконно русское.

Мораль (от лат. *moralis* – нравственный). Нравственность – особая форма общественного сознания и вид общественных отношений (моральные и/или аморальные, даже антиморальные отношения). Мораль – один из основных способов регуляции действий человека в обществе с помощью специальных и общеизвестных в данном обществе ограничений, норм. В отличие от простого народного обычая или от традиции нравственные нормы обычно получают достаточное идейное обоснование в виде идеалов добра и зла, должного и

Богословско-исторический сборник №7 2015

справедливого и т. п. Поэтому есть между ними такое абсолютное различие:

- исполнение требований **официального государственного права** определяется, формулируется и контролируется официальными законами, принятыми и утвержденными на самом высоком уровне;
- исполнение требований **морали** связано лишь общими, часто даже не записанными формами духовного воздействия на их возможного нарушителя. Среди них особенно широко используются, например, такие: общественная оценка в виде словесного одобрения или осуждения. Наряду с общечеловеческими элементами оценки, мораль включает в себя и исторически переходящие нормы, принципы, идеалы, которые меняются вместе с обществом. Вспомним знаменитое, цицероновское: «О времена, о нравы!». Мораль изучается специальной философской дисциплиной, называемой – этика.

Этика (греч. *ethika*, от *ethos* – обычай, нрав, характер) – философская дисциплина, изучающая мораль, или по-русски – нравственность. Как обозначение особой области исследования термин впервые употребляется Аристотелем. От философской школы стоиков идет традиционное деление философии на несколько дисциплин: на логику, физику и этику, которая часто понималась как наука о природе человека, т. е., совпадала с антропологией. Этика – сложная наука, с довольно длительной историей. «Этика» Б. Спинозы – это учение о субстанции и о ее модусах. В системе И. Канта – это наука «о должном». Он развил основные идеи так называемой автономной нравственной этики, основанной на внутренних многогранных и самоочевидных нравственных принципах. И. Кант противопоставлял ее этике гетерономной, исходящей из внешних по отношению к нравственности условий, интересов и целей. Но в XX в. М. Шелер и Н. Гартман в противовес кантовской «формальной» этике долга разрабатывали «материальную» (содержательную) этику ценностей. Мы не пойдём вглубь теоретических исследований этики, поскольку у нас совсем другие задачи. Для начала подчеркнём, что во все времена центральной проблемой для этики была и продолжает оставаться проблема «добра и зла».

На их фоне в первую очередь возникает сложнейшая проблема человеческого долга, нравственного долга личности.

6. Культура. Кругозор. Долг

Ученик, который учится без желания,
это птица без крыльев.

Саади

Важной особенностью общей культуры общества, народа, государства вообще является, в частности, то, что её объективные структуры всегда, в конечном счете, замыкаются на личностное отношение к ним отдельного человека, гражданина, личности. Точнее, на его личном восприятии или на его не восприятии определённых ценностей, входящих в окружающую его общую культурную действительность. Именно поэтому нам так часто приходится встречаться с тем, что наши студенты не ощущают своего долга учиться, а поэтому учиться не хотят и даже не скрывают этого ни от себя, ни от родных, ни от окружающих.

Важность сущности такого подхода влияет далее на толкование понятия культуры, долга и на творческое воспроизведение этих ценностей. Поэтому вхождение данной конкретной личности в определённый вид культуры (как говорят специалисты: «инкультурация» личности) может «автоматически» обеспечиваться всеми механизмами этой культуры, но может также стать для личности немалой проблемой, требующей моральных и творческих усилий. Проблемы в таком случае начинаются, как правило, тогда, когда в сознании конкретной личности сталкиваются некоторые разнородные культуры, например, мусульманство и христианство. Или, как при известном конфликте поколений, например, «отцы – дети», различие взглядов, возрастов, национальностей, религии, наконец, даже традиций и привычек, и т. п.

Например, знаменитый в нашей отечественной истории и культуре Владимир Иванович Даль – выдающийся филолог, военный врач и тесный друг А.С. Пушкина, наблюдавший его после ранения и присутствовавший при его кончине, считал себя русским, хотя мать его была по рождению немкой, а отец – датчанином. Исключительно известный во второй половине XX века поэт, писатель и бард Булат Шалвович Окуджава тоже заявлял себя русским, хотя по отцу был грузином, а по матери – армянином. Известный герой войны 1812 года фельдмаршал Михаил Богданович Барклай де Толли тоже считал себя русским, но по рождению происходил из древнего шотландского баронского рода. И таких примеров – множество.

Таким образом, стремление соотносить себя с определённой культурой есть одно из фундаментальных свойств личности. Столь же важна культура и для самоопределения социума на всех уровнях его развития и

существования: от формы общины до цивилизации. Но любая культура всегда имеет свою историческую форму и существует в виде конкретного локального набора особых технологий, поведенческих ритуалов и ряда обычаев, социальных норм, моральных и религиозных ценностей, мировоззренческих построений и целевых направлений. Особую роль в этой системе играет вся сумма объективированных продуктов данной культуры, а именно: ее язык, в первую очередь, её народное искусство во всех его проявлениях (фольклорные песни, танцы, костюмы) То есть это вполне понятная в наши дни в рамках данной культуры особая знаковая общая культурная система, объединяющая вокруг себя своих «детей» как знаменитых, так и вполне рядовых и неизвестных.

Итак. Всё сказанное и есть конкретный кругозор отдельной личности.

Кругозор – это та сумма знаний личности об окружающей её суммарной реальной и культурной действительности, которую эта личность вмещает в себя. Очевидно, что у разных личностей сумма этих общих знаний, то есть, собственный общий кругозор, может быть несоизмеримо различным.

Наконец. От общей величины кругозора личности зависит и объём её общей и частной культуры. Рассмотрим этот тезис на простом примере.

Ни одна религия земного шара не поощряет матерные выражения. Если в русском литературном языке содержится до одного миллиона слов, то в матерном лексиконе есть всего несколько словосочетаний, которые всем носителям русского языка знакомы с детства. И, следовательно, можно было бы с абсолютной долей уверенности констатировать, что матерный кругозор у наших граждан имеется, да и у всех он примерно одинаков. Тогда нам остаётся только одна «последняя надежда». Надежда на вполне достаточный уровень культурного развития каждого отдельного гражданина страны: от этого уровня и зависит его право на его выбор. А именно: использовать ли эти слова в своей деловой и бытовой речи, или не использовать? Да? или нет? И опять нам вспоминается строгая латынь, поэтому скажем: *Tertium non datur*.

Вот тогда-то гражданин (да и гражданка тоже) при всём своём высоком личном уровне гуманитарного кругозора, да и культуры тоже, едва ли станет демонстрировать свои глубокие познания в русском мате. А вот при низком уровне культуры – вероятнее всего, наоборот. Впрочем, чтобы убедиться в этом следует просто выйти на улицу и пообщаться с миром. Что услышим?

Итак. Ко всем прежним дефинициям, как к определениям общей культуры каждой личности, можно добавить ещё одно, может быть, не столько научное, сколько бытовое: культура отдельной личности – это право её выбора.

Право это всегда остаётся за владельцем своего кругозора, своих знаний.

И вообще, культура есть то, за что нам не стыдно.

А теперь – о долге.

Долг – слово происходит от глагола долженствовать, быть должным.

И если не останавливаться на этом понятии подробно, то можно сказать кратко:

Верить мало, нужно знать,
Чтобы дело исправлять,
Но и знать, пожалуй, мало:
Нужно верить, для начала.
Значит, знать и верить вместе,
Чтоб Отечеству без лести
Отдавать свой ум и честь,
В том наш долг и был, и есть.

Следовательно, долг нравственный в окончательном своём варианте превращается в долг гражданский, в понимание того важнейшего общего человеческого качества, которое у нас принято называть патриотизмом.

Итак, свой профессиональный долг есть у каждого специалиста вне зависимости от его основной творческой направленности (богослов, юрист, врач, инженер). Но для того, чтобы добиться в своей сфере соответствующих и достаточных высот, следует также заботиться о собственной чести и об уровне своей профессиональной подготовленности. Действительно, с понятием долга связаны в огромной мере два других понятия: честь личности и её обучение.

7. Честь и обучение

Следовать за мыслями великого человека –
есть наука самая занимательная.

А.С. Пушкин

Честь – это достоинство, высокая деловая репутация, доброе имя человека, ничем не запятнанное имя его семьи, фамилии, всё то, что отвечает понятиям: «порядочный человек», «человек чести». В разное время и в разных странах к этому понятию – честь – граждане различных кругов, слоёв общества и пр. относились, естественно, по-разному.

В русской классической литературе по этому поводу есть немало ярких выдающихся произведений. В некоторых из них рассказывается, в

частности, о том, как владельцы известных русских торговых домов нередко заключали многомиллионные торговые контракты только «под честное слово хозяина», убеждённые в том, что «честь дороже денег», если в ходе переговоров «они уже ударили по рукам». Во времена А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, дворяне, оскорбленные в понятиях своей чести стрелялись на дуэлях. Тут уже вполне получалось, что «честь – дороже жизни». Примеров тому – тьма. И это - не только со смертельным исходом дуэли наших самых знаменитых поэтов. Есть и более мирные факты, как примеры. Вот один из них.

Однокашник А.С. Пушкина – канцлер России князь А.М. Горчаков. А это – один из крупнейших русских дипломатов, и не только своего времени, но и во всей истории дипломатии нашей страны и даже в истории международных дипломатических отношениях в целом. Однажды, срочно уезжая после трудных и безрезультативных переговоров из страны пребывания, он «забыл» на столе своего кабинета только утром полученный им высокий орден этой страны, поскольку посчитал, что продолжать переговоры, уступая по сложным проблемам отношений между нашими странами, далее не имеет смысла. Этот исторический факт является для нас весьма высоким поучительным примером защиты уже не личной чести и нравственности, но становится высоким актом защиты чести отечества, поскольку эта демонстрация стала для Александра Михайловича Горчакова дороже акции его личного благоденствия. И действительно, князь представлял на переговорах не самого себя, но свою страну, величие её государственных интересов, будучи в этот момент её высшим официальным представителем. И отказался от высокого ордена.

Следовательно, с поправкой на мораль наших дней, следует пресекать любые посягательства на честь каждой отдельной личности, а для этого нужно обучать каждого студента его личной и профессиональной чести, и любой специализации. Чем мы в рамках этой статьи и пытаемся заниматься.

А разве несданная студентом работа не является для него частичной или даже полной потерей его собственной личной и семейной чести? Итак.

- Культура вообще, как и культура общества и культура отдельной личности исключительно многолика, многогранна, и даёт наиболее зрелые плоды особенно тогда, когда воспитывается в подрастающем поколении с самого раннего детства.
- Нигилизм можно и нужно ограничивать путём формирования сознательного отношения законопослушных граждан страны к окружающей их реальной действительности. Начиная с неукоснитель-

ного исполнения, например, всех правил дорожного движения, сначала – только для пешеходов, а затем – и для велосипедистов, скутеристов, автомобилистов и других водителей. Иных путей для отказа от глобально процветающего в наши дни нигилизма всех видов, пожалуй, практически и не найти.

Другими словами, воспитывать детей в законопослушании следует с самых младых ногтей. Первые шаги делать в начальной школе, продолжая интенсивное обучение и воспитание в культуре в высших учебных заведениях.

Тогда про конкретного человека можно будет сказать, что он:

- он не только прекрасно образован профессионально, окончив курс в престижном учебном заведении, и с самыми высокими оценками,
- но он и воспитан на самом высоком уровне и в такой степени, что может быть назван зрелым профессионалом в области своей профессии.

С этой целью следует определить основные искомые качества для православного священнослужителя. Каким он должен быть?

8. Формула-Ас (Ф-Ас)

Для священнослужителя
От всякого труда есть прибыль,
А от пустословия только ущерб.
Пр., 14, 23

На этот вопрос и мир, и даже клир, отвечают по-разному, и даже те из их представителей, у которых имеется многий профессиональный стаж работы. Поэтому было бы, полезно найти такие основные качества в многотрудной профессии богослова, которые, по зрелому размышлению, можно было бы считать для наших дней наиболее оптимальными. Например, после длительных и вполне творческих размышлений можно было бы сказать так:

Ф-Ас

Священник тот, в ком: (1) светлый дух,
Тот, кто (2) грехом своим встревожен,
И тот кто (3) благ внутри и вслух,
И кто к (4) молитве расположен.
Он соберёт вокруг себя мирян своих,
Как (5) кормчий верный,
Для них (6) о вечности скорбя,
Он пастырь, (7) кроткий и примерный.

Цифры в тексте Ф-Ас означают, что наиболее существенных основных признаков для характеристики хорошо профессионально подготовленного богослова можно насчитать ровно семь, на которые следует ориентироваться. И первые четыре из них могут быть свойственны студенту-богослову уже в самый начальный период его обучения, три последующие встретятся с ним только после успешного окончания всего семинарского курса обучения.

Итак. Суммарное содержание всех указанных семи составляющих Ф-Ас полностью охватывает те основные аспекты высокого уровня желаний, которые следовало бы направить в адрес профессионально подготовленного современного дипломированного православного священнослужителя. Именно в этом случае профессионал сможет перешагнуть ту нередко невидимую, но существенную грань, которая получила наименование «примитива».

9. Культура. Примитив и/или система

Circulus vitiosus

Никто не становится
хорошим человеком случайно.

Платон

«Примитив, примитивно», как термины имеют несколько значений, но одно из них подходит в данном случае наиболее полно, а именно:

«Примитивно» есть то, что «не развивается».

И, следовательно, возможно, что некий отдельный индивид, личность становится всё более зрелым в своём биологическом и физическом развитии, то есть он и растёт, и развивается. Но если он не становится одновременно всё более развитым нравственно (духовно) и интеллектуально, то его вполне можно назвать неразвитым, недоразвитым, то есть впрямую примитивным.

Латинское выражение *Circulus vitiosus* (заколдованный круг) определяет такое положение вещей, когда человек не может перешагнуть через некоторые границы определённого круга, выйти за очерченные им условности. «Круг» этот потому и называется «заколдованным, порочным», что для его владельца круг этот он сам никак не может разорвать. А чтобы его всё же разорвать, нужна общая действительно высокая профессиональная квалификация владельца этого порочного круга. Но квалификации этой у владельца-то как раз и нет.

Поэтому подчеркнём, что для более быстрого реального становления и высокого развития деловой культуры отдельной личности в целом, нужно иметь в её распоряжении ещё и высокую соответствующую этой цели профессиональную мотивацию. Но и мотивации этой у личности тоже нет.

Этому есть немало печальных примеров. Студент, попавший в такой круг (скажем, не сдавший письменную работу ещё за прошлый семестр обучения), не может его разорвать (то есть написать и сдать), а поэтому только обещает исправиться (сдать письменную работу, не опаздывать на занятия и пр.). Но он не может переступить через рамки круга (заставить себя сесть за работу, поскольку пропустил много занятий и учиться не хочет), и всё это продолжается так, как и было ранее, а нередко и тянется годами. Он не хочет!

В каждой учебной группе любого учебного заведения таких примеров предостаточно. Тут и появляется стародавний русский вопрос: что же делать? Тогда следует вспомнить, что сама культура одновременно является системой.

Система – (от греч. *sysntema* – целое, составленное из отдельных частей; соединение) то есть множество элементов, находящихся в отношениях и связях друг с другом, образующих определенную целостность, единство, ценность.

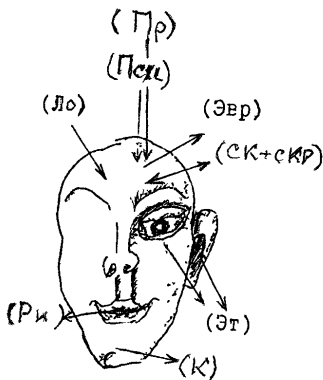


Схема 1 - «лица»

Очевидно, что культура, как наука и как предмет обучения, столь многогранна и необъёмна, что охватить все стороны её многообразия и многогранности нет возможности ни в каком, даже и в самом полном учебнике. Но нам следует помнить, что культура – это система, состоящая из многих отдельных её составляющих направлений, предметов, наук, искусств и пр., о чём уже шла речь в одном из предыдущих разделов [3, с. 100].

Выделяют системы: а) материальные, б) абстрактные.

Материальные системы разделяются на следующие:

- неорганической природы (физические, геологические, химические и др.);
- живые системы (простейшие биологические системы, организмы, популяции, виды, экосистемы);
- особый класс материальных живых систем – социальные си-

стемы (от простейших социальных объединений до социально-экономической структуры общества).

Абстрактные системы — объединяют понятия, гипотезы, теории, научные знания о системах:

- лингвистических, формализованных, логических и о других.

Некоторые другие взаимные предметные связи обучения, важные для нас в данном случае, показаны на схеме 1-«лица», помещённой в этом разделе выше.

На ней есть следующие принятые нами сокращения:

(Пр) – профессия, любые профессиональные академические семинарские предметы во всей полноте их лекционных часов и практических занятий; (Пси) – психология; (Ло) – логика; (Ри) – риторика; (К) – культура; (Эт) – этика;

(Эвр) – эвристика, только там, где она преподаётся, в программе КДС её нет;

(СК+СКР) – механизм СК+СКР со всеми его взаимными связями и уровнями.

Направление стрелок показывает место положения источников связи:

- внутри «лица» – профессия, психология, логика. Другими словами, если человек молчит, то уровень его владения этими науками и учебными предметами остаётся для окружающих совершенно неизвестным;
- снаружи «лица» – риторика, этика, эвристика, культура. Уровень владения этими предметами становится для окружающих полностью ясен или из речи, или из любой практической деятельности их владельца;
- и внутри, и снаружи «лица» находится только механизм СК+СКР, потому что он один призван функционировать одновременно, в двух вариантах:
 - как в форме непрерывного самосовершенствования, на уровне профессионального внутреннего логического творческого мышления его владельца (по дедукции, индукции, аналогии);
 - так и в виде его вербального высказывания, сопряжённого с рамками его внешней учебной деятельности, скажем, для каждого из наших студентов (успевающих и/или неуспевающих).

Следовательно, в современной науке исследование разного рода систем проводится в рамках специфического и общесистемного подхода, с учётом различных специальных теорий исследования каждой такой отдельной системы: в кибернетике, системотехнике, системном анализе

и т.д. Цель у таких исследований бывает, как правило, одна – выявление особенностей её взаимной общей и частной интерактивности.

Итак. Интерактивность системы культуры требует, чтобы другая сторона или даже все другие стороны были бы внимательно выслушаны, изучены, чтобы их состояние, мнение было в определённой степени учтено перед принятием окончательного решения по всему обсуждаемому вопросу.

Наконец, следует подчеркнуть, что генеральная системность культуры сообщает ей некоторое новое качество, которое в конце концов наиболее полно влияет не только на каждую из её составляющих, но и на всю сумму всех этих составляющих в целом.

Если же вернуться к нашему примеру об отстающем студенте, не сдавшем свою письменную работу за прошлый семестр, и не имеющему для этого весомой мотивации, то в подобном случае нужно, видимо, сделать следующее:

выяснить форму и количество нужной ему творческой помощи, составить график выполнения несданной работы постранично, определить консультанта (контролёра, из студентов в том числе).

Но важнейшее место в этой системе должен занимать компонент самопознания.

10. Самопознание

Nosce te ipsum

Труднее всего познать самого себя

Сократ

Многие великие мыслители прошлого обращали самое пристальное внимание на то, что наиболее трудное для самосознания человека заключается в скорой необходимости вначале познать самого себя. А для этого нужно осознать не только свои мотивы, определяющие любые практические действия личности в рамках своей профессиональной деятельности. Тут следует, в первую очередь, чётко осознать наличие у себя, например, таких своих собственных привычек, среди которых есть хорошие и плохие, своих способностей как больших, так и малых и т.д. И только после этого, и уже затем можно планировать изучение всех нужных для личности обще гуманитарных наук и предметов, узкопрофессиональных дисциплин, искусств и пр.

Думается, что для подтверждения истинности этого тезиса достаточно приведённой перед этим подразделом латинской цитаты, высказанной Сократом и записанной Платоном. Но добавим, что едва ли есть (был) хотя бы один из действительно великих мыслителей прошлого и настоящего, кто никогда не вспомнил бы в своём творчестве о том, что сам длительный процесс самопознания есть важнейший фактор для образования и для воспитания каждой отдельной личности.

Да, недаром, ещё в античном Риме всем была хорошо известна такая глубокая мысль: *Nosce te ipsum*. То есть: «Познай самого себя! ». Другими словами, вначале пойми себя, а уж потом попытайся понять всё то, что тебя окружает. В такой последовательности успех, как можно на это надеяться, будет более полным.

Итак. Роль самопознаний в процессе формирования собственной культуры для каждой личности может быть не только большой, но и самой большой, всеобъемлющей, определяющей все окончательные результаты его эффективной деятельности на этом направлении. Именно в этом качестве роль самопознания отличается от примитивизма, являясь по отношению к нему абсолютным и непримиримым антонимом. А для развития основ самосознания нам следует обратиться к механизму СК+СКР.

11. Механизм СК+СКР

Предай Господу дела твои,
и предприятия твои совершатся.
Пр., 16, 3

Чтобы полно, прочно, быстро и эффективно решить любую творческую профессиональную или общекультурную задачу, нужно будет добавить к созидательному процессу по её решению ещё и качественно действующий механизм самоконтроля и самокоррекции (СК+СКР).

Этот механизм состоит из двух частей: СК+СКР, где *самоконтроль* (СК) есть та его часть, когда человек (для нас – студент) контролирует свои действия, сравнивая между собой два результата:

- а) реально полученный в ходе его самостоятельной работы;
- б) искомый, необходимый по исходным заявленным условиям;

самокоррекция (СКР) есть, та его часть, когда исследователь (студент) исправляет собственные, замеченные им самим в ходе работы ошибки, добываясь наиболее полного и верного решения из всех возможных для него самого на данный момент [2, с. 186 и след.].

Подчеркнём, СК только высвечивает ошибку, указывает на наличие в творческом решении конкретного человека определенного недостатка. СК сам по себе не дает из ошибки разумного, творческого выхода. Очевидно, что одного СК для серьезной переоценки собственных достижений и ошибок, успехов и недостатков в решении творческих задач мало. Но тому, кто решает указанную задачу, непременно нужно пойти дальше, а именно: замеченную ошибку нужно еще и исправить. Такой рациональный выход по окончательному решению поставленной задачи и называется СКР. Другими словами, каждый из студентов, как личность, должен сам сделать для себя по исправлению своих ошибок всё то, что он сам считает в каждом отдельном случае необходимым при использовании механизма СК+СКР.

На этом пути обучения культуре познавательного процесса должны быть предусмотрены следующие шаги исследователя, а именно. Студент сам -

а) сам готовится к решению соответствующей творческой задачи,

б) сам проверяет готовность своих мыслей, действий, самостоятельно обнаруживая в сделанном и в сказанном собственные просчеты и огрехи;

в) наконец, сам исправляет свои, им же самим замеченные, ошибки.

Итак. В зависимости от того, насколько студент продвинулся на этом пути, он будет находиться на разных уровнях восхождений к заветной цели – «научиться учиться культурному обучению». Самый нижний уровень – когда студент ещё не умеет ничего. Самый верхний уровень – когда он овладел процессом полностью и может работать самостоятельно.

На схеме этот процесс может выглядеть следующим образом.

12. Уровни механизма СК+СКР

За одного ученого трёх неучёных дают.

А.В. Суворов

Уровни функционирования механизма СК+СКР можно представить себе так.

Из данной схемы становится ясно, что успех по этой системе может быть достигнут только на основе ступенчатой программы, по которой личность поднимается вверх, пока не достигнет той цели, которая в данном случае называется: «Культура». Тогда весь механизм СК+СКР функционирует постоянно. Одновременно ясно, что в действии механизма СК+СКР существует несколько уровней, которые представлены в следую-

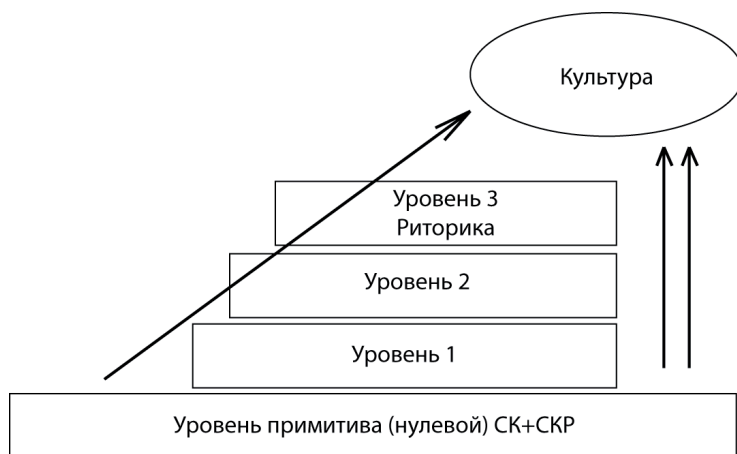


Схема 2

щей таблице.

Уровни действия (или бездействия) механизма СК+СКР зависят от того:

- насколько студент в целом целеустремлён на то, чтобы систематически фиксировать своё внимание на своих собственных ошибках, не ожидая указания на их появление со стороны других людей (преподавателя);
- насколько сам студент этим действиям самоконтроля успешно обучен;

Другими словами, главное: насколько студент владеет тем важным и очень профессиональным учебным умением, которое кратко можно сформулировать четырьмя словами: *Сам ошибся, сам исправил.*

Итак. Из таблицы ясно, что только уровень 3 даёт студенту искомое владение всем механизмом СК+СКР. Если же успехи студента соответствует уровню 0, то именно в таком примитивном положении обсуждение любых возможных ошибок становится совершенно бессмысленным, поскольку оно не может привести к маломальским улучшениям общего отрицательного баланса в оценке конкретной профессиональной культурной учебной деятельности студента, его устной и письменной речи. И для печально знаменитой студенческой письменной работы за прошлый семестр в том числе.

О многих случаях подобных примитивных, бестолковых и безрезультатных разговоров некогда существовала поговорка: «Разговоры в пользу бедных». Суть её заключается в том, что про бедных не нужно говорить,

разговоры не могут им помочь, не могут заменить дела. Бедным нужно оказывать помощь реальную, конкретную: делами, пособиями, вещами, бесплатными обедами.

Например. Есть многие люди, которые, ложась вечером в постель после трудового дня, привычно и методично спрашивают сами себя:

- А что я сегодня сделал(а) полезного с точки зрения творчества? - Да уж не сделал(а) ли я за этот день чего-нибудь постыдного?

- А как бы мне исправить все те погрешности, которые я сам(а) вижу невооруженным глазом?

- И зачем мне ждать замечаний со стороны, если я сам(а) могу все исправить и вполне самостоятельно, и быстрее, и качественнее, и эффективнее?

Ну, а может ли сказать себе такие слова наш неуспевающий студент, не сдавший письменную работу (и даже – не одну работу!) за прошлый семестр?

Подобные вопросы, направленные человеком к самому себе, и есть тот предварительный элемент механизма СК+СКР, который сможет в дальнейшем стать движущей пружиной на пути полного и эффективного функционирования всего механизма в целом. Естественно, что творческому исправлению следует подвергать любые профессиональные человеческие ошибки: учебные, бытовые, служебные, семейные. Любые, в полном смысле слова [1, с. 62 и след.].

Без такого подхода стать истинным профессионалом в своём деле невозможно. Не зря говаривали наши предки: «без труда не вытащишь и рыбку из пруда».

Но следует добавить. Труд этот заключатся как раз совсем не в том, чтобы «рыбку тащить», а в том, чтобы учесть в этом труде все прошлые ошибки и не допустить никаких, хоть и подобных, но новых заблуждений, чтобы улов был, наконец, одновременно весьма хорош и количественно, и качественно.

Есть по этому поводу и другая более современная присказка.

Например. Едет по благословенным в техническом отношении дорогам Германии некий любитель-водитель на последней марке «Мерседеса», и вдруг автомобиль глохнет, не желая отзываться ни на какие ухищрения своего хозяина. Хозяин достаёт сотовый телефон, и объясняет причину вызова быстро подъехавшему механику. Тот легко окидывает опытным взглядом копот уже открытого двигателя, достаёт из специального набора нужную ему отвёртку и, повернув на полтора оборота какой-то маленький винтик, вкладывает отвёртку на прежнее место. Затем просит хозяина повернуть ключ зажигания, двигатель немедленно

заводится, а механик выписывает на имя владельца автомобиля квитанцию на 100 €.

– Ого, – говорит хозяин, – целых 100 € за единственный повёрнутый винтик...

Ну, что вы, – ласково отвечает механик, за поворот винтика только половинка €, а 99 с половиной € за то, что я точно знаю, какой винтик следует повернуть именно в данном случае.

Нет, совсем не ошибаются в этом случае и англичане, утверждающие, что «всё легко, когда знаешь, как это делается». Да и русский народ внёс в решение этой проблемы свою весьма образную лепту, чётко определив: «Да, не боги горшки обжигают, а Мастера!»

Итак. Во всяком творчестве на первое место выходит умение самой личности контролировать свои собственные мысли и действия на основе механизма СК+СКР, стремясь поднять свой собственный ещё не достигнутый в целом профессиональный культурный уровень на следующую и на более высокую ступень. Использование механизма СК+СКР предоставляет в распоряжение профессионала активную динамику в процессе решения поставленной задачи и, в конце концов, общую эффективность, присущую в высшей степени каждому истинному мастеру своего дела. Если, конечно, он мастер. И с большой буквы!

Недаром, есть у нас некая таинственная и давняя присказка, вполне применимая и сегодня для профессионального формирования основ теории и практики культуры у подрастающего поколения, которая звучит примерно так: «У любого человека можно многое отнять (деньги, одежду, квартиру и пр.), но есть нечто такое, чего отнять у него никак нельзя. Что же это такое?».

Многие с ответом затрудняются. А ответ исключительно краток и прост: «У человека нельзя отнять его знания, его умения и его навыки».

Добавим, не подвергая опасности здоровье или даже саму жизнь этого человека. Действительно отнять знания вежливо нельзя, как нельзя их и купить. Купить можно только «бумажку» (то есть, свидетельство, диплом).

На этом мы и поставим здесь нашу предпоследнюю логическую точку.

Выводы

Приложи сердце твоё к учению,
и уши твои к мудрым словам.

Пр., 23,12

Обратимся теперь к трём основным и самым общим следствиям.

1. Нормы нашей веры, общей и профессиональной культуры для всякой творческой личности давно известны и едины. Они зависят, в част-

ности, от её доброго имени (чести) и от общественных побуждений в её личной совести (долге). На этой основе развивается тот феномен, который принято называть культурой личности. Это и есть основная общая норма для каждого профессионала любой направленности. За все прошедшие столетия человечеством было разработано немало конкретных правил отношений между людьми (дети-родители, деловые партнеры и пр.), человеком и государством, обществом и церковью, и т.д., в ходе как вербального, так и невербального общения между ними.

2. Каждая личность достигает на этом пути становления различных высот. В целом же, подъем православной веры, развитие нашей общей и частной профессиональной культуры взаимно связаны между собой, влияют друг на друга, способствуют становлению каждого отдельного человека:

- а) как высоконравственной личности православного христианина,
- б) как гражданина-патриота своей древней культурной страны,
- в) как высокообразованного профессионала священнослужителя.

3. Следует обращать творческое внимание не только на формирование тесной духовной связи между верой православной и личной культурой внутри каждой личности. Важна ещё и та связь, по которой студент, как личность должен быть озабочен становлением своего внутреннего механизма СК+СКР, который может оказаться полезным при овладении всеми без исключения учебными предметами, преподаваемыми не только в Калужской духовной семинарии, но также и в любых других учебных заведениях нашей страны.

Литература

1. Александров Д.Н. Риторика, или русское красноречие. М., 2005 .
2. Александров Д.Н., Сенькина А.Н. Научно-исследовательская работа студента (НИРС). Калуга, 2009
3. Александров Д.Н. Профессиональная культура юриста. Электронный вариант. 300 МБ. 2012
4. Александров Д.Н. Истина рождается в единстве / «Православный христианин». 2011. №2.
5. Решетников Л.П. Русский Лемнос. М., 2008.

М. Н. Миронова
кандидат психологических наук,
преподаватель Калужской духовной семинарии,
mironov_a_d@mail.ru

**Анализ современного феномена «релакс»
в контексте христианской психологии**
*Analysis of the modern phenomenon «relax»
in the context of christian psychology*

Аннотация: В статье рассматриваются психологические аспекты современного феномена «релакс». Рассматриваются субъективные ощущения человека, осуществляющего «опыт» снижения сознания переживания и объективные показатели состояния сознания в подобных опытах. Проводится аналогия между данным феноменом и измененным состоянием сознания (ИСС), между ИСС и состояниями, которые в христианской антропологии определяются как «прелесть». Систематизируются факторы, вызывающие измененные состояния сознания. Анализируется попытка естественнонаучного исследования состояния Иисусовой молитвы.

Summary: In article psychological aspects of a modern phenomenon «relax» are considered. Subjective feelings of the person who is carrying out «experience» of decrease in consciousness of experience and objective indicators of a condition of consciousness in similar experiences are considered. An analogy between this phenomenon and the changed condition of consciousness (CCC), between ISS and states which in Christian anthropology are defined as «charm» is drawn. The factors causing the changed conditions of consciousness are systematized. Attempt of natural-science research of a condition of the Iisusovy prayer is analyzed.

Ключевые слова: Измененные состояния сознания, электроэнцефалограмма, медитация, молитва, состояние отдыха, активное состояние.

Keywords: The changed conditions of consciousness, the electroencephalogram, meditation, prayer, condition of rest, active state.

Современной культурой приветствуется и внедряется стиль жизни «релакс», который противоположен тому, что завещано христианину: Трезвитесь, бодрствуйте (1 Пет. 5: 8). Казалось бы, что их антагонизм понятен без всяких доказательств. Но почему же тогда многие люди, считающие себя верующими, активно вовлечены в зыбкую трясиину «релакса»? Например, некоторые психологи-практики, являясь прихожанами Церкви, тем не менее активно используют в своей работе самые различные трансовые и медитативные техники? А кинорежиссеры, художники, искусствоведы, музыканты пропагандируют и продвигают психоделические фильмы, музыку, живопись, не забывая при этом провозглашать свою христианскую самоидентификацию? И зрители – с наслаждением смотрят и слушают, упорно повторяя: «А мне это нравится!» Быть может не только потому, что расслабляться приятно, но и потому, что действительно, искренне не видят и не чувствуют противоречия? Оставим богословам их специфическую аргументацию, раскрывающую данный парадокс, и сосредоточимся на психологических аспектах обозначенной выше проблемы.

Мы утверждаем, что все, что именуется сегодня как «релакс», в психологии соотносится с понятием «измененные состояния сознания» (ИСС), которые при электроэнцефалографическом обследовании выявляются в виде низкочастотной активности дельта-ритмов (0,5-4 Гц) и тета-ритмов (4-7 Гц). Обычно практически все исследователи, работающие с биоэлектрической активностью мозга, пытаются соотносить основные ритмы с некоторой психологической реальностью. В частности, низкочастотную активность связывают:

- со сном, состояниями дремоты;
- с нормальным развитием в периоде раннего и дошкольного детства;
- с психическими заболеваниями, например эпилепсией, биполярным аффективным расстройством, дизэнцефальными нарушениями, патологическим состоянием, именуемым «висцеральный мозг», потерей сознания, наркозом;
- с предсмертным состоянием;
- с измененными состояниями сознания (ИСС), индуцированными различными факторами, например, релаксацией и медитацией после длительных занятий;
- в наркологии [1; С. 2 – 9] одновременное увеличение тета- и дельта-ритмов выявляется у наркоманов и называется «наркотической медитацией», что на языке наркоманов соответствует состояниям «кайфа» или «прихода»;
- с онтогенетической регрессией (деградацией).

Отложим ненадолго обсуждение естественных состояний, связанных с тета- и дельта-активностью, как то: сон, просоночные состояния, раннее детство, сосредоточившись для начала на измененных состояниях сознания, вызванных воздействием различных факторов. Обобщение [2], которое является результатом изучения психологической литературы, посвященной экспериментальному исследованию ИСС [3,4, 5,6,7,8], транс-персональной и нью-эйджерской литературы, описывает субъективные ощущения человека и объективные характеристики подобных состояний сознания. В частности, это:

- Субъективные ощущения человека, осуществляющего «опыт» «незначительного» снижения сознания (тета-волны):

- некоторая опьяненность, как от легкого вина, яркие цвета типа «электрик», гиперобостренность восприятия, длительные и сложные фантазии, интенсивные эмоции;
- самые различные телесные ощущения («огня», «жара», «сладости», «силы», «песни», «пылающего огня в груди»), размывание границ между собой и другими, изменение течения (чаще всего – замедление) времени;
- чувство раскованности, раскрепощенности, изменение хронологии событий, четкие внутренние голоса, четкие визуальные образы, частичная деструкция образа реальности, появление необычных видений, (например, «ощущение касания Бога как потока света»).

- Дальнейшее снижение сознания с доминированием дельта-ритма:

- появляется феномен «визионерства», интерпретация внутреннего опыта как откровения свыше, переживание единства со всем миром (с материей), размывание границ между собой и природой, миром, Вселенной. Блаженство, восприятие «в кольце света», необычные ощущения в теле, ощущение «нисхождения божественной энергии», «психологические инсайты», пиковые эмоции (экстаз, оргазм, вселенский ужас).
- чувство освобождения, ощущение «свободы от интеллектуальных сложностей и моралистических привязанностей», от «тела и пяти органов чувств», от культурных штампов и социальных условностей, чувство программирования сверхмощным компьютером «выше человека», феномен «повторного переживания жизни», «переживание прошлых жизней».
- ощущение разделения тела и души, ощущение, что тело тебе не принадлежит. Видение инопланетян, небесных учителей, духов-гидов, бесов, взаимодействие с ними.

При этом преобладают объективные показатели измененного состояния сознания, связанные с тета-ритмом:

- регрессия на перцептивную и когнитивную стадии развития младенца, доминирование наглядно-чувственного мышления, синкретичность мышления, неотделимость от природы (анимизм, магическое, архаическое (простое процессуальное) мышление, снижение рефлексивного сознания, стирание различий между причиной и следствием, эйдетизм, появление экстрасенсорных способностей, необычное восприятие, перцептивные аберрации, в том числе – галлюцинации;
- блокирование психологических защит, ослабление социальных ожиданий и подкреплений, редукция социальных торможений (запретов), гипертвнушаемость, симбиоз с другими людьми, активация суггестии и действия по инструкции, идентификация с властной фигурой, чьи желания и указания выполняются как свои собственные. Редукция ассоциаций (разрушение иерархии ассоциаций, социально значимые уходят на второй план, «фоновые» становятся ведущими).

Дальнейшее погружение в ИСС приводит к доминированию дельта-ритма со следующими объективными показателями:

- регрессия на стадию донатального онтогенеза, активация биологических смыслов и архетипов бессознательной сферы, искажение смыслов, деперсонализация;
- гипнотический, шаманский, «духовный» и другие глубокие трансы. Состояния, которые оккультисты обычно относят к «высшим»;
- утрата контроля над собой, снятие социальных запретов и табу, аннулирование тормозной доминанты, расторможенность инстинктивной сферы, искажение инстинктов, в частности сексуальных, склонность к сексуальным девиациям: промискуитету, «свальному греху», «однополый любви», «звериным инстинктам» и др.;
- при постоянных опытах – актуализация т.н. «резервных возможностей» психики. Появление новых или необычных способностей: к рисованию, сочинению стихов, интуиции, «говорению на языках» (глоссолалии), «автоматическому письму», телепатии, ясновидению, предсказанию в трансе, гипертмнезии, анестезии, с которой может быть связана возможность хождения по углям, нечувствительность к порезам и др., когнитивная активность без осознания в нормальном последующем состоянии, изменение схемы тела. Состояние со-зависимости. Затем – состояние утраты свободы воли;

- после длительных опытов и упражнений, измеряющихся несколькими годами: ухудшение техники выполнения чего-либо, ухудшение мелкой моторики, прекращение эмоций, навыков, приобретенных в результате обучения при возросшем воображении, полное прекращение рефлексии, обезличенность, синдром «одичания». Иногда – психические нарушения, суицидальные попытки, ранняя смерть;

Феномены, подобные описанным выше, известны православным подвижникам, но не как духовная норма, а как пример «прелести», т.е. крайней степени заблуждения, обольщения. Это и фантазии, и чувство раскованности, и наличие внутренних голосов, и визуальные образы, и интенсивные эмоции, и различные видения, особенно если это видения божественной реальности у обычных, духовно несовершенных людей, коими и являются те, кто совершает подобные опыты. Растроможенность инстинктивной сферы, искажение инстинктов и прочее Отцы описывали как «скотоподобное» состояние человека. Общение с бесами, духами-гидами, утрата контроля над собой, выполнение их воли – как бесоодержание. А «автоматическое письмо», предсказание в трансе, экстрасенсорные способности, хождение по углям и пр. – относили к бесподобным состояниям. По поводу «прелести» святитель Игнатий Брянчанинов писал: «Прелесть действует первоначально на образ мыслей, она немедленно сообщается сердцу, извращает сердечные ощущения; овладев сущностью человека, она разливается на всю деятельность его, отравляет тело, как неразрывно связанное Творцом с душой» [9; С. 229-230].

В настоящее время к состояниям, которые можно обозначить как «расслабленность», «релакс» обычно относят: наркотическое и алкогольное опьянение, курение кальяна, или «ингаляции», расслабляющее действие экрана телевизора и компьютера, восприятие психоделических форм искусства (некоторых видов музыки, танцев, авангардной живописи и пр.), применение собственно техник релаксации и медитации, но известны и другие факторы, действующие на сознание аналогичным образом.

Систематика факторов, которые вызывают подобные измененные состояния сознания такова:

- психосоматические факторы: дефицит кислорода, сна, голодание, обезвоживание, половой акт, роды, мастурбации, избыток углекислого газа, гипервентиляция, гиповентиляция;
- повышение внешней стимуляции, моторной активности, эмоций: эмоциональное заражение в условиях группы или толпы, эмоциональная «бомбардировка» в секте, допросы, «промывание мозгов», ритуальные церемонии и обряды, содержащие элементы

моторной активности в ранних религиях, в сектах (у харизматов), танец дервишей, ритуальные танцы, хождение по углям, рок-музыка, азартные игры и др.;

- редукция внешней стимуляции и (или) моторной активности: длительная социальная или сенсорная депривация или монотония – длительное тюремное заключение, нахождение в море, пустыне, «гипноз» автострады», «обрыв» у летчиков реактивных самолетов, «сон в храме» у древних египтян и греков, созерцание ландшафта и др.;
- повышенная психическая вовлеченность: наблюдение за вращающимся барабаном, метрономом, стробоскопом;
- ослабление критичности, пассивное состояние ума: суггестивное, расслабляющее воздействие экрана, гипнотронов, психоделическая музыка и фильмы;
- психотехники: различные модификации аутотренинга и аутосуггестии, разнообразные техники гипносуггестивного транса, в т.ч. эриксоновский гипноз, «взаимный гипноз», НЛП (якорение, ребефинг), техники, включающие медитацию как базовый элемент, трансперсональные техники, техники раскрытия внутреннего «Я», символдрама и др.;
- алкогольные напитки, фармакологические вещества и наркотики: слабые психоделики, обезболивающие, седативные, стимулирующие препараты, «легкие» наркотики (марихуана), ядовитые вещества – хлороформ, окись и закись азота (веселящий газ) и др., тяжелые психоделики, синтетические наркотики;
- активация глубинных архетипов сознания: деструктивные компьютерные игры, содержащие активирующие символы, участие в ритуальных церемониях и обрядах ранних религий, в сатанистских, тантрических сектах, магических обрядах, оргиях и т.п.;
- психоделические средства: мантры, янтры, естественные и искусственные гипнотроны, психоделическая музыка, психоделические фильмы и пр.;
- техники, практикующиеся в культах и сектах, таких, как: различные варианты йоги, «радостея», «трансцендентальная медитация», общество сознания Кришны и многие, многие другие;
- реализация идеи «естественной жизни» в нативистских и нью-эйджерских сектах (возвратившихся к язычеству) – анастасийцы, последователей Порфирия Иванова и многие другие;
- наблюдение за сценами насилия, убийствами, извращениями, фильмы и мультфильмы с деструктивными сценариями, телепередачи, активирующие «пра-мы»;

- альтернативные оздоровительные техники: наложения рук, рейки, настройки Сытина, дыхание по Бутейко, дыхание с «банкой Федорова», «самоздрав» и др.;
- альтернативные образовательные технологии: обучение «по Щетинину», суггестопедагогика в различных вариантах, вальдорфская педагогика, «биокомпьютер» Бронникова, природосообразная REAL-методика Н. Масловой, технологии, используемые в программе духовного усыновления российских детей ньюэйджерским поселением Финдхорн (психотерапевтическое сообщество «Китеж» в Калужской области), ритмология (Марченко) как учебный предмет и др.;
- «новое» искусство: полотна представителей авангарда, инсталляции, в которых эксплуатируется механизм бисоциации, перформансы и пр.;

Названных факторов, вызывающих снижение уровня сознания достаточно, чтобы сделать вывод: современная культура слишком часто использует их, сегодня даже существуют термины «медитативная культура» и «трансвая культура».

Интерес теперь может вызвать обсуждение вопроса о том, что есть различные естественные состояния, с которыми связаны дельта- и тета-ритмы. Повторим, что это: сон, просоночные состояния; период раннего и дошкольного детства, предсмертные состояния. Если далее использовать метод аналогий, то необходимо сделать вывод, что они тоже вредны для духовного развития?

Что касается сна, то, с одной стороны, слова «Трезвитесь, бодрствуйте» прямо указывают на это, однако обычный человек просто не может избежать ежесуточного погружения в «царство Морфея». Но для того, чтобы сделать сон духовно безопасным, христианину предписано читать вечернюю и утреннюю молитву, что, вероятно, служит подчинению неизбежных естественных измененных состояний сознания более высоким, «бодрствующим» уровням сознания и очищению от последствий вынужденного нахождения в сонном состоянии.

Так как дельта-волны являются основными ритмами мозга в раннем и дошкольном детстве, то можно было бы утверждать, что в этом пункте наша теория якобы расходится с христианским учением: если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное (Мф. 18: 3). Но есть и другие слова: не будьте дети умом: на злое будьте младенцы, а по уму будьте совершеннолетни (1Кор. 14: 20). Привлечем еще описание детского состояния, данное св. Иоанном Дамаскиным, который как раз и характеризует его по одному из параметров – отсутствию возможности ре-

ализовать свободу выбора, что соответствует тому, как описываются ИСС с низкочастотной активностью. В частности, он писал: «Должно знать, что хотя дети и неразумные животные поступают добровольно, но, однако, конечно, не по свободному выбору» [10; С. 209]. Это отнюдь не означает, что состояние сознания ребенка и измененное состояние сознания взрослого человека полностью совпадают по всем параметрам. Так, ИСС взрослого человека получены при снижении относительно возрастной нормы (норма – это доминирование альфа, бета- и гамма-волн), а ребенку в своем развитии только предстоит названные волны сформировать, у него пока еще в наличии одни только тета- и дельта волны. То есть в случае взрослого, практикующего снижение сознания с помощью того или иного средства, мы сталкиваемся с обратным порядком динамики развития, с временной или постоянной возрастной регрессией. Но по одному параметру – ограничению свободы выбора – они совпадают, хотя причины разные. Мы ведь прекрасно понимаем, что свобода выбора ребенка ограничивается взрослым человеком; это он делает выбор за ребенка. А свобода выбора взрослого, принявшего алкоголь или наркотики, ограничивается потому, что он добровольно находится в детском состоянии «по уму» (не являясь при этом младенцем «на злое»).

Кто еще ограничивает свободу взрослого, находящегося в состоянии ИСС с низкочастотными ритмами? Это можем понять в связи с тем, что в психофизиологии их связывают с предсмертными состояниями, которые авторитетный современный православный автор о. Серафим Роуз рассмотрел с позиций православного учения. В частности, в связи с описанием состояний непосредственно после смерти и (одновременно!) опытов по выходу из тела в «астральную проекцию» с помощью искусственных методов, например, лекарств или ЛСД. Он пишет: «...внетелесный опыт является особой формой того, что владыка Игнатий описывает как «открытие чувств», и ясно, что поскольку контакт с духами, кроме непосредственного действия Божия, людям запрещен, то достигаемое этими средствами царство не есть небо, а всего лишь поднебесное воздушное пространство, населенное падшими духами. Сфера, в которую душа попадает сразу, когда она выходит из тела... (будь то после смерти или просто при выходе из тела) – это не небо и не ад, а близкая к земле область, которую называют по-разному: «потустороннее» или «плоскость Бардо» (Тибетская книга мертвых), «мир духов» (Сведенборг и спириты), «астральная плоскость» (теософия и большинство оккультистов), «место 2» (Монро), – а на православном языке – поднебесное воздушное пространство, где обитают падшие духи. Это не тот иной мир, через который ожидает человека после смерти, только лишь невидимая часть этого мира, через которую человек

должен пойти, чтобы достичь воистину «иного мира» – небесного или адского. Для тех, кто действительно умер и кого ангелы уводят из этой земной жизни, это область, где в воздушных мытарствах начинается частный суд, где воздушные духи обнажают свою истинную природу и враждебность к роду человеческому; для всех остальных – это область обмана со стороны тех же духов... Существа, с которыми сталкиваются в этой области, всегда (или почти всегда) бесы... Нельзя доверять экспериментам в этой области и, конечно, их нельзя оценивать «по внешности» [11; С. 121,130, 132].

Особый же интерес в контексте нашей темы может вызвать тот факт, что несколько лет назад была предпринята попытка экспериментального изучения состояния Иисусовой молитвы академиком В.Б. Слезиным [12], результаты которой стали широко известны в среде православных людей, в том числе и священников. Исследование проводилось на небольшой группе слушателей Санкт-Петербургской духовной семинарии и монашествующих. Снималась энцефалограмма молящихся. В начале эксперимента наблюдалось постепенное увеличение высокочастотных ритмов с подавлением предыдущих частот (то есть наблюдалось как бы «восхождение» ритмов), но потом быстрые ритмы вдруг исчезали, в конце – энцефалограмма была представлена только незначительной по мощности низкочастотной дельта-активностью (частотой 2-3 Гц). В результате состояние Иисусовой молитвы было интерпретировано как особое целительное состояние отдыха, когда «вся кора молящегося отключена» – то есть как состояние, аналогичное нашему предмету рассмотрения – «релаксу»! В более поздних публикациях описанное особое состояние уже связывалось не с «отключением» коры, а с торможением, но и в этом случае оно интерпретировалось как пассивное состояние отдыха.

Подобное по энцефалографической картине состояние «отдыха» было обнаружено и японскими учеными при дзен-буддистской медитации четвертого уровня. Между тем в психологической науке имеются сведения, которые позволяют сделать вывод, что состояния молитвы и медитации противоположны друг другу. Так, объективное и современное определение медитации [13; С. 311 – 312]: «Это транспроникающее вовнутрь размышление, погружающее психику индивида в предмет (или объект или замысел, или идею, или проект), которое достигается за счет концентрации самого субъекта на каком-либо объекте (или предмете...». И далее в пересказе: эволюционный генезис форм медитации берет свое начало в трансных культурах, трансных ритуалах. Базальные восточные модели медитации предполагают мистически-религиозное растворение личностного сознания субъекта в безличностном абсолюте. Методики медитации получили широкое применение в психоанализе, психотерапии, клиниче-

Богословско-исторический сборник №7 2015

ской психологии, в различных психофизических тренингах, рассчитанных на оздоровительный эффект, например: в аутотренинге Шульца, транспигносуггестии Эриксона, нейролингвистическом программировании (НЛП), транссуггестомодификации отечественных гипнотизеров-суггестеров Бехтерева, Гончарова, отца и сына Кандыбы, Кулагиной, Цветкова, Беташа, Лонго и др.

Еще одно удачное, на наш взгляд, определение медитации приведем по тексту, принадлежащему одному из современных восточных практиков йоги [14; С. 149 – 150]: «Медитация – это не-деяние, это состояние вне воли. Это расслабление... В медитации не требуется никаких логических операций или выводов, вы не делаете ничего особенного – вы просто есть... Не нужно тащить траву из земли – придет время, и трава сама вырастет». Или: медитация – это слияние субъекта с объектом: «наблюдающий есть наблюдаемое» [15; С. 86].

Из приведенных выше определений медитации следует: это сосредоточение на процессе или объекте (мантре, янтре, цвете, ритме, звуке, слове, тексте, кончике своего носа, ходьбе, процессе восприятия, собственном мышлении) и объединение с ним вне воли и понимания смысла. Медитация – это расслабление, то есть один из рассмотренных факторов, снижающий уровень сознания до тета- или дельта волн.

Молитва, согласно православному словарю [16; С. 314] – просьба, прошение, корень этого слова – умягчать, поэтому молитву можно определить как средство к умягчению Бога, просьба к Нему. «Молитва есть возношение прошений наших к Богу» [17; С. 150].

Молитва только по внешним критериям может быть похожа на медитацию. В православной традиции в молитве на первом месте – искреннее стремление к Живому Богу, к Личности-Христу (а не к безличному, абстрактному абсолюту). Тем не менее, здесь крайне важна техника: молитва должна быть правильной, здесь обязательна дисциплина, которая у православных аскетов называется трезвением и бодрствованием; в противоположность медитации, являющейся трансовым состоянием, здесь нет места расслабленности. Так, существуют правила приготовления к молитве для «новоначальных», т.е. для тех, кто недавно начал серьезно заниматься молитвой («творить молитву»). Вот как формулирует их строгий ревнитель правил православного духовного пути святитель Игнатий Брянчанинов: «...непресыщенное чрево, отсечение попечений мечом веры, прощение от искренности сердца всех обид, благодарение Бога за все скорбные случаи жизни, удаление от себя рассеянности и мечтательности... хотя бы кто стоял на самой высоте добродетелей, но если он молится не как грешник, то молитва его отвергается Богом... достоинство молитвы состоит един-

ственно в качестве... качество истинной молитвы состоит в том, что ум во время молитвы находится во внимании, а сердце сочувствует уму... ум должен быть вполне чужд мечтания, сколько бы ни казалось это мечтание непорочным и святым... во время молитвы не ищи восторгов, не приводи в движение твоих нервов, не горячи кровь... вещественный огонь, огонь естества падшего, отвергается Богом... рассеянность окрадывает молитву... постоянно молящийся с рассеянностью лишается всех плодов духовных, обыкновенно рождающихся от внимательной молитвы... мечтательность в молитве еще вреднее рассеянности... служит причиною плодов ложных: самообольщения и бесовской прелести... плоды истинной молитвы: святой мир души, соединенный с тихой, молчаливою радостью, чуждою мечтательности, самомнения и разгоряченных порывов и движений, любовь к ближним, не разлучающая для любви добрых от злых» [17; С. 150].

И, наконец, молитва, как пишет современный православный психолог Ф.Е. Василюк, это не не-деяние, это сложноорганизованная деятельность переживания и обретения смысла [18; С. 51-74].

Итак, молитва – это сосредоточение на смысле, а не на мантре, янтре, звуке, слове, процессе, наконец, на кончике носа, молитва – активна и целенаправленна, устремлена ко Христу, является результатом волевого усилия.

Если медитация – это расслабление, транс, не-деяние, состояние вне воли и вне смысла; то молитва по основным признакам противоположна медитации: для нее свойственны активность, целеустремленность, полное напряжение воли, деятельность по обретению смысла. Молитва и медитация – антагонисты, поэтому и результат их практики должен быть различен и противоположен. И только если какие-либо правила молитвы нарушены, то искаженная молитва, действительно, вырождается в медитацию.

В православной традиции считается, что искаженная молитва ведет к «прелести», то есть к заблуждению, к самообольщению, к гибели души. Поэтому вывод о том, что состояния медитации соответствуют состоянию «прелести» в христианской антропологии весьма важен и дает возможность сделать вывод или о неверности интерпретации полученных в эксперименте данных, или об ошибках в его организации.

Другое сомнительное утверждение, сделанное в результате эксперимента: так как дельта-волны являются основными ритмами младенца, то на этом основании делается вывод о том, что слова евангелиста Матфея (Мф. 18: 3) необходимо понимать в прямом смысле – относительно полной идентичности состояния сознания младенца и молящегося православного подвижника, а не так, как учил апостол Павел (1Кор. 14: 20). Но мы уже останавливались на этом противоречии и нашли из него адекватный выход.

Аналогичность полученных энцефалограмм молящегося и релаксирующего человека порождает еще целый ряд несуразностей с точки зрения христианской антропологии: это идентичность православной и дзен-буддистской религиозной практики и даже подтверждение печально известного лозунга: «Религия – опиум для народа», т.к. полученная энцефалограмма, как уже отмечалось в начале статьи, весьма похожа на энцефалограмму наркомана в состоянии «кайфа» или «прихода».

Кроме того, указания на целительные свойства послужили для некоторых практиков поводом для утилитарного использования молитвенного состояния в лечении различных болезней (такой-то молитвой – лечить от такой-то болезни). Но от святых отцов мы знаем, что, напротив, молитва у подвижников часто сопряжена с издержками для здоровья. Например, исихасты, практикующие Иисусову молитву [19; С. 338], испытывают сердечную и головную боль: какое уж тут лечебное действие? А св. Силуан Афонский говорил: «Молиться за людей – это кровь проливать» [20; С. 216, 232]. В истории Церкви были и великие святые, которые постоянно болели: Пимен Многоболезненный, Амвросий Оптинский, Игнатий Брянчанинов и многие другие. И еще мы знаем, что глубоко верующие люди часто благодарят Господа за посланные им болезни. А наиболее уважаемые религиозные подвижники, почти современные нам, ссылаясь на святителя Игнатия, повторяли: «Спасаться будем многими скорбями и болезнями» [21; С. 223]. Значит, не целебная сила – главное в молитве, хотя в некоторых случаях человек, действительно, исцеляется с ее помощью. Но такое исцеление – чудо, дарованное Господом, а не воздействие определенного целительного состояния, а значит – может быть даровано, но может быть и не даровано. Итак, мы столкнулись с явными противоречиями: либо апостол Павел вкупе со святителем Игнатием Брянчаниновым заблуждались, либо результаты эксперимента необходимо истолковывать по-иному, нежели это сделал уважаемый экспериментатор.

Следующий антитезис, выдвинут исихастской антропологией: «Человек есть единое целое – сам по себе и в своем отношении к Богу» [22; С. 45]. Но о какой же целостности может идти речь, если кора мозга «отключена»?

Еще одно контрсоображение: в эксперименте не учитывалась степень духовного совершенства его участников, следовательно, могло иметь место искажение правильной молитвы, ее вырождение в медитацию.

Наконец, критический аргумент слышен и со стороны психологов, предъявляющих претензии к чистоте эксперимента: группа испытуемых была слишком немногочисленной; эксперимент не повторялся самим экспериментатором и не воспроизводился другими.

Учитывая все эти нестыковки, автор статьи предпринял попытку объяснения того факта, что полученная энцефалограмма не отражает всей психофизиологической реальности, которая гипотетически может разворачиваться в сознании молящегося человека. Для этого была выстроена модель [23], в которой задействованы как самые современные теории, разработанные в русле христиански-православно-ориентированной психологии, так и малоизвестные ныне в психофизиологии теории: учение о доминанте А.А. Ухтомского с дополнением о сопряженном торможении и тормозной доминанте Б.Ф. Поршнева. Именно с тормозной доминантой, являющейся активным состоянием, связаны все специфически человеческие возможности, все высшие проявления. Прекрасно понимая великую роль торможения, А.А. Ухтомский писал: «Все сколько-нибудь значащее и высоко достигается не иначе, как трудом, отречением от покоя, скорбью. Высшая головная деятельность совершается подавлением всей низшей иннервации. В органическом порядке вещей подавление низшего ради достижения высшего» [24; С. 244]. Б.Ф. Поршнева также цитировал: «Торможение есть рабочее состояние» – это выражение А. А. Ухтомского наиболее показательно. Таким образом, само слово «торможение» останется лишь как условный термин, переживший свое начальное значение» [25; С. 244 – 309].

Молитва, в соответствии с развернутой теоретической моделью, является активным процессом, связанным с формированием тормозной доминанты. Напротив, измененные состояния сознания с низкочастотной активностью, рассмотренные выше, предполагают отсутствие тормозной доминанты, когда почти вся активность обусловлена только доминантой возбуждения (состояние «отдыха»). Но объяснение в этом ключе оказалось столь объемным, что ему пришлось посвятить целую большую главу книги. И весьма сложным, поэтому оно адресовано, прежде всего, психологам, знакомым с проблематикой доминанты. Кроме того, выстроенная модель, выполняющая роль «защитного пояса» негативной эвристики учения о доминанте, выводит на «проклятый», неразрешенный до сих пор вопрос физиологии, касающийся природы сопряженного торможения (или так называемого внутреннего (условного) торможения по версии И.П. Павлова).

В результате был получен психофизиологический контраргумент, идущий от ученых, почитающих учения о доминанте и сопряженном торможении: если эксперимент показал наличие только незначительного возбуждения, то речь может идти отнюдь не о том, что «вся кора отключена», а о том, что эксперимент зафиксировал момент захвата всей коры центральной тормозной доминантой, которая вызывает не состояние от-

Богословско-исторический сборник №7 2015

дыха, а состояние перевозбуждения (пессимума), т.е. сверхактивной работы коры, при котором колебания нейронов прекращаются и энцефаллограммом не могут быть зафиксированы. Что и наблюдалось как исчезновение быстрых ритмов (высоких частот): прибор зафиксировал этот момент в полном соответствии с теорией доминанты и сопряженного торможения.

Косвенное подтверждение несостоятельности выводов академика Слезина о молитве как пассивном состоянии отдыха можно найти у академика П.К. Анохина в работе «Биология и нейрофизиология условного рефлекса» [26]. В этом случае не стоит смущаться тем, что книга П.К. Анохина вышла в свет полвека назад и ныне мало известна. Дело в том, что, несмотря на колоссальные достижения в других областях, связанных с изучением работы мозга, все, что связано с доминантой, после Анохина практически никем не развивалось и ныне мало кем разрабатывается. Причиной забвения целого направления психофизиологии явилось пагубное вмешательство идеологии в спор двух научных школ с фактическим запретом одной из них, произошедшее на той же волне, что и в свое время имевший место разгром генетики и кибернетики. К сожалению, в отличие от этих направлений науки, учение о доминанте все еще в фактическом забвении. Но в случае изучения специфически человеческой деятельности, включая и молитву (а тем более – «молитву молитв»), только на основе учения о доминанте можно продвинуться к пониманию истины.

В свое время, анализируя причины, по которым нет однозначности в решении проблемы природы внутреннего (условного) торможения (тормозной доминанты – в интерпретации А.А. Ухтомского – Б.Ф. Поршнева), П.К. Анохин указывал на то, что электроэнцефалографический метод не годен для этой цели. Электроэнцефалограф – прибор, который осуществляет электрическую суммацию и фильтрацию результатов элементарных процессов в нейронах мозга: «...энцефалографический подход не принес более четкого представления, приближающего нас к познанию истинной природы внутреннего торможения. Пожалуй, даже наоборот: и без этого трудный и «проклятый» вопрос – соотношение возбуждения и торможения – приобрел еще дополнительные трудности и противоречия. Из этого с очевидностью следует, что электроэнцефалографический показатель не может быть взят в качестве прямого показателя наличия внутреннего торможения в коре больших полушарий. В последние годы получены многочисленные подтверждения этого вывода».

В другом месте П.К. Анохин анализирует противоречия, возникающие с принятием тезиса о тормозном характере медленных колебаний, которые традиционно приняты у физиологов, занимающихся электроэнцефалографическими исследованиями. Ссылаясь на более современную,

микрорелектродную технику, он пишет о том, что, по-видимому, «электроэнцефалографическое торможение» есть особая форма деятельности нервных клеток, которая по своим нейрофизиологическим признакам расшифровывается как состояние покоя, но не совпадает с представлениями о внутреннем (условном) центральном торможении, с которым связаны все специфически человеческие свойства сознания и которое является активным процессом. Но академик Слезин проводил свои исследования Иисусовой молитвы как раз используя электроэнцефалограф, тогда как по представлениям академика Анохина электроэнцефалографический метод категорически не годен для этой цели. Таким образом, автор эксперимента стал заложником уже известной другому академику (но не широкой научной общественности) ошибки. Печально, что выводы эксперимента поспешно и широко разрекламированы и уже восприняты как истина в последней инстанции, в том числе и в православной среде.

Именно эти соображения и помогли найти объяснение противоречивой интерпретации эксперимента с чтением Иисусовой молитвы. Распространяя эти выводы на полученный результат, можно предполагать, что регистрируемая энцефалографом низкочастотная активность вовсе не является показателем молитвы, истинный процесс просто не может быть зафиксирован этим аппаратом. Вполне возможно, что указанная низкочастотная активность – всего лишь побочный продукт. Основной же процесс необходимо регистрировать иными методами. А низкочастотные колебания необходимо, скорее, отнести к несовершенству молитвы тех людей, которые участвовали в эксперименте. Известно же, что Иисусова молитва – это «художество из художеств». Сегодня существует аппаратура, которая использует принципиально иные методы (ЯМРТ, ПЭТ, ФМР, ОЭКТ и др.) изучения работы мозга, чем энцефалограф, и она могла бы разрешить этот конфликт, но стоит ли повторять эксперимент, зная точно, что он с этической точки зрения небезупречен?

Названных фактов достаточно, чтобы сделать вывод: христиански ориентированный психологический анализ позволяет выявить полную аналогию между измененными (сниженными) состояниями сознания, которые характеризуются современным понятием «релакс» и состояниями «прелести», состояниями, духовно опасными для православного христианина.

Библиографический список:

1 Яковлев Н.М., Свиридова И.А. Особенности произвольного управления с ЭЭГ-

- БОС в лечении подростков с наркоманией в остром периоде // Биологическая обратная связь. № 4, 2001.
2. Миронова М.Н. Молитва или медитация: прилоги антикультуры // Вестник ПСТГУ. 2009. № 2, 3, 4.
3. Ахмедов Т.И., Жидко М.Е. Психотерапия в особых состояниях сознания. М.: «Фолио». 2001.
4. Жирмунская Е.А. В поисках объяснения феноменов ЭЭГ. М., 1996.
5. Тарт Ч. Измененные состояния сознания. М.: Эксмо. 2003.
6. Годфруа Ж. Что такое психология. Т.1. М.: Мир. 1992.
7. Ополинский Э.С., Ромм М.Н., Моисеев Г.Ф., Московкина А.Г. Нейро- и психофизиологические аспекты гипноза // Московский психотерапевтический журнал. 1998. №1.
8. Муравьева А.В. Использование метода БОС в лечении пациентов, пострадавших от применения «психологических техник» оккультного воздействия // Биологическая обратная связь. №2. 2002.
9. Игнатий (Брянчанинов), еп. Творения: В 7 т. М.: Правило веры, Т. 2., 1993.
10. Преподобный Иоанн Дамаскин. Полное изложение православной веры. М.: Сретенский монастырь, 2007. Книга вторая. Гл. XXIV.
11. Серафим Роуз. Приношение православного американца. Издание пятое. Издательский дом «Русский паломник». 2008.
12. http://www.galactic.org.ua/Prostranstv/p_n-f-2.htm.
13. Современный словарь по психологии. Автор-составитель В.В. Юрчук. Минск: «Элайда», 2000.
14. Цит. по: И.В. Вачков. Основы технологии группового тренинга. «Ось – 89», 2007.
15. Клюев А. Рождение в духе. М.: Пилигрим-Пресс, 2006.
16. Полный церковно-славянский словарь. Отчий дом, 2004.
17. Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова, Т. 2, М.: Паломник, 2001.
18. Василюк Ф.Е. Влияние молитвы на смысловую работу переживания // Московский психотерапевтический журнал № 3. 2005.
19. Митрополит Иерофей (Влахос). Православная психотерапия. М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2004.
20. Софроний Сахаров, архим. Старец Силуан. М.: Международный издательский центр православной литературы, 1994.
21. Игумен Никон Воробьев. Письма о духовной жизни. Нам оставлено покаяние. М.: Сретенский монастырь, 2005.
22. Сержантов П.Б. Исихастская антропология. М.: Паломник, 2010.
23. М.Н. Миронова. К сближению психологии с христианской антропологией: трактат об умной силе души и доминанте. Калуга, 2013.
24. А.А. Ухтомский /Пути в неизвестное. № 10. М. 1973.
25. Б.Ф. Поршнев. О начале человеческой истории. М.: Мысль, 1974. С. 244 – 309.
26. П.К. Анохин. Биология и нейрофизиология условного рефлекса. Глава «Проблема локализации внутреннего торможения в коре головного мозга». М., 1968 /<http://www.bronnikovmethod.ru/pk-anohin-biologiya-i-neyrofiziologiya-uslovnogo-refleksa>

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. Богословие

Протоиерей Дмитрий Моисеев

Интерпретация А. Ф. Лосевым истоков Filioque как продукта латинского поимания духовности 3

Протоиерей Василий Петров

Сокрушение в грехах по учению преподобного Никодима Святогорца (1749–1809) 11

Иерей Виталий Шатохин

Христологические споры Древней Церкви: доктрина Аполлинария и антиохийский ответ 23

Раздел II. Литургическое богословие и гимнография

А. Г. Волкова

Имя Божие в гимнографии: акафист и канон Иисусу Сладчайшему в контексте исихазма и имяславия 39

Раздел III. История

Иеромонах Иоанн (Король)

Из истории просвещения в Московской Руси в XV–XVI вв. 46

Протоиерей Андрей Безбородов

Советская пенитенциарная система в годы «Большого террора» 51

<i>Иерей Сергей Третьяков</i> Образ преподобного Сергия Радонежского в отечественной историографии	59
<i>Диакон Дмитрий Шатов</i> Историко-богословский портрет валаамского старчества	83
<i>Н. Н. Никитина, И. П. Петрова</i> Антирелигиозная политика советской вла- сти в период коллективизации и раскулачи- вания (на примере Западной области)	89

Раздел IV. Гуманитарные науки

<i>Д.Н. Александров</i> Вера, культура и профессиональ- ный долг священнослужителя	97
<i>М. Н. Миронова</i> Анализ современного феномена «релакс» в контексте христианской психологии	121

Над сборником работали:
М.А. Дьяченко компьютерная верстка,
Анна Смирнова

Подписано в печать 20.06.2014 формат 60x90 1/16
Печать офсетная. Бумага офсетная. Объем 9 п.л.
Тираж 1000 экз.

