

Богословско-исторический сборник

Выпуск № 9



Калужская духовная семинария

2017

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., доктор 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; протоиерей Сергей Третьяков, канд. богосл.; Александр Д. Н., канд. пед. наук, проф.; Никитина Н. Н., канд. ист. наук, доц.; Волкова А. Г., канд. филол. наук; иеромонах Иоанн (Король), канд. богосл. – ответственный секретарь; протодиакон Сергей Комаров – ответственный редактор.

ISBN

© Калужская духовная семинария
© Калужское епархиальное управление

Раздел I. БИБЛЕИСТИКА

УДК 82-1/29

Волкова А. Г.

кандидат филологических наук
Калужская духовная семинария

Время и пространство в библейской картине мира

Time and Space in biblical Context

Аннотация: В статье концепты времени и пространства, являющиеся основополагающими концептами языкового сознания, рассматриваются в библейском контексте. Время и пространство в библейском тексте выражаются лексически и имагологически, то есть через словесные определения и систему образов-символов. Так как язык Священного Писания метафоричен, то исследование этих концептов сводится в том числе к исследованию библейских метафор, связанных с представлениями о времени и пространстве в религиозной картине мира.

Abstract: The article tells about two concepts that are very important for verbal and non-verbal mind, i.e. concepts of time and space. They are studied in the biblical context where they are expressed through lexis and image. As the biblical language is metaphorical, the studying of these concepts is connected with the studying of biblical metaphors that are based on perception of time and space in religious mind.

Ключевые слова: время, пространство, Библия, концепт, метафора, восприятие.

Key-words: time, space, the Bible, concept, metaphor, perception.

Время и пространство являются неотъемлемыми составляющими библейской картины мира, однако сами по себе эти концепты настолько объемны, что для их описания потребуется целое отдельное исследование.

Концепт времени неоднозначен, в связи с тем, что он определяется и выделяется через другие концепты и образы: «Время определяется в корреляции с другими полями, через элементы именно бытия. В.Г. Гак отмечает следующие корреляции: движение – время (круговращение); пространство – время (выражение временного значения пространственных наречий во вторичной функции); занятие – время (за обедом, за столом); человек –

время (при царе); время – становление, исчезновение (время залечивает раны); время – действие, деятельность (найти время на); время – человек (современник, сезонник); время – логические отношения (причины, условия, уступки, противопоставления); время – оценка, экспрессивность.... В.Г. Гак подводит следующий итог: «Понятие времени имеет разветвленные и многообразные связи с широким кругом иных понятий и лексических полей – от логических отношений до отдельных людей и предметов – что объясняется несомненно универсальностью и важностью самого этого понятия» [4, с. 76]. Из указанных корреляций видно, что время тесно связано с предметностью: время часто измеряется движением предмета, качественными изменениями предмета (в том числе и человека – юность, старость как внешние и внутренние изменения и как показатели временного движения).

Концепт пространства, так же, как и концепт времени, связан с предметностью. Пространство можно свести к трем ступеням «овладения предметом»: «1. Физическое пространство (зрительно воспринимаемое / осязаемое; умопостигаемое); 2. Пространство как атрибут (три измерения; расстояние и место); раскрой мира»; 3. Пространство как первоначало мира (творческое начало мира; потенциальная энергия)» [4, с.75]. Две первых ступени (чувственно воспринимаемое и описывающее местоположение предмета) относятся к земному (в том числе и сакральному) пространству; последняя же ступень – к пространству мистическому, неземному.

Кроме того, пространство – это категория, которая зависит от человеческого восприятия: «Исследователи различают несколько видов пространств с точки зрения их взаимосвязи с человеком. Реальное пространство существует объективно, независимо от человека. Перцептуальное пространство – пространство субъективных ощущений – кажущееся; оно таково, каким его воспринимает человек в процессе отражения и последующего закрепления в языковых формах. Перцептуальное пространство выступает как посредник, соединяя реальное и концептуальное пространства. Последнее формируется в уме человека как его некоторое представление о реальном пространстве, освоенном как перцептуальное пространство» [3, с.102].

Библейское мышление принципиально дихотомично, и это обуславливает дихотомию библейской поэтики (прежде всего – поэтики Ветхого Завета): «радикальный монотеизм древнего Израиля приводил к своеобразному монизму буквально во всех областях жизни.... Другие древние народы, поклонявшиеся множеству богов во множестве храмов, знавшие множество династий и священных текстов, неизбежно должны были создавать более «многополосную» культуру. Для израильтян везде и

во всем принципиально существовало только два полюса: Бог и идол, праведность и нечестие, Израиль и язычники – и напряжение между двумя абсолютными полюсами, знакомое, конечно, любому народу, в израильском достигало высшей точки» [2, с. 84]. Эта дихотомия прослеживается и в осмыслении концептов времени и пространства: и библейское время, и библейское пространство распадаются на «земное» и «небесное», «временное» и «вечное», «человеческое» и «Божественное».

Соответственно, библейское время можно разделить на:

- земное,
- «время небесное»; вечность.

Основная мысль, которая часто подчеркивается в библейских исследованиях: в Божественном мире время не существует, по крайней мере, в земном, человеческом понимании. Так, например, творение мира происходило течение шести дней, которые теперь мыслятся как некие продолжительные периоды, и слово «день» в данном случае понимается метафорически.

Библейское пространство также представляет собой дихотомию образов:

- земное (человек – дом – страна – мир);
- небесное.

На первый взгляд, земное библейское пространство связано с библейской географией и археологией, которые стараются максимально полно восстановить, где происходило то или иное библейское событие, по каким дорогам ходил Христос, где пролегал маршрут миссионерских путешествий апостола Павла и т.д. Всё это, несомненно, очень важно для восстановления исторического контекста, без которого не понять ни буквальный, ни «душевный», ни «духовный» смысл Библии.

Однако лингвистическое и культурологическое понятие концепта намного шире, чем какие-либо географические рамки. Концепт земного пространства подразумевает опять же обращение к библейскому языку, который отражает и выражает библейское сознание. Человек не мыслит только географическими названиями, он мыслит еще и более общими категориями, выстраивающимися в определенную иерархию.

Земное пространство древнего иудея состоит из звеньев одной цепи: дом – страна – мир. Интересно, что эти три звена совпадают, когда речь идет о понятии, столь важном для иудейства (не только ветхозаветного, но и современного): Земля Обетованная и ее сердце – Иерусалим – объединяют в себе и дом, и страну, и целый мир (вселенную).

Помимо дихотомии пространства важна другая его характеристика в библейской картине мира: пространство неоднородно. Об этом говорит, например, М.Элиаде: «Для религиозного человека пространство неоднородно: в нем много разрывов, разломов» [6, с.260]. Пример, который он

приводит в доказательство этого утверждения, взят из книги Исхода (Исх.3:5): «И сказал Бог: не подходи сюда; сними обувь твою с ног твоих; ибо место, на котором ты стоишь, есть земля святая». В оригинале на древнееврейском языке слово, переведенное словом «святой», звучит как *kodes* () что означает «отделенный», «отдельный». Получается, что земное пространство разделяется на обыденное и сакральное, отделенное от обычного, другое пространство. Таким образом, пространство выстраивается не только по вертикали (земля – небо), но и по горизонтали: в пределах земного видимого пространства существуют некие «прорывы» в пространство Божественное, тем самым земное пространство сакрализуется.

Для обоих концептов – времени и пространства – важно, что «земное» и «небесное» могут встречаться. Это происходит в сакральном храмовом пространстве, причем и сам «храм» - это тоже своего рода библейский концепт, объединяющий в себе целый ряд представлений, связанных с библейскими ситуациями, сюжетами. Поэтому здесь можно говорить, используя термин М.М. Бахтина, о сакральном хронотопе, то есть выстраивании сакрализованных отношений «время – пространство».

Концепт храма имеет несколько значений, которые прочитываются в различных местах Священного Писания:

- скиния, место пребывания Бога до строительства иудейского Храма,
- иудейский Храм,

- человек (плоть и душа). Это понимание акцентируется в текстах Нового Завета, особенно – в Посланиях апостола Павла.

В книге Исход Господь Сам говорит о месте Своего особого присутствия: «И положи крышку на ковчег сверху; в ковчег же положи откровение, которое Я дам тебе. Там Я буду открываться тебе и говорить с тобою над крышкою, посреди двух херувимов, которые над ковчегом откровения, о всем, что ни буду заповедывать чрез тебя сынам Израилевым» (Исх.25:21-22). Важно, что такая сакрализация видимого рукотворного пространства (скиния, ковчег) продолжилась в христианской традиции, что выразилось в гимнографическом творчестве: «...ветхозаветная топика Ковчега Завета, Скинии и затем Святая Святых Иерусалимского храма, то есть локусов Божественного Присутствия... остается... актуальной и действенной для мистического материализма византийской традиции... В византийской гимнографии, например, в том знаменитейшем гимне, который именуется Акафистом Пресвятой Богородице, мариологические образы и метафоры, соотнесенные с присутствием Божиим над Ковчегом Завета, появляются снова и снова: «Бога невместимаго Вместилище», «Колеснице Пресвятая Сушаго на Херувимех», «Скиния Бога и Слова», «Святая Святых большая», «Ковчеже, позлащенный Духом»» [1, с.431, 433].

Новый Завет смещает акцент с внешнего храма на «храм внутренний»: метафора «человек-храм» звучит прежде всего в Евангелиях. В Новом Завете храм в иносказательном значении часто встречается в Евангелии от Иоанна: «Иисус сказал им: разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его... Он говорил о храме тела своего» (Ин.2:19-21); «В доме Отца Моего обителей много...» (Ин.14:2); «кто любит Меня, тот соблюдет слово Мое; и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему и обитель у него сотворим» (Ин.14:23).

В апостольских посланиях образ храма характерен для посланий апостола Павла, который использует этот образ как обозначение тела и души человека: «Разве не знаете, что вы храм Божий, и Дух Божий живет в вас?» (1Кор.3:16-17); «Какая совместность храма Божия с идолами? Ибо вы храм Бога живого, как сказал Бог: «Вселюсь в них и буду ходить в них; и буду их Богом, и они будут Моим народом»» (2Кор.6:16); «Бывши утверждены на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем, на котором все здание, слагаясь стройно, возрастает и святой храм в Господе, на котором и вы устрояетесь в жилище Божие Духом» (Ефес.2:20-22).

Помимо особого пространства храма можно также говорить о специфическом времени, точнее – о течении времени в храме. Если речь идет о «храмовом» времени, то есть о времени протекания богослужения, то и здесь «небесное» и «земное» соединяются: богослужение проходит внутри вполне конкретных временных рамок, но одновременно оно «вспоминает» о более ранних событиях Священной истории. Таким образом, события прошлого происходят «здесь и сейчас»: «Всякий церковный праздник..., Время Литургии представляют собой воспроизведение в настоящем какого-либо священного события, происходившего в мифическом прошлом, в Начале» [6, с. 283]. Само богослужение, точнее его начало, также можно рассматривать как сакрализацию земного времени: «Служба ритмически расчленена рядом ступеней. Но самая служба в целом сама есть ступень. Начальным возгласом всякой службы, а литургии в особенности, священник разрывает ткань времени, и в этом разрыве обнажается священное время, образ Вечности – ноуменальная основа времени. «Благослови, Владыко» или «Благослови, отче» есть зов к рассечению времени, зов земли, ждущей горного: «Благослови, Владыко» - начало службы, т.е. «раздери время», «раздери непрерывность ткани его». И разрывает: время разрывается, распадается связь времени, и начинается Царство Пресвятой Троицы» [5, с.197-198]. Получается, что та самая неоднородность пространства, о которой шла речь применительно к тексту Ветхого Завета, является характеристикой и храмового хронотопа, построенного на библейской картине мира.

Этимология латинских слов, обозначающих пространство и время (если брать храм как пространство), также приводит к сходности этих понятий, на что указывал М.Элиаде: «Заслужой Генриха Узенера является то, что он первым объяснил этимологическое родство между словами *templum* (лат. «храм») и *tempus* (лат. «время»), трактуя эти два термина через понятие «пересечение» (*Schneidung, Kreuzung*)... *templum* означает пространственный, а *tempus* – временной аспекты движения горизонта в пространстве и во времени» [6, с. 286].

Таким образом, основными характеристиками концептов времени и пространства в библейском тексте являются дискретность и неоднородность, что связано с особенностями библейского мировосприятия, дихотомичного по своей сути. Время и пространство осмысливаются одновременно и как атрибуты обыденной человеческой жизни, как приметы быта, и как сакрализованные – в том случае, когда они наполнены Божественным присутствием, – то есть как приметы бытия.

1. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 480 с.
2. Десницкий А. Поэтика библейского параллелизма. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 554 с.
3. Прохоров Ю.Е. В поисках концепта. – М.: Флинта: Наука, 2009. – 176 с.
4. Тхорик В.И., Фанян Н.Ю. Лингвокультурология и межкультурная коммуникация. – М.: ГИС, 2006. – 260 с.
5. Флоренский П.А. Философия культа. – М.: Мысль, 2004. – 685 с.
6. Элиаде М. Избранные сочинения. – М.: «Ладомир», 2000. – 414 с.

Раздел II. БОГОСЛОВИЕ

УДК 230.1

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

Догматы Церкви и частные мнения святых отцов

Church dogmas and private opinions of Holy Fathers

Аннотация: Суждения Церкви по определенным вопросам веры далеко не всегда были зафиксированы в постановлениях Вселенских Соборов. Очень часто те незыблемые истины веры, которые мы называем догматами, являются просто общим мнением святых отцов, которые не видели необходимости в том, чтобы для каждого вероучительного положения специально разрабатывать точную формулировку. Но даже если тот или иной церковный догмат получил свое выражение в виде конкретного определения, это дает нам лишь направление для движения мысли, усвоение же самой мысли происходит только в процессе духовной жизни человека. А различие духовного опыта обусловило появление богословских мнений. Богословские мнения святых - это теологумены. Они обладают догматическим авторитетом лишь в той мере, в какой соответствуют критерию согласия. Если перед нами суждение, по которому мы видим согласие святых отцов - перед нами догмат.

Abstract: Judgments of Church on certain questions of faith were not always recorded in resolutions of Oecumenical Councils. Very often that firm truths of faith which we call doctrines are just the general opinion of Holy Fathers who did not find it necessary to develop a precise formulation for each doctrinal situation. But even if this or that doctrine of the church was expressed in the form of a precise statement, it only gives us a direction for the movement of ideas, while the assimilation of the idea takes place only in the course of a person's spiritual life. And the distinction of spiritual experience caused the emergence of theological opinions. The theological opinions of Saints are called theologoumena. They have dogmatic authority only to the extent that corresponds to the criteria of consent. If we meet a judgment on which we see the consent of Holy Fathers - there is a doctrine before us.

Ключевые слова: Богооткровенная истина, библейская терминология, вероучение Церкви, святоотеческое мнение, частное суждение, доктринальные положения, богословие, ересь

Keywords: God-given truth, Bible terminology, dogma of Church, patristical opinion, private judgment, doctrinal concepts, theology, heresy.

Тема данной статьи – а это, зачастую, первая глава учебников по православной догматике – казалось бы, давно решенная и очевидная, не требующая каких-то дополнительных изысканий. Однако изучение вопроса открывает некоторые нюансы в этой фундаментальной теме, освещение и раскрытие которых представляется небезынтесным и немаловажным.

Русское слово «догмат» является транслитерацией греческого τὸ δόγμα, которое происходит от глагола δέδογμαи – перфектной формы глагола δοκέω, основные значения которого: *казаться, считать, полагать, решать* [1]. Вообще, понятие «догмат» имеет очень древнюю историю, мы встречаем его уже в античной литературе (у Демосфена, Платона, Полибия), но нас интересует прежде всего употребление этого термина в контексте новозаветных и святоотеческих текстов.

Словарь греческого языка Баркли Ньюмана определяет два гнезда значений для понятия δόγμα в новозаветных текстах: 1) *правило, регламент, закон*; 2) *приказ, постановление* [2, p. 47]. Во всем Новом Завете существительное δόγμα употребляется лишь пять раз и только один раз мы встречаем однокоренной глагол δογματίζομαι. Рассмотрим все эти варианты [3].

1. *В те дни вышло от кесаря Августа повеление сделать перепись по всей земле.*

Ἐγενετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην (Лк. 2, 1).

2. *Проходя же по городам, они передавали [верным] соблюдать определения, постановленные апостолами и пресвитерами в Иерусалиме.*

ὡς δὲ διεπορεύοντο τὰς πόλεις, παρεδίδοσαν αὐτοῖς φυλάσσειν τὰ δόγματα τὰ κε κεκλιμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱερουσαλήμοις (Деян. 16, 4).

3. *...а Иасон принял их, и все они поступают против повелений кесаря, почитая другого царем, Иисуса*

οὓς ὑποδέχεται Ἰάσων ἄλλοι τε πάντες ἀπέναντι τῶν δογμάτων Καίσαρος πε ἀσσοуси, βασιλέα ἕτερον λέγοντες εἶναι Ἰησοῦν (Деян. 17, 7).

4. *Ибо Он есть мир наш, соделавший из обеих одно и разрушивший стоящую посреди преграду, упразднив вражду плотию Своею, а закон заповедей учением, дабы из двух создать в Себе Самом одного нового челове-ка...*

Αὐτὸς γάρ ἐστιν ἡ εἰρήνη ἡμῶν, ὁ ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἐν καὶ τὸ μεσότοιχον τοῦ φρασημοῦ λύσας, τὴν ἐχθρὰν, ἐν τῇ σαρχὶ αὐτοῦ, τὸν νόμον τῶν ἐπιτολίῶν ἐν δόγμασιν καταργήσας

ήσας, ἵνα τοὺς δύο κτίσῃ ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καινὸν ἄνθρωπον... (Ефес. 2, 14-15)

5. ... истребив учением бывшее о нас рукописание, которое было против нас, и Он взял его от среды и пригвоздил ко кресту

ἐξαλείψας τὸ καιρῶ ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δογμασίν ὃ ἦν ὑπεναγτίον ἡμῖν, καὶ αὐτὸ ἤρκεν ἐκ τοῦ μέσου προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ (Кол. 2, 14).

6. Итак, если вы со Христом умерли для стихий мира, то для чего вы, как живущие в мире, держитесь постановлений: «не прикасайся», «не вкушай», «не дотрагивайся»

Εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ οὐ δογματίζεσθε, Μὴ ἄψη μηδὲ γεύση μηδὲ δίχη (Кол. 2, 20-21).

На основании этих новозаветных цитат с очевидностью выделяются следующие смыслы интересующего нас понятия. Догматом в Новом Завете именуется: 1) царский указ; 2) постановление Иерусалимского Собора; 3) учение Иисуса Христа; 3) предписания ветхозаветного Закона [4].

В период Древней Церкви в святоотеческой письменности термин «догмат» окончательно приобретает значение церковного, вероучительного правила. Патристический словарь Г. Лямпе указывает следующие значения данного понятия в текстах церковных писателей первых восьми веков: 1) мнение; 2) определение веры, доктрина, 3) вероучительная, вероисповедная система; 4) указание, предписание [5, p. 377-378].

Небезынтересно познакомиться с *определением* понятия «догмат», которое мы находим в древнехристианской литературе, в частности, у Климента Александрийского в восьмой книге его «Строматов» (8. 5): «Философское учение [αἰρέσις] характеризуется склонностью к догматам или, согласно некоторым, склонностью к сумме таких догматов, которые обладают согласованностью друг с другом и обращены к явлениям, влекущим к доброй жизни; догмат же есть некое разумное обладание [κατάληψις τις λογική], а обладание это есть устойчивость и утвержденность мысли [ἔξις καὶ συγκατάθεσις τῆς διανοίας]» [6]. В этом любопытном тексте обращает на себя внимание указание на то, что догмат – это обладание такой истиной, на которой зиждется и утверждается мысль.

В творениях святых авторов золотого века святоотеческой письменности (IV-V вв.) за догматами закрепилось значение прежде всего умозрительных истины веры, именно на этих истинах покоилась и утверждалась мысль богослова-христианина. Вероучительные истины были отделены от истин нравоучительных, таинственные положения веры от проповеди благочестивой жизни. Так, свт. Кирилл Иерусалимский, подготавливая слушателей к восприятию догматических истин, заключенных в Иерусалимском символе веры, указывает, что «образ Богочтения заключается в сих двух принадлежностях, в точном познании догматов благочестия и в добрых делах:

догматы без дел не благоприятны Богу; не приемлет Он и дел, если они основаны не на догматах благочестия» [7, с. 43]. Свт. Василий Великий различает среди соблюдаемого в Церкви учения «догму» и «керигму» [8], первое надлежит хранить внутри Церкви, а второе следует исповедывать как свидетельство перед внешним миром, он пишет: «Ибо иное догмат, а иное проповедь. Догмат умалчивается, а проповедь обнародуется» [9, с. 334]. Свт. Григорий Нисский выделяет в христианской жизни область догматического сознания и нравственного поведения: «... ибо разделяется христианский образ жизни на две части, на нравственность и на точное соблюдение догматов (*ἰδιαίρων γὰρ εἰς δύο τὴν τῶν Χριστιανῶν πολιτείαν, εἰς τὸ ἡθικὸν μέρος καὶ εἰς τὴν τῶν δογμάτων ἀκριβείαν*)» [10]. Истолковывая слова Христовы: «... шедше, научите вся языки... учаще их блюсти вся, елика заповедах вам» (Мф. 28, 19-20), он далее пишет: «Та часть, которая относится к заповедям, так как с этой стороны менее может произойти вреда для души, оставлена диаволом неприкосновенной. Вся же забота противника устремлена более на главную и важнейшую часть, – чтобы так совратить души многих, чтобы не было никакой для них пользы, если бы даже они и достигли некоторого совершенства чрез соблюдение заповедей, так как для тех, которые вовлечены в заблуждение догматов, не остается уже этой великой и первой надежды» [11, с. 529]. У свт. Иоанна Златоуста мы так же находим различие учения догматического и нравственного. В частности, он пишет: «... следуя Писанию, будем стараться хранить в душах своих здоровые догматы, а вместе с тем и вести правильную жизнь, чтобы и жизнь свидетельствовала о догматах, и догматы сообщали жизни твердость. Как в том случае если мы, содержа правые догматы, станем жить небрежно, не будет нам пользы, так и тогда, когда, живя хорошо, будем нерадеть о правых догматах, не можем ничего приобрести для своего спасения. Если хотим мы избавиться от геенны и получить Царство, то должны укрепляться тем и другим» [12, с. 1003].

Таким образом, можно констатировать, что к сер. IV века понятие «догмат» в смысле непререкаемой умозрительной богословской истины уже сформировалось достаточно отчетливо, как противопоставленное проповеди и нравственному учению. И если необходимо представить определение рассматриваемому нами понятию, то одним из таковых можно считать следующее: «Догматы – это богооткровенные истины, содержащие учение о Боге и Его Домостроительстве, которые Церковь определяет и исповедует, как неизменные и непререкаемые положения православной веры» [13, с. 18].

Для более точного изображения столь важного для церковного сознания феномена, как догмат, необходимо описать его свойства, особенности, характеристики. Разработанный и систематизированный перечень таких характеристик мы найдем в любом, или почти любом, учебнике по догма-

тическому богословию. Вот приблизительный список «существенных признаков» догмата: *богооткровенность, церковность, теологичность, безусловная истинность, неизменность, общеобязательность* [14].

Если попытаться продолжить данный список, то можно выделить (как минимум) еще одну очень важную особенность христианских догматов, имеется в виду их *неисчерпаемая глубина*, которая не позволяет нам сказать, что тот или иной догмат, в полноте, исчерпывающе раскрыт, описан и сформулирован Церковью. А это указывает на несводимость догмата к его выражению. То есть между словесным выражением догмата и его содержанием всегда существует ощутимый зазор. Поэтому и в церковной литературе само слово «догмат» употребляется в двух значениях. «В одних случаях им называют учение Откровения по тому или иному вопросу веры, а в других – само определение этого учения или его формулу (греч. «орос»))» [15, с. 93]. Таким образом, догмат никогда нельзя выразить адекватно, его можно только означить [16, с. 86]. *Означенная* же догма есть по Л. Карсавину «...отграничение истины от обличаемой ею лжи и некоторое очерчение сферы, которую всякий должен постигать в мере и качестве дарованной ему благодати» [там же]. То есть, если отличать догмат от его вербальной фиксации, то собственно догмат – это сама истина веры, постигаемая не рассудочным путем, но посредством жизни в Церкви, жизни во Христе, т. е. подлинным духовным опытом, а догматическая формулировка – это некий *знак*, символ, образ, пусть даже предельно точный, но дающий только вектор и направление для правильного постижения этой истины на опыте.

В итоге, рассматривая тот или иной догмат, ту или иную вероучительную истину, мы имеем 1) формулировку (это в лучшем случае), которая не способна в полноте передать истину веры и 2) многообразный опыт постижения этой истины разными членами Церкви. Разница между общей для всех формулировкой истины и неодинаковым опытом ее усвоения и объясняет появление собственно *богословских мнений*.

Митрополит Макарий (Булгагов) так передает эту мысль: «Как нет догматов, которые были бы совершенно не раскрыты в Церкви (о каждом непременно существует в ней какое-либо ясное учение), так точно нет догматов, раскрытых до малейших подробностей: о каждом (даже о догмате Св. Троицы) всегда можно предложить такие вопросы, на которые ответа не найдем в положительном учении Церкви, и надобно будет ограничиваться только частными мнениями, своими ли или древних знаменитых пастырей Церкви» [17, с. 22]. Это значит, что существует обширная область таких вероучительных истин, фиксация которых не имеет общецерковного и общепризнанного авторитета (какой имеют, например, соборные постановления), но лишь частный авторитет того или иного церковного писателя или

отца Церкви. И здесь мы встаем перед вопросом. А можем ли мы частным мнением отдельных отцов сообщать свойства *богооткровенности, церковности, теологичности, безусловной истинности, неизменности, общеобязательности*, также как догмату? Очевидно, нет: «... частное богословское мнение, сколько бы времени оно не обсуждалось, никогда не будет возведено... на степень догмата, поскольку оно касается вопросов, не затрагивающих самих основ сознания Церкви» [15, с. 102]. Догматами мы называем истины наиболее общие, основополагающие, фундаментальные, искажение которых влечет за собой подмену важнейших ориентиров в духовной жизни человека, а значит, грозит гибелью его души, то есть всякий догмат имеет непреходящее сотереологическое значение. Богословское же мнение имеет дело с детализацией этих общих истин, погрешить в точном исповедании которых менее опасно. Так, свт. Григорий Богослов, заканчивая свое бессмертное Первое слово о богословии против евномиян, пишет: «... любомудрствуй о мире, о мирах, о веществе, о душе, о разумных – добрых и злых природах, о воскресении, суде, мздовоздаянии, Христовых страданиях. Касательно этого и успеть в своих исканиях не бесполезно, и не получить успеха не опасно» (характерно, что в греческом оригинале в конце этого выражения стоит *καὶ τὸ διαμαρτάνειν ἀκίνδυνον*, что правильнее перевести «и погрешить неопасно») [18, с. 391]. Из контекста понятно, что речь идет не о допустимости сомнения в действительности Воскресения или Страшного Суда, а о допустимости размышления об образе Воскресения и Суда (т.е. не сомнение «а будет ли?», а размышление о том «а как это будет?»), что, конечно, имеет второстепенное значение с сотериологической точки зрения. Результатом свободного размышления над подобными вопросами и стало появление различных богословских мнений. «Примером богословского мнения является, в частности, вопрос о времени творения ангелов (до творения материального мира, в первый день творения или позже) или о составе человеческой природы (дихотомия или трихотомия). К богословскому мнению относится то или иное понимание образа Божия в человеке... Имеются различные воззрения на представления о телесности ангелов и души человека, а также о пониманиирая и ада (как некоего места или особого состояния души). Есть целый ряд и иных богословских мнений» [19, с. 533].

Различая «догмат» от «мнения» по принципу главное – второстепенное, становится очевидным еще один факт, который необходимо подчеркнуть: многое из того, что, бесспорно, является «главным» – не имеет своей конкретной формулировки и никогда специально не рассматривалось на Соборах. Тем не менее, мы такие истины называем догматами, например, догмат о Воскресении, догмат о Церкви, догмат о первородном грехе, дог-

мат о Приснодевстве Богородицы. Содержание этих истин мы воспринимаем только из святоотеческого наследия, основанного, естественно, на Священном Писании. Но почему же для нас это догматы, а не мнения, если эти истины не получили своего выражения на Вселенских Соборах и не обрели своих фиксированных формулировок, подтвержденных авторитетом всей Церкви [20]?

Здесь мы подошли к важной теме единства святоотеческих воззрений на важнейшие, доктринальные вопросы. Для осознания этого единства вовсе необязательно собирать отцов в одном конкретном месте в конкретное время и вырабатывать конкретную формулу, с которой все они были бы согласны. Вселенское единство среди святых отцов может сохраняться и помимо Вселенского Собора.

По-видимому, первым, кто с полной ясностью выделил и установил принцип богословского единства святоотеческих воззрений, был прп. Викентий Лиринский († ок. 450 г.). Описанный им принцип получил название *consensus patrum*, сам прп. Викентий называл его *antiqua sanctorum patrum consensio* [21], «древнее единомыслие святых отцов», или *beatorum patrum sanctum catholicumque consensum* [там же], «святое кафолическое единомыслие блаженных отцов», т. е. суммарный авторитет отцов Церкви. Гениальное определение своей мысли прп. Викентий дал в самом начале своих «Памятных записок»: «В кафолической Церкви особенно должно заботиться нам о том, чтобы содержать то, **чему верили повсюду, всегда, все** [*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*]; ибо истинно и в собственном разуме кафолическое, как показывает значение и смысл наименования сего, – то, что все вообще объемлет. Но это будет тогда, когда мы последуем **всеобщности, древности, согласию** [*universitatem, antiquitatem, consensionem*]; всеобщности последуем мы тогда, когда признаем истинною ту только веру, которую исповедует вся по Земному шару Церковь; а древности – тогда, когда никак не отступим от тех мыслей, которые, несомненно, одобрены святыми предками и отцами нашими; а согласию – тогда, когда в самой древности последуем определениям и мыслям всех, или, по крайней мере, большинства священников и вместе учителей» [22]. Если авторитетные церковные авторы, и именно святые авторы, «не один или два, но все вместе единодушно придерживались одного и того же [*sed omnes pariter uno eodemque consensu*]... этому следует доверять безо всякого сомнения», – пишет прп. Викентий [23]. «А верить им должно по такому правилу: что только или все они, или большинство их единомышленников принимали, содержали, передавали открыто, часто, непоколебимо, как будто по какому предварительному согласию между собою учителей, то почитать несомненным, верным и непререкаемым; а о чем мыслил кто, святой ли

он или ученый, исповедник ли и мученик, несогласно со всеми или даже противореча всем, то относить к *мнениям личным* [курсив мой – В.Ш.], сокровенным, частным, и отличать от авторитета общего, открытого и всенародного верования, дабы, оставив древнюю истину всеобщего учения, по нечестивому обычаю еретиков и раскольников, с величайшей опасностью относительно вечного спасения, не последовать нам новому заблуждению одного человека» [24].

Мысль очень простая и очень точная: непререкаемым авторитетом в Церкви (авторитетом догматов) должны пользоваться только те христианские истины, которые выдерживают проверку на **всеобщность**, **древность**, и согласие со святоотеческой традицией. Отсюда формулируем вывод: догматом может называться только такая фундаментальная истина вероучения, относительно которой Церковь имеет общее и неизменное суждение в лице большинства святых отцов.

Различие между церковным догматом и богословским мнением, в общем, достаточно очевидно, оно, как мы видели, было точно описано уже в начале V века, и никем не оспаривалось. Неожиданная попытка ввести в эту диаду промежуточное понятие *теологумена* была предпринята профессором СПбДА В. В. Болотовым в его введении к сочинению «К вопросу о Filioque» (СПб., 1914).

Позволим себе небольшое отступление. Существует легенда о том, что Болотов «украл» этот термин у католиков, что термин, якобы, латинский, западный, схоластический, да и сам профессор – не более чем «известный либеральный богослов». Эту «утку» пустил «известный либеральный богослов» Вадим Миронович Лурье, ныне обретающийся в структуре т.н. Российской Православной Автономной Церкви. В своих примечаниях к переводу на русский язык знаменитой монографии отца Иоанна Мейендорфа [25] он пишет: «...из словарей легко убедиться, что ни классический, ни средневековый греческий язык существительного *θεολογούμενον* не знает. Слово было пущено в ход западными учеными Нового времени (тогда была мода посреди написанных по-латыни ученых трудов вставлять греческие неологизмы, никогда не существовавшие вне научного жаргона). Слово «теологумен», записанное по-гречески, служило для обозначения каких-то мнений отцов, отклонявшихся, с точки зрения этих авторов, от церковного учения <...> Из того же источника, откуда Болотов заимствовал свой псевдо-греческий термин – из неправославной западной культуры – заимствовал он прежде всего и свое представление о богопознании» [25, с. 401]. Лукавство В. М. Лурье изобличается тем, что он – знаток древних языков, и не мог не заметить, что *θεολογούμενον* – это не существительное, а причастие пассивного залога от глагола *θεολογέω*. Этот глагол (а здесь и его причаст-

ные производные) можно найти в любом словаре греческого языка (как античного, так и патристического периода), *θεολογούμενον* – это значит «нечто высказанное о Боге». Этим термином пользовались Филон, Плутарх, Секст Эмпирик, Прокопий Газский и др. Кроме того, неоплатоник Ямвлих в IV в. написал сочинение, которое так и называлось «Τὰ θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς» (Теологумены арифметики). Болотов слишком хорошо знал греческий язык, пользоваться католической терминологией ему было не за чем. Кстати, в двух, имеющихся у нас под рукой многотомных католических энциклопедиях (*The Catholic Encyclopedia. 15 vols. New York, 1907-1913; New Catholic Encyclopedia. 15 vols. Washington, 2003*), термина *θεολογούμενον* не оказалось. Трудно сказать, употребляется ли он вообще в католическом богословии, но его греческое происхождение несомненно. Как бы то ни было, благодаря авторитету В.В. Болотова, предложенный им термин получил признание в богословской науке [26].

Поскольку речь идет о появлении *нового* термина, который вносит в отношение понятий «догмат» – «богословское мнение» *новые* смыслы и который имеет хождение в современных богословских сочинениях, я позволю себе привести собственные слова В. В. Болотова. Следует отметить, что в последующих своих трудах Болотов к этому вопросу больше не возвращался.

Профессор пишет: «... я лично различаю (и смею надеяться, что и некоторые другие богословы, когда им сделаются известны ... эти строки, не усмотрят принципиальных оснований со мною не соглашаться): а) догмат, б) *θεολογούμενον* и с) богословское мнение». Далее Болотов разъясняет: «Но меня могут спросить, что я разумею под *θεολογούμενον*. В своем существе это – то же богословское мнение, но только мнение *тех*, которые для всякого кафолика – более чем только богословы: это – богословские мнения святых отцов единой нераздельной церкви; это – мнения *тех* мужей, среди которых стоят и те, которые достойно именуются “учителями вселенной”, *οἱ διδασκῆλοι τῆς οἰκουμένης*.

Qeologomena я ставлю высоко, но во всяком случае не преувеличиваю их значения, и думаю, что “достаточно резко” отличаю их от догмата.

Содержание догмата – *истинное*, содержание *θεολογούμενον* а только вероятное. Область догмата – *necessaria* [существенное, непреложное, – В.Ш.], область *θεολογούμενον*’а – *dubia* [спорное, сомнительное – В.Ш.]: *In necessariis unitas, in dubiis libertas* [В существенном единство, в сомнительном свобода – В.Ш.]!

Никто разумеющий дело не властен воспретить мне – в качестве моего частного богословского мнения держаться *θεολογούμενον*’а высказанного хотя бы только одним из отцов церкви, если только не доказано, что компетентный церковный суд уже признал это воззрение погрешительным.

<...> Один отец церкви или многие следовали данному *θεολογούμενον*'у, этот вопрос не может иметь существенного значения, но для меня он далеко не безразличен. Каждый из свв. отцов церкви имел нравственное право сказать о себе вместе с ап. Павлом: “думаю, и я имею Духа Божия” (1 Кор. 7, 40). И если известного *θεολογούμενον*'а держится целый сонм таких носителей высокого религиозного духа, то во мне крепнет субъективная уверенность, что и я стою на твердой почве, что это вероятное есть *в высшей степени* вероятное, что оно весьма близко к истинному. Но конечно *θεολογούμενον*, даже самый распространенный, не есть догмат.

От *θεολογούμενον*'а я различаю «достаточно резко», быть может даже слишком резко, богословские мнения. Главный отличительный признак последних – отсутствие в них авторитета. Это – лишь частные мнения тех, которые в моих глазах не более как только богословы. А на богословов и я, как богослов, *licet indignus* [пусть недостойный – В.Ш.], должен, по принципу, смотреть как на моих *parēs* [равных – В.Ш.]» [27, с. 30-34].

Таким образом, Болотов предлагает все вероучительные положения подразделять на три категории:

- 1) догмат;
- 2) святоотеческое мнение (теологумен);
- 3) частное богословское мнение рядовых богословов.

Сложно восставать против авторитета такой величины, как Болотов, но представляется, что данная классификация несколько ущербна. Дело в том, что у святых отцов, и именно отцов «единой нераздельной Церкви» вполне можно найти такие мнения, которые никак не вписываются в общецерковную традицию, при этом, никакой «компетентный церковный суд» их никогда не рассматривал. К примеру, сейчас вряд ли может быть одобрено следование хилиастическим чаяниям отцов древней Церкви (II–III вв.) или приверженность к таким мнениям, как, например, суждение св. Иустина Философа о том, что демоны – это плод совокупления ангелов с женщинами [28, с. 110], можно привести и другие ложные святоотеческие мнения (всех интересующихся отсылаю к статье о. Дмитрия Моисеева «Ошибались ли святые») [29]. Упомянутые темы с сотереологической точки зрения – малозначимые, но никак не соответствующие позиции общецерковной, то есть вопрос большинства, который по Болотову «не может иметь существенного значения», все же достаточно важен. Если по какому либо вопросу Церковь не выработала единого суждения и не высказалась о нем соборно, всегда можно рекомендовать придерживаться мнения большинства святых отцов и удаляться от единичных суждений, как бы интересны и оригинальны они не были. А частное богословское мнение, каковым Болотов называет воззрения просто богословствующих мужей

смело можно исключить из иерархии вероучительных авторитетов.

Наиболее логичной и естественной мне представляется следующая иерархия взаимоподчиненных вероучительных авторитетов, которые играют роль источников догматических истин, по которым только и должен проверять свои богословские убеждения каждый христианин:

- 1) Священное Писание;
- 2) постановления Вселенских Соборов;
- 3) согласие отцов (*consensus patrum*).

Мнения авторитетных отцов могут рассматриваться в качестве вероучительного авторитета лишь в том случае, если они не противоречат общецерковной позиции, и не являются единичными высказываниями.

1. См. электронную версию словаря И. Х. Дворецкого «Альфа»: М., Студия «Пневматикон», 2005.

2. Greek-English Dictionary of the New Testament. Prep. by Barclay M. Newman. Stuttgart, 1993.

3. Русский текст синодального перевода цитируется по изданию: Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М., 1991. Греческий текст воспроизводится по изданию: The Greek New Testament. Ed. K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger and A. Wikgren. Stuttgart, 1968.

4. В Септуагинте существительное «догмат» и глагол «догматизировать» даются в общем значении «определения», «предписания» и соответственно «определять», «предписывать». 2Езд. 6, 34: определил (*δεδογματίσθη*); Есф. 3, 9: будет предписано (*δογματισάτω*); 2Мак. 10, 8; 2Мак. 15, 36: определили (*έδογματίσασιν*); 3Мак. 1, 3: отеческая вера (*τῶν πατέρων δογμάτων*); 3Мак. 4, 9: было назначено (*ἦν δεδογματισμένον*); Дан. 2, 13; 2, 15: вышло повеление (*έδογματίσθη*); Дан. 6, 12: закон (*δόγμασιν*). См.: Septuaginta. Ed. A. Rahlfs. Stuttgart, 1935 (repr. 1971).

5. A Patristic Greek Lexicon. Ed. by G. W. H. Lampe. Oxford, 1961.

6. PG 9, col. (Basiliius Magnus. De Spirit. Sanct. 27. 66, 1-2).

ительные и тайноводственные. М., 1991. С. 43.

«Ὁ γὰρ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δύο τούτων συνέστηκε, δογμάτων εὐσεβῶν, καὶ πράξεων ἀγαθῶν. Καὶ οὔτε τὰ δογματα, χωρὶς ἔργων ἀγαθῶν εὐπρόσδεκτα τῷ Θεῷ ὁ Ἄλλο γὰρ δόγμα, καὶ ἄλλο κήρυγμα. Τὸ μὲν γὰρ σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται» Spirit. Sanct. 27. 66, 1-2).

9. Василий Великий, свт. О Святом Духе к св. Амфилохию, епископу Иконийскому. Гл. 27 // Творения иже во святых отца нашего Василия Великаго, архиепископа Кесарии Каппадокийския. Часть III. М., 1846. «Ἄλλο γὰρ δόγμα, καὶ ἄλλο κήρυγμα. Τὸ μὲν γὰρ σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται» (Basiliius Magnus. De Spirit. Sanct. 27. 66, 56-57).

10. Gregorius Nyssenus. Ep. 24. 2, 3.

11. Григорий Нисский, свт. Письмо XXIV к еретiku Ираклиону // Творения святого Григория Нисскаго. Ч. VIII. М. 1871.

12. Иоанн Златоуст, свт. Творения. Т. XII. Кн. 3. СПб., 1906.

13. Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исайя (Белов), архим. Догматическое богословие. Курс лекций. Сергиев Посад, 1994.

14. См., напр.: Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. Чернигов, 1865. С. 5; Макарий (Булгаков), митрополит. Православно-догматическое богословие. Т.1. СПб., 1868. С. 12-13; Малиновский Н., прот. Православное догматическое богословие. Т. I. Сергиев Посад, 1910. С. 12-18; Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. Киев, 1892. С. 12-20; Беляев А. Догмат // Православная богословская энциклопедия / Под ред. А. П. Лопухина, Н. Н. Глубоковского. Т. IV. Пг., 1903. С. 1122-1125; Давыденков Олег, иерей. Догматическое богословие. М., 2005. С. 17-20.

15. Иванов М. С. Догмат: содержание и определение // Богословский Вестник. Вып. 1. 1998.

16. Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви. Раскрытие православия в их творениях. М., 1994.

17. Макарий (Булгаков), митрополит. Православно-догматическое богословие. Т.1. СПб., 1868.

18. Григорий Богослов, свт. Собрание творений в 2-х томах. Репринтное издание. Т. 1. СТСЛ, 1994.

«ἰφιλοσόφει μοι περὶ κόσμου ἢ κόσμων, περὶ ὕλης, περὶ ψυχῆς, περὶ λογικῶν φύσεων βελτιόνων τε καὶ χειρόνων, περὶ ἀναστάσεως, κρίσεως, ἀνταποδόσεως, Χριστοῦ πατρὸς μᾶλλον. ἐν τοῦτοις γὰρ καὶ τὸ ἐπιτυγχάνειν οὐκ ἀχρηστον, καὶ τὸ διαμαρτάνειν ἀκίνδυνον» (Gregorius Nazianzenus. Or. 27.10).

19. Польсков К., свящ. Богословское мнение // Православная энциклопедия. Т. V. М., 2002.

20. Существует ложное представление о том, что догматом, в подлинном смысле, можно именовать лишь те истины, которые были утверждены на Соборах, а все то, что не имеет своей общецерковной формулировки, о чем Церковь не высказывалась соборно и официально, все это – область мнений. См., напр.: Сильвестр (Малеванский), еп. Указ. соч. С. 19. Обоснованный ответ на это заблуждение см.: Иванов М. С. Указ. соч. С. 102-105.

21. Vincentius Lirinensis. Commonitorium primum. XXVIII. PL 50. Col. 675.

22. Vincentius Lirinensis. Commonitorium primum. II. PL 50. Col. 640. Русский перевод см.: Преподобный Викентий Лиринский. Памятные записки Перегринна о древности и всеобщности кафолической веры против непотребных новизн всех еретиков // О Священном Предании Церкви. СПб., 2000.

23. Vincentius Lirinensis. Commonitorium primum. III. PL 50. Col. 641.

24. Vincentius Lirinensis. Commonitorium primum. XXVIII. PL 50. Col. 675-676.

25. Иоанн Мейендорф, прот. Жизнь и труды святителя Григория Паламы / Перевод с франц. Г.Н. Начинкина. Под ред. И.П. Медведева и В.М. Лурье. СПб.: Byzantinorossica, 1997.

26. Изложить свою точку зрения побудило профессора Болотова участие в заседаниях комиссии по делу о соединении старокатоликов с Православной Церковью.

Указанное сочинение первоначально было напечатано анонимно (под ним лишь стояла подпись: «Русский богослов») на немецком языке в старокатолическом журнале *Revue internationale de Theologie* («Международное богословское обозрение»). На русском языке тезисы были изданы уже после смерти Болотова, публикацию подготовил профессор СПбДА А. И. Бриллиантов. В 1913 году русский текст тезисов был издан в журнале «Христианское чтение», а в 1914 году в свет вышло отдельное издание.

27. Болотов В. В. К вопросу о Filioque / С предисловием проф. А. Бриллиантова. СПб, 1914.

28. Иустин Философ, св. Апология II, 5 // Св. Иустин философ и мученик. Творения. М., 1995. Ту же мысль можно найти у Афинагора, Климента Александрийского, Тертуллиана.

29. URL: <https://azbyka.ru/oshibalis-li-svyatye> (дата обращения: 29.12.2016)

Трансцендентность Божественной Сущности и реальность жизни в Боге посредством энергий по учению свт. Григория Паламы

The transcendence of the divine Essence and the reality of life in God through the energies according to the teachings of SVT. Gregory Palamas

Аннотация: Данная статья посвящена исследованию основ учения свт. Григория Паламы об абсолютной трансцендентности, неотмирности Божественной сущности, составляющей образ Его бытия в Самом Себе, и вместе с тем о Его имманентности тварному миру, его участию в жизни мира, промысле о человеке. В основе этого учения лежит идея принципиального различия «сущности» и «энергий». Автор анализирует это учение в контексте полемики, которую вел свт. Григорий с его идейными оппонентами Варлаамом и Акиндином, заявлявшим, исходя из тезиса о простоте Божественной сущности, о полной тождественности «сущности» и «энергий» по отношению к Богу.

Abstract: This article is devoted to investigation of the basic teachings of SVT. Gregory Palamas about the absolute transcendence, other-worldliness of the divine essence, constituting the image of His being in Himself, however, Its immanence to the created world, his participation in his life fishery of the person. The basis of this doctrine is the idea of fundamental differences between "essence" and "energy." The author analyzes the doctrine in the context of the controversy, which was conducted by SVT. Gregory with his ideological opponents Barlaam and Akindynos that, based on the thesis of the simplicity of the divine essence, spoke about the full identity of "essence" and "energies" in relation to God.

Ключевые слова: Православие, богословие, свт. Григорий Палама, сущность, энергия, бытие

Keywords: Orthodoxy, theology, svt. Gregory Palamas, the essence, the energy, Genesis

«Причастники Божественного естества» (2 Пет.1,4)

1) Разрешение антиномии

«Жильсон прекрасно выражает этот основной принцип духовной жизни: "Устраните, — говорит он, — хотя бы на мгновение и только в одном пункте преграду, которую воздвигает между Богом и человеком случайность тварного бытия, и вы отнимете у христианского мистика его Бога и, следовательно, лишите его мистической жизни. Он может обойтись без всякого бога, который не неприступен, но только Бог, по Своей природе неприступный, и есть Тот Единственный, без Которого он обойтись не может"» [6, с. 76].

Основная мысль в учении святителя Григория Паламы, по своей сути антиномична, она подчеркивает полную неприступность, трансцендентность Бога, его «внемирность», и в тоже время утверждает имманентность Бога сотворенному Им миру, Его непосредственное участие в жизни человека, реальное присутствие в мире. Свое выражение данная антиномия находит в учения свт. Григория о «сущности и энергиях» Триипостасного Бога. Учитель безмолвия верный в своем представлении духу апофатического богословия, в частности таким его представителям как прп. Максим Исповедник, Дионисий Ареопагит, свт Григорий Нисский, учит о совершенной неприменимости по отношению к Богу, «рассматриваемому в Самом Себе», каких либо высказываний, а тем более наименований, или определений. Независимо от того, будет ли носить высказывание катафатический характер, или же наоборот – апофатический, оно не может даже приблизительно выразить, что либо, подлинно, о сущности Бога. Даже понятия «бытия» и «сущности», к Богу неприменимы. Потому что Бог, неопишимо превосходит всякое бытие. Однако утвердительное и отрицательное богословие, по мнению Владимира Николаевича Лосского, ярко прослеживается в учении свт. Григория Паламы, а именно, в его представлении, о непознаваемой и неизменяемой сущности, и в какой-то мере доступных, и описуемых действиях – энергиях Бога¹. Отношение свт. Григория Паламы,

¹ «В традиционном для православного богословского сознания понимании апофатическое богословие является частью богословия как учения о «Боге в Самом Себе», в то время как катафатическое богословие связано с «икономией», занимающейся вопросами Божественного домостроительства и откровения. Антиномия катафатического и апофатического богословия, по мнению св. Григория Паламы, имеет свое реальное основание в Боге. Она раскрывает человеческому уму таинственное различие между непознаваемой и неизменяемой сущностью Бога и Его доступными для познания и описания действиями (Божественными энергиями)» [7].

к применимости понятий «сущность» и «бытие» по отношению к Божественной природе, можно выразить следующими словами святого: «Всякое [тварное] естество, — пишет св. Григорий Палама в характерном для него духе апофатического богословствования, — предельно удалено от Божественной природы и является чуждым ей. Ибо если Бог есть естество, то [все] другое не является им, а если [все] другое есть естество, то Он не является им. Если [все] другое есть сущее, то Бог не является им, а если Он есть Сущее, то [все] другое не является Им» [2, с. 136]. Именно поэтому, говоря о «Бог в Самом Себе», мы не можем оперировать понятиями которые описывают наше тварное бытие, потому что Бог совершенно иноприроден нам. К Нему, неприменимо никакое наименование, еще потому, что оно рождается в нашем ограниченном, тварном разуме а, следовательно, является заведомо неполноценным. Поэтому, мы не можем Бога назвать ни «сущностью», ни «бытием», употребляя эти понятия в собственном смысле.

И для того что бы отличить бытие Бога в Самом Себе, от Его проявления в мире – энергий, Григорий Палама вводит понятие «Сверхсущности», подчеркивая этот термин такими определениями апофатического характера, как: «невьявленная», «неисходная», «тайная». Сущностью или бытием, мы можем назвать Бога только в силу того что все имеет свое бытие, в приобщении Божественным энергиям, а те в свою очередь имеют своим источником Божественную Сущность. Святитель Григорий говорит – «Бог есть Естество всех сущих и называется им, поскольку все они причаствуют Ему и благодаря этому причастию обретают существование – разумеется, причастию не Его естества (никоим образом!), но Его энергиям. Ведь так Он есть Первоначало сущих, Образ в образах как Первообраз, Мудрость умудряемых и, просто сказать, Все всего» [2, с. 137].

Непоколебимо утверждая полную запредельность Бога в Его «Сверхсущности», святитель Григорий Палама также твердо защищает нашу возможность приобщения Богу, живого общения с Ним, и участия в нашей жизни. Примирение, непознаваемости Бога с возможностью познания Его, а так же неприобщимости с реальностью приобщения и жизни в Боге, можно назвать исходным пунктом его учения об обожении. Осуществление этой связи с Богом учитель безмолвия полагает в приобщении Его «несозданным», «нетварным энергиям». Именно в них мы находим возможность реального общения с Богом. Данная богословская антиномия, носит объективный характер, и не может быть вполне нами постигнута в силу ограниченности нашего ума, и не возможности целостно мыслить Божественную природу. Но все же, различие Сущности (ο σία), от присущей ей энергии (véρυεια), разрешает эту антиномию, и дает нам возможность в какой то мере постигнуть, каким образом, мы приобщаемся неприобщимому Богу.

2) Энергичное приобщение

«Существует три уровня общения в Боге и с Богом: субстанциональный, ипостасный и энергичный. Первое осуществляется между Троичными Ипостасями, второе совершено в Боговоплощении и третье происходит с человеком. Хотя между Творцом и тварью распространена непреодолимая бездна, человек способен к общению с Богом в силу происходящих от Него вечных энергий. Божественные энергии, – по прекрасному замечанию протоиерея Георгия Флоровского, – суть покров бесконечной любви Божией над бесконечной бездной между тварью и Творцом» [11, с. 56-57; 12, с. 97]. Соединение с Богом, обусловлено таким образом различием, характеризующим Его бытие «в Самом Себе». Отец Иоанн (Коваленко) в своей работе «Православное учение об обожении человека в свете поздневизантийского исихастского богословия (XIII-XIV вв.)», пишет об этом так: «Святитель Григорий Палама исходит из троякого различения в Боге: Сущности, Энергии и троичности Ипостасей. Соединение с Богом по сущности (κατ' οὐσίαν) невозможно, так как, по всеобщему суждению Отцов, по существу или в существе Своем Бог «несообщим» (ἀμετέκτον). Соединение по ипостаси (κατ' ἰπόστασιν) свойственно только Вочеловечившемуся Слову. Преуспевшие же тварные существа соединяются с Богом по действию (энергии) (κατ' ἐνέργειαν)» [4, с. 86-87].

Это краеугольный камень, основание, на котором зиждется наша возможность реального общения с живым Богом, наша возможность обожения. Святитель Григорий Палама говорит – «если есть приобщающееся Богу, а сверхсущая сущность Бога совершенно неприобщима, то значит, есть нечто между неприобщимой сущностью и приобщающимся, через что они приобщаются Богу. Убереешь то, что между неприобщаемым и приобщающимся, — о какой ущерб! ты отсекаешь нас от Бога, отбросив связующее звено и положив великое и непроходимое зияние между тем Основанием и возникновением и устройством возникшего... Есть таким образом нечто между возникшим и неприобщимой той Сверхсуществованностью, и не одно только, а многое, именно равное по числу приобщающимся. Но оно, разумею то среднее, не само по себе существует: это силы Сверхсущности, единственным и единящим образом предвосхитившей и сообщавшей все неисчислимое множество приобщающегося, в котором она размноживается при исхождении и, всеми приобщаемая, неисходно держится своей неприобщимости и единства» [3, с. 367].

3) Опровержение многобожия

Реальность различия сущности от энергий, опровергает обвинение Варлаама Калабрийского, что свт. Григорий Палама говорит о двух Богах,

или даже множестве Богов, в связи с тем, что Божественных энергий много [3, с. 363]. «Противники Паламы, утверждающие совершенное тождество в Боге сущности и энергии, защищали философское понятие божественной простоты. Когда они говорили об отличных от сущности действиях или энергиях, то имели ввиду тварные эффекты или «следствия» божественной сущности. Их понятие о Боге – как о сущности простой – не допускало для Божества иного бытия, кроме как бытия сущностного. То, что не есть сама сущность, не принадлежит бытию божественному, не есть Бог. Таким образом, энергии должно или с сущностью отождествлять, или же от сущности совершенно отделять, как ее действия во вне, иначе говоря, как следствия тварные, ею, сущностью, «причиненные»» [5, С. 113; 13, с. 83].

Непринятие сущностно-энергийного различия в Боге, приводит к тяжелым последствиям, особенно же это касается Триадологии. Если мы не предполагаем данного рода различия, то нужно отнести к действию Божественной Сущности, как Рождение Сына, так и сотворение мира [14, с 391]². Невозможно будет установить конкретное различие между актом творения мира, и рождением Сына, которое, безусловно, существует. «Свт. Григорий цитирует свт. Кирилла Александрийского. Но свт. Кирилл в этом месте просто повторяет свт. Афанасия. Свт. Афанасий, опровергая арианство, четко определил основное различие между [сущность] и [природа], с одной стороны, и [воля] — с другой. Бог существует — но еще и действует. В Божественном бытии есть некая необходимость — разумеется, не принужденность, не фатум, а естественная необходимость быть Самим Собой. Бог есть То, Что Он есть. Но Его воля свободна. Он никоим образом не принужден делать то, что делает. Поэтому рождение всегда по сущности, а творение есть действие воли. Эти два измерения — бытия и действия — различны и всегда должны быть четко различаемы. Конечно, это различие не ставит под сомнение «Божественную простоту». Однако это подлинное различие, а не логическая уловка. Свт. Григорий полностью осознавал принципиальную важность этого различия. В этом вопросе он — истинный последователь свт. Афанасия и каппадокийских святителей» [15].

Вот, к чему еще может привести, ряд ложных, можно сказать еретических представлений, противопоставляемых свт. Григорию противниками исихазма. Предполагая возможность тождества, Божественной сущности и энергий, дает возможность полной познаваемости Бога, поскольку нет никакого отличия между сущностью Бога, и познаваемыми энергиями. Что

² «Если, как считают безумные противники и все, кто с ними согласен, Божественная Энергия ничем не отличается от Божественной Сущности, то акт творения, присущий воле, ничем не будет отличаться от рождения и исхождения, свойственных сущности. Если творение ничем не отличается от рождения и исхождения, тог и тварь ничем не отличается от Рожденного и Исходящего. Если все это так, как полагают они, то Сын Божий и Дух Святой ничем не отличаются от твари, и тварь тоже рождается и исходит от Бога Отца». [4, с. 87-88; 13, с. 84].

является, по мнению святителя Григория, «не меньшим злом, чем многобожие». Так же, если предположить возможным, тождество энергий и Божественной сущности, мы придем к еще одной не меньшей нелепице. Энергии в таком случае не будут иметь различия между собой. «Если ничем не отличаются от Божией сущности Божии энергии, то и между собой они не будут иметь различия, — читаем мы у св. Григория Паламы, — воля ничем не будет отличаться от Божьего предвидения, так что если Бог не все предвидит, ибо Он не все желает, что случается, или же Он желает и дурные вещи, так как Он все предвидит» [1].

Представление о возможности приобщения Божественной Сущности приводит к тому, что человек приобщившись Божественного Естества, получит возможность обладать всеми его свойствам в полноте, в силу его неделимости. И сам станет новой ипостасью, в силу неотделимости последней от сущности. В итоге возникнет Бог с бесчисленным количеством ипостасей, по количеству приобщившихся. Как пишет об этом В. Н. Лосский «Бог не был бы тогда Богом Троицей, а Богом «тысячеипостасным» (μυριοπλοστατος)» [6, с. 77]. То есть данное представление в конечном итоге приводит нас к пантеизму [13, с. 100], потому что стирается всякая грань между Творцом и тварью. Человеческая природа в таком случае исчезает, она растворяется в Божественной.

Возражая, против обвинения в многобожии, свт. Григорий отвечает, что множественность проявления Бога в мире, то есть множественность энергий, не влияет на Его единство. Бог, совершенно за пределами по своей Сущности, и не подлежит категориям тварного мира, таким как «целое и части». Он также совершенно самодостаточен, и поэтому не подвержен никакому изменению. Бог всецело пребывает в Своих энергиях, и всецело открывает себя в каждой из них, именно потому что Он неделим. «Мы причащаемся и мыслим всего Бога через каждую из энергий, — пишет об этом св. Григорий Палама, — ибо бестелесное неделимо телесно» [1]. В. Лосский пишет: «Присутствие Бога в Его энергиях должно понимать в смысле реальном. Это – не действительное присутствие причины в ее следствиях: энергии – не «следствия» (effets) Божественной Причины, как мир тварный. Они не сотворены, не созданы «из ничего», но превечно изливаются из единой сущности Пресвятой Троицы» [6, с. 81-82]. Поэтому приобщаясь Божественных энергий, мы приобщаемся Богу, являющему Себя в Своем исхождении во вне (ad extra), в котором Бог никак «не умалется, Он всецело присутствует в каждом «луче» Своего Божества» [6, С. 82-83]. Так же, В. Лосский предостерегает от ложных представлений которые могут возникнуть в этом плане. Во-первых, Божественные энергии не обуславливаются существованием тварного мира. Бог, подобно солнцу, сиял бы Своими луча-

ми, независимо от того, воспринимает ли кто то Его сияние, или нет³. Вторая крайность, состоит в полагании бесконечности тварного мира, в силу его причастности бесконечным, нетварным Божественным энергиям.

Так же, нужно сказать, что святителю Григорию совершенно чужда мысль, встречающаяся в философии неоплатоников, которая подразумевает «умаленность Бога, в Его явлении миру»⁴. Хотя свт. Григорий и обозначает иногда сущность и энергию, как Божество «вышележащее», и «нижележащее», или даже именуется энергии «подчиненное божество», однако это говорит не об умаленности Божества в Своих энергиях, так как они неотделимы от сущности. Данное выражение, по словам В. Лосского, «вполне законно, так как относится к проявлению, логически последующему Тому, Кто Себя проявляет, «ибо Бог означает Того, Кто действует, божественность же (в качестве энергии) означает Его действие»» [6, с. 91; 10, С. 65-66]. Отцы Церкви, очень часто, одинаково именуют сообщимые энергии, и несообщимую Божественную сущность, «божественностью или божеством», однако это наименование, по замечанию профессора И. Соколова носит совершенно различный характер. «Когда отцы Церкви говорят и пишут о несообщимости существа Божия, в этом случае под существом мы должны понимать «непрístupную оную и непроявляемую сущность», а когда они ведут речь о сообщимости его, то под этим нужно понимать присущее Богу проявление и действие»⁵.

Представления о различии в Боге энергий и сущности, противоречило философскому взгляду Варлаама, и нарушало по его мнению Божественную простоту. Но отсутствие энергий в понимании святителя Григория, верного духу святых отцов, не является нарушением простоты Бога, оно свидетельствует не о простоте Бога, но о Его несуществовании. «По Василию Великому удостоверением всякой сущности выступает свойственная ее природе энергия, возводящая ум к той природе, а по божественному Григорию Нисскому и всем прочим отцам «природная энергия есть сила, обнаруживающая всякую сущность, которой лишено только несущее, потому

³ «Энергии не предполагают никакой необходимости сотворения, которое является свободным актом, выполненным Божественной энергией, но предопределенным общей волей Лица Пресвятой Троицы. Это есть акт воления Бога, вызвавший «из ничего» новый сюжет «вовне» Божественного бытия. Таким образом и начинается «среда», в которой Божество проявляется. Что же касается самого проявления, оно вечно; это — слава Божия». [6, с. 83].

⁴ «Энергии, стало быть, никогда не рассматриваются в качестве божественных эманаций или умаленного Бога». [8, с. 111].

⁵ «Божественность одного и того же Бога одна и не одна. Очевидно, всякий раз как мы называем божественностью Пресущественное существо, в этом случае речь идет об одной только божественности Бога, простой и несложной, нераздельной и нестижимой. Но всякий раз как категорию божественности мы приписываем какой-либо силе или энергии Божией, то не следует это наименование относить к единому и нераздельному существу Божию, но к тем многим и раздельным Божественным проявлениям, которые, как учат божественные отцы, носят тоже самое наименование божественности или божества. Поэтому, всякий раз как святые отцы ведут речь о сообщимости Бога, мы не должны относить эту сообщимость к единому и нераздельному существу Его, но к «божественностям», т.е. к несозданным и вечным проявлениям благодати Божией, к дарам и дарованиям Святого Духа. В этом собственно пункте и заключается заблуждение Варлаама». [13, с. 82-83; 10 с. 64].

что сущее, причастное той или иной сущности, во всяком случае причастно по природе и обнаруживающей ее силе». Но как Всецело сущего в каждой из богодостойных энергий мы именуем Его от каждой из них, откуда явствует и то, что Он превознесен над всеми. Ибо как при наличии многих богодостойных энергий весь Бог совершенно нераздельно пребывал бы в каждой из них, как целиком созерцался бы в каждой и как через них именовался ввиду сверхприродности Своей неделимой простоты, если бы не стоял выше их всех?» [3, с. 351-352]. Именно из-за неделимости Божественной «Сверхсущности», которая служит источником Его энергий, Он всецело обнаруживается в каждой из них [3, С. 353], сущностно оставаясь недоступным, или как об этом сказал прп. Максим Исповедник «на бесконечную бесконечность» превознесенным над всеми энергиями. Он самодостаточен, и неизменчив, а присущие Его сущности энергии никак не нарушают Его простоты, поскольку они не производят в Нем никакого изменения, которое бы привело к страданию. «Нас поносят, — развивает эту мысль св. Григорий Палама, — будто един Бог... делается сложным, если Божественная энергия отличается от Божественной сущности и если вообще что-либо усматривается в Божественной сущности. Поносят, ибо не знают, что не действование и энергия, но испытывание, страдания и страсть производят сложность. Но Бог действует, нисколько Сам не страдая и не изменяясь. Следовательно, Он не сложен из-за энергии» [1].

Для Варлаама и его сторонников, выбор стоял между двух крайностей, и каждая из них делает невозможным для человека обожение [6, с. 86]. Мы теряем всякую возможность реального общения с живым Богом, если станем на сторону Калабрийского философа.

4) Свет Пресвятой Троицы

«Свет Пресвятой Троицы – она «энергия общая и Божественная сила и действие триипостасного Бога» [6, с. 78].

Очень важно подчеркнуть то, что Божественные энергии являются единым действием Пресвятой Троицы. «Василий же Великий, показав, что поклоняемый в трех ипостасях Бог есть единый свет, говорит: «Бог обитает в неприступном свете» (1 Тим. 6, 16). Неприступный во всяком случае и истинный, а истинный — неприступный; недаром апостолы и пали ниц, не будучи в силах взирать на славу Сына, поскольку он был неприступным светом. И Дух тоже свет: Бог, сказано в Евангелии, «воссиял в наших сердцах через Духа Святого» (2 Кор. 4, 6). Итак, если неприступное истинно, а свет был неприступным, то он не был поддельным изображением божества, но воистину светом истинного Божества, не только Божества Сына, но также Духа и Отца» [3, С. 311]. Свт. Григорий Палама утверждает здесь единство Пресвятой Троицы и общее Ей действие, – энергию. «Бог, — пишет св. Григорий Пала-

ма, — есть Сам в Себе, причем три Божественных Ипостаси естественно, целостно, присносущно и неисходно, но вместе с тем несмесно и неслиянно взаимно держатся и друг в друге вмещаются так, что и энергия у Них одна». «Ввиду того, — пишет он в другом месте, — что Отец и Сын и Дух Святой суть друг в друге неслиянно и несмесно, знаем мы, что у Них в точности едино движение и энергия. Жизнь и сила, которую Отец имеет в Себе, не есть нечто другое, чем у Сына, так что Он Сын имеет ту же с Ним Отцом жизнь и силу; так же и Дух Божий». И это единство действия Св. Троицы не есть (как это бывает в мире тварном) только единство по подобию, но тождество в полном смысле этого слова. «У трех Божественных Ипостасей энергия едина не как подобная, как у нас, но воистину едина и числом». Поэтому и «вся тварь есть дело трех» (Ипостасей), Их единой «несозданной и соприсносушной энергии», как выражается св. Григорий Палама» [1].

Объясняя встречающиеся высказывания о том, что ипостась Сына и Духа, в отдельности, именуется энергиями Отца, святитель Григорий толкуя это, понимает не тождество ипостасей Сына и Духа с энергией Отца, а обладание ими всей полноты энергии Отца. То есть, если говорить конкретней, то здесь еще раз подчеркивается единая энергия Святой Троицы, а именование энергией Отца, — ипостаси Святого Духа, и Сына, подчеркивает их ипостасное совершенство, наравне с Ипостасью Отца. «Если Сын и Дух Святой и называются силой и энергией, но силой и энергией Отца; так называется Тот и Другой как совершенная Ипостась и как обладающие силой и энергией... но у нас... речь не об этой энергии и силе, но об общей энергии Триипостасного Божества, которая не есть Ипостась, но по природе и сверхъестественно присуща каждой из Богоначальных Ипостасей» [1]. Таким образом энергия не тождественна ни одной из Божественных Ипостасей, и не существует независимого от Божественной Сущности. Она всегда соприсуща Богу, как вечное сияние Его Божественной природы.

Энергия это проявление Святой Троицы вовне, это то, что входит в область Божественной «икономии»⁶, это то, что «нельзя «вводить» или «внедрять» в Божественное Существо как Его природную предрасположенность» [6, С. 90]. Потому, что в конечном итоге, такое внедрение приведет к отождествлению энергии с Божественной Сущностью, а сами энергии, станут такими определениями, которые мы сможем применять относительно самого внутритроического бытия. Такой взгляд совершенно противоречит святоотеческому духу апофатического богословия, неприемлющего никаких определений относительно бытия Бога в «Самом Себе», той внутритроической жизни, которая неопишима никакими, «атрибутами», (свойствами) Бога, которые мы усматриваем в Его проявлении во

⁶ Икономия от греческого (ο κοινος α) означает «домостроительство, или «управление домом», «распорядок», «распределение».

вне⁷. Троица, созерцаемая Сама в Себе, открывается так же в отношении тварного мира, что как мы уже сказали является областью Божественной «икономии». В данном контексте, «вечное происхождение Лиц есть предмет богословия, взятого в своем определенном значении, тогда как Их проявление в акте сотворения или в промысле, миссия во времени Сына и Духа Святого, относятся к области «икономии» или «домостроительства»» [6, С. 91]. Энергии, по мнению В. Лосского, соответственно данного разделения, «занимают как бы среднее место: с одной стороны, они принадлежат области собственного богословия, как вечные и неотделимые от Святой Троицы силы, существующие независимо от акта сотворения мира; но, с другой стороны, они относятся также к области икономии, ибо Бог являет Себя тварному миру в Своих энергиях, которые, как говорит святой Василий Великий, «снисходят до нас»» [6, С. 91-92].

Таким образом, говоря о домостроительном деле Пресвятой Троицы, мы можем сказать что «каждая энергия исходит от Отца и сообщается через Сына в Духе Святом», это очень ярко выразил свт. Кирилл Александрийский в своем слове о «Святой и единосущной Троице»⁸. Святитель Григорий, показывает свою верность духу святых отцов, исповедующих единое действие, единую энергию Пресвятой Троицы, посредством которой Бог являет Себя миру, ярко подчеркивая это в Триадах [3, с. 311, 380].

5) Именованние энергии «воипостасной» или «ипостасной»

Называя энергию Бога «воипостасной» (*υπόστατον*), святитель Григорий Палама говорит – «что подобным наименованием они, (святые отцы), не выражают самостоятельности его ипостаси, ясно уже из того, что у них нигде не найдешь слов о его особой ипостаси, как мы и в другом месте раньше говорили и как еще яснее обнаружилось из только что изложенного разграничения. Поскольку безипостасным называют не только не-сущее, не только видимость, но и быстро разрушающееся и текучее... святые назвали свет Преображения воипостасным справедливо, показывая тем его постоянство и устойчивость» [3, с. 317]. То есть, святитель говорит о совечности Божественной энергии, своему источнику – Божественной Сущности. И подчеркивая эту совечность, словом «воипостасная», или «ипостасная», он

⁷ «Все определения — ниже Его, они логически последуют Его бытию в Себе, Его сущности. Когда мы говорим: "Бог есть Премудрость, Жизнь, Истина, Любовь", мы говорим о Его энергиях, о том, что "после" сущности, о Его проявлениях природных, но по отношению к самому Троическому бытию — внешних. Поэтому, в противоположность западному богословию, учение Восточной Церкви никогда не определяет отношений между Лицами Пресвятой Троицы названием каких-либо Ее атрибутов. Никогда не скажут, например, что Сын происходит по образу разума, а Дух Святой — по образу воли. Святой Дух никогда не уподобляется любви между Отцом и Сыном». [6, с. 90].

⁸ «Действие несозданной сущности, — говорит он, — есть нечто общее, хотя оно и свойственно каждому Лицу, так что по триипостасности действие относится к каждой из них, как свойство совершенного Лица. Итак, Отец действует, но через Сына в Духе. Сын действует так же, но как сила Отца, поскольку Он от Него и в Нем по собственной Своей Ипостаси. И Дух действует также: ибо Он Дух Отца и Сына, Дух всемогущий». [6, с. 92].

не вводил, как это говорил Варлаам новую ипостась⁹, нарушая простоту Бога. Но лишь подчеркивал «единоприродность» Божественного Света, как неотделимого, и всегда сопутствующего природе Своего источника.

Так же, термин «воипостасный», святитель Григорий употребляет в смысле действия благодати на конкретную ипостась, на конкретного человека. «Духу, который от века боготворит и справедливо именуется у святых духом и божеством как боготворящий дар, нимало не отделяющийся от дарующего Духа; и она есть свет, открывающийся в таинственном озарении и ведомый лишь достойным, ипостасный, но не потому что у него собственная ипостась, а потому что Дух посылает эту жизнь «в ипостась иного», где она и созерцается. Таково и есть, в собственном смысле, воипостасное *υποστατον* созерцаемое и не само по себе и не в сущности, но в ипостаси» [3, С. 307]. Но и это употребление никак не говорит о создании какой-то новой ипостаси, а лишь о действии благодати Божией на ипостась конкретного человека.

б) Некоторые итоги

Не стоит так же забывать антиномичность мысли, об отличии сущности от энергии. Если представлять их отличие как обычную причастность или непричастность, то мысли выражаемые самим святителем Григорием будут сильно упрощенными. Поскольку святитель сам указывал на антиномичность в своих трудах. «Сущность Божия, непричастна и некоторым образом причастна», – говорит святитель Григорий Палама. «Мы приобщаемся Божественного естества, и вместе с тем несколько его не приобщаемся. Итак, нам нужно держаться того и другого утверждения, и полагать их как мерило благочестия» [5, С. 112]. Это приобщение каким то таинственным для нас образом осуществляется в причастности энергиям, при котором сущность Божия все так же сохраняет свою неисходность и неявленность. Сущностно-энергетическое различие усматриваемое нами в Боге, ни коим образом не разделяет Божественную природу на познаваемую и непознаваемую. Учение великого мистика православной Церкви, свт. Григория Паламы, открывает нам два модуса Божественного бытия, это Его сущностное бытие, внутритроичное, и бытие вне сущности, «домосторительное», посредством которого, Бог, неизреченным образом приобщает нас, к Своей жизни. Это непоколебимое основание нашей духовной жизни, основа всякого духовного опыта. Свт. Григорий, таким образом, защищал не просто свое личное мнение, или мнение афонских монахов исихастов, то есть «форму их духовной жизни», но защищал по мнению протоиерея Иоанна Мейендорфа «саму христианскую веру» [9, С. 187]. Сподобляясь причастия «боготворящей энергии», «Божественного Света», святые становились «обителью Пресвятой

⁹ «Теперь», говоришь ты, «мы, не высказывавшие прежде своего мнения, скажем об их так называемом ипостасном свете, что этот якобы созерцаемый ими умопостигаемый и нематериальный, пребывающий в собственной ипостаси свет...» [3, с. 216].

Троицы, неотделимой от Своих природных энергий, присутствующей в них иначе, но столь же реально, как и в Своей природе» [6, С. 97]. Именно в таком контексте открывается истинный смысл слов апостола Петра «причастники Божеского естества» (2 Петр. 1,4).

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Василий (Кривошеин), архиеп. Аскетическое и богословское учение свт. Григория Паламы. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Krivoshein/asketicheskoe-i-bogoslovskoe-uchenie-sv-grigorija-palamy/ (дата обращения: 26.02.2016).
2. Григорий Палама, свт. Сто пятьдесят глав. / Перевод с греческого А. И. Сидорова. Глава 78. Краснодар: Текст, 2006.
3. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. / Перевод с греческого В.В. Библихина. М.: Канон, 1995.
4. Иоанн (Коваленко), игум. Православное учение об обожении человека в свете поздневизантийского исихастского богословия (XIII-XIV вв.): дис. на соиск. учен. степ. канд. богословия. Машинопись. Сергиев Посад, 2001.
5. Лосский В. Н. Боговидение. / Перевод с французского В. А. Решиковой. М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 1995.
6. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. / Перевод с французского В. А. Решиковой. СТСЛ, 2010.
7. Лосский В. Н. По образу и подобию. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Vladimir_Losskij/po-obrazu-i-podobiyu/ (дата обращения: 26.02.2016)
8. Мейендорф Иоанн, протопр. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. / Перевод с английского В. Марутика. Минск: Лучи Софии, 2001.
9. Мейендорф Иоанн, протопр. Жизнь и труды свт. Григория Паламы: Введение в изучение. / Перевод с французского Г. Н. Начинкиной под редакцией И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб.: Византинороссика, 1997.
10. Модест (Стрельбицкий), игум. Святый Григорий Палама, митрополит Солунский. Сборник православного учения о Фаворском Свете и о действиях Божиих. К., 1860.
11. Паисий (Азовкин), иером. Догматическое учение об обожении человека: дис. на соиск. учен. степ. канд. богословия. Машинопись. Сергиев Посад, 1996. С. 56-57
12. Плакида (Дезей), архим. «Добротолюбие» и православная духовность. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2006.
13. Соколов И. И. Свт. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, его труды и учение об исихии. Никифор Влемид, византийский ученый и церковный деятель XIII в. Церковная политика византийского императора Исаака II Ангела. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004.
14. Флоровский Г., прот. Догмат и история. М. 1998.
15. Флоровский Г., прот. Святой Григорий Палама и традиция отцов. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/svjatoj-grigorij-palama-i-traditsija-ottsov/ (дата обращения: 22.03.2016)

Палий А.К.
студент СЗО КДС

К истории постановки проблемы догматического развития

The History of the Problem of Dogmatic Development

Аннотация: Предметом исследования в данной статье является вопрос догматического развития, сформулированный в католическом богословии. В рамках публикации анализируются различные концепции догматического развития в западном богословии, в частности, особое внимание уделяется концепции кардинала Ньюмена, а также появление интереса к данной проблематике в российской богословской школе 2-й половины XIX – начала XX века.

Abstract: the Subject of the research in this article is the question of dogmatic development goals in Catholic theology. In line with the publication examines various concepts of dogmatic development in the Western theology, in particular, special attention is paid to the conception of cardinal Newman, as well as the emergence of interest in the subject in a Russian theological school 2-nd half of XIX – early XX century.

Ключевые слова: Православие, догматическое богословие, догматы, догматическое развитие, Святые Отцы, ересь.

Keywords: Orthodoxy, dogmatic theology, dogma, dogmatic development, the Holy Fathers, heresy.

Кардинал Ньюмен и судьба его идей в римо-католическом мире

В 1845 г. выходит в свет книга англичанина Джона Генри Ньюмена (1801 – 1890 гг.) под заголовком “Эссе о развитии христианского вероучения”. Автор книги, будущий католический иерарх, впервые со всей остротой ставит вопрос о принципиальной возможности развития церковного вероучения, а также о допустимых границах такого развития, нарушение

которых чревато искажением сути Евангельского Откровения. Эссе Ньюмена по своей структуре и языку больше напоминает философский трактат, в котором ощущается опосредованное влияние немецкой классической философии, а также терминологии Джона Локка. Свои теоретические положения автор стремится подкрепить историческими примерами, впрочем, не всегда удачными. Одной из целей написания эссе было доказать, что римо-католическое вероучение является неискаженным, “аутентичным” развитием первоначальной “христианской идеи” (таким термином Ньюмен обозначает новозаветное Откровение), где под развитием понимается процесс выявления отдельных аспектов “идеи” в определенной последовательности и форме. Главная заслуга кардинала Ньюмена состоит в том, что он одним из первых осознал и попытался сформулировать диалектику развития и постоянства (преемственности) в истории вероучения. Идея развивающейся традиции – вот то самое ценное, что привнес Ньюмен в христианскую церковную мысль.

Предпосылкой к написанию “Эссе” послужили многолетние и скрупулезные исследования автора богословских споров IV–V вв., приведшие его к осознанию того факта, что догматическое учение Церкви исторически видоизменялось, причем видоизменялось по существу. Так, например, богословие патристического периода не может быть логически выведено только из Нового Завета.

По словам самого Ньюмена, его концепция догматического развития – это всего лишь теория (гипотеза), альтернативная двум крайним концепциям: “неизменности” (immutability), с одной стороны, и “искажения” (corruption), с другой. Свящ. Емельянов считает, что слово “теория” если и применимо здесь, то весьма условно, т.к. “Эссе” не содержит законченной, четко сформулированной теории в современном смысле этого слова. Так или иначе, за концепцией Ньюмена прочно закрепилось название “теория догматического развития”.

Некоторые идеи автора “Эссе” воспринимались как слишком смелые и дерзновенные. Наибольшую критику – и, очевидно, справедливую – вызывали его рассуждения о некоем «продолжающемся Откровении» в истории. «Поскольку мы допускаем, – писал Ньюмен, – что законы природы были однажды уже преодолены в явлении Откровения, то вопрос о его продолжении – это только вопрос степени» [1]. Такая постановка вопроса делала возможным и оправдывала не только введение новых догматов, но и допускала появление в Церкви абсолютно нового знания о вероучительных истинах, что особенно настораживало консерваторов. Раскрывая свою теорию «продолжающегося Откровения», Ньюмен проводит следующую параллель: соотношение между Ветхим Заветом и Новым Заветом такое же, как

соотношение между апостольской верой и последующим ее развитием. По Ньюмену, Новый Завет присутствует в Ветхом Завете как “неисполненное пророчество”, точно так же в изначальном апостольском учении пророчески присутствует позднейшее вероучение Церкви. Критики Ньюмена (в частности, Н. Лэш, исследователь его творчества [4]) справедливо отмечают, что подобная схема вовсе не обеспечивает того преемства веры, за которое так ратовал кардинал, когда формулировал свои критерии аутентичности развития.

Еще одним уязвимым местом в концепции Ньюмена было смешение понятий «учение Церкви» и «теология», за что его критиковали с обеих сторон: как противники учения о догматическом развитии, так и его защитники. Когда автор обращался за образцами к богословам первых веков христианства, то принимал все богатство и разнообразие доникейского богословия за догматическую мысль Церкви как таковую. Этот путь таил в себе опасность, т.к. вел к размыванию границ, отделяющих истину от ее искажений, – тех границ, о сохранении которых ратовал сам автор. Не менее уязвимым местом было и отсутствие водораздела между прошлым догматики и ее настоящим. В этой связи интересен один факт: в своей ранней работе «Пророческое служение Церкви», написанной в 1837 году – в англиканский период своего творчества – Ньюмен еще признает этот водораздел. Он отказывается использовать идею догматического развития за пределами святоотеческой эпохи и считает, что любое добавление к учению Церкви в более поздние периоды может быть только его искажением. К сожалению, позже он меняет свою позицию на прямо противоположную.

Несмотря на всю расплывчатость позднейшей концепции Ньюмена, его идеи были с энтузиазмом подхвачены католиками и протестантами для оправдания своих произвольных вероучительных нововведений. Так, теория догматического развития послужила удобным идейным обоснованием для принятого I-м Ватиканским Собором (1870) догмата о непогрешимости папы. Примечательно, что догмат этот противоречил убеждениям самого Ньюмена, иначе смотревшего на роль епископата и мирян в сохранении догматического сознания Церкви. Именно по этой причине кардинал весьма сдержанно высказывался по поводу принятия нового догмата, более того – он даже уклонился от личного участия в Соборе (хотя участвовал в его подготовке). Однако после принятия догмата Ньюмен вынужден был подчиниться соборному решению, и даже защищал его публично. Таким образом, случилось вполне ожидаемое – теория догматического развития стала удобным инструментом в руках людей, использовавших расплывчатость ее идей для оправдания своих

спорных догматических нововведений. Несмотря на все это, идеи кардинала Ньюмена оказались необычайно востребованы в XX веке, особенно в среде неотомистов, и послужили отправным пунктом для целого ряда исследований в этой области.

2.2. Либерально-протестантская наука о развитии церковного вероучения. «Де-сакрализация» догмата. Адогматисты

Еще большую путаницу внесли в обсуждение проблемы развития догматики протестантские ученые либерального направления кон. XIX – нач. XX вв. (А. Ричль, А. Гарнак, М. Вернер и другие). Иногда их объединяют общим названием «ричлианисты» [3, С. 325–330] – по имени отца-основателя направления, немецкого протестантского теолога Альбрехта Ричля (1822 – 1889). Либеральные протестанты взяли курс на «де-сакрализацию» церковной догматики, т.е., попросту, стали сводить догматы к обычным культурно-историческим феноменам, лишая их священно-таинственного подтекста, что, по сути, было равносильно их отрицанию. Чтобы лучше уяснить, что же понимали под догматическим развитием ближайшие последователи Ричля, изложим вкратце их взгляды на развитие христианского вероучения.

Различие между Нагорною проповедью и Никейским символом, рассуждали они, настолько велико, что бросается в глаза каждому, независимо от того, занимается ли он изучением истории вероучения или нет. Нагорная проповедь представляет собой, в первую очередь, возвышенное этическое учение; она предполагает веру, а не формулирует ее; богословские мысли, лежащие в ее основе, более этической природы, чем спекулятивной, метафизика в ней совершенно отсутствует. Никейский символ, наоборот, есть плод экзегетико-спекулятивного мышления, метафизика в нем доминирует, а вот этические идеи отсутствуют совершенно. Богословский язык Никейского символа вряд ли был бы понятен первым последователям Иисуса Христа. Объясняется такое различие довольно просто: у Нагорной проповеди и у Никейского символа различная аудитория. Нагорная проповедь имеет в виду мир сиро-халдейского, галилейского простого люда (крестьян, рыбаков, ремесленников). Никейский символ обращается к людям, вкусившим эллинской мудрости. На возражения, что Нагорная проповедь есть именно проповедь, нравственное поучение, а Никейский символ есть символ, вероопределение, и что по этой причине их сравнение не вполне корректно, ричлианисты отвечают, что сравнение это, наоборот, очень даже корректно и уместно, т.к. наглядно высвечивает существующую проблему. Ведь интересно разобраться в причинах и понять, почему в век Христа, т.е. в I веке, стояла на первом плане нравоучительная проповедь, а в IV-ом веке

получает первенствующее значение метафизическое вероопределение. Создается впечатление, продолжают они, что постепенное смещение в христианстве центра тяжести с нравственной проповеди на догматическое вероисповедание совпадает с переходом христианства с семитической почвы на греко-римскую. Следовательно, перемена в направлении христианства – этического на спекулятивно-метафизическое – должна быть отнесена на счет влияния эллинизма на христианство.

Своеобразной вариацией классического ричлианизма служат взгляды Мартина Вернера (1887 – 1964), швейцарского протестантского теолога. По мнению Вернера, после того, как не оправдались надежды первых последователей Христа на скорое Второе пришествие, в Церкви начинается процесс “де-эсхатологизации”, повлекший за собой серьезную трансформацию всего вероучения. В результате христианство превращается в совершенно новую религию, не имеющую почти или даже ничего общего с Новым Заветом. Как пишет Вернер, Церковь становится «эллинистически-синкретической мистической религией, отягощенной упадком пост-классической религиозности, поддерживаемой христианской формой» [1].

Общим недостатком либерально-протестантского подхода является то, что в нем находится место для любого побочного фактора в развитии вероучения (исторического, этнокультурного, политического, психологического и т. п.) – любого, кроме главного, каковым, безусловно, является фактор Божьего Промысла и его таинственного влияния на духовный опыт Церкви, тот опыт, который обозначается емким понятием Священное Предание. Подобную однобокость – когда преувеличивается роль случайных, второстепенных, преходящих факторов в генезисе духовных ценностей – иногда обозначают термином «историцизм».

Ожидаемым результатом такой однобокости явилось то, что догматическая деятельность Вселенских Соборов стала расцениваться либеральными протестантами как уход вероучения от своей первоначальной простоты и нравственной направленности. Соответственно, догматическое развитие стало трактоваться ими в отрицательном значении – как история человеческого умствования, спекуляции, уводящей мысль в бесплодные сферы метафизики и имеющего мало общего с первоначальным Благовестием. Наиболее рельефно эта позиция выражена Адольфом фон Гарнаком (1851 – 1930). Он восстает против привнесения философского элемента в истины христианской веры и выступает против догматов как неизменных и обязательных формул в области богословия. Формирование церковного вероучения в процессе соборного творчества представляется ему искажением первоначальной евангельской проповеди, а история догматов оборачивается у него историей утраты простоты и подлинной сущности христианства.

“Сущность христианства” – именно так называется программное выступление Гарнака, за которым стоит цикл лекций, прочитанных им в аудитории Берлинского университета в 1900 году. Лекции эти, ставшие богословским манифестом либерального протестантизма, изрядно взбудоражили богословский мир и породили волну критики в свой адрес. Один из таких критиков иронично заметил, что книга Гарнака «Сущность христианства», если исходить из ее содержания, должна была бы называться «Бессущность христианства», а еще лучше – «Повреждение христианства». Стали чаще вспоминать крылатую фразу, произнесенную кардиналом Ньюменом задолго до выхода в свет книги Гарнака: «чем бы ни было историческое христианство, оно не есть протестантизм» [2, с. 11].

По мнению Михайлова, именно либеральные протестанты «стали самыми резкими критиками и противниками идеи догматического развития, понятого как поступательное становление церковного вероучения в истории» [2, с. 11]. Они искусственно редуцировали Христово Благовестие к историческим дням Пятидесятницы и первым поколениям христианской общины, отказав ему в праве развиваться, усложняться и обогащаться новыми элементами.

Поснов критикует риччианистов с несколько иной позиции. По его мнению, те слишком тенденциозно и однобоко трактуют понятие «авторитет» применительно к Церкви вообще, и к догматике в частности. Так, весьма примечателен эпиграф, который ставит Гарнак в начале своего главного сочинения «Руководство по истории догматов» (1886 – 1890), а именно, следующие слова немецкого поэта Гете: «Без авторитета человек не может существовать, и однако же, он [авторитет] приносит с собою столь же много заблуждения, сколько и истинного; он увековечивает в отдельных личностях то, что должно миновать, как частность, отклоняет и пропускает мимо то, что должно быть закреплено, и [он же] есть главная причина, почему человечество не может сдвинуться с места» [3, с. 327]. Гарнак, по мнению Поснова, неправильно понимает догматическое развитие Церкви, если видит в догматах цепи (ср. “авторитет”), сковывающие человеческое сознание и чуждые ему. Наоборот, продолжает Поснов, «с точки зрения церковно-исторической, догматы суть результаты работы человеческого разума над истинами откровения, это те же истины откровения, только извлеченные из него, прошедшие чрез сознание верующих (Церкви) и получившие закрепление добытого смысла в определенной формулировке» [3, с. 328].

Напоследок добавим, что взгляды риччианистов, безусловно, содержат в себе некое рациональное зерно, что и делает их популярными. Однако ценность этого зерна во многом нивелируется ложностью общего подхода риччианистов к церковной догматике.

2.3. Возникновение интереса к вопросу догматического развития в России 2-й половины XIX – начала XX века

В России интерес к теме догматического развития возник вне прямой зависимости от западных веяний, его можно объяснить, скорее, общим подъемом отечественной религиозно-философской мысли во 2-й пол. XIX – нач. XX века. В какой-то момент в обществе даже развернулась широкая дискуссия на эту тему, в которой приняли участие представители самых разных слоев образованного класса: властители дум интеллигенции, такие как Владимир Соловьев, профессора духовных академий, церковные иерархи, публицисты, участники петербургских религиозно-философских собраний 1902 – 1903 гг. и т.д. В последующие годы дискуссия не утихла, а лишь приняла, по словам Михайлова, «менее острый и более уравновешенный академический характер, прочно войдя в обзорные исследования по догматике и истории христианского богословия» [2, с. 13]. При этом следует иметь в виду, что по причине упомянутого выше нечеткого деления понятий “церковная догматика” и «богословие», сторонниками догматического развития зачастую позиционировали себя лица с весьма различным пониманием вопроса. Большинство из них ратовало лишь за более интенсивное развитие богословской науки, ее приближение к запросам современной жизни (к таковым относились профессора А. Карташев, М. Поснов, А. Введенский и многие другие), но были и те, кого идеи догматического прогресса спустя два десятилетия привели в стан так называемых «обновленцев» – лиц, учинивших бунт против Патриарха, расколовших гонимую Церковь, поправших ее основополагающие каноны и занимавшихся сомнительными модернистскими экспериментами (одним из таковых был профессор С. Зарин).

Голоса в защиту догматического развития, прозвучавшие в досоветской России, сразу же вызвали неоднозначную реакцию в церковной среде и породили устойчивую идейную оппозицию, которая сохраняется до сих пор. Так, священник О. Давыденков, видный представитель современного академического богословия, о котором мы уже упоминали, считает, что идея догматического развития, понимаемого как поступательное восхождение от смысла к смыслу, в принципе не приемлема для Православия. Однако есть и те, кто на сегодня позитивно относится к названной идее и даже предпринимает попытку ее разработки (митрополит Иларион Алфеев, проф. Сидоров, П.Б. Михайлов). Есть и те, кто ограничиваются лишь констатацией факта, что «вопрос о православном понимании догматического развития остается неразработанным и требует систематического осмысления» (священник Н. Емельянов).

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Емельянов Н., свящ. Догматического развития теория. // Православная энциклопедия. Т. XV. URL: <http://www.pravenc.ru/text/178714.html> (дата обращения: 22.03.2016).

2. Михайлов П. Б. Проблема развития в богословии и догматике // Вестник ПСТГУ, серия 1: Богословие. Философия. Выпуск 6 (50). М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.

3. Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.). Киев: Издание Христианской благотворительно-просветительской ассоциации «Путь к Истине», 1991.

4. Lash N. Newman on Development: The Search for an Explanation in History. London: London Press, 1975.

Раздел III. ГИМНОГРАФИЯ И ЛИТУРГИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

УДК 264-16

Протоиерей Василий Петров,
преподаватель КДС

Прп. Никодим Святогорец (1749-1809 гг.)
Руководство к исповеди
(перевод с греческого языка)

Monk Nicodemus the Athonite (1749-1809)
A guide to confession
(translated from Greek)

Аннотация: Публикуемый текст представляет собой четвертую главу первой части «Руководства к исповеди» преподобного Никодима Святогорца. Здесь дается Декалог пророка Моисея (Исх. 20:2-17) в плане подготовке человека к исповеди. Текст переведен в рамках исследования, посвященного истории написания «Руководства к исповеди» и влияния западного богословия на его содержание.

Annotation: The published text is the fourth chapter of the first part of book "A Guide to Confession", which is written by saint Nicodemus of the Holy Mountain. It is given the Decalogue of Prophet Moses (Exodus 20: 2-17) in terms of preparing the person to confession. The text was translated in the framework of a study on the history of "Guide to Confession" writing and the influence of western theology on its content.

Ключевые слова: Декалог, грех, исповедь, преподобный Никодим Святогорец, Афон, духовная жизнь.

Keywords: Decalogue, sin, confession, saint Nicodemus of the Holy Mountain, Mount Athos, spiritual life.

Предисловие переводчика

«Руководство к исповеди» (ἑσμολογητάριον) преподобного Никодима Святогорца (1749-1809 гг.), вышедшее впервые в Венеции в 1794 г., в последующие два века стало настоящим повседневным руководством для пастырей Греческой Церкви при совершении исповеди. Оно состоит из трех частей. Первая часть содержит наставления для духовника, вторая – номоканон святого Иоанна Постника с толкованиями преподобного Никодима, третья – поучения для кающегося. Начиная со второго издания, вышедшего тоже в Венеции в 1804 г., в книге появляется «Слово душеполезное» (ΛΟΓΟΣ ΨΥΧΟΦΕΛΗΣ) и становится его заключительной частью.

В настоящем материале мы решили представить небольшой отрывок из «Руководства к исповеди», а именно – четвертую главу первой части этого произведения, в которой святой Никодим повествует о Декалоге Моисеева закона. Он не только перечисляет заповеди, но и дает краткое объяснение того, кто и как именно может погрешать против той или иной заповеди.

Как следует из объяснения самого Святогорца, эта глава была написана по двум причинам: «Для духовника и для кающегося. Для духовника, чтобы, научившись отсюда, он на исповеди с легкостью вопрошал кающихся, погрешили ли они против них. Для кающегося же, чтобы он прежде исповеди испытывал свою совесть, погрешил ли он против какой-либо заповеди. Таким образом он с легкостью обнаружит свои грехи, вспомнит о них, чтобы исповедовать их как должно».

В этой главе преподобный Никодим следует традиционному подходу к исповеди, которая начинается с анализа своей жизни. Анализ подразумевает знание заповедей Божиих и их применение к себе. В числе произведений, на которые ссылался при написании своего «Руководства к исповеди» святой Никодим, была книга патриарха Иерусалимского Хрисанфа (Нотары) (1663-1731 гг.) под названием «Ἐπίδοσκαλία φέλμος περ μετανοίας κα ἑσμολογήσεως» (Поучение полезное о покаянии и исповеди), вышедшее в Венеции в 1724 г. В состав этой книги также входит разбор Декалога (страницы с 31 по 55), причем занимает в ней очень заметное место¹.

«Руководство к исповеди» было написано в атмосфере духовной жизни греческого народа XVIII в. Следует помнить, что Греция в это время находилась под турецким гнетом. Для этой эпохи характерно засилье западной схоластики, что проявляется в публикуемом тексте святого Никодима, когда он делает неоднократные ссылки на «Православное исповедание», принадлежащее перу митрополита Киевского Петра (Могилы).

¹ Подробнее см.: Протоиерей Василий Петров. Руководства к исповеди на православном Востоке в XVI-XVIII веках // Богословско-исторический сборник. Юбилейный выпуск. Калуга, 2016, с. 82-100.

О десяти заповедях

К тому же тебе, отче, будущему духовнику, необходимо знать десять заповедей, и кто согрешает против каждой из них, согласно Православному Исповеданию².

О первой заповеди

«Аз есмь Господь Бог твой, изведый тя от земли Египетския, от дому работы: да не будут тебе бози инии разве Мене» (Исх. 20, 2-3).

Против этой заповеди согрешают безбожники, многобожники, те, кто отвергает промысл Божий, веря в судьбу и рок; все волшебники, гадатели, суеверы и все, кто ходит к ним³; еретики, кто не по православному верует в Троичного Бога. И, просто сказать, все те, кто более уповает на человека или на самих себя, а также на природные и приобретенные блага, чем на Бога⁴.

О второй заповеди

«Не сотвори себе кумира и всякаго подобия, елика на небеси горе и елика на земли низу, и елика в водах под землею: да не поклониши им, ни послужиши им» (Исх. 20, 4-5).

Против этой заповеди погрешают те, кто совершает непосредственное идолослужение, кланяясь твари вместо Творца, как нечестивые идолопоклонники, или опосредованно – в стремлении к веществу и мирским вещам, как корыстолюбцы, о которых сказал божественный Павел: «Умертвите земные члены ваши: блуд, нечистоту, страсть, злую похоть и любостяжание, которое есть идолослужение» (Кол. 3, 5), - и к тому же пресыщающие чрево, о которых он сказал: «Их бог – чрево» (Фил. 3, 19). И просто, все, кто имеют лицемерное, а не истинное благочестие. И все те, кто ограничивают благо-

² По двум причинам мы приводим здесь тех, которые погрешают против десяти заповедей: для духовника и для кающегося. Для духовника, чтобы, научившись отсюда, он на исповеди с легкостью вопрошал кающихся, погрешили ли они против них. Для кающегося же, чтобы он прежде исповеди испытывал свою совесть, погрешил ли он против какой-либо заповеди. Таким образом он с легкостью обнаружит свои грехи, вспомнит о них, чтобы исповедовать их как должно (прим. преп. Никодима).

³ Смотри 32 правило святого Иоанна Постника и примечание к нему (прим. преп. Никодима).

⁴ Против этой заповеди погрешает еще тот, кто по собственной воле питает помыслы неверия в какой-либо предмет веры, или высказал эти помыслы устами. Тот, кто возненавидел Бога или отрекся от Него. Кто искушал Бога, прося у Него чудес, когда в том не было нужды. Кто украл какую-нибудь священную или церковную вещь. Кто продал или купил за деньги благодать Божию. Кто проявил нерадение и не изучил таинства веры и христианское учение. Кто читал книги, противные вере и добродетели. Кто не имел надлежащее благоговение перед божественными предметами. Кто не исповедовался с надлежащим испытанием совести, с болью и решимостью впредь не грешить. Кто причащался Пречистых Таин, пребывая в смертном грехе. Кто наложил руку на церковное имущество. Кто отчаялся в милосердии Божием или решил грешить, пока есть возможность, а потом каяться. Кто, наконец, посоветовал сделать какой-либо из этих грехов, или содействовал ему, или, имея возможность воспрепятствовать ему, не воспрепятствовал ему словом или делом (прим. преп. Никодима).

честие внешними предметами и небрегут о важнейшем в законе – суде, милости и вере (Мф. 23, 23)⁵.

О третьей заповеди

«Не возмешь (то есть не помяни) имени Господа Бога твоего всуе: не очистит бо Господь приемлющего имя Его всуе» (Исх. 20, 7).

Против нее погрешают богохульники. Те, кто дают клятвы, или преступают их, или принуждают других давать клятвы⁶. Кто каждый раз говорит: «Боже мой! Бог его знает!», - и другое подобное тому. Кто обещает Богу сделать какое-либо доброе дело, а потом не исполняет своих обещаний⁷; лжепророки и те, кто просит у Бога недолжного, согласно своей воле⁸.

О четвертой заповеди

«Помни день субботный, еже святити его: шесть дней делай и сотвориши (в них) вся дела твоя: в день же седмый, суббота Господу Богу твоему» (Исх. 20, 8-10).

Против этой заповеди погрешают те, кто не ходит в церковь в воскресный день, на который перенес Господь ветхую субботу. И потому что Сам Он – Господь субботы (Мф. 12, 8), и не починается никому. Потому что в этот день произошло Его Воскресение и обновление всего мира⁹. Кто не ходит в церковь также и в иные Господские и Богородичные праздники, в праздники святых, чтобы слушать божественные словеса. Или идут в церковь, но лишь по привычке, чтобы провести время, не внимая службе, но пустословят и беседуют о своих мирских делах. Кто от безмерного пожелания богатства работает в праздники или заставляет работать других¹⁰. Кто

⁵ Против нее погрешают также и те, кто верит в сонные мечтания. И просто те страстные и любобластные люди, которые любят и устремляются к изображениям и идолам своих страстей, которые запечатляются в их умах (прим. преп. Никодима).

⁶ Смотри 31 правило святого Иоанна Постника (прим. преп. Никодима).

⁷ Смотри 9 главу о том, как должно поступать духовнику с теми, кто дал обеты (прим. преп. Никодима).

⁸ Против нее погрешают также и те, кто использует слова Священного Писания для шуток. Кто не приносит несчастья и болезни тела с терпением и благодарностью, но ропщет и несправедливо осуждает Бога. Кто не только хулит Бога или Его святых, но принуждает и других говорить хулу. Кто говорит, что Божественное Писание содержит мифы и противоречия самому себе, и больше хвалит сочинения язычников (прим. преп. Никодима).

⁹ Смотри 92 правило Великого Василия и 1-ое правило Феофила (прим. преп. Никодима).

¹⁰ Смотри 29 правило Лаодикийского собора. И божественный Амвросий говорит, что нерабочие дни не должно делать праздниками сладострастия. И Апостолы говорят в своих Постановлениях (книга 3, глава 9): «И в воскресные дни не позволяем вам творить или говорить что-либо неподобающее. Ибо Писание в некотором месте говорит: «Работайте Господеви со страхом, и радуйтесь Ему со трепетом». И радость ваша должна быть со страхом и трепетом». И Иоанн Лествичник говорит: «Раб чрева рассчитывает, какими снедами почитать праздник» (Слово 14, 7 // На русском языке: Преподобнаго отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица. Сергиев Посад, 1908, с. 106). И иной некий Отец говорит: «Не помышляй в праздники совершать винопитие, но обновляйся чистотою ума и души. Если же будешь убажывать чрево и пьянствовать, то скорее прогневаешь Председательствующего на празднике» (схолия к тому же слову) (прим. преп. Никодима).

совершает в эти дни игрища, танцы, пирушки и драки, и подобные неуместные вещи. Кто обучен грамоте, но не читает в праздники священных книг. Те пастыри и предстоятели церквей, кто не поучает в эти дни народ¹¹. Кто не дает от своих имений малейшую часть на сбор для нищих, который бывает в праздники. О чем пишет божественный Павел (1 Кор. 16).

О пятой заповеди

«Чти отца твоего и мать твою, да благо ти будет и да долголетен будиши на земли» (Исх. 20, 12).

Против нее погрешают те дети, которые не почитают своих родителей в следующих четырех предметах: почитании, любви, послушании и благодарности. Как и дети должны получать от них следующее: питание, добрый словесный совет, добрый жизненный пример на деле, охрану от злого общения, обучение грамоте или какому-нибудь искусству у добрых учителей и мастеров, а также телесное наказание для вразумления. Кто не почитает своих духовных отцов, архиереев, иереев, учителей и своих старцев в ангельском образе¹². Рабы, не почитающие своих хозяев¹³. Подчиненные, не почитающие царей и своих владык¹⁴. И просто те, кто не почитает своих благодетелей¹⁵.

О шестой заповеди

«Не убий» (Исх. 20, 13).

Против нее погрешают те, кто совершает телесное убийство либо рукой, либо посредством другого предмета, или советом, или своей помощью и побуждением¹⁶. Те, кто убивает душевно, как еретики, лжеучители и все те христиане, которые соблазняют других плохим примером своей жизни. Те, кто во время чумы, зная, что они заражены, общаются с другими и заражают их. Те, кто убивают самих себя. И про-

¹¹ Смотри 58 Апостольское правило и 19 правило Шестого собора (прим. преп. Никодима).

¹² Смотри 55 и 56 правила святых Апостолов (прим. преп. Никодима).

¹³ Смотри 82 апостольское правило (прим. преп. Никодима).

¹⁴ Смотри 84 апостольское правило (прим. преп. Никодима).

¹⁵ Против этой заповеди погрешает и тот, кто сильно женил своих детей, или принудил их к вступлению в монашество, или поставил их на иную ступень против их воли. Кто не посылал их в церковь, или не позаботился о том, чтобы привить им благие нравы, или не наказывал их, когда они поступали неправильно, или не научил их грамоте или какому-либо ремеслу. Также погрешают и те дети, которые не позаботились о своих родителях в их нужде, или не помогали им в болезни, или без их согласия пообещали жениться, или не терпят их, когда они состарятся и поступают странным образом. Погрешает и тот муж, который не заботился о своей жене душевным и телесным образом, или ругал ее сверх должного, или наказывал несправедливо. Также и жена, которая не слушала своего мужа. Против этой заповеди погрешают также те хозяева и начальники, которые душевно и телесно не заботятся о своих рабах и подчиненных (прим. преп. Никодима).

¹⁶ Смотри 20 правило святого Иоанна Постника (прим. преп. Никодима).

сто все те, кто подвергает риску себя или других. Сюда относятся также гнев, зависть и другие страсти, которые становятся причиной убийства¹⁷.

О седьмой заповеди

«Не прелюбы сотвори» (Исх. 20, 14).

Против этой заповеди погрешают не только прелюбодействовавшие с замужней женщиной ближнего, но и блудящие с незамужней. Потому что, согласно четвертому правилу святого Григория Нисского, блуд вменяется как прелюбодейство. Те монахи, которые блудят или женятся. Те, кто падает в духовное прелюбодейство, то есть в ересь и злославие. Сюда относятся чревобесие, песни, распутные и эротические зрелища, и все то, что относится к прелюбодейству¹⁸.

О восьмой заповеди

«Не укради» (Исх. 20, 15).

Против этой заповеди погрешают явные воры, а также разбойники, насильники и грабители. Воры тайные, кто ворует тайно¹⁹. Воры-лжецы, как те торговцы и все те, кто обманывает других, продавая с помощью обманых весов и мер, а также используют тысячи других средств, кто использует ложь. Потому и Господь назвал торговцев разбойниками и ворами, сказав: «Дом Мой домом молитвы наречется; а вы сделали его вертепом разбойников» (Мф. 21, 13). Также и те, кто берет проценты²⁰. Преступлением этой заповеди является и сребролюбие, к которому относятся страсти и грехи, рождающиеся от сребролюбия, о которых мы сказали²¹.

¹⁷ Против этой заповеди погрешает и тот, кто желает зла ближнему или радуется его беде. Кто завидует или огорчается его благодеянием. Кто враждует с другим человеком и желает отомстить ему. Кто не простил своего врага или не попросил у него прощения. Кто изгонял нищих, ругая их. Кто использовал травы для того, чтобы женщина извергла ребенка. Кто покровительствовал злым людям. Кто затевал скандалы и становился виновником драк. Кто бил кого-либо или ранил. Кто несправедливо обличал кого-либо по причине гнева, а не любви. Кто использовал защиту учителя, или судии, или врача, или священника, или духовника, или архиерея, или начальника, не будучи достойным ее, или понудил других людей использовать ее. Кто нанес себе вред многодеянием и пьянством, или плотскими наслаждениями и другими неуместными действиями (прим. преп. Никодима).

¹⁸ Против нее погрешает тот муж или жена, которые делали себе прически, или одевались, или использовали краски и благоухания со злой целью и соблазнили другого человека. Кто побудил какого-либо человека к плотскому греху или стал посредником для этого посредством писем, сообщений, подарков или другого подобного (прим. преп. Никодима).

¹⁹ Смотри 27 правило Постника (прим. преп. Никодима).

²⁰ Смотри 7 раздел после правил святого Иоанна Постника (прим. преп. Никодима).

²¹ Против нее погрешают также и те, кто покупает ворованную вещь, зная это, чтобы заплатить меньше, чем она стоит. Кто выдавал поддельные деньги за подлинные, или негодные и неполноценные вещи за хорошие. Рабочий, который работал не так, как должно, или работал худо, и взял свою плату. Кто не заплатил работавшим на него. Кто нашел что-либо и удержал у себя, не узнав, кто это потерял. Кто не сдержал договора. Кто нерадел о том, над чем был поставлен: о сиротах, или вдовах, или церквях, или школах, или товариществе. Кто давал подарки судьбе, чтобы он творил несправедливый суд, или кто брал подарки. Кто просит милостыню, не имея в том нужды. Те торговцы, которые продают непригодную вещь как хорошую, или перемешивают ее с хорошей. Кто продает вещь за большую, чем она стоит, цену, или покупают за меньшую. Кто заключает сговор с другими торговцами,

О девятой заповеди

«Не послушествуй на друга своего свидетельства ложна» (Исх. 20, 16).

Против нее погрешают те, кто приносят ложное и несправедливое свидетельство, чтобы нанести ущерб или повредить своему брату²². Те, кто питают подозрения на своего брата²³. Те, кто осмеивают природные недостатки ума, или голоса, или лица, или других членов тела ближнего, потому что человек не является виновником этих недостатков. А также те судьи, которые либо по лицеприятию, либо за подарки, либо хорошо не исследуют дело и творят несправедливый суд²⁴.

О десятой заповеди

«Не пожелай жены искренняго твоего, не пожелай дому ближнего твоего, ни села его, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ни всякаго скота его, ни всего, елика суть ближняго твоего» (Исх. 20, 17).

Предшествующие пять заповедей, учащие обязанностям по отношению к ближнему²⁵, препятствуют человеку лишь во внешних словах и делах

чтобы продавать по несправедливой цене. Кто продает дороже неопытному покупателю, или покупают дешевле у неопытного продавца. Кто продает не так, как повелевают власти. Кто дает властям подарки, чтобы продавать так, как хочет. Кто не дает полного отчета своим компаньонам. Кто ради того, чтобы воспользоваться чужими деньгами, лжет, что обанкротился. Тот раб, который продает дороже, чем повелел ему хозяин. Кто имеет чужую вещь или залог, и позволяет ему портиться или продает его. Кто играл в карты или другие азартные игры с детьми, или другими неизвестными людьми, чтобы обмануть их. Против этой заповеди погрешает тот, кто наносит ущерб вещи или имуществу брата. Кто переносит границы полей или домов, чтобы взять место у поля или дома своего ближнего. Кто рубил деревья брата. Такого гражданские законы наказывают как вора. Кто воровал скот. Такого законы наказывают ссылкой или отсечением руки. Кто развратится и переманит работавшего у другого человека, обещая платить больше. Кто откроет грамоту и прочтает ее, или подделает подпись, или сотрет, или разорвет ее. Таковой человек согласно гражданским законам наказывается ссылкой и конфискацией имущества. Все это – воровство, взятое нужно вернуть обратно, если они желают получить прощение (прим. преп. Никодима).

²² Смотри 75 апостольское правило. Соломон же говорит: «Свидетель лживый не без муки будет» (Притчи 19, 5).

²³ Ложь, согласно Авве Дорофею, бывает тройной (слово о лжи): в уме, когда человек питает на своего брата ложные подозрения; в слове, когда кто-либо осуждает ложно; и в жизни, и на деле, когда кто-либо, будучи на самом деле иным, притворяется другим и ложно является людям. Таковой человек называется лицемером. О том, что такие люди подобны диаволу, говорит Господь: «Ваш отец диавол; и вы хотите исполнять похоти отца вашего. Он был человекоубийца от начала и не устоял в истине, ибо нет в нем истины. Когда говорит он ложь, говорит свое, ибо он лжец и отец лжи» (Ин. 8, 44). То есть он – отец лжи, согласно Феофилакту. Потому и священный Августин (книга о назначении и цели) говорит, что говорить ложь никогда не позволительно, какие бы благие цели ни преследовал произносящий ее (прим. преп. Никодима).

²⁴ Против нее погрешает также тот, кто дает совет или побуждает другого человека давать ложное свидетельство. Кто несправедливыми осуждениями препятствовал другому человеку получить какое-либо звание. Кто мог воспрепятствовать осуждениям и лжесвидетельствам, но не захотел. Кто говорит слова и сообщает что-либо, чтобы причинить ущерб ближнему. Кто осудил, или оклеветал, или наслаждался клеветой других, или хвалил клеветника. Лишь тогда разрешается рассказывать о зле другого человека, когда советуешься с другим человеком об исправлении согрешившего. И когда желаешь предостеречь другого, чтобы он не пал в этот грех по неведению, согласно Великому Василию: «Думаю, что два есть случая, в которых позволительно говорить о ком-нибудь дурное, именно: когда необходимо кому посоветоваться с другими испытанными в этом, как исправить согрешившего, и еще, когда бывает нужда предостеречь других, которые, по неведению, могут быть нередки в сообществе с худым человеком» (Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах. Ответ 25 // На русском языке: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. Часть 5. ТСЛ, 1901, с. 192). Кто льстил и ложно хвалил кого-либо (прим. преп. Никодима).

²⁵ Первые четыре заповеди учат обязанностям по отношению к Богу, и согласно Православному Исповеданию

греховных. Настоящая же заповедь запрещает даже само внутреннее желание души. То есть запрещает желать греха в своем сердце, ибо это желание является причиной и корнем всех внешних слов и дел²⁶. Против этой заповеди погрешают все те, кто хотя на деле и не берут чужой вещи, но желают душой и сердцем иметь ее, чем бы оно ни было: женой, животным, именем и другим чем²⁷.

были написаны на первой скрижали (с. 231). Шесть же последующих заповедей учат обязанностям по отношению к ближнему, и были написаны на второй скрижали. Потому и Господь в Евангелии десять заповедей свел к двум – к заповедям о любви к Богу и ближнему, о которых сказал так: «Ни одна иота или ни одна черта не преидет из закона» (то есть десяти заповедей) (Мф. 5, 18), – согласно Православному Исповеданию (там же) (прим. преп. Никодима).

²⁶ Поэтому и Господь некогда говорил о похоти: «Всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелободействовал с нею в сердце своем» (Мф. 5, 28). Иногда же: «Из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелободения, лободения, кражи, лжесвидетельства, хуления» (Мф. 15, 19). И Златоуст говорит, что «как пламя зажигает тростник, так и похоть воспаляет душу. И как дым ослепляет и повреждает глаз, так и похоть – ум». И снова: «Корень прелободейства – похоть распутства». И снова: «Поэтому не только прелободейство осудил (Христос), но и похоть наказал» (Слово второе о посте) (прим. преп. Никодима).

²⁷ Мы замечаем здесь две вещи. Первое, что кающийся не должен заучивать все прегрешения, которые мы написали к каждой заповеди, но лишь те, которые соделал, и исповедоваться в них. И второе: несмотря на то, что все это – не смертные грехи, все-таки духовнику их нужно открывать так, как они сделаны (прим. преп. Никодима).

Волкова А. Г.

кандидат филологических наук
Калужская духовная семинария

Синтетические жанры византийской гимнографии

*(на материале благовещенской проповеди Германа
Константинопольского)*

Аннотация: Статья посвящена проблеме синтетичности жанра некоторых византийских песнопений, соединяющих в себе черты нарратива, поэзии и драмы. Рассматривается текст проповеди епископа Константинопольского Германа на праздник Благовещения (VIII в.). С одной стороны, в тексте выделяются собственно гомилетические черты. С другой стороны, большую часть текста занимает диалог (драматический элемент): между архангелом и Богородицей, между Богородицей и Иосифом Обручником. Подобный диалог является характерной чертой некоторых текстов из корпуса Благовещенской гимнографии (более ранние тексты: энкомий Прокла Константинопольского, кондак преп. Романа Сладкопевца, проповеди св. Иоанна Златоуста, относящиеся к разряду *Spuria*). Таким образом, Герман Константинопольский наследует диалогической традиции гимнографии, делая ее элементом проповеднического искусства.

Abstract: The main point of the article is the problem of synthetic features of some Byzantine songs and hymns that contain elements of narrative, poetry and drama. As an example for such analysis there is a text by Herman from Constantinople written as a homily for the Annunciation (VII century). On the one hand, one can see the textual characteristics of homily in this text. On the other hand, the biggest part of this text is dialogue – between archangel and Virgin Mary and between Virgin Mary and Joseph. This dialogue is a characteristic feature of some texts from the Annunciation corpus (the earlier texts are: the encomion by Proclus from Constantinople, the kontakia by Romanos the Melode, the homilies by John Chrysostom which are determined as *Spuria*). So Herman borrows the tradition of dialogue hymnography making it the element of homiletic (rhetorical) skill.

Ключевые слова: жанр, гомилия, диалог, традиция, гимнография.

Keywords: genre, homily, dialogue, tradition, hymnography.

Попытки разработать теорию родов литературы содержатся в «Поэтике» Аристотеля, где описывается драма (трагедия) и поэзия повествовательная. Отличительная черта повествовательной поэзии заключается в том, что в повествовании необходимо выбирать и упорядочивать факты действи-

тельности, которые послужат материалом для эпопеи (материалом для поэтического подражания). При этом упорядочивание подразумевает сведение в одном тексте событий, по времени удаленных друг от друга: «в трагедии невозможно изображать многие события, происходящие одновременно, но только часть их, являющуюся на сцене... , а в эпопее благодаря тому, что она представляет собой рассказ, можно сразу изобразить много событий, относящихся к делу» [1, с.59-61].

Текст проповеди святителя Германа Константинопольского датируется VII веком. Жанровая принадлежность данного текста обозначена как «слово». В церковном значении это понятие синонимично понятию «проповедь». Однако для проповеднического жанра текст Германа Константинопольского имеет нетипичную структурную особенность: он почти полностью построен в форме диалога, причем этот диалог распадается на две части. В первой части с Богородицей беседует архангел Гавриил, как и полагается по евангельской истории; во второй – Иосиф Обручник, как, например, и в кондаке преп. Романа Сладкопевца, написанном раньше, в V – VI веках.

Возможно, жанровые особенности, а именно отнесенность к проповедническому жанру, обуславливают ту особенность этого текста, которая встречалась и в других произведениях церковных поэтов, – расширение первичного, библейского, текста за счет усложнения языка, попыток интерпретации Священного Писания: «По отношению к Слову Бога всякая проповедь – это текст «второго порядка», слово наставника *по поводу* слова Бога. Цель проповеди состоит в донесении смысла слова Бога до сознания людей. Такая передача смысла представляет собой ту или иную адаптацию первичного текста (слова Бога) к возможностям человеческого разума. Адаптация может состоять в полном или частичном переводе первичного текста на более понятный язык, при этом вторичный текст может быть и расширением исходного и, напротив, его сжатием (компрессией)» [2, с.205].

Языковое и структурное своеобразие определяются, в свою очередь, самим жанром: «проповедь – жанр свободный, ... предоставляющий проповеднику возможность определенного выбора содержания и способа пастырского учительного обращения с верующими (выбора, разумеется, в известных границах)» [2, с.209].

При этом проповедь как жанр предполагает диалог, но несколько иного рода: это диалог со слушателями, чаще всего скрытый, так как подразумевает не прямое общение, а лишь обращение к слушателям. При этом сама проповедь, как правило, является по форме монологом. Слово патриарха Германа, напротив, в этом нарушает законы жанра, являясь скорее не про-

поведью, а драматическим произведением, предназначенным не для одного, а для трех голосов.

Произведение Германа делится на две части, два диалога: Ангела с Марией и Марии с Иосифом. Для удобства анализа каждая часть обозначается римскими цифрами (соответственно, I и II); в свою очередь, каждый из указанных диалогов поделен на реплики или строфы: в первом диалоге выделено 48 строф (все строфы парные), во втором – 43 строфы (последняя строфа – реплика Иосифа – является непарной, для нее нет ответа). Строфы будут обозначаться арабскими цифрами [3].

Произведение Германа по сравнению с другими гимнографическими текстами, посвященными событию Благовещения и написанными в форме диалога, является довольно поздним. Поэтому в нем можно отметить, с одной стороны, черты, которые объединяют его с другими текстами, подобными ему по тематике и форме; с другой стороны, особенности, присущие только этому тексту и отличающие его от других.

Черты, общие для произведения Германа и других благовещенских песнопений (в жанре кондака и канона):

- алфавитный акростих,
- диалогическая структура.

Отличительные черты:

1) не просто акростих, а еще и единоначалие некоторых строф. Богородица, Которая только отвечает на ангельские реплики в первой части и реплики Иосифа во второй части, иногда повторяет первое слово (слова) этих реплик. Например:

Ангел. (Ты) Трон Богоносящий... Θρόνος θεοβάστακτος...

Богородица. Троном Всевышнего... Θρόνος Υψίστου... (I, 15, 16)

Ангел. Рождаешь Господа спасения... Σωτηρα τέξεις τον Κύριον...

Богородица. Спасение, как ты говоришь, как могу родить... Σωτηρα, ως λέγεις, οτι τέξομαι... (I, 35, 36)

Такое единоначалие, возможно, обусловлено жанром произведения и используется как ритмическое и мнемотическое средство: проповедь должна запоминаться.

2) наличие явных и скрытых цитат.

- ветхозаветные цитаты:

а) упоминаются дом Давида и дом Иакова: *корень Давидов процветший* (I, 34 — так Богородица говорит о себе)

б) в разговоре Иосифа и Марии ветхозаветные цитаты и образы встраиваются в спор и становятся в нем аргументами:

Иосиф. Написано в законе Моисея так: «Если же найдешь девушку и принудит ее возлечь с ним, то даст человек тот отцу юноши 50 дидрахм»

Богородица. Написано у пророков: «Дастся запечатленная книга мужу, ведущему писания, и он скажет: Не могу познать ее» (I, 5, 6).

в) прямое цитирование пророческих книг, которое также использует Мария, чтобы убедить Иосифа:

Веруй пророкам Божьим...: «Се, Дева во чреве приимет и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил» (И, 32).

Данная цитата является двойной: с одной стороны, она ветхозаветная: эти слова взяты из книги пророка Исайи, названного ветхозаветным евангелистом за его многочисленные пророчества о воплощении Христа. С другой стороны, эта же цитата встречается в Евангелии от Матфея в контексте события Благовещения: «Иосиф же муж Ее, будучи праведен и не желая огласить Ее, хотел тайно отпустить Ее. Но когда он помыслил это, - се, Ангел Господень явился ему во сне и сказал: Иосиф, сын Давидов! Не бойся принять Марию, жену твою...; родит же Сына, и наречешь Ему имя Иисус, ибо Он спасет людей Своих от грехов их. А все сие произошло, да сбудется реченное Господом через пророка, который говорит: «Се, Дева во чреве приимет и родит Сына, и нарекут Ему имя Еммануил, что значит: с нами Бог»» (Мф.1:19 – 23).

- новозаветные цитаты: цитируется ангельское приветствие, рассказ о Захарии и Елисавете, Песнь Богородицы.

Первая же строфа проповеди содержит цитату из сцены Благовещения в Евангелии от Луки:

Слушай, Прославленная, сокрытые слова Всевышнего слушай: «Се, зачнешь во чреве и родишь Сына, и наречешь Ему имя Иисус» (I, 1).

Фраза, данная в кавычках, является дословным цитированием Евангелия и в русском переводе звучит так: *И сказал Ей Ангел: не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога; и вот, зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь Ему имя: Иисус (Лк.1:30 – 31).*

При этом видно, что в тексте проповеди эта цитата имеет «окружение» в виде авторских слов (*Внимай, Прославленная; сокровенным словам Всевышнего внимай*). Таким образом, архангел Гавриил сразу отмечает свою посланническую роль: то, что он говорит, – это не его собственные слова, но слова Пославшего его.

В проповеди Германа сохранено и ангельское приветствие, которое звучит в Евангелии от Луки так: «Радуйся, Благодатная! Господь с Тобою; благословенна Ты между женами» (Лк.1:28).

В произведении Германа эти слова немного изменены: они повторяют текст молитвы, основанной, в свою очередь, на евангельском тексте – «Богородице Дево, радуйся; Благодатная Марие, Господь с Тобою. Благословенна Ты между женами, и благословен плод чрева Твоего, яко Спаса родила еси душ наших». В указанной строфе проповеди видна одна из особенностей литературного церковного творчества: священный текст часто

рассматривается через призму текста молитвенного, и это рассмотрение иногда создает сложные межтекстовые связи.

Из евангельского текста берется только само событие Благовещения, занимающее 13 стихов (с 26 по 38). В таблице при ссылке на стихи Евангелия сначала будет даваться номер стиха без учета всего остального текста, а в скобках – номер стиха так, как он идет в евангельской главе.

Таким образом, там, где речь идет о сути Благовещения, соотношение евангельского текста и текста проповеди превращается в замкнутую,

Текст проповеди	Текст Евангелия (глава 1)
1 – зачнешь во чреве, и родишь Сына, и наречешь ему имя: Иисус	6 (31)
21 – Елисавета, родственница Твоя, ... зачала сына в старости своей	11 (36)
25 – и будет царствовать над домом Иакова, и Царству Его не будет конца	8 (33)
30 – 31 – Как будет это, когда Я мужа не знаю? Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посемя и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим. Не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога	9–10 (34–35)
43 – Благодатная, Господь с Тобою; благословенна Ты между женами, и благословен плод чрева Твоего	3 (28)

кольцевую композицию: вторая «благовещенская» цитата у Германа соотносится с последним «аргументом» Гавриила в евангельском тексте (рассказ о Елисавете), и, напротив, ангельское приветствие, которое Гавриил произносит в Евангелии в самом начале, при встрече с Марией, у Германа отнесены ближе к концу.

- гимнографические (богословские) цитаты (использование текстов не из Священного Писания: литургических, богословских). Сюда относятся прежде всего Божественные и Богородичные имена и образы, через которые автор словесно пытается выразить принципиально невыразимое:–

(Господь) Свет миру (I, 39); Ангел обращается к Богородице *Скиния Божественная одушевленная* (I, 41).

- рассказ о прошлых событиях вкладывается в уста героев (форма цитации).

Интересно, что герои не только вспоминают и рассказывают друг другу о прошлых событиях (слова Иосифа о том, как во сне ему явился ангел), но и как бы заглядывают в будущее. Эту особенность текста можно назвать нелинейностью: действие не развивается прямо, от начала до конца. Такая нелинейность, скорее всего, обусловлена целями текста: не столько рассказать о событии Благовещения (повествовательная, информационная цель), сколько дать своеобразную интерпретацию этому событию (дидактическая цель).

Так, например, Богородица в разговоре с Иосифом рассказывает историю своей родственницы Елисаветы, которая, будучи *в летах*, родила *по надежде пророка и Предтечу* (II, 14). Такое именование Иоанна Крестителя отсутствует в Евангелии, так как «Предтеча» - результат некоего дистанцирования, осмысления текста Священного Писания. Иоанн говорит о себе так: «Я крещу вас водою, но идет Сильнейший меня, у Которого я недостойн развязать ремень обуви; Он будет крестить вас Духом Святым и огнем» (Лк.3:16). В тексте проповеди Мария называет Иоанна Предтечей, то есть заранее знает его миссию и его значение.

По сравнению с другими текстами, посвященными тому же событию и написанными в той же диалогической форме (например, с кондаком преп. Романа), текст патриарха Германа более насыщен библейскими цитатами в из различной форме (явные и скрытые). Возможно, это связано с жанром: текст Германа – это слово, проповедь, которая непосредственно призвана толковать священные тексты. Поэма Романа – скорее художественное произведение, написанное на благовещенский сюжет. Однако при поиске различий между этими двумя произведениями обнаружится, что если эти различия и есть, то, с другой стороны, между указанными текстами много общих черт. Во-первых, это диалогическая форма. Во-вторых, пространственность формулировок. При этом Герман цитирует больше священного текста, как бы «разворачивая» его; Роман практически обходится без таких явных цитат.

Помимо кондака Романа Сладкопевца и, возможно, через этот кондак, текст Германа связан и с другими диалогическими текстами византийской гимнографии из корпуса текстов, посвященных Благовещению. Сюда относятся, наряду с кондаком Романа, более ранние тексты: это и проповедь Прокла Константинопольского (V век), также заключающая в себе двойной диалог (Мария – Иосиф, Мария – архангел), и три проповеди Иоанна Златоуста, относящиеся в издании Миня к разделу *Spiria* (подложных) и со-

державших все те же благовещенские диалоги. Если брать еще более ранние диалогические благовещенские тексты, то это прежде всего диалоги, приписываемые Ефрему Сирину (IV век). Кроме того, существуют тексты, по форме и содержанию сходные с текстом проповеди Германа, однако, судя по всему, написанные позже: среди них особенный интерес представляют богослужебные тексты – каноны праздника Благовещения и отдания праздника – интерес в аспекте не только датировки, но и авторства и происхождения этих текстов. Таким образом, выстраивается целая традиция диалогических византийских песнопений, анализ которой важен в нескольких аспектах: историческом (для сравнения текстов, датировки и атрибуции), поэтическом (для детального рассмотрения поэтики византийских текстов), богословском (для выявления того, какие богословские идеи выражаются определенными поэтическими средствами).

1. Аристотель. Поэтика. Риторика. – СПб.: Азбука-классика, 2007. – 352 с.
2. Мечковская Н.Б. Язык и религия. – М.: «ФАИР», 1998. – 352 с.
3. *Patrologia Graeca* (PG). XCVIII. Excudebatur et venit apud J.-P. Migne Editorem, 1858, 1860. Col.320 – 340. Проповедь Германа цитируется по этому изданию. Подстрочный перевод мой – А.В.

Раздел IV. КАНОНИЧЕСКОЕ ПРАВО

УДК 273.99

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

Краткий обзор современных неканонических православных юрисдикций, действующих на территории Калужской митрополии

Summary of current non-canonical Orthodox jurisdictions in force in the territory of the Archdiocese of Kaluga

Аннотация: В статье рассматриваются неканонические организации верующих, общины и епархии, входящие в неканонические православные юрисдикции, действующие на территории Калужской митрополии Русской Православной Церкви Московского Патриархата. Не смотря на резкое неприятие законной церковной структуры, данные общины не смогли привлечь внимания к своей деятельности со стороны широких слоев православных верующих Калужской области и пребывают в состоянии канонической изоляции, периодически меняя свою юрисдикционную принадлежность.

Abstract: This article discusses the non-canonical organization of believers, the community and the diocese, members of the non-canonical Orthodox jurisdiction, acting on the territory of Kaluga archdiocese of the Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate. Despite the sharp rejection of the legal structure of the Church, these communities have not been able to draw attention to its activities on the part of the wider Orthodox believers Kaluga region and in a state of isolation canonical periodically changing its jurisdictional affiliation.

Ключевые слова: Калужская митрополия, неканонические юрисдикции, раскол, церковное разделение, РПЦ МП, РПЦЗ, РПАЦ, греческие старостильники, приходы, общины.

Keywords: Kaluga archdiocese, non-canonical jurisdiction of the split, the church split, ROC, ROCOR, ROAC, Greek old calendarists, congregations, communities.

Различные группы, отложившиеся от Церкви, создавшие самочинные соборы или раскольнические сообщества, на протяжении практически всей Истории Церкви, всегда находились рядом с церковной полнотой, охотно становясь центром для общения всех недовольных каноническим устройством Церкви, объединением уклонившихся в раскол клириков и мирян.

В современную нам эпоху, Русская Православная Церковь переживает время своего роста, возвращая себе полноправное имя традиционной и родной для народов России религии, широко присутствуя в жизни всех слоев общества, совершая свое спасительное служение в новых условиях.

С конца 1980-х гг., началось массовое обращение к религии вчерашних советских людей, время перемен в обществе и стране, воскресило в народе живой интерес к Православному вероучению. Однако, среди массы искренне верующих людей, только пришедших в Церковь, оказалось немало и тех, кто стремился в лоне Церкви стяжать славу, или реализовать свои, зачастую не православные, антицерковные, а иногда, и откровенно еретические идеи. Умело используя конфессиональные симпатии населения, стали появляться различные религиозные группы и организации, декларирующие свою принадлежность к Православной Церкви, на деле, не имея к ней никакого отношения. Зачастую, духовный путь лидеров этих организаций начинался в лоне канонической Русской Православной Церкви, из которой они, по разным причинам уклонялись в раскол, создавая неканонические православные юрисдикции.

Помимо этого, появилось масса сект, пытавшиеся увлечь в свои ряды большое количество людей, активно используя традиционные обрядовые формы, присущие Православной Церкви, такие как «Богородичный центр», «Белое братство», «Церковь последнего завета» (виссарионовцы).

Кроме всего прочего, существовало болезненное и непримиримое разделение между Русской Православной Церковью и Русской Православной Церковью Заграницей (РПЦЗ). Последняя, усугубив разделение, приняла решение об открытии своих епархий на постсоветском пространстве, входящем в каноническую территорию Московского Патриархата.

16 мая 1990 года было принято постановление Архиерейского Собора РПЦЗ об учреждении епархий в СССР [29, с. 411], которое вызвало резкое

непримирение Московской Патриархии [9, с. 6 – 11], но нашло отклик у многих оппозиционно настроенных клириков в СССР [16, с. 3], направивших поток прошений о переходе в РПЦЗ.

Одной из самых первых крупных групп, заявивших о разрыве с Московским Патриархатом, явилась группа верующих из г. Суздаля, во главе с архимандритом Валентином (Русанцовым) [12, с. 8]. Последний, вступив в резкий конфликт с епархиальным архиереем, на тот момент, архиепископом Владимирским и Суздальским Валентином (Мищуком) (Ныне, - митрополит Оренбургский и Саракташский, глава Оренбургской митрополии РПЦ), заявил о том, что архиепископ Валентин, якобы «за отказ писать доносы решил изгнать архимандрита Валентина из Суздаля» [12, с. 5]. Конфликт все более разгорался [7, с. 114 – 124] и «седьмого апреля 1990 совершился выход суздальских верующих из Московской Патриархии, и они были приняты под омофор Русской Зарубежной Церкви» [7, с. 11]. Данное событие стало прецедентом, и послужило толчком к активному уклонению в раскол клириков и приходских общин по всей стране. Уже 4.10.1990, архимандрит Валентин (Русанцов) назначается экзархом Архиерейского Синода РПЦЗ на территории СССР. Архиерейский Собор РПЦЗ в 1990 г. под председательством митрополита Виталия, вопреки мнению архиепископа Берлинского и Германского Марка (Ардта) постановил рукоположить архимандрита Валентина в сан епископа [17, с. 206] и 10.02.1991 г., в Брюссельском Храме-Памятнике свв. Царственным мученикам и св. Иова Многострадального, была совершена епископская хиротония Валентина Русанцова во епископа Суздальского и Владимирского [15, с. 10]. В его архиерейской хиротонии приняли участие архиепископы Антоний (Бартошевич), Марк (Ардт), епископы Варнава (Прокофьев) и Григорий (граф Граббе). Обладая большим административным опытом и организаторским талантом, епископ Валентин, сумел в кратчайший срок зарегистрировать в органах юстиции «Российскую Православную Свободную Церковь» и Суздальское епархиальное управление. 24.10.1991 г., епископ Валентин, Определением Архиерейского Собора РПЦЗ был избран членом Архиерейского Синода [28, с. 26]. Позднее, его юрисдикция получила наименование «Российская Православная Автономная Церковь» (РПАЦ), и на пике своего развития, число ее приходов достигало до полутора сотни приходских общин, фактически, связавших себя с РПЦЗ. В последствии, группа Русанцова откололась и от РПЦЗ, в результате чего бывший епископ РПЦЗ был лишен сана как в самой РПЦЗ, так и в РПЦ МП [18, с. 21]. Позже, уже из самой РПАЦ, выделилась небольшая группа приходов, заявив о разрыве общения с Валентином (Русанцовым) и создании т.н. «Архиерейского Соповещения Российской Православной Автономной Церкви» (АС РПАЦ) [3, с. 87 – 90].

С начала 2000-х гг., наметилась тенденция к переговорам между РПЦ и РПЦЗ, закончившиеся уврачеванием болезненного разделения и желанным объединением, состоявшимся в результате подписания «Акта о каноническом общении» 17.05.2007 г. «Акт о каноническом общении» был торжественно подписан Святейшим Патриархом Алексием II (+ 5.12.2008) и Первоиерархом РПЦЗ, митрополитом Лавром (+16.03.2008) в Храме Христа Спасителя в Москве, где и была отслужена первая совместная литургия.

Меньшая часть клириков и общин этого объединения не признала, образовав Временное Высшее Церковное Управление РПЦЗ ((ВВЦУ РПЦЗ епископа Агафангела (Пашковского), позднее возведенного в достоинство «митрополита» и «первоиерарха») [11, с. 73], большая же часть признала объединение и стала составной частью Московского Патриархата – РПЦЗ МП [13, с. 2 – 11]. Многие клирики, не принявшие ни одну из многочисленных формаций, отошедших от РПЦЗ, перешли в греческие старостильные группировки, некоторые перешли в старообрядчество [20, с. 3; 21, с.3].

На канонической территории Калужской митрополии, в г. Калуге и Калужской области [14] действует несколько неканонических юрисдикций, имеющих в своем составе некоторое количество общин и клириков.

Пожалуй, самой крупной уклонившейся в раскол неканонической структурой, действующей на территории Калужской епархии, является т.н. «Калужская и Обнинская епархия» **«Архиерейского Совещания Российской Православной Автономной Церкви» (АС РПАЦ)**. Основой данной «епархии», можно считать общину с домовым храмом во имя иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость», расположенную в поселке Мятлево Износковского района Калужской области. В начале 2013 года, данная община, во главе с известным публицистом, игуменом Игнатием (Душеином), обвинившим Русскую Православную Церковь в канонических отступлениях, ереси, экуменизме и т.д. [10], уклонилась в раскол, присоединившись к «Архиерейскому Совещанию Российской Православной Автономной Церкви» возглавляемому «епископом» Григорием (Лурье). К данной общине принадлежит более 50 верующих, активно посещающих богослужения в храме, построенном на частной территории. Старостой общины является бывший преподаватель Московской Духовной Академии и Калужской Духовной семинарии, уклонившийся в раскол мирянин А.А.Зайцев. Несколько раз в год, общиной организуются «Мятлевские чтения», посвященные различным аспектам существования неканонических структур, объединенных общей «истинно-православной» идеей. В работе данных чтений, довольно активно принимают участие различные неканонические «епископы» из таких юрисдикций как «Истинно-Православная Церковь России» «митрополита» Рафаила (Прокопьева), «Украинская

Автономная Истинно-Православная Церковь» «епископа» Иова (Коновалюка) и др. Помимо этого, община имеет свои печатные и электронное издания. Игнатий (Душеин), был рукоположен в сан «епископа» Калужского и Обнинского 6.11.2014. «Хиротонию» совершили «епископы» Григорий (Лурье) и Иов (Коновалюк).

К этой же юрисдикции, относится небольшая группа верующих (не более 20 человек) из г. Калуги. Община посвящена свт. Игнатию (Брянчанинову) и была создана в 2010 г., ее духовным окормлением занимался игумен Игнатий (Душеин). Один из членов общины, А. Кушнаренок 6.11.2013 г. был «рукоположен» в сан «диакона», а 15.02.2015 в сан «иерея», для дальнейшего духовного руководства данной группой верующих.

Кроме того, в состав группы «епископа» Игнатия (Душеина) вошла небольшая община в г. Обнинске, созданная самим Душеиным, уже после уклонения в раскол и посвященная свт. Иоанну Шанхайскому и Сан-Францисскому. Число членов данной общины не превышает двух десятков человек.

Второй заметной раскольнической структурой, имеющей статус «епархии», действующей на канонической территории Калужской митрополии, является т.н. «Калужская и Рязанская епархия» централизованной религиозной организации «**Истинно-Православной Церкви**» (ИПЦ) (известна также под наименованиями: «Православная Российская Церковь» (ПРЦ) и «Истинно-Православной Церкви России» (ИПЦР)) [3, с. 115 – 154], возглавляемой «митрополитом» Рафаилом (Прокопьевым) (в 2009 г. сменившим фамилию на: Мотовилов). Юрисдикция известна принятием в свои ряды раскольников со всего мира, исповедует «имяславию», ее глава, «митрополит» Рафаил, активно занимается народным целительством [2, с. 109 – 180]. Собственно, епархия состоит всего из одной небольшой общины, насчитывающей около 40 человек, имеющий собственное храмовое здание, построенное на частной территории в г. Калуге. Храм «освящен» во имя Воскресения Христова. Создателем и «епархиальным архиереем» данной группы являлся «архиепископ» Василий (Сигалов). По утверждению источников самой ИПЦР, до 2007 г. Василий (Сигалов) подвизался в некоем монастыре на Святой горе Афон, где принял монашеский постриг, диаконскую и священническую хиротонию, а также был возведен в сан архимандрита [8, с. 8]. Согласно решения «Священного Синода» ИПЦ, 20.11.2007 г., в г. Москве была совершена «архиерейская хиротония» Василия (Сигалова) во «епископа» Калужского и Рязанского. В 2010 г., был возведен в сан «архиепископа» [26, с. 8], а 01.10.2013 Василий (Сигалов) скончался, в результате чего, в управление данной общиной и епархией вступил «архиепископ» Калужский и Тульский Иоанникий (Шендрик) [22,

с. 2]. 8.11.2013 г., настоятелем храма калужской общины был назначен уклонившийся в раскол и запрещенный клирик Московской областной епархии РПЦ, иерей Александр Коканович, принятый в ИПЦР в январе 2011 года [27, с. 3].

Третьей неканонической «епархией», действующей в пределах Калужской митрополии, является «Калужская и Тиватская епархия». Данная структура входит в маргинальную неканоническую организацию, именуемой «Синодом Православной Российской Церкви» (объединение небольших групп «митрополита» Кириака (Темерциди), ранее имевших наименование, «Истинно-Православной Церкви, Южнороссийской митрополии») [4, с. 74 – 77]. Вся Калужская часть «епархии» состоит всего из одного домового храма во имя св. праведного Иоанна Кронштадтского, представляющего собой одну из комнат в жилой квартире. Община находится в г. Обнинске, которую возглавляет лишенный священного сана, бывший протоиерей РПЦ Олег Черкрыгин. В 2003 г., Черкрыгин, находясь за рулем своего автомобиля, совершил ДТП, в результате которого погиб ребенок. В результате запрещения в служении и лишения сана, Черкрыгин уклонился в раскол, примкнув к неканонической юрисдикции реформаторского типа [5, с. 376 – 394.] «Апостольской Православной Церкви» (АПЦ) [4, с. 30 – 43]. Позже, присоединился к одной из производных от АПЦ групп, возглавляемой «митрополитом» Кириаком (Темерциди), где 4.05.2014 был «рукоположен» в сан «епископа». Постоянно проживая в Черногории, тем не менее, периодически приезжает в Россию, совершает богослужения в своей квартире в Обнинске. Количество прихожан крайне мало, информация о наличии в данной «епархии» «клириков» отсутствует.

Прочие неканонические юрисдикции, представлены в регионе лишь небольшими общинами, не имеющими епархиального статуса.

С начала 1990-х гг., известно о существовании в г. Калуге приходской общины во имя Свв. Новомучеников и Исповедников Российских, находящейся в юрисдикции «Российской Православной Кафолической Церкви» (РПКЦ) [4, с. 16 – 25], возглавляемой «митрополитом» Михаилом (Анашкиным). Данная юрисдикция является малочисленной маргинальной организацией, имеющей мифическое происхождение и пытающаяся отождествить свою деятельность с аутентичными катакомбными общинами, последователями церковной оппозиции 1920-х гг. [1]. Сам «митрополит» Михаил (Анашкин), является бывшим римо-католическим диаконом, занимается бизнесом и не ведет активной религиозной деятельности. Оборудованное для совершения в общине богослужений помещение находилось в городском отделении общественной организации чернобыльцев России в г. Калуге. Кроме того, имелась информация о том, что

богослужения для данной общины совершались в небольшом дачном домике, в пригороде Калуги. Настоятелем общины является «управляющий делами РПКЦ», «протоиерей» Алексей Курахтин, постоянно проживающий в Москве. Известно также, что в общине совершал богослужения некий «о. Александр», а численность общины на 2004 г. составляла 34 человека [14]. О современном состоянии данной общины информация отсутствует.

Еще одной калужской общиной, входящей в неканоническую юрисдикцию **«Русской Православной Церкви Заграницей» «архиепископа» Владимира (Целищева) (РПЦЗ В-В)** [3, с. 26 – 34], является приход во имя канонизированного в этой группе, святителя Филарета (Вознесенского) Исповедника [25]. Данный храм также являлся домовым, и функционировал в квартире мирянина Игоря Онуфриева, который 19.01.2011 был «рукоположен» в сан «иерея» «епископом» Владивостокским и Дальневосточным Анастасием (Суржиком), в прошлом, протоиереем РПЦ, уклонившимся в раскол. Община была сформирована в 2009 г. и входила в «Дальневосточную епархию» РПЦЗ (В-В), на правах подворья. В разное время, в общине совершали богослужения; «иеромонах» Сергей (Чурбаков) (июнь – ноябрь 2009), «протоиерей» Георгий (Филимонов) (ноябрь 2009 - 2010), «священник» Александр Давыдов (2010 - 2011). 8.05.2012 г., «иерей» Игорь Онуфриев и «иеромонах» Арсений (Комаров) «освятили иерейским чином престол и храм в пригороде Калуги в честь Святителя Филарета Исповедника» [14; 19]. Количество активных прихожан не превышает 30 – 40 человек. В октябре 2015 г., в результате очередного раскола в РПЦЗ (В-В), община разорвала общение с «епископом» Анастасием (Суржиком) и перешла под управление «епископа» Санкт-Петербургского и Северо-Русского РПЦЗ (В-В) Виктора (Парбуса).

В городе Калуге, с мая 1992 года также действовала еще одна община, ранее входившая в состав РПЦЗ. Первоначально, ее окормлением занимался запрещенный в РПЦ и лишенный священного сана в РПЦЗ, бывший протоиерей РПЦЗ Алексей Аверьянов. В результате разногласий между членами общины, по вопросу принятия решений Архиерейского Собора РПЦЗ 1994 г., в 1995 г. община самоупразднилась. В ноябре 1996 г., небольшая часть общины перешла в неканоническую греческую старостильную **«Церковь Истинно-Православных христиан Греции» юрисдикции Кирика (Кондоянниса) («Матфеевско-кирикийский» Синод Церкви Истинно-Православных христиан Греции»)**. Для данной группы характерным является категорическое отрицание наличия благодати и действительности Таинств, совершающихся в канонических Поместных Православных Церквях. Примечательно, что благодаря еретической эклесиологии, все члены калужской общины, при переходе были повторно

крещены (!). Среди перешедших был также и известный в Калуге общественный деятель Андрей Сиднев, стоявший у истоков создания общины РПЦЗ. В 1997 г. Сиднев переехал на постоянное место жительства в Грецию, где принял «иерейское» посвящение от «митрополита» Кирика (Кондоянниса). Первоначально приход входил в состав «Российского Экзархата» данной греческой юрисдикции, но в 2008 г. был преобразован в самостоятельную группу под наименованием «Истинно-православной церкви России», возглавляемой «митрополитом» Киевским Серафимом (Бонь), входящим в группу юрисдикций под общим началом Кондоянниса. В настоящее время известно о небольшой группе последователей, окормляемых «священником» Василием Васильевым, являющимся настоятелем общины [24, с. 307]. Богослужение совершаются на частных квартирах, количество верующих данной группы незначительно.

Еще один приход находится в г. Таруса Калужской обл., состоящий в расколе, входит в греческую старостильную **«Церкви Истинно-Православных христиан Греции» юрисдикции Стефана (Цакироглу) («Матфеевский») Синод Церкви Истинно-Православных христиан Греции»**. Именно от этой юрисдикции в 2005 г. откололась группа ««Матфеевско-кирикицкого» Синода Церкви Истинно-Православных христиан Греции» Кирика (Кондоянниса). Приход в г. Таруса Калужской обл., в 2004 году покинул юрисдикцию «Российской Православной Автономной Церкви» Валентина (Русанцова) присоединившись к «Матфеевскому Синоду», пребывая в непосредственном подчинении Кипрского «иерарха» этой юрисдикции «епископа» Амафунтского Лазаря (Афанасова) [23]. Количество активных верующих незначительно, духовно окормляет общину бывший клирик РПАЦ, «иерей» Роман Павлов.

Помимо вышеперечисленных приходов, входящих в различные юрисдикции греческих старостильников, известно, что «некоторое количество «каллиникитских» приходов имеется в Калужской области» [24, с. 296]. Т.е., приходов, входящих в неканоническую юрисдикцию **«Каллиникитского» Синода Церкви Истинно-Православных христиан Греции и Зарубежья» «архиепископа» Макария (Кавакидиса)**, управляющий этими общинами через «епископа» Олимпийского Нектария (Яшунского), постоянно проживающего в г. Санкт-Петербурге.

Подводя итог краткому обзору неканонических групп и общин, находящихся вне единства с канонической Русской Православной Церковью и действующих на территории Калужской митрополии, стоит отметить, что ни одна из этих общин не смогла стать альтернативой даже самому небольшому приходу Калужской митрополии. Критика церковной иерархии, желание реформ и перемен в Церкви, отказ от канонического устройства и

святоотеческого наследия, ведут лишь к дезинтеграции и регрессу общины как административной единицы и как собрания верующих и верных Христу. Покинув Церковь по разного рода причинам, в большинстве своем, данные группы не нашли желанного покоя и радости церковного общения в расколе, что и подтверждается их частой сменой юрисдикционной принадлежности, отсутствия успеха в их проповеди, сказывающемся на количестве последователей. Но, не смотря на человеческие амбиции и личные разногласия, проблемы в церковно-приходской и общественно-политической жизни, Русская Православная Церковь готова к диалогу с такими общинами, дабы привести их спасительному единству, собрать их на корабле Спасения, что бы уврачевать раскол через покаяние, исправление и любовь.

Источники и литература

1. Алчущие правды: Материалы церковной полемики 1927 года / [сост., авт. вступ. ст. свящ. А. Мазырин, О.В. Косик]. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2011.
2. Анатолий (Берестов), иеромонах, Печерская Алевтина. Под маской православия нередко скрываются колдуны, экстрасенсы, псевдправославные секты. — М., 2006. С. 109–180.
3. Бочков Павел, свящ. Обзор неканонических православных юрисдикций XX–XXI вв. Т. 1: Политические расколы: монография. — Киев: ДП «Персонал», 2014.
4. Бочков Павел, свящ. Обзор неканонических православных юрисдикций XX–XXI вв. Т. 2: Реформаторские расколы: монография. — Киев: ДП «Персонал», 2014.
5. Бочков Павел, свящ. Революционно-реформаторские расколы // Труды Київської Духовної Академії. — Київ, 2009. — № 10. С. 376–394.
6. Бочков Павел, свящ. Юрисдикционно-политические церковные расколы постсоветского периода. — М.: Эдиториал сервис, 2010.
7. Валентин [Русанцов], митрополит Суздальский и Владимирский. Слово и дело. Письма, слова и речи. 1973–2001 гг. — СПб., 2001.
8. Василий (Лазарович), [священник]. В ИПЦ новый архиерей // Поместный Собор. — М., 2007. — № 24 (ноябрь 2007). С. 8.
9. Документы Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. Москва, Свято-Данилов монастырь, 25-27 октября 1990 года. Воззвание Архиерейского Собора к архипастырям, пастырям и всем верным чадам Русской Православной Церкви // Журнал Московской Патриархии. — М., 1991. — № 2, февраль 1991. С.6–11.
10. ИНТЕРВЬЮ: Настоятель общины РПАЦ в поселке Мятлево Калужской области игумен ИГНАТИЙ (Душеин) о причинах и обстоятельствах ухода своей общины из Московской патриархии. Часть первая // Портал-Credo. Ru [Электронный ресурс]. — 2015. — Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=100520>— Дата доступа: 19.10.2015.
11. Иоанн, епископ Каракасский и Южно-Американский. «Моя главная задача – исцелить раскол и вернуть паству и наши храмы». Православие в странах Латинской

Америки // Журнал Московской Патриархии. — М., 2013. — № 2, февраль 2013. С. 72 – 75.

12. К истории ухода духовенства и верующих города Суздаль из Московской Патриархии. — Суздаль, 1997.

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

14. Калужская область // Иерархия литургических церквей [Электронный ресурс]. — 2015. — Режим доступа: <http://www.hierarchy.religare.ru/h-geo-rus-kaluga.html> — Дата доступа: 17.10.2015.

15. Краткая история Российской Православной Церкви (РПАЦ). — Суздаль, 2005.

16. Лебедев Лев, протоиерей. Границы Церкви // Православное Обозрение. — М., 1998. — №5(6). С.3.

17. Маковецкий Аркадий, прот. Белая Церковь: Вдали от атеистического террора. — СПб., 2009.

18. Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви «О лишении священного сана запрещенных в священнослужении архимандритов Валентина (Русанцова), Адриана (Старины) и игумена Иоасафа (Шибяева)» // Журнал Московской Патриархии. — М., 1997. — № 4. С.21.

19. Освящение храма в Калуге // Листок Южно-Российской Епархии РПЦЗ [Электронный ресурс]. — 2015. — Режим доступа: <http://rocormoscow.livejournal.com/16425.html> — Дата доступа: 12.10.2015.

20. Постановления Совета Митрополии Русской Православной Старообрядческой Церкви (г. Москва, 30 апреля – 1 мая 2009 г.) П.11. О приеме в лоно Церкви протоиерея Алексея Легостаева и протоиерея Сергея Жумабаева от Русской Православной Церкви Заграницей. // Вестник Митрополии. — М., 2009. № 2. С.3.

21. Постановления Совета Митрополии Русской Православной Старообрядческой Церкви (г. Москва, 5-6 августа 2009 г.) П.10. О обращении о приеме в лоно Церкви клириков Русской Православной Церкви за границей. // Вестник Митрополии. — М., 2009. — № 3. С.3.

22. Протокол заседания Священного Синода ЦРО ИПЦ // Поместный Собор. — М., 2013. — № 5 (66) (октябрь-ноябрь). С. 2.

23. Слесарев А.В. Лазарь (Афанасов) // Информационно-справочный портал по расколоведению «Анти-раскол» [Электронный ресурс]. — 2012. — Режим доступа: <http://www.anti-raskol.ru/pages/1618> — Дата доступа: 04.02.2012.

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

25. Столп огненный. Митрополит Нью-Йоркский и Восточно-Американский Филарет (Вознесенский) и Русская Зарубежная Церковь (1964 – 1985). — Составление и комментарии монахини Кассии (Т.А. Сениной). — СПб., 2007.

26. Указ № М/109/01/10 от 26.01.2010 // Поместный Собор. — М., 2010. — № 1 (40) (январь - февраль). С. 8.

27. Указ № М/119/01/11 от 25.01.2011 // Поместный Собор. — М., 2011. — № 1 (47) (январь). С. 3.

28. Указ Преосвященному Валентину, епископу Суздальскому и Владимирскому // Суздальский паломник. — №18,19,20. Специальный выпуск. — Суздаль, 1994. С.26.

29. Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь в XX веке. — М.: Вече, Лепта, 2010.

Раздел V. ИСТОРИЯ

УДК 27-271

Протоиерей Андрей Лобашинский,
КДС, преподаватель;
e-mail: oandrey@karizha.ru

Россия и Афон (К тысячелетию русского присутствия на Святой Горе)

*(Доклад, прочитанный на торжественном акте
в Калужской духовной семинарии
в день памяти святого апостола Иоанна Богослова
[9 октября])*

Russia and mount Athos (For the Millennium of the Russian presence on the Holy Mountain)

*(Paper read at the ceremonial act
in the Kaluga theological Seminary
in day of memory of the Holy Apostle John the theologian
[9 Oct 2016])*

Аннотация: Публикация посвящена исследованию истории зарождения и развития монашества на Святой Горе Афон. В ней анализируются предания, литература и исторические факты, связанные с историей монашеского аскетизма на Афоне, особенное внимание уделяя связи Святой Горы с Русью. В связи с этим в статье имеет место обращение и к истории появления русских монахов на Афоне, истории появления и развития рус-

ских обитателей и скитов. Сухой научный дополняется личными воспоминаниями и впечатлениями, позволяющими создать более объемное представление о древней монашеской республике.

Abstract: The publication is devoted to the study of the history of the origin and development of monasticism on Mount Athos. It examines the legends, literature and historical facts connected with the history of monastic asceticism on mount Athos, paying special attention to the communication of the Holy Mountain from Russia. In this regard, the article is appeal to the history of the emergence of Russian monks on mount Athos, the history of the emergence and development of the Russian monasteries and hermitages. Dry scientific is complemented by personal memories and experiences, allowing you to create a more three dimensional view of the ancient monastic Republic.

Ключевые слова: Православие, святость, монашество, аскетизм, монастыри, Святая гора Афон, Русь, русское монашество.

Keywords: Orthodoxy, Holiness, monasticism, asceticism, monasteries, mount Athos, Russia, Russian monasticism.

Две точки на карте - одна точка размером с континент 17 млн. кв. км, другая - 335 кв. км. В одной живет великий народ с великой и трагической историей, в другой - 2 с половиной тысячи человек. И все же между этими двумя точками вот уже тысяча лет сохраняется великое тяготение и можно сказать, любовь. Россия и Афон. Благоухающий сад и страна, всегда страшившая иностранцев своим климатом. И так далее, и так далее... Что же связало на века эти два места Земли?

В XIX в. в сердце архиепископа Филарета Черниговского, в снежной России родились стихи, которые очень поэтично и точно отражают тот образ, который возникал в сердце русского православного христианина при слове Афон:

*Гора Афон, Гора Святая, не видел я твоих красот,
И твоего земного рая, и под тобой шумящих вод.
Я не видал твоей вершины, как штиль твой втисся в облака,
Какие на тебе картины, каков твой вид издалека.
Я не видал, Гора Святая, твоих стремнин, отвесных скал,
И как прекрасна даль морская, когда луч солнца догорал.
Я рисовать тебя не смею. Об этих чудных красотах
Сложить я песни не умею: она замрет в моих устах.
Одно, одно лишь знаю верно я о тебе, гора чудес,
Что ты таинственна, безмерна и недалеко от небес.*

Перейду к личным воспоминаниям, потому что без личного опыта понимания этого исторического феномена не обойтись.

Очень-очень давно, еще на заре моей церковной юности, в 80-ых гг. прошлого века, мне в руки попались три книги, одна принадлежала архимандриту Софронию и называлась «Старец Силуан», другая представляла собой сборник писем иеромонаха Сергия Веснина и называлась «Письма к друзьям с Афона», а третьей был очерк русского эмигранта и писателя Бориса Зайцев с простым названием «Афон». Эти книги, конечно, пришли ко мне не все вместе и не вдруг, но сложились вместе в одну волнующую картину необычайной притягательности. Они, каждая по своему, открывали перед мной совершенно удивительный мир, непохожий ни на что мной виденное и даже прочитанное. Это было как небесный поцелуй. С этого времени я стал особенно внимательно относиться ко всему, что как-то касалось Святой Горы, удела Пресвятой Богородицы.

Прошло время, сменилась общественная эпоха, ушло в прошлое полуподпольное существование Церкви, появилось множество разнообразной христианской литературы, было издано знаменитое «Добротолубие» - аскетический сборник наставлений о молитве, как оказалось, тоже рожденный в монашеских кельях афонитов, но ничто не могло стереть в моем сердце первое впечатление, которое я получил от чтения тех книг, казалось бы, случайно попавших в мои руки. Шло время. И в 1996 г. наш дорогой и любимый владыка находит возможность возложить свои святительские руки на мою грешную голову и посвятить меня в диаконский сан, было это как раз на Покров Божией Матери.

Стал я служить обычный сорокоуст, и во время его прохождения, через моих друзей я получаю приглашение совершить паломнический круиз на теплоходе по средиземноморским святыням Православия. С трепетом я попросил Владыку благословить прервать сорокоуст и отправиться в такое роскошное паломничество. Владыка благословил. И вот я в Одессе, на теплоходе «Шота Руставели» в удивительной компании - архиепископ Онуфрий, ныне блаженнейший митрополит всея Украины, митрополит Агафангел, старец архимандрит Иона из Одесского монастыря, будущий схимонах Селафиил из Оптиной, православный писатель Петр Паламарчук, и множество других достойнейших людей в сане и мирян. Каждый день путешествия был поистине духовным пиром. Это был один из первых круизов, организованных совсем еще молодым обществом «Радонеж», и еще очень мало кто из православных имел возможность выехать за границу. Все общались, молились, слушали удивительные вечерние беседы владыки Онуфрия, бывшего повсюду образцом монашеского смирения и любви. Наш путь пролегал из Одессы в Иерусалим, затем в Бари, оттуда в

Салоники, затем мимо святой Горы назад в Одессу, а затем - кто куда, к себе, домой.

Везде были замечательные встречи, первые, пусть мимолетные прикосновения ко святыням, служение на Гробе Господнем, Гефсимания, литургия на мощах святителя Николая в Бари, великолепная базилика Дмитрия Солунского и множество других храмов, святынь, от которых кружилась голова.

Но самое потрясающее (для меня лично) произошло под конец. Наш теплоход не спеша стал подплывать к возникшей на горизонте гряде возвышенностей, над которыми царила одна вершина «Το βόυβο», Святая гора. И по мере того, как мы приближались к Святой горе, вокруг нас и над нашим кораблем появилось множество маленьких аккуратных облачков, совсем близко и совсем низко, ослепительно белых. Их белизна была особенно подчеркнута цветом голубого неба. Их было так много и все они были практически неподвижны. Было тихо. И вдруг весь корабль оказался на палубе. Все смотрели вперед, на Гору и на эти удивительные воздушные шарики, и потом как бы из одной груди раздалось пение «Взбранной воеводе победительная» - весь корабль единым сердцем и едиными устами стал петь Акафист Божией Матери - наизусть, вместе, слаженно, восторженно. И спели до конца - и Владыки, и простые монахи, и священники и множество мирян, все славили Владычицу Святой Горы. С такой любовью, с такой верой, что Она сейчас слышит и видит.

Потом наш корабль стал на якорь напротив Пантелеймонова монастыря и отец Анфим (ныне покойный), и отец Максим привезли главу святого великомученика Пантелеймона на поклонение, а старец Иона в это время устремился на катере, привезшем главу великомученика, на берег. И там, выпрыгнув из лодки, крестообразно распростерся на святой афонской земле, целуя ее и обнимая, как живую.

Тогда я окончательно понял, что Святая Гора - это великая святыня, непостижимым образом ставшая частью нашей духовной Родины, которую мы именуем Святой Русью. Родиной, в которой живы все, угодившие Богу, иерархи и простые монахи, князья и юродивые, мученики, праведники и все любящие Бога, все те, кто строил свою жизнь на земле, так как бы она была уже частью Христова Царства.

Афон - этот выдающийся в чистые воды Эгейского моря узкий гористый полуостров с незапамятных времен почитался символом вечности, связывающим землю и небо. В античности здесь находился величественный храм Аполлона, разрушенного в правление христианского императора Феодосия Великого. Древнегреческая мифология тесно связывала эту местность с именами и событиями греческого пантеона. Да и город,

выстроенный здесь, назывался Аполлониада. Древнейшие названия полуострова — Акти (греч. Ακτῆ) («Утес») и Афон, в честь мифического фракийского гиганта Афона. Согласно мифу, Афон бросил огромный камень в Посейдона, который упал в Эгейское море. По одной из версий этой легенды, могила Посейдона находилась на Афоне. Первыми жителями горы были племена фракийцев и пелазгов. Они и основали здесь множество небольших поселений-городов. Затем Александр Македонский основал здесь город Уранополис, что в переводе значит «небесный град». Жители и города Афона активно участвовали в войнах и политических союзах древней Эллады. Но это все было за несколько веков до христианства.

Церковное предание говорит нам о том, что христианство на Афоне было принесено Самой Божией Матерью. На Русь это Предание было принесено непосредственно со Святой Горы преподобным Максимом Греком, приглашенным на Русь московским князем в начале XVI в.

Мать Божия, вместе со святыми апостолами участвовала в бросания жребия, кому какое место земли достанется для проповеди Евангелия. Как известно, жребий пал на страну Иверскую, нынешнюю Грузию. И когда Пречистая Дева готовилась к отплытию, предстал ей архангел Гавриил, сказавший Ей повременить с отплытием в Иверию, так эта страна будет просвещена позднее.

Тебе же предстоит просветить другое место. Спустя некоторое время на Святую землю прибыл корабль, присланные святым праведным Лазарем Четверодневным, который, будучи епископом Кипрским, очень желал видеть Божию Матерь. Вместе со святым апостолом Иоанном Богословом и апостольскими мужами, отправилась Пречистая в плавание. Но внезапный сильный ветер прибил корабль к Климентовой пристани Афона. Здесь, высадившись на берег, Пречистая благословила это место и возвестила: «Место сие да будет Моим жребием, который Мне дан Сыном Моим и Богом Моим!» И дальше пророчески произнесла: «Да пребудет благодать Божия на месте сем и на живущих здесь с верою и благословением и сохраняющих заповеди Сына и Бога Моего! Сему месту Я буду Заступница и теплая Ходатаица к Богу». Было это около 44 г. от Рождества Христова.

Природа Афона удивительна и разнообразна. Монастыри и скиты, расположенные близ моря буквально купаются в вечной зелени субтропических деревьев и кустарников, Кипарисы, платаны, каштаны и смоковницы, оливы и виноградники удивительным нерукотворенным садом окружают места монашеских подвигов. Не случайно, что Святую Гору называют Садам Богородицы. Выше, ближе к вершинам беломраморного Афона, природа меняется, и оставаясь прекрасным созданием Божьим, напоминает о трудностях подъема к вершинам духовной жизни. Небольшие миндальные деревья, редкие дивные цветы посреди с низкого мягкого ковра служат

тихим утешением для немногих отшельников, чьи кельи гнездятся на каменистых склонах горы. Животных на Афоне немного: в горах водятся дикие кабаны. Встречаются ядовитые змеи и скорпионы. Множество птиц весной оглашают удивительную афонскую тишину. Ослики и мулы - единственный рабочий скот. Скотоводства как такового на Афоне нет, так как по древнему установлению самкам животных (за исключением кошек), места здесь нет.

В светлых и чистых водах Эгейского моря водится много рыбы: тунец, рыба-меч, кефаль и конечно, осьминоги, украшающие праздничные монастырские трапезы.

Первыми аскетами этом благословенном месте в стали выходцы с Ближнего Востока и Египта, бежавшие от арабского нашествия в VII в., после того как на Шестом Вселенском соборе в 680-681 г. было принято совместное решение светских и церковных властей о передаче Афона в распоряжение гонимых мусульманами монахов из Сирии, Палестины и Египта.

Но исключительно монашеским местом Афон был провозглашен в 885 г. Золотой Буллой императора Василия I Македонянина. Основателем общежительного монашества на Афоне считается св. Афанасий из Трапезунда, который с помощью своего близкого друга императора Никифора Фоки, некогда обещавшего самому простому монаху прийти на Афон, который в 963 г. основал монастырь Великой Лавры (Μεγίστη Λαβρα), фактически первый монастырь на Афоне. Через несколько лет в 972 г. был написан первый устав святой Горы, регулирующий управление делами и порядок на всей Святой горе. Устав был написан на козлиной коже и поэтому получил название «Трагос». Документ был подписан императором Иоанном Цимисхием. Согласно этому уставу Афон был признан независимым монашеским государством, который включал в себя келии (эримиты), лавры (общины) и монастыри (киновии).

С этого времени Афон становится землей обетованной для христиан всех народов. Сюда начали приходить грузины, русские и болгары, даже западные христиане, монахи бенедиктинцы-амальфийцы, которые стали также основывать здесь монастыри и кельи. Именно тогда были основаны великие монастыри Иверон, Ватопед, Великая Лавра, и одновременно были заложены основания других меньших обителей - Дохиара, Ксенофонта, Филофея и др.

В это же время Афон получает официальное наименование «Святая Гора» (греч. Άγιον Όρος) согласно грамоте 1144 г. императора Алексея Комнина, которой было определено: Εφεξής το όνομα του Άθω καλείσθαι Άγιον Όρος παρά πάντων» («Отныне называться Афону Святой Горой всегда»).

В период римского господства, с 1204 г. Святая Гора подвергалась грабежу и насилию, которые обогрели афонскую землю кровью десятков мучеников за верность Православию.

В XIV в., во времена ослабления Византии, сербский жупан Стефан Душан значительно способствовал укреплению положения ряда монастырей. На конец XIV в. приходится время особенного духовного расцвета Святой Горы. В это время основываются новые монастыри и кельи. Именно в этот период движение набирает силу и влияние движение исихастов, духовной главой которому стал афонский подвижник св. Григорий Палама, ставший архиепископом Солунским. Исихазм отныне становится как бы визитной карточкой Святой Горы, и умо-сердечная молитва, помноженная на послушание и уединение, становятся главной отличительной чертой сонма афонских подвижников.

Но как это часто бывает расцвет наступает перед испытаниями и трудностями. И в 1380 г. турецкие войска под предводительством султана Мурада появляются на Святой Горе. Однако, авторитет святых подвижников и чистота их жизни побуждает даже мусульманских захватчиков отнестись к ним с почтением, и дать насельникам Афона некоторые привилегии, внутреннюю самостоятельность в обмен на уплату налога. Но тем не менее турецкое владычество, высокие налоги и периодические грабежи уже в пятнадцатом в. привели к запустению многих обителей. В результате остается всего 20 монастырей.

Последующие века, хотя и не привели к исчезновению монашеской жизни, но многократными испытаниями ставили ее на эту грань. Постоянные разбойничьи набеги терзали афонитов. До сих пор памятником высятся каменные башни-пирги при монастырях, которые служили убежищем для тех немногих неустрашимых монахов, которые поддерживали неугасимую лампаду монашеской жизни.

Греческое восстание 1828 г. зажгло в сердцах афонских монахов надежду на освобождение от турецкого владычества и афониты открыто поддерживали мятежного Эммануила Папу, которые был вскоре разгромлен турецким войском. Эту поддержку турецкие власти не простили - результатом было отмена всех привилегий, начались погромы и грабежи всех монастырей.

Но вскоре благодаря поддержки Россией балканских народов, обстановка на Святой Горе начинает меняться и на Святую Гору прибывает множество иноков из России, Румынии, Болгарии и Сербии. Начинается возрождение Афона.

В 1912 г. греческий морской флот высаживает десант в гавани Дафни и водружает там греческий флаг.

В 1924 г. Святая Гора приобретает особый государственный статус самостоятельного образования, имеющая свою администрацию, таможную и полицию.

Вторая мировая война, в общем, обошла стороной Святую Гору. Немецкие войска, оккупировавшие Грецию, не тронули афонские монастыри, что впоследствии греческие коммунисты ставили им в вину, и даже под этим предлогом арестовывали и сажали в тюрьму монахов, контактировавших с немцами.

Послевоенная смута в греческом государстве, увлеченность левыми идеями и коммунизмом привела к тому, что в 50-60 гг. XX в. монашеская жизнь на Афоне стала угасать. Все меньшее количество молодых иноков приходило на Святую Гору. «Оказавшись на Святой Горе, – я плакал днями и ночами, ибо не нашел тех, кто был бы подобен афонским святым», – вспоминал старец Иосиф Исихаст. Монастыри, почти не имеющие внешнего обеспечения и притока насельников, стали приходиться в упадок. Но Пресвятая Дева не позволила Своему Уделу погибнуть.

Возрождение афонского монашества, – указывает проф. Георгий Мандзиридис, стало фиксироваться статистически в начале 70-х гг. Статистическое исследование, проведенное в июле 1972 г., показало, что общее количество монахов на Афоне достигло 1 146 человек. С тех пор постоянное уменьшение числа монахов афонского сообщества сменилось стабильным и впечатляющим ростом.

Этому росту содействовали несколько факторов. К ним относятся, в частности, групповые приходы братии из монастырей, находящихся за пределами Святой Горы. Эти приходы стали возможными благодаря нескольким выдающимся личностям, носителям глубокой духовности и нравственности. Они подготовили почву и поддержали численный рост монашества Святой Горы. Значительное место среди них занимает старец Иосиф Исихаст, и сегодня 6 из 20 обителей Святой Горы считают себя его духовными наследниками. «Конечно, в возрождении монашества большую роль сыграло и установление братств, происходящих из монастырей, находящихся за пределами Афона. Эти братства были приглашены старшими поколениями афонских монахов, которые с болью в сердце смотрели на опустение монастырей.»

И Святая Гора наполнилась множеством монахов, молодых, хорошо образованных, сознательно стремящихся к высотам духовной жизни согласно святоотеческим преданиям. Этот новый приток обновил духовный облик Афона, помог реставрировать древние обители, восстановить былую духовную славу Афона.

Сегодня Святая Гора представляет собой независимую часть греческого государства со столицей Кариес (Карей), где находится резиденция управляющего Горы, которая подчиняется Министерству иностранных дел. В духовном плане Афон подчинен Константинопольской патриархии.

Согласно Уставу, высший законодательный и судебный орган монастырского управления Святой Горы — Чрезвычайное двадцатичленное собрание, составленное настоятелями всех 20 монастырей; собирается дважды в год: спустя 15 дней по Пасхе и 20 августа (ст. 43 Устава) в административном центре — Каресе (греч. Καρυές). Исполнительная власть на Святой Горе осуществляется Священным Собором (Кинотом), состоящим из 20 членов (антипросопов), каждый из которых представляет свой монастырь. Распорядительная власть — отдельный комитет (Священная Эпистасия) из четырех «наблюдателей» (греч. ἐπιστάτης), состав которой меняется каждый год первого июня. Каждый монастырь бывает представлен в Эпистасии в один из 5 лет наряду с тремя другими в его группе монастырей. Старший член Эпистасии (монах, представляющий старший в группе монастырь) именуется протоэпистатис или назир. Святая Гора освобождена от всех налогов и платежей. Статья 186-я Устава гласит: «В соответствии с древним обычаем запрещается для любого женского существа ступить на полуостров Святой Горы».

За проникновение на территорию Афона для женщин предусмотрена уголовная ответственность — 8-12 месяцев лишения свободы.

Правила пребывания для лиц мужского пола строгие: на территории Святой Горы запрещается носить одежду выше колен и плеч, ярких расцветок, купаться, загорать, сквернословить и просто громко разговаривать, осуществлять фото- и видеосъемку.

На Афон допускаются только мужчины любого вероисповедания, которым для посещения необходимо получить специальное разрешение — диамонити рион. Суверенными являются только 20 монастырей, так как все остальные постройки принадлежат этим монастырям. Сами монастыри делятся на царские, патриаршие и ставропигиальные.

Составными частями монастырей являются кафизмы, каливы, скиты и исихистирии

Древнейший из 20 монастырей, расположенных на полуострове, Лавра, был основан в 963, а позднейший, Ставроникита, — в 1542 г. Суверенитет Греции над полуостровом закреплен Лозаннским договором 1923 г.; режим самоуправления исходно базируется на положениях первого Устава Святой горы Афон («Трагоса»), утвержденного Хрисовулом Императора Иоанна Цимисхия в 972 г.

В отличие от большей части Константинопольского Патриархата, на Афоне используется исключительно юлианский календарь, в том числе в административных документах.

В 2001 г. население Афона составляло 2262 человек. Для сравнения, в 1903 г. население горы Афон составляло приблизительно 7432 человек, а в 1917 г. — около 10500 человек.

Монастыри Афона стараются очень подробно хранить как древние уклады в повседневной жизни обитателей, так и литургические традиции, восходящие к древним византийским обрядам. Молится афониты, в основном, ночью. Около двух часов ночи деревянное било троекратным стуком будит иноков на молитву, в притворе совершается полунощница и затем начинается утренняя, которая продолжается около трех часов. Затем, после двухчасового перерыва, а иногда и сразу, братия собирается на Божественную литургию. После Литургии следует общая трапеза, после которой иноки отдыхают а затем идут на послушания. Вечером, около четырех часов дня совершается вечерня, после которой предлагается вторая трапеза за день и затем прочитывается малое повечерие, в конце которого паломникам выносят мощи святых, хранящихся в обители. Особняком стоят праздничные всенощные бдения, которые так называются так, потому что они действительно всенощные, и на них присутствуют все монахи обители, паломники и гости из других монастырей. Средняя продолжительность бдения на Афоне - 8-9 часов. Один предначинательный псалом поется около часа. Освещение исключительно свечное, огромные хоросы и серебряные паникадила со свечами торжественно и ритмично раскачиваются в такт службы, указывая на единство небесной и земной Церкви, собравшейся на славословие Богу и Его святым.

Здесь стоит упомянуть, что электричество и вообще обычные достижения цивилизации появились на Афоне совсем недавно и присутствуют в очень дозированной и нишевом виде. Хотя большинство современных афонских иноков - это европейски образованные люди, часто владеющими несколькими языками, очень хорошо знакомые с достижениями прогресса, но ради аскетизма отказывающихся от многих, казалось бы, нужных вещей. По-прежнему, многие монахи путешествуют пешком по каменистым тропкам, соединяющим монастыри. Как и раньше, во многие скиты и кельи строительные материалы и продукты доставляются при помощи мулов и осликов, неспешной вереницей тянущихся вверх, по крутым ступенькам. Время на Афоне тоже особенное - византийское, сезонное, так полночь начинается с заходом солнца. Разница с московским около пяти часов. Но часы приходится подводить каждый вечер.

В повседневной жизни афонские иноки очень скромны, мы увидим на них ни крестов, ни вообще каких-то отличий сана и положения. Игумен Великой Лавры ходит в стареньком, заношенном подряснике и смиренно собирает мусор, оставленный паломниками, и никто не считает его поступающим как-то неправильно, недостойно, или напротив, не видит в этом проявления особенного смирения. Это - просто норма, которая хранится здесь в качестве векового достояния духовной культуры Православия. Во-

обще, смирение - здесь такая добродетель, которую можно сравнить с привычкой чистить зубы или умываться. Евангельские заповеди в монашеской жизни на Афоне исполняются часто буквально и теряют здесь ореол недосягаемой высоты, потому что становятся образом жизни. Поэтому здесь все совершенно одинаково доступно и просто. И старцы, и игумены и простые монахи по своим манерам мало чем отличаются. Начальников нет, есть отцы и дети. Игумен древнейшего монастыря Ксенофонт, восьмидесятилетний старец, спокойно сидит в монастырской лавке при воротах и продает паломникам свечи, иконы и т.д., беседую с ними, благословляя и т.д. И это тоже никого не удивляет. Это, повторю, еще раз, норма. Та норма, которая не разрушает, а устанавливает ту особенную сердечную теплоту и доверие, соединяющее все братство в единый организм любви. Ведь игумен на Святой Горе - это одновременно и духовник, и любящий отец, и администратор. Выбирает его братия всегда сами, и эти выборы всегда плод молитвы и рассуждения, потому что все знают, что потом никто не имеет права низложить игумена - это, как правило, пожизненная должность. И никто не дерзает вмешиваться в этот таинственный богочеловеческий акт избрания.

*Таков сегодняшний Афон в его основных реалиях
с общей точки зрения.*

Но зададимся вопросом, а что же такое Афон, Святая Гора для России. Одна из древних святынь Православного мира, которых, в общем-то, немало, или нечто большое. Что же заставляет в год празднования тысячелетия пребывания русских иноков на Афоне приезжать на торжества нашего Патриарха и Президента Российской Федерации, что побуждает на правительственном уровне поддерживать всяческое обеспечение русского Пантелеймонова монастыря? Почему наше пребывание на Афоне - это повод для общецерковного торжества?

Устное афонское предание на протяжении нескольких веков отмечало, что первыми обитателями маленького древнего монастыря Богородицы, именуемого Ксилургу, стали воины из дружины святой княгини Ольги, сопровождавшие ее в Константинополь в 957 г., а затем, по принятии христианства, оставшиеся подвизаться на Святой Горе в качестве простых иноков. Хотя некоторые исследователи называют и более раннюю дату обоснования русских на Афоне - времена императора Михаила III (около 842 г.), когда "приходила Русь на Царьград и многие русы крестились". Если принять во внимание то обстоятельство, что именно в - этой обители первоначально приютились русские, и она им позднее была уступлена во владение, то славянское происхождение этого монастыря вполне объяснимо. Для нас важно то, что, начиная с IX-X вв., даже до официального принятия хри-

стианства Русью русские люди, наши древние предки приходят на Афон в поисках монашеской жизни.

Так же пришел в поисках иноческого жития и уроженец местечка Любеч, Антипа, который, горя желанием увидеть места земной жизни Иисуса Христа, посетил Палестину и на обратном пути принял пострижение на Афоне, в монастыре Есфигмен, где прожил, по преданию, в пещере несколько лет. Как повествует его житие, игумен получил внушение от Бога отпустить Антония обратно в русскую землю: *«Антоний! Иди обратно в русскую землю, — пусть и там живущие через тебя преуспевают и утверждают в вере христианской; да будет с тобою благословение святой горы!»*. В 1028 г. преподобный Антоний вернулся в Киев, где предавался отшельническому подвигу в пещере на Берестовой горе, выкопанной священником Иларионом, будущим митрополитом Киевским. Как повествует его житие, он поселился там: *«моляся Богу, ядый сухой хлеб, пия одну воду, и то мерою, через день или два, иногда по неделям копая пещеру, не давая себе покоя ни днем, ни ночью, пребывая всегда в трудах, молитвах, бдении.»*

Пр возвращении на Родину, под Киевом он избирает местом своих подвигов небольшую пещеру выкопанную будущим митрополитом Иларион, и собирает первых учеников и послушников. Так, по благословению Святой Горы, рождается Святая Киевская Лавра, получившая еще одна благословение от Божией Матери, чудесным образом вскоре освятившая это место храмом, посвященным Своему Успению.

Так протягивается первая золотая нить, связывающая юную русскую Церковь с Садам Богородицы.

На самой Святой Горе жизнь русских иноков текла своим чередом. Крошечный Монастырь Ксилургу с храмом в честь Успения Божией Матери со временем стал тесен для русской братии, и, начиная с 1169 г. русские иноки во главе с игуменом Лаврентием, переходят на жительство в более просторный монастырь святого Пантелеймона, отныне называемом русским монастырем или Русиком. *«По долгом рассмотрении и общем рассуждении»*, освященный Собор решает отдать руссам обитель во имя святого великомученика Пантелеймона, называвшейся тогда обителью *Фессалоникийца*.

В этом небольшом монастыре русские монахи подвизались почти шесть столетий в своих скромных нуждах усердно поддерживаемые великими князьями и царями.

В конце XII в. в русской обители принимает постриг сербский царевич Растко, впоследствии знаменитый архиепископ святитель Савва Сербский, которому последует и его отец великий жупан Сербии Стефан, принявший постриг с именем Симеон. И надо сказать, что именно сербские правители

стали в итоге исключительными благодетелями русской обители вплоть до окончательного освобождения Руси от монгольского ига. И это попечение выразилось в том, что наша обитель получила именование царской, т.е. находящейся на царском иждивении.

Исключительно важную роль сыграли связи Руси с Афоном в эпоху послеордынского нашествия. В это время выдающимся афонитом, внесшим весомый вклад в развитие русской духовности и культуры, был святитель Киприан (Цамблак), митрополит Киевский и всея Руси. Во времена его святительства на Русь привозится с Афона много книг, осуществляются переводы святоотеческих трудов, проводится богослужебная реформа и т.п. Под влиянием Афона на Руси начинается период «исихастского возрождения», глубоко отразившийся на формировании самобытной и глубоко духовной культуры Руси.

Яркими продолжателями и носителями афонского наследия на Руси этого периода были преп. Сергей Радонежский и преп. Кирилл Белозерский. Плодом их духовных трудов стал новый расцвет русского монашеского подвижничества, который принято называть «Северной Фиваидой».

Очень сильно и ярко отразилось влияние афонского исихастского наследия на Русь в древнерусском искусстве, в произведениях Феофана Грека, Андрея Рублева и Даниила Черного, художественные шедевры, которых до сих пор не перестают волновать взор и воображение своей гармоничностью, глубиной и величием.

В пятнадцатом столетии количество русских людей, приходящих на святую гору значительно увеличивается. И это был не праздный интерес - приходили в основном иноки в поисках духовной живой традиции. Среди них был иеродиакон Зосима из Троице-Сергиевой Лавры, Савва, тверской игумен, сложивший с себя бремя настоятельства, Митрофан Бывальцев, Иона Угрешский, а также впоследствии знаменитый Нил Сорский, который в сопровождении своего ученика Иннокентия из рода князей Хворостинных, провел на Афоне более двадцати лет.

Именно они, встав во главе движения нестяжателей, принесли со Святой Горы в Россию и афонскую форму скитского жительства и восстановили практику умного молитвенного делания.

Около 1509 г. инокиня Ангелина, вдова сербского деспота Стефана убедительно просила великого князя Василия Иоанновича взять русский монастырь под свое покровительство. С этого времени связи русской монастыря с Отчиной долгое время не прекращались. Однако к XVIII в. Русрик пришел в довольно запущенное состояние, так что известный путешественник и паломник того времени Василий Барский писал: «На красном месте стоящая обитель, зело нища и убога, яко едва с нуждею вскормляется,

аще бо и много имать земли под своею властию, и села имяше, но ныне чужда рука владеет... Тамо в монастыре русском обретох токмо четыре, иже пребывают иноки, два от руссов, и два от болгаров, игумен болгарин бяше.» Ввиду непрекращающихся русско-турецких войн приток русских на святую Гору совершенно иссяк и в монастыре остались лишь греческие монахи. В 1744 г. во время своего второго посещения Афон Барский не нашел в Руссике ни одного русского. Обителью безраздельно владели греки. Но и под их управлением Руссик пустел и разрушался. И тогда последние его обитатели решили переселиться в более удобное место у моря, где в 1677 г. во владениях Руссика у пристани была выстроена келья с церковью Вознесения. И к 1770 г. состоялось переселение последних греческих иноков Руссика на новое, более удобное место, которому предстояло стать новым великолепным монастырем. А старый Руссик стал местом обитания одного святогорского пастуха, владевшего стадом из 3000 козлов.

Но ничего не предвещало того, что русский монастырь когда-нибудь вновь станет русским и вообще сможет восстановиться. Более того, Афонский протат обратился к константинопольскому патриарху Каллинику с просьбой исключить русскую обитель из числа святогорских монастырей, земли же распределить между другими афонскими обителями. Но мудрый патриарх не только отказал в этой просьбе, а наоборот предписал найти старца высоко духовной жизни, которому следовало поручить восстановление русского монастыря. Выбор пал на престарелого иеромонаха Савву из Ксенофского скита. Возникшее здесь под его руководством общежитие чуть не исчезло полностью во время рус.- тур. войны (1816—1828), однако Адрианопольский мирный договор позволил вновь собрать братию. Монастырь начал поправляться под управлением отца Герасима, преемника о.Саввы, который начал сооружать здания, украсившие эту обитель, начиная с храма св. Пантелеймона, где покоилась голова великомученика с др. мощами.

Но главный период в жизни новоустроенной обители и вообще русского Афона началась с 1830 г., когда на Святую Гору словно по зову Божией Матери начинают в обилии стекаться русские люди. Примечательно, что турецкие власти нисколько этому не препятствовали. И начинается новый период в жизни нового, прибрежного Руссика, который со временем становится крупнейшим и богатейшим монастырем не только Востока, но и самой России. К концу XIX в. Свято-Пантелеймонов монастырь становится самой большой монашеской обителью на Святой Горе и по площади и по численности братии. К 1903 г. там насчитывается 1446 монахов, а к 1913 г. — более 2000.

Первым русским игуменом стал в 1875 г. архимандрит Макарий (Сушкин). Значительный рост количества насельников из России, однако, вызывал трения и конфликты; русские насельники желали официального признания российской юрисдикции за монастырем, а также иными русскими поселениями на Афоне. В начале XX в. российский Святейший Синод и правительство рассматривали и сам монастырь, и всех русских насельников на Афоне как находящихся также и в их юрисдикции (наряду с оттоманским подданством). Такая практика была впоследствии прямо запрещена Уставом Святой Горы, принятым в 1924 г.

Революционные события в России прервали естественный прирост иноческого братства русских монастырей и скитов. Те немногие эмигранты из Советской России естественно не могли восполнить стареющее и умиравшее братство. В жизни русских обителей снова наступила трудная полоса. Исчезли русские паломники, прекратился приток средств, необходимых для поддержания ветшающих огромных зданий келий, гостиниц и храмов. К слову сказать, на Афон в это время пришло немало достойнейших представителей русских верующих людей из самых разных слоев общества: среди них будущие архиепископы Василий Кривошеин и Иоанн Шаховской, архимандрит Софроний Сахаров, бывший художник и ученик старца Силуана, старец Феодосий Карульский и его ученик Никодим. Но это были последние могики. Смены им практически не было. Железный занавес и нежелание греческих властей возобновления присутствия России на Святой Горе вновь поставили русскую обитель на грань закрытия.

В Пантелеимоновом монастыре в начале 1970-х гг. осталось всего 13 монахов; в письме Патриарху Московскому Пимену от 9 сентября 1972 г. схиархимандрит Гавриил (Легач) писал: «...Наш Монастырь находится в крайне затруднительном положении и, особенно из-за неимения братства. С течением времени постепенно число уменьшается — старики вымирают, а пополнения нет, такое положение и уже здесь живущих приводит в уныние и безнадежность. Мы, зная любовь Русского Народа к Святому Афону, верим и надеемся, что Вашим Святейшеством и всей Русской Церковью будут приняты все возможные меры к тому, чтобы этот русский (почти последний на Афоне) уголок с его святынями оставался и продолжал свое существование для утешения каждого верующего русского человека...»

После визита на Святую Гору Патриарха Пимена в 1972 г. (первое в истории посещение Афона Всероссийским Патриархом), ситуация, при активном содействии правительства СССР[4], с пополнением братии стала немного улучшаться.

Первым из руководителей России, посетившим Русик был Владимир Путин. Другой крупной русской обителью Святой Горы в XIX в. стал Свято-Андреевский скит, в котором к 1906 г. проживало около 500 русских монахов.

У этого скита интересная история.

Основанием для скита послужила уединенная келия «Мониндрия» в честь преподобного Антония Великого, существовавшая с X в. В 1651 г. патриарх Константинопольский Афанасий III Пателларий, удалившийся на покой, избрал келию для своего проживания, но вскоре вынужден был покинуть Афон сначала будучи восстановленным на константинопольской кафедре, а позднее вызванным в Москву для устройства церковных дел, где и скончался в 1654 г. в Лубенском Преображенском монастыре Полтавской епархии. Личная келейная икона патриарха «В скорбех и печалех Утешение» позднее была передана в Ватопедский монастырь, а в 1849 г. возвращена в скит, где почиталась в качестве святыни.

В 1761 г. на Афон прибыл для проживания на покое другой константинопольский патриарх Серафим Анина, который приобрел келию Антония Великого и воздвиг в ней красивый трехэтажный дом, устроив в нем на первом этаже церковь святого Андрея Первозванного и преподобного Антония Великого, а на втором этаже — церковь в честь Покрова Пресвятой Богородицы. Келия за свой величественный вид получила среди афонитов новое наименование — Серай («красивый дворец»). Патриарх Серафим так же как и его предшественник по политическим обстоятельствам выехал в Россию и по дороге также скончался в Лубенском монастыре. Оставшийся в келии после отъезда патриарха архидиакон, узнав о смерти святителя, переселился в Ватопедский монастырь и за дарование ему там приюта передал Серай в ведение Ватопеду. После этого Серайская келия пришла постепенно в запустение.

В 1830-х гг. на Афон из России прибыли инок Виссарион (Толмачев) и Варсонофий (Вавилов) († 1850), бывшие купцы, которые первоначально поселились в Иверском монастыре, а позднее, ища уединения, проживали в Преображенской и Свято-Троицкой келиях, а также в Ильинском скиту. После рукоположения в сан иеромонахов и принятия схимы Виссарион и Варсонофий проявили желание устроить собственный скит. В 1841 г. они приобрели у Ватопедского монастыря Серайскую келию, собрали в ней около 20 русских монахов и благоустроили скитское общежитие. В 1845 г., после посещения Афона Великим князем Константиноном Николаевичем, начались переговоры о получении разрешения на устройство русского скита.

В 1849 г. на Афон прибыл известный ревнитель православия Андрей Николаевич Муравьев. При его посредничестве келия была возведена в ранг скита, а Ватопедский монастырь при этом предоставил новому скиту право избирать собственного игумена и иметь скитскую печать. А. Н. Муравьев получил титул ктитора скита. Торжественное открытие скита состоялось 22 октября 1849 г. при участии проживающего на покое в Ватопеде

адрианопольского митрополита Григория (Визандиоса), который во время литургии возвел в сан игумена скита Виссариона (Толмачева), вручив ему в качестве благословения икону «В скорбех и печалех Утешение». После этого игумен Вассарион совершил визит к Константинопольскому патриарху Анфиму IV, который выдал ему грамоту на «вечное утверждение нового русского скита». В том же г. Андреевский скит получит от монастыря Ватопед устав (Омология), определяющий порядок внутренней жизни скита и его отношение к монастырю Ватопед.

Сейчас этот некогда богатейший скит энергично восстанавливается трудами греческих иноков из Ватопедского монастыря, которые взяли о нем попечение.

Говоря о русском Афоне необходимо вспомнить и еще одном выдающемся подвижнике, оказавшем колоссальное влияние на монашескую традиция сразу в нескольких странах, в том числе и в России. Речь идет о преп. Паисии Величковском, «Полтавском родимце», выходец из семьи казачьих священников, который в XVIII в. предпринял духовное путешествие в поисках духовного наставника из Малороссии, из Киева на Афон. Наставника он так и не нашел, но результатом его духовных поисков стало то, что он сам стал источником духовного вдохновения для многочисленных учеников, впоследствии возродивших дух молитвы и подвижничества в России и Румынии. Именно его учениками были основан Предтеченский скит Оптиной пустыни. Основанная преп. Паисием монашеско-аскетическая школа, осуществленные ею титанические труды по переводу святоотеческих творений на славянский язык, возрождение утраченных традиций православного старчества и исихазма дали мощнейший импульс не только к возрождению подлинного монашества и духовности на Святой Руси, но и к возрождению православной русской культуры, ее возвращению к традиционным христианским устоям и ценностям. Именно последователи афонской школы преп. Паисия (Величковского) – знаменитые старцы Оптиной пустыни серьезнейшим образом повлияли на формирование мировоззрения многих русских культурных и общественных деятелей XIX в., что существенно сказалось на их творчестве и деятельности.

Преподобным Паисием было основан Свято-Ильинский скит. И хотя впоследствии он был покинут его основателем, а затем и насельники малороссы его покинули, скит сохранился до наших дней.

Имел Афон важное значение и в деле сохранения Православия на Украине, в период печально известной Брестской унии. Среди украинских подвижников того времени, подвизавшихся на Святой Горе, наиболее известны старцы Иоанн Вишенский, Иов Княгининский, блаженный Киприан Острожанин, Исаакий Борискевич, Афанасий Межигорский, Иоасаф

Густынский, Иосиф Кориятович-Курцевич, Григорий Голубенко, Самуил Бокачич и многие другие. Влияние Афона на борьбу против унии и православное возрождение на Украине было столь велико, что на Киевском Поместном Соборе в 1621 г. в специальном постановлении, известном под названием «Советование о благочестии», предписывалось: «Послать за благословением, помощью и советом на Святую Гору Афонскую, чтобы вызвать и привезти оттуда преподобных мужей русских: блаженного Киприана и Иоанна прозванием Вишенского и прочих, процветающих жизнью и благочестием, а также и впредь посылать русинов, расположенных к благочестию, на Афон, как в школу духовную».

Запорожское казачество в это время тоже поддерживало тесные связи с Афоном, приглашало оттуда опытных наставников и старцев, делало щедрые пожертвования на монастыри Святой Горы, осуществляло паломничества, а нередко немало казаков и сами принимали на Афоне монашеские постриги и подвизались в обителях Афона. В частности, после того как греки заселили Русик, то при поддержке запорожских казаков на Святой Горе была предпринята попытка воссоздать новый Русик. Его роль на протяжении почти целого столетия выполнял основанный запорожцами в 1747 г. святогорский скит «Черный Выр» (или «Мавровыр Русский»).

Вообще увеличение количества русских монахов практически с нуля до 4800 поражает наше воображение. Помимо больших обителей русскими были основано 82 кельи. Это снова ставит вопрос, так что же влекло русского человека на Афон с такой пленительной силой? Думается, что не в последнюю очередь привлекал самый строй монашеской жизни, сохраняющий уставы древнего монашества. Сыграло свою роль и желание избежать плотной опеки и давления и администрирования со стороны государственной и, порой, церковной власти. Люди, ищущие монашества, это часто очень независимые люди, в поисках духовной свободы готовые на многое. А русские келлиоты - это вообще особая тема. Русские монахи, вынужденные искать себе место на Святой Горе, ввиду переполнения больших обителей, приобретали здесь полуразрушенные кельи и их восстанавливали. Вообще, русские келлиоты всегда смотрели на свою миссию очень широко, видя в ней возможность проповеди христианства всему миру, не чужды они были и участия в злободневных вопросах политической жизни.

Афон вообще, и русский Афон в частности, дал миру целый сонм святых отцов-подвижников, молитвы которых соединяют небо и землю. Их жизни, полные трудов и подвигов, являются как бы золотым запасом Православия, сокровищницей духовного опыта и вдохновения для бесчисленного количества людей всех народов. Образ жизни на Афоне не подчинен мирским законам.» Афон населен мужами, которых не удовлетворяет ничего, что может

предложить мир; они стремятся к большему, чем материальные блага и земные красоты.» - писал архимандрит Херувим Карамбелас.

Среди этих мужей, к счастью, всегда были и есть и русские инок. Великолепной звездой на духовном небосклоне сияет лик преподобного Силуана Афонского, ушедшего подвизаться на Святую Гору по благословению праведного Иоанна Кронштадтского, и в непрестанной молитве стяжавшего уникальный опыт Богообщения. А сколько молитвенников-исихастов скрывала и доныне скрывает афонские малодоступные пустыни.

Сегодня, может быть, как никогда раньше, мир смотрит на Афон с особым вниманием. В этом месте, освященном подвигами тысяч православных подвижников, христианство предстает в особой красоте и чистоте, практически немислимой в апостасийном мире.

Каждый год афонское братство принимает более миллиона паломников. Откуда такое количество народа? Что ищут люди среди скал и вечно-зеленых деревьев, журчащих горных ручьев и каменистых троп? Древние здания, красивые иконы? Афон - это не музей, и не область остановившегося времени. Афон - это живое и явственное доказательство, что христианство это не золотая легенда человечества, не ушедшая в прошлое история, а сама жизнь во Христе в ее подлинной красоте и величии, жизнь, осуществляемая и осуществленная. Писатель Борис Зацев, в 20-х гг. посетивший Святую Гору, писал: «Афон предстал мне в своем вековом и благосклонном величии. Тысячелетнее монашеское царство! Напрасно думают, что оно сурово, даже грозно. Афон — сила, и сила охранительная, смысл его есть “пребывание”, а не движение, Афон созерцает, а не кипит и рвется, — это верно. Но он полон христианского благоухания, то есть милости, а не закона, любви, а не угрозы. Афон не мрачен, он светел, ибо олюблен, одухотворен.

Афон очень уединен и мало занят внешним. Это как бы остров молитвы. Место непрерывного истока благоволения. Афонцы мало знают о пестрых делах “мира” и судят о них не всегда удачно. Но они не устают молиться о мире, как молятся и о себе. Они, сравнительно, не много занимаются наукой, философией, богословием. Зато непрерывно служат Богу — в церкви, в келии. Это придает им особый оттенок. “Мир” справедливо полагают они грешным, но я не замечал у них гордыни или высокомерия к нему. Напротив, сочувствие, желание оказать помощь. Простота и доброта, а не сумрачное отчуждение, — вот стиль афонский, и недаром тысячи паломников (“поклонников”) перебивали в этих приветливых местах.»

Многие слышали о особенном афонском духовном опыте, специфической афонской духовности. Трудно говорить о духовности вообще, потому что духовность по определению, это плод действия Святого Духа, и потому

всегда трудно определима и трудно выразима. Но все же существуют определенные традиции и особенности, свойственные той или иной Церкви, тем или иным монашеским общинам, в основе этих особенностей лежат и исторические факторы, и своеобразные черты национального характера, и некоторые устойчивые формы благочестия, все это складывается в определенный тип. Такой характерный тип существует и в жизни насельников Святой Горы.

Знакомство с Афоном открывает главную черту афонской традиции - в самом основании афонского духовного благочестия, его красоты и привлекательности лежит удивительная любовь афонских иноков к Божией Матери. Удивительная трогательная и нежная любовь к Той, чье присутствие совершенно ощутимо и непреложно на Святой Горе. Вышний Покров на Афоном распростерт всегда. Акафист Божией Матери наизусть знает, наверное, каждый афонский инок и многократно на день твердит его как молитву. На каждой литургии звучит Евангелие, посвященное Божией Матери. В конце каждой ектении хор иноков поет: «Пресвятая Богородица, спаси нас» Присутствие Божией Матери многократно засвидетельствовано многими чудесными явлениями, да и без этих явлений иноки знают, что Пресвятая Богородица никогда не оставляет своего жребия. Однажды дореволюционный фотограф увидел на проявленном негативе Жену в длинном одеянии, вместе с бедными монахами-сиромохами, принимающую сухари у врат Пантлеймонова монастыря.

Более двадцати чудотворных Богородичных икон хранят обители Святой Горы. Вот некоторые из них... Иконы Богородицы, здесь на Афоне, присутствуют каким-то особым образом, они как постоянные знаки и свидетельства Ее реального присутствия. В сербской Хиландарской обители монахи испрашивают благословения у иконы Троеручицы, в память ее обетования быть игуменией этого монастыря, и таких примеров множество. Вообще, попадая на Святую Гору, оказываешься в мире, где грань между земным, материальным и духовным, небесным становится совершенно прозрачной и порой не существующей.

Русские православные люди хорошо знают святые образы Иверскую, Троеручицу, Скоропослушницу, Отраду и утешение. Списки с этих икон наполняют русские храмы, постоянно являя незримую связь Святой Горы с Россией, связь, которая проходит через небо, и потому так прочна и вечна. Все помнят принесение пояса Богородицы из афонского монастыря Ватопед в Россию и многотысячные очереди к этой святыне. Этот пояс еще крепче связал Афон и Россию почитанием Божией Матери. Не случайно и не всеу называли русские свою Родину Домом Пречистыя. Это то, что роднит нас. Вера и Божия Матерь. Афониты очень ревнивы в защите Правосла-

вия от любых угроз нарушения чистоты веры. На Афон приезжает очень много американцев и европейцев, никому из них не отказывается в гостеприимстве, но вход на богослужения иноверным, католикам и протестантам совершенно закрыт. Тем не менее поток иностранцев не иссякает, и многие после посещения Афона принимают православие, потому что видят в нем подлинное христианство, которое открывается в величии и убедительности подвижнической жизни.

Здесь отдельно необходимо упомянуть знаменитое афонское гостеприимство, нерушимый и святой обычай. Оно заслуживает особой благодарности. Каждый паломник, пришедший в монастырь имеет право беспрепятственного и бесплатного пребывания в обители в течении трех дней. Он обязан присутствовать на богослужениях и соблюдать правила распорядка, вывешенные в каждой гостиничной келии. Но даже каждый прохожий, зашедший в монастырь или в келью просто по пути, получит глоток холодной горной воды, чашечку горячего кофе, рахат-лукум и маленькую стопочку узы (греческой виноградной водки), и снова отдохнувший тронется в путь. Гостеприимство афонитов помимо восточных традиций, как и все на Афоне, имеет духовный смысл. Приведу пример: «Один брат из общежительного монастыря сказал старцу Ефрему Катунаскому, что к ним в обитель приходит много-паломников, которые шумят, и он иногда на них раздражается. Старец ответил: «Не раздражайся, потому что ваше поколение спасется через это. Сегодня люди мирские бегут в монастыри, потому что нигде больше их душа не находит упокоения. Они приходят к вам и обретают мир. За каждую душу, которой вы доставляете покой, вы получаете от Бога мзду. И, возможно, вы не успеваете совершать много молитв, но ваш малый подвиг приумножает Бог.»

Сегодня в жизни русского Афона перевернулась новая страница. Недавно скончался один из старейших игуменов Святой Горы, настоятель русского Пантелеймонова монастыря схиархимандрит Иеремия. Спустя недолгое время двойным тайным голосованием при подавляющим большинстве голосов игуменом русской обители был избран иеродиакон Евлогий, послушник Стамбульского подворья монастыря, уроженец г. Челябинск, коренной россиянин. Верим и надеемся, что русская обитель продолжит свое торжественное шествие через земную историю к Свету Небесного Царства. И русские иноки, как и прежде, будут украшать своим присутствием Сад Пресвятой Богородицы, молясь за свою историческую Родину, что она до конца времен сохранила в чистоте и непорочности сокровище православной веры.

УДК 930.1

Иеромонах Иоанн (Король Алексей Леонидович),

кандидат богословия,

КДС, проректор по научно-богословской работе

248000 г. Калуга, ул. Набережная, 4;

konunga@yandex.ru

К вопросу о культуuroобразующем значении христианства в Киевской Руси

On the question of the meaning of culture-Christianity in Kievan Rus

Аннотация. Исследование посвящено роли и значению христианства в формировании и развитии культуры Киевской Руси. Христианство принесло на Русь, в первую очередь, целостное мировоззрение, на основании которого формируются и развиваются политическая мысль, появляются первые опыты осмысления исторического пути Древней Руси с точки зрения христианства, появляется и развивается книжность, зодчество, изобразительное искусство.

Annotation. The study focused on the role and importance of Christianity in the formation and development of the culture of Kievan Rus. Christianity has brought to Russia, first of all, a holistic worldview, based on which are formed and developed political thought, there are the first experiments comprehension of the historical path of ancient Russia in terms of Christianity, appears and develops book culture, architecture, art.

Ключевые слова: Культура, христианство, христианизация, православие, Православная Церковь, язычество, Киевская Русь, письменность, книжность, литература, архитектура.

Keywords: Culture, Christianity, Christianization, Orthodox, Orthodox Church, paganism, Kievan Rus, script, book culture, literature, architecture.

Христианизация Древней Руси сообщила импульс так же и культурному развитию страны. Языческая религия Руси на момент принятия христианства находилось зачаточном состоянии. Как и многие другие примитивные языческие культы, она не давала ни отчетливого, точно

сформулированного в своих фундаментальных положениях мировоззрения, поскольку даже сам культ языческих богов на Руси пребывал в аморфном состоянии, и лишь князь Владимир после своего воцарения задумывает создать единый пантеон языческих божеств. Это означает, что Древняя еще языческая Русь в самом начале своего становления как государства фактически не знала ни стройного вероучения, на базе которого можно было создать внятную национально-политическую идею, служащую внутренней консолидации государства, ни внятного мировоззрения, служащей, как правило, формированию определенной литературы, в которой бы это мировоззрение детализировалось и осмысливалось в отдельных его аспектах на примере конкретных житейских ситуаций, равно как и в общеисторической перспективе. В связи с этим язычество неспособно было дать человеку и прочных нравственных основ жизни, на которые можно было бы опираться в духовно-нравственном созидании личности и совершенствовании общественной жизни. «Повесть временных лет» сообщает, что в языческий период жизни князя Владимира у него было несколько жен и 800 наложниц, отмечая при этом: «бе же Володимер побежен похотью женскою... И бе несyt блуда, приводя к собе мужьски жены и девице растляя» [2. С. 56-57]. Это подтверждается и внешними свидетельствами. В связи с этим особенное значение имеет описание путешествия свидетелем государственного чиновника Ахмеда ибн-Фадлана из арабского Халифата, направленного в Волжскую Булгарию с миссионерскими и политическими задачами приблизительно, которое датируется 922 годом. Во время своего путешествия Ахмед ибн-Фадлан стал свидетелем похорон знатного руса. Во время церемонии похорон вместе с умершим русом в могилу клали убитого коня, какие-то предметы и вещи. Вместе с ним в загробный мир отправляли и его жену, которую убивали самым изуверским образом, предварительно изнасиловав в ритуальном порядке. Затем покойный, убитая с ним жена, а так же приношения сжигалось на погребальном корабле¹.

¹ В тексте описания путешествия Ахмеда ибн-Фадлана все это выглядит следующим образом: «девушка, которая хотела быть убитой, уходя и приходя, входит в одну за другой из юрт, причем с ней соединяется хозяин (данной) юрты и говорит ей: «Скажи своему господину: «право же, я сделала это из любви к тебе»... «Потом ее подняли на корабль, но еще не ввели ее в палатку (кабину), и пришли мужи, неся с собой шиты и деревяшки, и подали ей кубком набид, и вот она пела над ним и выпила его. Переводчик же сказал мне, что она прощается этим со своими подругами. Потом дан был ей другой кубок, и она взяла его и затянула песню, причем старуха побуждала ее к питью его и чтобы войти в палатку (кабину), в которой находится ее господин. И вот я увидел, что она уже заколебалась и хотела войти в палатку (кабину), но всунула свою голову между ней и кораблем, старуха же схватила ее голову и всунула ее (голову) в палатку (кабину) и вошла вместе с ней (девушкой), а мужи начали ударять деревяшками по шитгам, чтобы не был слышен звук ее крика, причеи взволновались бы другие девушки, и перестали бы искать смерти вместе со своими господами. Потом вошли в палатку шесть мужей и совокупились все с девушкой. Потом положили ее на бок рядом с ее господином и двое схватили обе ее ноги, двое - обе ее руки, и наложила старуха, называемая ангелом смерти, ей вокруг шеи веревку, расходящуюся в противоположные стороны, и дала ее двум (мужам), чтобы они оба тянули ее, и она подошла, держа в руке кинжал с широким лезвием, и вот, начав втыкать его между ее ребрами и вынимать его, в то время как оба мужа душили ее веревкой, пока она не умерла» [3. С. 82-83].

Языческая религия Древней Руси не имела и развитого культа. В первую очередь в нем не было касты жрецов, ответственных за сохранение и истолкование религиозных, культовых и прочих положений языческой веры. В нем не было культовых построек, их внутренним убранством, внешним украшением и священными изображениями, дающими перспективу для развития искусства во всем его многообразии: архитектура, живопись, скульптура и многое другое. В примитивном язычестве не было и организованного культа, выраженного в построенных по четкой системе священнодействий, несущих в себе какую-либо символику и потому требующую определенного эстетического выражения. В силу того, что язычество не имело развитой письменности и литературы, не было так же и сакральных текстов, которые бы использовались при отправлении культа. Письменность как таковая присутствовала в виде отдельных систем в районах, граничащих с греческими колониями: активность торговли большой объем товарооборота требовал определенной фиксации сделок. Кроме того, дохристианская письменность дошла до нас в текстах русско-византийских договоров, изложенных в тексте «Повести временных лет», однако единая система алфавита, ставшая базой для развития древнерусской литературы, придет к нам из Болгарии после принятия христианства.

Таким образом, древнее русское язычество было в культурном смысле бесплодным и, оставаясь лишь набором ритуалов, гаданий и примет, не могло целиком и полностью объять жизнь человека, не могла выработать цельного взгляда на жизнь, создать объединяющего начала в национально-политической сфере, было не способно создать ни искусства, ни определенной эстетики, ни письменности, а стало быть и литературы. Иными словами примитивная религия древних руссов не могла создать ни прочного государства, ни сформировать цивилизации, удерживая человека на уровне первобытной мифологии, а это означало, что языческая религия Древней Руси была нежизнеспособной.

В противоположность этому христианство являло собой жизнеспособную религию, охватывающую собой все стороны жизни человека и общественной жизни. Оно давало и прочный фундамент для личностного развития, и для формирования устойчивых и гуманных принципов общественной жизни. В рамках православной традиции была создана высоко-развитая культура, формирующим стержнем которой стала богатая богослужбная традиция Византийской империи, сконцентрировавшая вокруг себя все важнейшие компоненты культуры. Это и высоко-развитая архитектура крестово-купольного храма, вершиной которого является и до сих пор непревзойденное произведение византийских архитекторов –

Софийский собор Константинополя, это и иконопись, как важнейший момент изобразительного искусства. Наполненная глубокой богословской символикой, она сделало иконографическое изображение средоточием христианского символизма. Это и музыка, значительным сегментом которой было богослужбное пение, выстроенное в определенную систему напевов и отличающееся благозвучием и торжественностью. Наиболее важной формой культуры станет письменность, в которой главное место будет занимать церковная словесность, выросшая на базе богослужбного толкования Священного Писания. Таким образом, вокруг христианского храма, которого концентрическими кольцами группировались различные формы культуры. Храм как место евхаристического собрания с самого начала формирования своего развития нес в себе все аспекты культурной жизни христианской цивилизации, оказывая огромное влияние на его частную жизнь и формируя вокруг себя и общественную жизнь, поскольку вокруг храма формировалась христианская община, живущая в едином культурном и сакраментальном пространстве. Таким образом, христианский храм, будучи базисом для формирования цельной и высокоразвитой культуры, способствовал так же и приданию определенной целостности не только частной жизни отдельного человека, но и сообщал определенную целостность и законченность различным формам общественного бытия.

Приобщившись к высокоразвитой христианской цивилизации созданной Византийской империей и переняв ее утонченную христианскую культуру, Древняя Русь смогла осуществить серьезный прорыв в политической, культурной и общественной жизни, явив миру динамично развивающееся христианское государство. Академик Лихачев Д.С. называет принятие христианства Русью основным культурным событием, обусловившим появления у нее высших форм культуры X-XIII века: письменности, общественной мысли, литературы, живописи и зодчества [1. С. 15].

От примитивной мифологии Древняя Русь сделал огромный шаг к письменности и литературе, воссоздав всю историю государства, за предыдущий период, когда на Руси не было письменности. Храмостроительство станет началом серьезной архитектуры, сосредоточив в себе целый ряд ремесел и изобразительное искусство в его различных видах: икона, фреска, мозаика. Сам процесс культурного строительства шел при органичном взаимодействии внутри общества, при котором «ремесленники, строители, живописцы, переписчики рукописей – умели вносить в выполняемые ими произведения свои вкусы, свои идеи, свои навеянные русской жизнью темы, мотивы, технические усовершенствования... заказчики-феодалы...

люди высокой европейской культуры... были проводниками культурных воздействий различных стран – воздействий творчески осваивавших и перерабатывавшихся русскими мастерами» [1. С. 11]. В этом взаимодействии различных слоев общества и сложится сам характер развития культуры на Руси, неизменно сохранявшийся до эпохи правления Петра I, когда всякое новое культурное влияние органично включалось в русскую культуру.

Список литературы:

1. Лихачев Д.С. Культура русского народа X-XVII вв. Л., 1960.
2. ПВЛ Ч. 1. М.-Л., 1950.
3. Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. М.-Л., 1939.

**Святые новомученики и исповедники
в Земле Калужской просиявшие
и Калужская Духовная семинария**

*(Доклад на торжественной конференции,
посвященной 240-летию образования
и 20-летию восстановления
Калужской Духовной семинарии
14 сентября 2016 г.)*

**The Holy new martyrs and Confessors
in the Land of Kaluga
and Kaluga theological Seminary**

*(The report at the solemn conference
dedicated to the 240 anniversary
and the 20th anniversary of the restoration
of the Kaluga Theological Seminary
on September 14, 2016)*

Аннотация: Данная публикация приурочена к 240-летию Калужской духовной семинарии. Главной темой статьи является подвижническая жизнь и церковное служение выпускников Калужской духовной семинарии в годы правления атеистического режима в России. Автор концентрирует внимание на тех выпускниках Калужской семинарии, которые пострадали за веру или исповедали веру, несмотря на государственные преследования Православия, и были причислены соборными постановлениями Русской Православной Церкви к лику святых.

Abstract: This publication is timed to the 240th anniversary of the Kaluga theological Seminary. The main theme of the article is the ascetic life and Church Ministry

graduates of Kaluga theological Seminary during the years of the atheistic regime in Russia. The author focuses on the Kaluga Seminary graduates, who suffered for the faith or profession of faith, in spite of government persecution of Orthodoxy, and was numbered with the conciliar decrees of the Russian Orthodox Church canonized.

Ключевые слова: Православие, Русская Православная Церковь, святые, Октябрьская Революция, гонения на Русскую Православную Церковь, новомученики, исповедники, Калуга, Калужская духовная семинария

Key words: Orthodoxy, Russian Orthodox Church, the saints, the October Revolution, persecution of the Russian Orthodox Church, martyrs, Confessors, Kaluga, Kaluga theological Seminary

На Юбилейном Освященном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви, проходившем в Москве в августе 2000 г. к лику святых мучеников причислен целый сонм православных христиан Церкви Русской. В этот список святых внесены имена прославленных людей, которые во время гонений на православных христиан в XX веке были православными верующими, были благочестивыми христианами или христианскими подвижниками, пострадали за веру Христову, при этом они не отреклись от своей веры, от Бога, не оговорили себя и других людей, не были участниками раскольнических групп. Изучив этот список, в рамках работы комиссии по изучению истории Калужской епархии и канонизации святых нами собраны сведения о святых новомучениках и исповедниках, которые родились, жили, трудились или пострадали на Богоспасаемой Калужской земле. К числу новомучеников и исповедников Калужских в настоящее время мы относим 50 святых. Из числа этого сонма святых нам известно о 4-х священномучениках, которые в свое время были выпускниками Калужской Духовной семинарии. Назовем их имена. Это священномученик Георгий Извеков, священномученик Евстафий Сокольский, священномученик Иоанн Сперанский и священномученик Сергей Покровский. О житии каждого из них будет рассказано другими докладчиками, а я вкратце расскажу о святых, которые, по воле Божией, при их земной жизни трудились на ниве духовного образования в Калужской Духовной семинарии. Оказывается, что в ряду таких молитвенников за учащих и учащихся Калужской Духовной семинарии есть такие святые как, святой священномученик Александр (Трапицын), Архиепископ Самарский, бывший ректором Калужской Духовной семинарии с августа 1901 г. по ноябрь 1904 г., святой священномученик Никодим (Кононов), Епископ Белгородский, бывший ректором Калужской Духовной семинарии с ноября 1904 г. по март 1909 г. и священномученик Александр (Тубе-



ровский), доктор богословия, профессор Московской Духовной Академии, протоиерей Рязанской епархии, бывший преподавателем Калужской Духовной семинарии с марта 1908 г. по февраль 1911 г.

Священномученик Александр (Александр Иванович Трапицын) родился 29 августа 1862 г. в семье диакона Иоанна Трапицына и его супруги Клавдии в селе Волме Вятской губернии. По окончании Духовной семинарии в 1884 г. он поступил на учебу в Казанскую Духовную академию. Окончив академию в 1888 г., он был назначен на должность надзирателя в Вятское Духовное училище. В этом же г. он женился, а в 1889 г. был рукоположен в

сан священника к Всехсвятскому храму г. Вятки. В 1892 г. жена его умерла. А в 1900 г. он принял монашеский постриг. 28 июля 1901 г. указом Святейшего Синода был назначен ректором Калужской Духовной семинарии, и возведен в сан архимандрита. Прибыв в Калугу по случаю беспорядков в стенах Калужской Духовной семинарии, он активно занимался вразумлением, смирением воспитанников семинарии. В годы его службы в стенах Калужской Духовной семинарии ему удавалось умиротворять буйный характер всплесков семинарских волнений. Прослужив же в Калуге 3,5 г. он 12 декабря 1904 г. был хиротонисан во епископа Муромского, викария Владимирского. А в июне 1912 г. владыка был назначен на Вологодскую кафедру. Был участником Поместного Собора Русской Православной Церкви в 1917 г. Активно противостоял вскрытию мощей прп. Феодосия Тотемского в 1919 г. А в 1923 был арестован, и приговорен к 6-и месяцам концлагеря. По возвращении был назначен на Симбирскую кафедру, а затем епископом Симферопольским и Крымским. В 1928 г. он был возведен в сан архиепископа, и назначен на Самарскую кафедру. В начале августа 1933 г. он был арестован. Владыка, отвечая тогда на вопросы следователя, сказал, что он действительно в последнее время часто рукополагал в священный сан, но разговоров с целью «влиять на присутствующих в антисоветском духе» не вел. Проповеди в храме он действительно произносил, но только духовно-нравственного содержания. «Слов "сделал бы что-нибудь, да стар стал" не говорил... и, что "в колхозе крестьяне мрут с голода" не говорил. Не отрицаю, что мной было предложено старосте купить по просьбе дочери сосланного епископа два облачения с целью оказания ему

материальной помощи». Тогда же 29 октября 1933 г. Особое Совещание тройки ОГПУ приговорило архиепископа Александра к 3 годам ссылки на Урал в Екатеринбургскую область. Вернувшись из ссылки, он поселился в Самаре.

В очередной раз, 30.11.1937 г., владыка был вновь арестован. На вопросы следователя он, не смея оговорить себя и других людей, с верой и молитвой на устах четко отвечал: «Я не принимал участия в подпольной контрреволюционной церковно-сектантской организации». Тройка НКВД по Самарской обл. 21.12.1937 г., по ложному обвинению, приговорила архиепископа Александра и ряд священников к расстрелу. Приговор был приведен в исполнение 14 января 1938 г.

Священномученик Никодим епископ Белгородский (Кононов, 1871–1919 гг.) (в миру Александр Михайлович Кононов) родился в 1871 г. в Архангельской губернии в семье священника. Александр Кононов окончил Архангельскую Духовную семинарию и Санкт-Петербургскую Духовную Академию. В 1896 г. он был пострижен в монашество с именем Никодим и рукоположен в иеромонаха. Тогда же он был назначен смотрителем Александро-Невского Духовного училища в Санкт-Петербурге, а также смотрителем Санкт-Петербургских Педагогических курсов. За свою деятельность отец Никодим был награжден многими наградами, в том числе в 1901 г. он получил от Синода Библию «в поощрение любви его к детям, являемой делом и истиною». В том же г. он был возведен в сан архимандрита. В 1904 г. архимандрит Никодим был направлен в Калугу на должность ректора Калужской Духовной семинарии. За службу на посту ректора архимандрит Никодим получил благодарность от Калужского епископа за «неусыпные труды, понесенные в последнее особенно время по воздействию на взволнованные умы воспитанников, благодаря чему они прекратили брожение и покинули мысль, – если не навсегда, то на продолжительное время, – не подчиняться законным распоряжениям начальства», – говорилось в благодарственном слове архиерея. В



Калуге священномученик Никодим прошел суровую школу на ниве духовного образования т.к. на его долю выпало то неблагоприятное время, когда Россию захлестнули мятежи и разбой смуты 1905-1907 гг. Влияние этих революционных событий внесло в умы воспитанников Калужской Духовной семинарии глубокую смуту, которую отец ректор, с Божьей помощью успешно победил. В 1907 г. ректор семинарии архимандрит Никодим в прошении от 13 (26) мая Его Преосвященству Вениамину, Епископу Калужскому и Боровскому об этом писал следующее: «...Произведенный частью учеников беспорядок не есть случайное явление, а есть плод давнего брожения, которое обнаружилось еще в 1904 г., а потом в 1905 г. Но оба раза сошло [с рук] воспитанникам легко. В 1904 г. за беспорядки было удалено мало. В 1905 г. неблагонадежные воспитанники довольно очертились, но у правления не было достаточно-обоснованных данных, чтобы немедленно их удалить. Назначенная же Его Преосвященством комиссия из духовенства отказалась провести расследование. Родительский Съезд вместо вразумления детей и комиссии стал требовать объяснения от нас и стал на сторону учеников. Неблагонадежные остались. ... И в семинарии стало очень рельефно проявляться неблагонадежное течение. Приходилось заниматься не столько прямо учебно-воспитательным делом, сколько предупреждать постоянно грозившую опасность прерывания занятий и всяких выходов. На многое приходилось смотреть с глубоким прискорбием, снисходительнее, чем ученики. Когда же обнаружилось течение к производству забастовки, то были приняты все меры, чтобы ее предотвратить. И, тем не менее, нездоровая часть воспитанников бойкот экзаменам устроила. Если теперь снисходительно отнестись к таковым, всем причастным к бойкоту и под видом милосердия оказать слабость, то это окончательно развратит семинарию. На поддержку семьи рассчитывать более нечего. Опыт ясно показал, что от семьи школе исцеления мы не получим. Всякая слабость ободрит безчинников, парализует нравственно благонамеренных. Поэтому нужны самые строгие и решительные меры к самому строгому наказанию безчинствовавших. Нужно доступ в семинарию сомнительным сделать самым ограниченным. Только при таких мерах и может быть оздоровлена семинария. Но при этом необходимо, чтобы не пострадали и невинные, либо случайно оказавшиеся в числе зачисленных в 157».

К празднованию 1500-летия со дня упокоения иже во святых учителя нашей Церкви святителя Иоанна Златоуста архимандритом Никодимом был составлен акафист святителю Иоанну Златоусту, за что впоследствии, 21 мая (2 июня) 1908 г. Указом Святейшего Синода за № 5839 ему предьявлена признательность Святейшего Синода «как составителю акафиста святителю Иоанну Златоусту» и за то, что печатные издания акафиста были пожертвованы им в пользование Святейшему Синоду.

В 1909 г. архимандрит Никодим был перемещен на должность ректора Олонецкой семинарии. В 1911 г. в Санкт-Петербурге он был рукоположен в сан епископа (Рыльского) митрополитом Московским и Коломенским Владимиром (Богоявленским). При наречении во епископа Рыльского он говорил: «Господь сподобил меня побывать в Белгороде, и я стоял у раки святителя Иоасафа в бытность ректором семинарии в Петрозаводске. ... Всем был я утешен, и благодаря Господа за Его щедроты, у нового чудотворца земли Русской одного просил от всего сердца моего, - да будет он добрым руководителем во все дни жизни моей в служении Церкви Христовой. Прошло около полугода с той поры, и в самый день кончины святителя Государю Императору угодно было утвердить избрание Вашим Святейшеством меня на служение в пределах епархии святителя Иоасафа». В 1913 г. владыка Никодим стал епископом Белгородским, викарием Курской епархии. Всё время своей архипастырской деятельности владыка был церковным песнотворцем, он составил акафисты преподобным Никодиму Кожезерскому, Трифону Печенегскому и Иову Ущельскому, Соловецкому чудотворцу. Много потрудился владыка в связи с открытием святых мощей святителя Иоасафа Белгородского. В годы служения в Курской епархии им были составлены две молитвы святителю Иоасафу, а также большой труд «Житие, прославление и очудеса святителя Иоасафа». Под руководством епископа Никодима и при его непосредственном участии были изданы три тома консисторских дел, связанных с деятельностью святителя Иоасафа, в Свято-Троицком мужском монастыре воссозданы его покои, создан уникальный музей святителя Иоасафа, обладавший обширным фондом документов. В 1919 г., во второй день праздника Рождества Христова, Белгородский владыка прямо в алтаре Троицкого собора был арестован красным комиссаром Саенко за проповеди против грабежа и насилия. Через 2 дня после ареста по приказу комиссара Саенко епископ Никодим (Кононов) был тайно расстрелян.

Его святые мощи обретенны 2 ноября 2012 г. и помещены в Преображенском Кафедральном Соборе г. Белгорода. А 31 мая 2014 г. святые мощи торжественно были перенесены в открывшийся домовый Троицкий храм при здании Белгородской Митрополии.



Священномученик Александр (Туберовский, 1881 –1937гг.) родился 8 марта 1881 г. в селе Маккавеево (ныне посёлок Сынтул), Касимовского уезда, Рязанской губернии в семье священника. Окончил Касимовское духовное училище в 1896 г., Рязанскую духовную семинарию в 1902 г., Московскую духовную Академию со степенью кандидата богословия в 1907 г. Он женился на купеческой дочери Татьяне Дмитриевне Третьяковой, имевшую высшее университетское образование. А с 28 августа 1908 г. он был назначен преподавателем основного, догматического и нравственного богословия Калужской духовной семинарии. На первой же своей лекции по догматическому богословию Александр Туберовский очертил задачу своего служения. Он говорил: «Задача моего преподавания заключается не только в сообщении известного курса знаний, но и, что гораздо важнее, в претворение моего предмета в целое религиозное мировоззрение, в христианский образ мыслей, в церковную систему убеждений». Талант лектора, глубокое знание материала, начитанность и подача дополнительных сведений вызвал заметный интерес у семинаристов к лекциям Туберовского. На лекции к нему приходили и учащиеся других курсов и даже некоторые из преподавателей. Изучая материалы о священномученике Александре Туберовском, я с удивлением обнаружил в архивных делах ФСБ на некоторых репрессированных священников, упоминания о книге Александра Туберовского «Социализм и православие». Саму книгу мне обнаружить не удалось, но был поражен тем обстоятельством, что бывшие слушатели лекций Туберовского, уже маститые священники, где-то в глубинках Калужской епархии бережно хранили труды любимого семинарского преподавателя богословия. А ведь труд этот был написан в годы семинарских волнений или сразу после них, когда Александр Михайлович преподавал в стенах Калужской Духовной семинарии.

Три года спустя его назначили исполняющим должность доцента Московской духовной академии по кафедре догматического богословия. В это время Александр Михайлович начинает работу над магистерской диссертацией на тему «Воскресение Христово (Опыт мистической идеологии пасхального догмата)», которую он успешно защищает в 1916-1917 гг. За диссертацию ему была присуждена II премия имени Митрополита Макария. После защиты магистерской диссертации в октябре 1917 г. он был назначен доцентом Московской Духовной академии. А с 16 ноября 1917 г. он становится сверхштатным экстраординарным профессором Московской Духовной академии. В 1919 г. в связи с закрытием духовной академии уехал к себе на родину в село Макавеево, где в 1922 - 1924 гг. он принял священство и служил вместе со своим отцом, священником Михаилом Михайловичем Туберовским в селе Маккавеево. Был возведён в сан протоиерея.

Пользовался большим авторитетом у населения не только как священ-

ник, но и как всесторонне образованный человек, образцово ведший своё хозяйство. Применял новейшие достижения агрономии, переписывался с И.В. Мичуриным, получая от него новые сорта фруктов, делился своими знаниями с крестьянами.

13 (26) сентября 1937 г. протоиерей Александр Михайлович был арестован. Начальник Бельковского РО УНКВД по Рязанской области, младший лейтенант допрашивал его дважды - 29 сентября и 12 октября 1937 г. Оба допроса, судя по сохранившимся протоколам, занимали не более 10-15 минут. Отцу Александру предлагалось сознаться в заведомой лжи, что он, якобы, участник контрреволюционной организации. На все вопросы он дал категорические ответы: « Я, Туберовский, давал и даю следствию показания о том, что я не враг народа, ни в какой контрреволюционной организации не состоял». Последним ответом настырному младшему лейтенанту НКВД о. Александр сказал: «...Повторяю, что ни в какой контрреволюционной организации я, Туберовский, не состоял и виновным себя не признаю, а если следствие располагает данными, то пусть уличает меня».

Но в то время следствие особо не утруждало себя выяснением действительной вины арестованных. В нарушение всяких законов правосудия человек мог быть подвергнут любой мере наказания, вплоть до смертного приговора, по сфабрикованным показаниям. И тогда, на основании ложного обвинения в контрреволюционной деятельности, он был приговорен к расстрелу. А 10 (23) декабря этого же года 23 человека, среди которых был и отец Александр, приняли мученическую кончину, будучи расстрелянным, в пределах Рязанской области.

Десятилетия спустя мы сердечно ощущаем, на сколько нас печалит страдание ваше святые наши священномученики, на столько же и радуется победа ваша, наблюдая при этом славу побед ваших, проливаем горькие слезы. Ни ледящий холод, ни солнечный зной, ни тюремное заключение, ни страх убиения не препятствовал вам насаждать Слово Божие в сердцах паствы вашей, которую мученическая смерть ваша ввергла в скорбь, а слава неизреченно радуется ее. Блаженны вы потому, что блаженствуете среди святых в горнем царствии, благодаря Того, Кто освободил вас от трудов земных и положил конец борьбе вашей. Молитесь же святые наши о всех нас, чтобы сподобиться и нам вместе с вами возрадоваться и насладиться блаженством в царствии Бога нашего, Ему же слава во веки веков. Аминь.

Библиографический список

1. Игумен Дамаскин (Орловский) Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 1-7тт. – Тверь, изд. “Булат”, 2001.

-
2. Тотьма: Краеведческий альманах. Вып. 2. Вологда, 1997. С. 558-559. Там же С. 562-566. Там же. С. 571. Там же. С. 551.
 3. Архив УФСБ РФ по Самарской обл., дело № П-11500. (ссылка из [1])
 4. Архив УФСБ РФ по Самарской обл., дело № П-6620. (ссылка из [1]).
 5. Православный Христианин. Калуга. 2015 № 10 сс. 20-24, 2016 № 1 сс. 16-20.
 6. Священномученик Никодим, епископ Белгородский. Протоиерей Олег Кобец, А.Н. Крупенков, Н.Ф. Крупенков. 29.10.2012. <http://belstory.ru>.
 7. Перенесение мощей священномученика Никодима епископа Белгородского. Белгородские Епархиальные Ведомости № 5(211) 2014 сс. 8,9.
 8. Православный Христианин. Калуга. 2016 № 2 сс. 22-26, 2016 № 4 сс. 21-26.
 9. Священномученик Александр Туберовский: «Воскресение Христово видевшее». Анастасия Коссело. 23.12.2012. www.pravmir.ru.
 10. Священномученик Александр Макавеевский, протоиерей (Туберовский) †1937 г. 10/23 декабря. www.gyazeparh.ru.
 11. Архив УФСБ по Рязанской обл. Дело № П–2544. (ссылка из [7]).

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

**К 240-летию Калужской духовной семинарии:
страницы истории начала XIX в.**

(Доклад на торжественной конференции, посвященной 240-летию образования и 20-летию восстановления Калужской Духовной семинарии 14 сентября 2016 г.)

**To 240-th anniversary of Kaluga theological Seminary:
pages of history to the early nineteenth century**

(The report at the solemn conference dedicated to the 240 anniversary and the 20th anniversary of the restoration of the Kaluga Theological Seminary on September 14, 2016)

Аннотация: Статья посвящена историческому описанию Калужской духовной семинарии на начальном этапе ее существования, когда небольшое учебное заведение, подчиненное Московской Славяно-греко-латинской академии, превращается в самостоятельное учебное заведение. В начале XIX столетия закладывались основы той духовной школы, которая выпускала из своих стен церковных иерархов, священнослужителей и деятелей науки, некоторые из которых прославились и за пределами Калужской губернии. В связи с этим здесь большое внимание уделяется особенностям учебного процесса, формированию библиотечного фонда и прочим вопросам. Отдельно рассматривается также и история Семинарии в годы Отечественной войны.

Annotation: The article is devoted to the historical description of the Kaluga theological Seminary at the initial stage of its existence when little institution, subordinate to the Moscow Slavic Greek Latin Academy was transformed into an independent

institution. In the early nineteenth century the foundations of the spiritual school, which are released from the walls of the Church hierarchy, the clergy and scientists, some of which became famous outside the province of Kaluga. In this regard, great attention is paid to the peculiarities of the educational process, the formation of the library Fund, and other matters. Separately considered and also the history of the Seminary during world war II.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, духовное образование, Калужская губерния, Калужская епархия, Калужская духовная семинария, Свято-Лаврентьев монастырь, Отечественная война.

Keywords: The Russian Orthodox Church, religious education, Kaluga province, the diocese of Kaluga, Kaluga theological Seminary, Svyato-Lavrentiev monastery, Patriotic war.

История Калужской духовной семинарии требует дополнительного изучения, так как в публикациях конца XIX – начала XX в. не рассматриваются все периоды становления и развития этого учебного заведения. В работе преподавателя КДС Михаила Чельцова «Калужская Духовная Семинария в 1801 году» есть следующие строки: «Калужская Семинария пока не имеет своей истории. Поэтому всякое известие о жизни ее будет не лишним» [2 с. 26].

Наиболее полно ее историю отражает исследование преподавателя Семинарии Федора Соколова «Материалы для истории Калужской Духовной Семинарии». В нем отражены следующие временные периоды: 1785 – 1799 гг. [5, с. 32; 6, с. 544; 7, с. 577], Калужская Духовная Семинария в период 1794 – 1814 гг. [8, с. 569; КЕВ, 9, с. 601; 10, с. 630].

Современные авторы, обращавшиеся к истории КДС, чаще всего интересовались периодом подъема революционного движения и конкретными персоналиями, проходившими обучение или трудившимися в Семинарии на преподавательском или административном поприще: [13, с. 484; 15, с. 513; 1, с. 109; 14, с. 200]. Таким образом, история КДС по-прежнему изучена недостаточно, даже если принять во внимание статьи журнала «Православный христианин» последних лет. Названия и содержание их свидетельствует об обращении авторов к тем же темам, что и перечисленные выше выступления на научных и краеведческих конференциях.

Анализ документов различных фондов ГАКО, РГИА показывает, что далеко не все из них были введены в научный оборот. Материалы дел, которые дополняют и расширяют сведения о различных периодах истории Калужской духовной семинарии, показывает, что перевод семинарии из Лаврентьевского монастыря в Калугу может быть освещен более подробно, с хронологической последовательностью событий на основании выявленных документов.

Огромная заслуга в преобразованиях, связанных с Калужской семинарией, принадлежала епископу Феофилакту (Русанову), что подчеркивалось как его современниками, так и духовенством в конце XIX - начале XX вв. В речи, которая была произнесена на торжественном собрании по поводу 100-летия Калужской епархии, в очередной раз упоминалось об этом: «...Первый преосвященный епископ Феофилакт немедленно по вступлении на Калужскую кафедру преобразовал семинарию, учрежденную митрополитом Платоном, и избавил наше духовенство от необходимости отправлять детей на Перерву или в Лавру» [16, с. 5].

Епископ Феофилакт « в своей обширной, энергичной деятельности проявил замечательный талант администратора-организатора... Нужно было, далее, войти в сношения с гражданской властью об отводе в городе мест и зданий для помещения консистории, архиерейского дома и других духовных учреждений; нужно было основать и организовать семинарию и духовные училища, приискав для них помещения» [2, с. 14]. В течение своего пребывания на Калужской кафедре, епископ Феофилакт не только перевел семинарию в новое здание и благоустроил ее, но и поэтапно, последовательно и настойчиво совершенствовал условия и процесс обучения в Калужской семинарии, учитывая самые новые идеи духовного просвещения в России, которые были в первой четверти XIX в. и считались передовыми.

Начало этому было положено переводом семинарии в центр города, на новое место, как указывалось выше. Перемещение КДС из Свято-Лаврентьева монастыря улучшило условия для «учащих и учащихся», как отмечалось в различных источниках. Здание, в котором разместили КДС, представляло собой часть ансамбля Присутственных мест и строилось для этой цели, как административное. Но в силу необходимости оно было приспособлено под семинарию. Как отмечалось в калужской православной периодической печати, епископ Феофилакт (Русанов) «с самого начала (января 1800 г.) своего епископства много заботился о Калужской семинарии» [8, с. 569], добившись ее перевода в новое здание, которое по площади помещений и условиям более соответствовало требованиям к духовному учебному заведению.

В «Деле по отношению Феофилакты, епископа Калужского и Боровского о исходатайствовании дома в Калуге для учреждающейся там семинарии» [26, л. 1] содержится личное обращение епископа Феофилакты по поводу перевода семинарии в другое здание и выделении для этого онаго:

«Превосходительный Господин!

Дмитрий Иванович!

Милостивый Государь мой!

Приношу вашему Превосходительству признательнейшую благодарность за предоставление Ваше в пользу посещающих семинарию в Калуге муз моих, спешу сим уведомить, что Калужский Генерал-губернатор на прошедшей уже почте имел честь отнестись к Господину Генерал-прокурору об отводе строения для моей семинарии. Покорнейше прошу довершить ваше благодеяние и памятованием Его Высокопревосходительству милостивое Вашего Превосходительства к нуждам моим внимание. Подается мне повод утруждать вас новыми.

Назначенный мною для семинарии префект объявил благопрошение о искании принять монашество. Человек для меня необходим; прошу Ваше Превосходительство по вашему о мне доношении исходатайствовать у Святейшего Синода сколько возможно, не отлагательно рвение; чем много обязать изволите и меня, и новых муз моих.

Впрочем навсегда пребывая для, имея с истинным к особе вашей почтение и таковую же преданность.

Вашего Превосходительства Милостивого Государя моего Покорнейший слуга и всегдашний Богомолец Феофилакт, Епископ Калужский и Боровский. Июля 16 дня 1800 года. Калуга» [26, л. 2].

Из Санкт-Петербурга был получен ответ следующего содержания:

«Преосвященнейший Владыко!

На почтеннейшее вашего Преосвященства от 16 числа... письмо... Святейший Синод исходатайствовал решение о приискании для семинарии вашей нуждающейся означенные два дома и имеет честь с крайним удовлетворением сообщить» [26, л. 3].

На этом переговоры и обсуждение места нахождения Семинарии, которую желательно перенести из Свято-Лаврентьевского монастыря, не завершились. В первую очередь это основывалось на желании епископа Феофилакты получить для Семинарии здание, которое можно было в течение многих лет использовать без существенных перестроек и проведения дополнительных работ. В связи с такой позицией и отстаивая ее, епископ Феофилакт 10-го дня декабря 1800 г. из Калуги направляет новое послание:

«Превосходительный Господин!

Дмитрий Иванович!

Милостивый государь мой!

Из прилагаемого при сем доношении Ваше Превосходительство усмотреть изволите, что ежели когда-то, наипаче теперь нужно мне и вообще Калужскому духовенству ходатайственное Ваше представительство у Святейшего Синода и Правительствующего Сената. ... Корпус, коего длина 104 сажени, ширина 6, вышина 5 сажень в нынешних ценах стоит около 100 000 рублей; но занят тепер почти приватно, ибо отношения в сенате от

Калужской казенной Палаты по сему не было, вином и солью, что должно храниться в магазинах, да при том и не вся годовой пропорции этого припаса может поместиться под корпусом. При рассмотрении моей просьбы главное затруднение будет: откуда ассигновать на построение магазейна на приличном месте?» [27, л. 1-1 о.].

Епископ Феофилакт не терял надежды на то, что «... может быть и без сих сумм дело обойдется; ибо с прошедшею почтою получил я известие, что якобы Величайше предписано от 28 ноября во все губернии о починке старых и построении новых магазейнов. Что же касается внутренней отделки корпуса, то я обязуюсь семинарскою суммою исправить оную и в течение немногих лет привести корпус в такое состояние, что Калужская Семинария по строению была бы примерною, и могу сказать единственною» [27, л. 1 о.]. Помимо этого епископ Феофилакт указывает на те причины, которые считает вполне убедительными для нахождения семинарии именно там, где он спрашивал: «А при том пространство корпуса и местоположения таковы, что и Архиерейский дом со временем мог бы при семинарии и соборе основаться. Ежели не для всегдашнего, то для зимнего и осеннего пребывания, что так же весьма нужно, как по причине частых служений в городе, так и потому, что в виду иметь семинарию и консисторию, которые помещены подле самого требуемого мною корпуса» [27, л. 1 о.].

Обращение епископа Феофилакта не осталось без внимания и принятия последующих решений по его нижайшим просьбам. В «1800 г. декабря 22 дня он, Епископ Калужский, представил доношение Святейшему Синоду об отдаче для семинарии помещения состоящего в г. Калуге, ничем не занятого двоэтажного казенного строения» [18, л. 2]. В «Деле об отношении на устройство в Калуге для семинарии корпуса» от 15 января 1802 г. содержатся сведения о том, что «Калужский епископ Феофилакт доставил исчисление..., потому что в 1800 г. 22 дня он Епископ Калужский представил Святейшему Синоду об отдаче для помещения семинарии состоящее в г. Калуге ничем не занятое двоэтажное казенное строение» (Там же, л. 1).

В данном случае следует подчеркнуть тот факт, что не сразу было проведено документальное оформление передачи здания (о чем свидетельствуют приведенные выше выписки из документов) и более того, растиражированные в разных источниках сведения о том, что Семинария была переведена в здание, которое было занято соляным магазином и прочими складами, не соответствует истинному положению дел. Использованные в данной работе выдержки из различных документов свидетельствуют о том, что здание пустовало.

Более того, обращение к подтвержденным картам г. Калуги этого периода, позволяет привести дополнительные сведения в пользу приведенного

выше вывода. В частности, на одной из карт 1778 г. территория, на которой были возведены 3 здания Присутственных мест, обозначены как 3 квартала под строение казенных Публичных строений [33]. Еще одна карта 1778 г. показывает расположение соляного магазина там, где в дальнейшем, через много десятилетий было построено здание управления Сызрано-Вяземской железной дороги.

Исследователи, занимавшиеся в свое время последовательностью планировки и застройки города в конце XVIII - начале XIX вв., «когда сложился полный своеобразия архитектурный облик Калуги» [34 с. 5] подтверждают то, что корпус, который по настоянию епископа Феофилакта был передан Семинарии, никогда до перевода семинарии не был занят: «В 1787 году закончилось строительство третьего корпуса. Но еще в 1796 г. он оставался неотделанным полностью. По окончании всех работ его передали Духовной семинарии, переведенной сюда из Лаврентьева монастыря» [34 с. 74]. С учетом всех приведенных аргументов следует считать, что публиковавшиеся ранее сведения о размещении в здании, в дальнейшем занятом КДС, соляного или других складов, ошибочно и доказательно опровергнуто приведенными выше документами.

В РГИА сохранились документальные свидетельства о состоянии здания в тот период, когда здание было передано, в том числе и еще один рапорт преосвященного Феофилакта, епископа Калужского и Боровского об отпуске сумм на построение вновь и исправление ветхости в семинарии:

«Святейшему Правительствующему Синоду от Феофилакта,
Епископа Калужского и Боровского
Доношение.

По принятии мною в ведомство духовного начальства, в 1802 г. по Указу Правительствующего Синода в Калуге каменного 2-х-этажного вчерне отстроенного корпуса, я немедленно приступил к отделке части онаго...» Владыка Феофилакт (Русанов), ссылаясь на большие расходы, необходимые для устройства Семинарии и оштукатуривания по настоянию гражданского Правительства корпуса Семинарии снаружи, подчеркивает, что вынужден был «не токмо бедным ученикам отказывать в содержании пищею и одеждою, или в вспоможении им денежным жалованием, но даже и за учителями предоставлял священно-служительские места». Упомянутый документ показывает, что в тот период Калужская кафедра с момента ее основания не пользовалась пособием от казны.

Помимо улучшения условий было много сделано для повышения качества обучения. В исторической записке на эту тему сказано следующее: «1800 г. Калужская духовная семинария распространена: в ней начали преподавать науки философские и богословские, риторика и поэзию, нача-

ли учить частию математике, греческому, немецкому и французскому языкам, для которых (наук и языков) из прежней Семинарии отправлялись или в Московскую академию, или в Троицкую и Перервинскую семинарию. Содержание Калужской семинарии увеличено до 6000 рублей». При этом было отмечено, одновременно с обустройством здания для Семинарии началось также и упорядочивание учебного и воспитательного процессов в духовной школе.

Семинаристы, обучавшиеся до этого времени в названных учебных заведениях были переведены в Калугу. Оценивая деятельность епископа Феофилакта в создании Семинарии, на торжественном собрании в день празднования 100-летия Калужской епархии отмечалось, что «Лаврская семинария... славилась знанием латинского языка, и славу эту поддерживали калужане, бывшие хорошими латинистами, и что с учреждением Семинарии в Калуге отошли в нее некоторые лучшие знатоки латинского языка, и латынь стала у них – в Троицкой семинарии – падать» [2 с. 14-15].

В этот период в Калужской семинарии числились студенты и ученики (по состоянию на конец года):

1801 год – в философии – 44, в риторике – 105, в высшем грамматическом классе – 101, в низшем грамматическом классе – 100, в русской школе и низшей информатории – 102, во всей Семинарии – 452 [17, л. 45]. В богословском классе в означенный год учеников не было. Группа учеников в богословском классе появится 1803 г. Богословию обучались 20 человек, философии – 31, риторики – 81, синтаксического класса – 84, высшей информатории – 62, низшей информатории – 82, в русском классе – 65, всего в Семинарии – 428 обучающихся [19, л. 39]. В 1807 г. число учеников указывалось по транспорту следующее: в богословии – 20, в философии – 28, в риторике 52, в поэзии – 41, в высшем грамматическом классе – 70, в низшем грамматическом классе – 88, в низшем информатории – 108, в Российском класс – 36 [21, л. 72 о. – 73].

Статистика за несколько лет дает следующие данные по общему числу обучающихся:

Год	Начало года	Конец года	Источник
1801 г.	523	452	РГИА, ф. 796, о. 82, д. 924, л. 45
1803 г.	461	428	РГИА, ф. 796, о. 84, д. 888, л. 39
1807 г.	490	433	РГИА, ф. 796, о. 88, д. 89, л. 72 о. – 73

Возраст обучающихся в Калужской семинарии в 1801 г. отмечается от 8 лет самому младшему – до 26 лет самому старшему. Общая картина (по возрасту обучающихся) может быть представлена следующими статистическими данными из отчета за названный учебный год:

26 лет – 1, 24 года – 1, 23 года – 1, 22 года – 17, 21 год – 18, 20 лет – 24, 19 лет – 22, 18 лет – 20, 17 лет – 26, 16 лет – 42, 15 лет – 66, 14 лет – 35, 13 лет – 57, 12 лет – 79, 11 лет – 72, 10 лет – 35, 9 лет – 5, 8 лет – 1. Эта статистика выведена из анализа списка семинаристов с указанием их возраста [17, л. 8-36].

В основном это были дети представителей духовного сословия Калужской епархии, только «Николай Яковлев Сорокин бываго Калужской семинарии истопника Якова Сергеева сын» [17, л. 36]. В ведомости студентов КС за 1801 год первыми перечислены следующие выпускники:

1. Петр Иларионов Соколов – бывший в Академии еврейского и греческого классов учитель. Тарусского уезда с. Оболенского церкви Николая Чудотворца бывшего диакона Илариона Исаева сын. 21 год. Обучался с 1792 г.

Грамматике, арифметике, географии, истории, риторике, философии, богословию, греческому, еврейскому, немецкому языкам очень хорошего учения, отлично успевает. Состояния честного. Выбыл к Калужскому Троицкому собору во священника.

2. Андрей Герасимов Боталин – г. Серпейска Воскресенской церкви священника Герасима сын.

22 года. Обучался с 1792 г. Уволен в Московскую епархию.

7. Карп Силин – г. Перемышля Рождественской церкви дьячка Силы Тимофеева сын.

22 года. Обучался с 1791 г. Выбыл во священника в г. Перемышль к соборной церкви.

11. Лука Иванов Титов – Мосальского уезда с. Гнездилова священника ивана Петрова сын.

22 года. Обучался с 1799 г.

Обучается в Московской Академии.

13. Антип Васильев Покровский – г. Калуги Покровской церкви, что на рву дьячка Василия Антонова сын.

17 лет. Обучался с 1793 г. Пономарь.

54. Иван Васильев Дмитревский – г. Калуги церкви Казанского девичьего монастыря умершего священника Василия Федорова сын.

21 год. Обучался с 1790 г.

Диакон при Тихоновой пустыни [17, л. 8, № 1, 2, 7, 11, 13, 54].

Упомянуты и иногородние:

44. Петр Андреев Фелицын – Московской епархии Дмитровской округи с. Горок Николаевской церкви умершего дьячка Андрея Иванова сын.

19 лет. Обучается с 1791 г.

55. Григорий Гаврилов Русанов – породю Архангельской епархии Онежской округи с. Побережья церкви Живоначальной Троицы дьячка Гаврилы Васильева сын.

15 лет. Обучается с 1796 г.

56. Алексей Гаврилов Русанов – породю той же епархии и уезда, церкви и села и того же отца сын [17, л. 11 - 12, № 44, 55, 56].

Приведенные примеры показывают, что в семинарии обучались дети духовенства Калужской епархии, только некоторые из обучающихся прибыли из других епархий.

Оценка знаний в тот период отличалась от привычной для нас системы. Показательны сведения об успеваемости по греческому языку, как одному из предметов, преподаваемых в семинарии. Вот что значится в реестре студентов: 1. Захарий Нелюбов – успевает; 2. Иван Матвеев – довольно хорошо, 3. Иван Чистяков – довольно хорошо, 4. Григорий Кудрявцев – довольно хорошо; 5. Михаил Меньшев – похвально; 6. Лев Зарецкий - презрительно, Михаил Попов – презрительно; Михаил Соборнов – с довольною похвалою, Сергей Соловьев - с довольною похвалою, Иван Лебедев – с довольною похвалою; Алексей Полянский – хорошо; Василий Лебедев - оказываются успехи изрядно, Иван Корольков, Иларион Успенский – оказываются успехи изрядно; Алексей Крылов - с похвалою, Александр Беляев - с похвалою, Никон Протасов - с похвалою, Анисим Александровский – с похвалою [17, л. 46-47].

Из рапорта в Святейший Синод Преосвященного Феофилакта (Русанова) известно, что в 1801 г. 9 января - 23 декабря семинаристы обучались философии, физике, изучали научные труды на латинском и русском языках, устраивали диспуты, а по воскресным дням наиболее успешные из студентов философского класса, посвященные в стихарь, произносили в церквях Калуги проповеди, составленные по образцу лучших проповедников под руководством учителя.

В риторическом классе обучение шло по новому курсу Риторики, который сопровождался чтением и разбором лучших русскоязычных и латиноязычных авторов. Итогом учебного курса стало составление учениками самостоятельных речей по образцам изученной литературы. Наряду с профилирующим предметом ученики-риторы совместно с философами изучали священную и гражданскую историю, географию, а философам

преподавался еще и греческий язык. Ученики высшего и низшего грамматических классов кроме грамматических штудий занимались арифметикой в 2-х частях. В русской школе преподавалось чтение и чистописание, русская грамота, нотное пение, устав и российская грамматика».

Отдавая должное заслугам протоиерея Иоанна Рыбникова, о котором было много написано в дореволюционный период, назовем тех, кто преподавал в КС в 1801 г. Префектом и учителем философии был назначен соборный иеромонах Вениамин – Московской епархии, Звенигородской округи, с. Веземского, церкви Успения Богородицы дьячка Петра Васильева сын; учителем риторики и географии Иван Мироносицкий – г. Калуги церкви Жен Мироносиц пономаря Лаврентия Иванова сын (он же носил звание экзаменатора): высшего грамматического класса и истории учителем иеромонах Самуил – г. Калуги церкви Богоявления Господня бывшего дьячка Ивана Климова сын; низшего грамматического класса и арифметики учителем Федор Платонов – Жиздринской округи, с. Печек церкви ВМЧ Гергия умершего пономаря Ивана Николаева сын; русской школы и низшей информатории учителем Петр Яхонтов – Перемышльского уезда с. куравского церкви Знамения Богородицы умершего дьячка Василия Петрова сын; греческого класса учителем Василий Крылов – Перемышльского уезда с. Тырнова церкви казанской Божией Матери священника Андрея Петрова сын.

Большое внимание уделялось укомплектованию библиотеки. Полный каталог библиотеки, которая была в семинарии, когда она размещалась в Лаврентьевском монастыре, не сохранился. В основном она укомплектовывалась учебниками, почти одними латинскими. По свидетельствам, которые встречаются в разных источниках, известно, что комплектованию библиотеки и контролю за сохранностью фонда уделялось самое пристальное внимание.

«Библиотека велась очень исправно, заведывал старший учитель. Когда епископ Феофилакт переводил семинарию из Лаврентьева монастыря в Калугу, а вместе с тем и библиотеку, то по принятии ее от старшего учителя Сергея Лаврова, не оказалось только книжицы жития преподобного Сергия и копии с изданных комиссией о народных училищах постановлений» [7, с. 583]. За это было взыскано с учителя 1 рубль 1 коп, помимо этого он внес «собственную книгу *Julii Cesaris Commentaria*, каковой не было в библиотеке» [7, с. 583].

В новом здании семинарии в 1805 г. была составлена опись книг библиотеки, она носила длинное название: «Опись книг к библиотеке учиненная в 1805 г. октябре под общим смотрением оной семинарии Ректора и Троице-Лютюкова монастыря игумена Феофила, Правящего должность Префекта, Риторике Учителя Василия Крылова, Поэзии Учителя Льва Зарецкого, Синтаксии Учителя Соборного Иеромонаха Самуила, Низшего грамматического класса Учителя Ивана Дьяконова, Французского и исто-

рических классов Учителя Василия Крылова [20, л. 1]. Общее число названий - 675. По многим позициям количество книг одного названия соответствовало потребностям обучающихся.

Были среди них прописи французские, таблицы для спряжений на немецком и латинском языках, прописи расположения по правилам руководства к чистописанию (1782 г., СПб), руководство к чистописанию (1785 г.), Новая азбука для научения чистому письму двух почерков (1781 г., Москва), Правила для учащихся (1786 г.), Российский букварь (1784 г., СПб), Российская азбука (СПб), Первоначальные латинские слова с российским переводом, Лексикон Российский и французский и другие издания на разных языках [20, л. 68 о. – 74].

Заслугам епископа Феофилакта принадлежит завершение начатого графом Сперанским составление академического устава в 1809 г., в этом же году он «составил уставы для семинарий, уездных и приходских училищ и классификации книг для расположения в семинарских и училищных библиотеках и для составления каталогов для этих библиотек» [2, с. 15].

Из документов известно, что в начале XIX в. студенты философии обучались физике по руководству Баумейстера с дополнениями из Винклера, из экспериментальной физики Нолетта, естественной истории по учебникам для народных училищ; ученики риторики пользовались новоизданным учебником Францискова и прочим лучшим учебным пособиям того времени. В 1807 г. были добавлены новые издания – Станлея, Гсекения, Бриссона, аббата Сори, Гаузера, Боннета [21, л. 2].

В дальнейшем эти традиции привели к тому, что библиотека состояла не только из учебной литературы, изданий, которые необходимы будущим пастырям, но редкими книгами. В «Краеведческом обзоре Калужской губернии» Григория Зельницкого подчеркивается, что «Духовная семинария внутри города состоящая, имеет также свою библиотеку из книг по большей части древних церковных авторов, состоящих числом из 2000 номеров, на латинском и греческом языках» (по состоянию на начало XIX в.) [31, л. 35 о.]. Это дополнительное свидетельство светского автора говорит о том, что в Калуге было известно о том, какие ценные издания есть в библиотеки семинарии.

В ходе инспекционных проверок Семинарии, осуществляемых в разные годы (вплоть до 1917 г.) духовно-учебным ведомством, неоднократно отмечалась «громадная ценность библиотеки» [29, л. 4], постоянно пополняемой за счет приобретения учебной и пр. литературы и дарений жертвователей.

Число учащихся в семинарии и требования к организации их обучения привели к тому, что в 1808 г. «по предложению Господина тайного советника Синодального обер-прокурора и кавалера князя А.Н. Голицына» КДС по

Указу Его Императорского Величества был отдан старый губернаторский дом со всеми строениями [22, л. 2].

В Калугу было направлено по этому поводу следующее послание: «Господину тайному советнику Калужскому Гражданскому Губернатору Львову. Министр Внутренних Дел представил мне прошение Преосвященнейшего Феофилакта, Епископа Калужского об отдаче в пользу тамошней Семинарии назначенного в продажу на сломку состоящего в Калуге старого Губернаторского дома для употребления материалов онаго на разные необходимые нужды. Соизволяя на прошение сие, я повелеваю вам все строения к помянутому Генерал – Губернаторскому дому принадлежащие, предоставить в пользу Калужской Семинарии без всякой за оные платы... В Санкт-Петербурге ноября 3 дня 1808 г. С подлинным подписано собственно Его Императорского Величества так: Александр. Контролировал князь Алексей Куракин» [22, л. 3].

После того, как епископ Феофилакт покинул Калужскую кафедру, «последующие архипастыри оказывали семинарии постоянное внимание и преосвященное руководство и содействовали ея развитию» < >. Преосвященный Евлампий, епископ Калужский и Боровский, в 1811 г. продолжил заботы о благоустройстве Семинарии. В связи с этим обратился в Святейший Синод по поводу проведения необходимых работ в Семинарии. В ответ на рапорт Преосвященного был издан Указ Синода от 31 июля 1811 г. о предоставлении плана и сметы о построении и починке, которые необходимы в будущем 1812 г. В журнале Синода от сентября 13 дня 1811 г. за № 568 значится: «Приказали: Сей рапорт с планом и сметами препроводить подлинном в комитет Духовных Училищ, что и исправлено по сему журналу» [23, л. 1 о.].

Отечественная война 1812 г. помешала реализации многих планов по улучшению условий Семинарии. Автор истории православия в Калужском крае пишет следующее: «Едва только Преосвященный Евлампий приступил к довершению начатого его предместником дела, - устройства новой Епархии, как настал грозный 1812 год. Промыслу Божию угодно было, чтобы в пределах Калужской губернии повторились события дней древних, совершилось избавление России от нового нашествия уже не одного, а дванадцати язык. Это приснопамятное событие доставило Калужской губернии почетное место на страницах отечественной истории, а для самих калужан воспоминание о славном 1812 годе...» [3, с. 171 – 172].

Калуга оказалась в прифронтовой зоне. 7 августа 1812 г. епископ Евлампий (Введенский) писал: «За долг почел я донести до сведения Вашего сиятельства, что по получении первого воззвания Государя Императора на защищение церкви, Отечества, домов Господин здешний Гражд-

данский Губернатор отнесся ко мне, и я по сношению с ним, Господином Губернатором, сделал в назначенный Воскресный день Соборное служение и молебствие, и к публике поучение, что принято утешительно и одобрительно. Ныне получил из Святейшего Синода указ с изъяснением Высочайше конфирмованного доклада Синода о пожертвованиях и пожелательного вступления причетникам, детям священно- и церковно-служителей при отцах находящихся и семинаристам не выше риторического класса во временное ополчение». [24, лл. 1-1 о.]

Епископ Евлампий был озабочен и тем, как должно поступить, если не будет возможности собрать нужное число семинаристов в ополчение: «По сему сделал я предписание Калужской Консistorии немедля разослать сделанное объявление и внушением одобрительным по всей вверенной мне епархии, а тех церковников уверить, кои пожелают в сие ополчение, что я предоставляю за таковыми надежнейшие места; но как словесно Господин Губернатор настаит, чтоб я семинаристов нижних классов могущих писать дал до 50-ти человек для письма при командирах временного ополчения, в чем – де они нужду имеют, то ежели толикаго числа не отыщется из имеющих пожелать, для отвращения неудовольствия прошу всеусерднейше Ваше Сиятельство снабдить меня наставлениями предварительными.

С истинным почтением и преданностью честь имею быть Вашего Сиятельства Милостиваго Государя всеподданейший слуга и Богомолец Евлампий, Епископ Калужский» [24, л. 1 о.]. Подобное желание получения разъяснения не было со стороны епископа Евлампия простой бюрократической проволочкой. Особенности событий грозного времени и указанной в упомянутом епископом Евлампием документе добровольности принятия решения о вступлении в ополчение, диктовали необходимость точного исполнения воззвания Государя Императора, особенно если оно касалось юношества из духовного сословия.

В свою очередь князь Александр Голицын 19 августа того же года обратился в Комиссию Духовных Училищ, предложив рассмотреть обращение епископа Евлампия, заключая свое письмо следующим: «Я имею честь обстоятельно сие предложить на усмотрение Комиссии Духовных Училищ» (Там же, л. 3). В Комиссии Духовных Училищ незамедлительно было принято решение: «Предложение Господина Тайного Советника Князя Александра Николаевича Голицына от 19 августа за № 837

Рассуждено:

Поелику третьим пунктом именного Высочайшего Указа в 17 день прошлого июля сего года на докладе Святейшего синода состоявшегося, повелено: Семинаристов не выше риторического класса, кои пожелают идти в ополчение, увольнять беспрепятственно, то и предоставить Господину

Тайному Советнику Князю Александру Николаевичу Голицыну известить Преосвященнейшего Епископа калужского, что желающие из учеников нижних классов тамошней семинарии занять при командирах временного ополчения письмоводительские должности могут быть уволены из семинарии в треуемом от калужского Гражданского Губернатора количестве. Для приведения сего положения в действие препроводить к Господину тайному Советнику князю Голицыну список журнальной статьи сей. Исполнение по сему полностью сделано в канцелярии Комиссии Духовных Училищ» [24, л. 4]. В этом же обращении к князю Александру Голицыну епископ Евлампий «испрашивает разрешение на увольнение до 50-ти воспитанников семинарии для письмоводства при командирах временного при губернии сей ополчения» [24, л. 5].

Тогдашняя калужская губерния, да и Калуга, «по словам современников, представляла огромный воинский стан, где непрерывно происходил сбор и движение войск... За короткий срок было составлено ополчение в 15000 человек, между которыми находилось много воспитанников местной духовной семинарии».

Помимо этого в целях оказания помощи гражданским властям Калуги и Калужской губернии были предоставлены помещения для госпиталя. В деле, которое сохранилось в РГИА, а по описи Святейшего Синода в свое время значилось «По отношению Епископа Калужского Евлампия об отдаче комнат Консistorией и Семинарией занимаемых для помещения страждущих больных воинов» [25, л. 1], содержится переписка епископа Евлампия с князем Голицыным по указанному поводу, в частности есть следующее обращения и просьба:

«Сиятельный Князь. Милостивый государь!

Из прилагаемого у сего списков с двух отношений здешнего Господина Генерал Губернатора ко мне последовавших... , настоятельного требования его, Господина Губернатора, об очистке корпуса, занимаемого ныне Семинарией и Духовной Консistorией для помещения страждущих...» [25, л. 1 0.], свидетельствует еще об одном предложении губернских властей епархиальным оказать помощь в решении вопросов военного времени. Далее в этом деле содержится подтверждение того, что инициированное Калужским гражданским губернатором использование указанных помещений, было удовлетворено Епархиальным начальством и епископом Евлампием.

В 1812 г. в семинарский корпус была переведена также и Калужская духовная консистория, которая ранее находилась в 3-х комнатах в конце Первого отделения Присутственных мест. Это было сделано «по требованию Губернатора за неимением здания и помещения» для раненых [28, л. 1]. Здания Семинарии были освобождены раньше, а по поводу перевода Калуж-

ской Духовной Консистории еще долго велись переговоры [32, л. 2-2о.]. Быстрейшему освобождению помещений семинарии способствовал приезд в начале 1813 г. в Калужскую губернию преосвященного Феофана для сбора сведений о нуждах пострадавшего от неприятеля духовенства. По этому поводу в дореволюционной печати есть следующие сведения: «По оказании помощи разоренному духовенству, он распорядился об очищении семинарии от госпиталей, т.к. все здания семинарии в конце 1812 г. наполнены были больными и пленными неприятелями. Благодаря его распорядительности в Семинарии после этого открыто было ученье» [12, с. 4].

Что касается изменений в учебном процессе, которые произошли в КДС, как и в других семинариях, после 1808 г. и выхода Указа Комитета об усовершенствовании духовных училищ, то они основывались на положения данного Указа [11, с. 3]. «В семинариях предметы учения разделены на 6 следующих классов или точнее групп:

1) группа наук словесных; 2) группа класс исторических наук или группа, куда относились» всеобщая история, библейская география и т.п.; 3) «класс наук математических»; 4) «класс наук философских»; 5) «класс языков»; 6) «класс богословских наук» [11, с. 4].

Проверка семинарий Московского округа, куда входили Рязанская, Калужская, Вологодская и Тульская семинарии, показала в 1815 г. высокий уровень работы КДС. Проверкой предусматривался анализ по части учебной, нравственной, экономической, по части управления. По части учебной отмечалось не только то, что предметы пройдены надлежащим образом, но и в представлении значилось, что «учащие занимались прохождением своей должности с надлежащим рвением и успехом, равно и учащиеся, когда же некоторые из них замечены были в нерадении, то побуждаемы были ко прилежанию предписанными по уставу способами» [30, л. 2 о.]. По части нравственной «правила, предписанные семинарским Уставом, исполнялись в точности, как со стороны инспектора, так и со стороны учащихся» [30, л. 3]. В точности исполнялись правила и по части экономической и управления.

Использованная литература

1. Бовкало А.А. Биографии некоторых членов корпорации КДС конца XIX – начала XX вв.//Вопросы археологии, истории, культуры и природы Верхнего Поочья. Материалы XIII Всероссийской научной конференции. Калуга, 2009.

2. Историческая записка об учреждении и состоянии Калужской епархии за столетний период ея существования (16 октября 1799 – 16 октября 1899 г.) Калуга: Типография Губернского Правления. Б.г.

3. История церкви в пределах Калужской губернии и Калужские иерархи. Сост.

И. Леонид. Калуга: В Типографии Губернского Правления, 1876.

4. Калужская старина. Издание Калужского церковного историко-археологического общества. Год второй. Том 2-й. Книга вторая. Калуга. Типография Калужского Губернского Правления. 1902.

5. КЕВ, 1902, № 20, ч.н.

6. КЕВ, 1902, № 21, ч.н.

7. КЕВ, 1902, № 22, ч.н.

8. КЕВ, 1903, № 21, ч.н.

9. КЕВ, 1903, № 22, ч.н.

10. КЕВ, 1903, № 23, ч.н.

11. КЦОВ, 1908, № 29.

12. КЦОВ, 1908, № 30.

13. Лион А.В., Фетисова Ю.Н. Малинин Д.И. и семинарский бунт 1901 года//Материалы научной конференции, посвященной 90-летию ГАКО. Калуга, 2010.

14. Лион А.В., Фетисова Ю.Н. Ректура КДС (конца XIX – начала XX вв.). Просопографический аспект//Вопросы археологии, истории, культуры и природы Верхнего Поочья. Материалы XV Всероссийской научной конференции. Калуга, 2013.

15. Лион А.В., Фетисова Ю.Н. Федор (Поздеевский), архиепископ Волоколамский. Год преподавания в КДС//Материалы научной конференции, посвященной 90-летию ГАКО. Калуга, 2010.

16. Остроглазов И, священник. Речь, произнесенная в торжественном собрании по поводу исполнившегося столетия Калужской епархии (16 октября 1799 – 1899 гг.). Калуга: Типо-Литография Губернского Правления, 1899.

17. РГИА, ф. 796, о. 82, д. 924.

18. РГИА, ф. 796, о. 83, д. 38.

19. РГИА, ф. 796, о. 84, д. 888.

20. РГИА, ф. 796, о. 87, д. 1101.

21. РГИА, ф. 796, о. 88, д. 89.

22. РГИА, ф. 796, о. 89, д. 816.

23. РГИА, ф. 796, о. 92, д. 1171.

24. РГИА, ф. 796, о. 93, д. 735.

25. РГИА, ф. 797, о. 1, д. 432.

26. РГИА, ф. 797, о. 1, д. 2077.

27. РГИА, ф. 797, о. 1, д. 2126.

28. РГИА, ф. 797, о. 1, д. 4432.

29. РГИА, ф. 799, о. 2, д. 1949.

30. РГИА, ф. 802, о. 1, д. 1551.

31. РГИА, ф. 925, о. 1, д. 56.

32. РГИА, ф. 1285, о. 8, д. 1456.

33. РГИА, ф. 1293, о. 166, д. 3.

34. Фехнер М.В. Калуга. Издательство литературы по строительству, М., 1971.

УДК 908

Никитина Н. Н.

Кандидат исторических наук, доцент;
доцент кафедры новейшей истории,

ФБОУ «Калужский государственный университет
им.К.Э.Циолковского»

почтовый адрес: 248021 г.Калуга, ул. Московская д.240, кВ.88,
e-mail: nikay85@yandex.ru

Экономические и социальные итоги выселения бывших помещиков в 1925-28 гг.

Economic and social results of eviction of the former landowners in 1925-28.

Аннотация: В статье рассматриваются итоги аграрной политики советской власти в 1925 – 1928 гг. в отношении российских дворян и их имений. Основное внимание уделено характеристике условий жизни бывших помещиков в этих трудных условиях.

In article results of an agrarian policy of the Soviet power in 1925 - 1928 concerning the Russian noblemen and their manors are considered. The main attention is paid to the characteristic of living conditions of the former landowners in these difficult conditions.

Ключевые слова: итоги, аграрная политика, Советская власть, российское дворянство, усадьбы, бывшие помещики, выселение.

Results, agrarian policy, the Soviet power, the Russian nobility, estates, former landowners, eviction.

Итоги выселения бывших помещиков из имений в 1925-28 гг. были подведены комиссией ВЦИК по выселению бывших помещиков, но в печати опубликованы не были и на сегодняшний день данные хранятся в фонде 1235 (Наркомзем) Государственного архива Российской Федерации. Часть сведений была введена в научный оборот Н.И. Немаковым.¹

Из 10756 бывших помещиков и земельных собственников, взятых на учет, было выселено 4412.

¹ Немаков Н.И. К вопросу о землепользовании бывших помещиков в первое десятилетие Советской власти. // Вестник Московского университета. – 1961. - №2. – С.21-28.

Предполагавшийся план распределения имущества бывших помещиков приведен в табл. 1.²

Таблица 1

Кому передается	Земля, %	Постройки, инвентарь, %
В трудовое пользование	59,85	3,60
Госимущество	29,21	19,00
Местным Советам для разных общественных надобностей	1,00	17,70

Оставшаяся часть (в основном постройки) передавалась под агропункты, ветпункты, здравпункты, школы, клубы, избы-читальни в целях повышения авторитета Советской власти среди крестьянства.

Не менее важными, чем экономические, были социальные последствия выселения. Для прикрытия своих слабостей, оправдания неудач власти нужно было переключить общественное мнение на новый объект критики, иначе все недовольство обрушивалось на власть. В качестве объекта была избрана бывшая элита общества. Путем запугивания, угрозы выселения ослаблено было политическое влияние бывших помещиков на крестьянскую массу, а низовой аппарат советской власти очищен от чуждых элементов, «дворянских последышей».

Происходила отработка форм и методов борьбы с классовым врагом, которые в дальнейшем будут широко применяться сталинским руководством.

Изучению этого аспекта проблемы истории советской поры уделяли явно недостаточное влияние вследствие ограниченного доступа к источникам. Получив в последние годы доступ к ряду материалов, ранее хранившихся в спецхранах центральных и местных архивов, историки сегодня могут попытаться оценить истинные масштабы человеческой трагедии, за таблицами и цифрами о количестве и стоимости конфискованного имущества увидеть конкретных людей, сильно страдавших и глубоко переживавших тяготы судьбы, выпавшей на долю их семей.

²ГАРФ. Ф.1235.Оп.70.Д.84.Л.82.

Нельзя без боли и горечи наблюдать за той многоактной драмой, участниками которой предстояло стать бывшим помещикам. События 1917-1920гг. были лишь прологом, выселение из имений в 20-е годы – продолжением этого страшного спектакля на подмостках истории. Но эпилог по накалу страстей не только не уступал двум первым актам, а зачастую превосходил их своей жестокостью.

«Красное колесо» сталинской тоталитарной машины в 30-е годы окончательно уничтожило бывших землевладельцев и членов их семей, переживших трудные 20-е годы.

В начале 30-х годов их лишали работы, увольняли из органов Советской власти в качестве первого шага на пути к уничтожению, это было моральным уничтожением.

В этой связи внимание исследователя может привлечь ряд документов из фондов Государственного архива Тульской области. Одним из наиболее ярких среди них является протокол заседания комиссии по чистке служащих аппарата тульского Округного земельного управления от 15 февраля 1930 г.

В ходе заседания комиссии обсуждались кандидатуры 51 сотрудника Тульского округного зем. управления. Наиболее острой критике подвергся агроном-экономист С.Г. Топорков, о котором в протоколе зафиксировано следующее: «Установлено, что Топорков всю свою экономическую работу строил с таким расчетом, что мелкое индивидуальное крестьянское хозяйство имеет все преимущества перед крупным, коллективным, доказывая, что мелкое хозяйство рентабельнее и интенсивнее. Топорков является убежденным и открытым кондратьевцем. Он возглавлял в О.З.У. определенную группу старых специалистов из бывших людей, явно враждебно настроенных к политике партии и Советской власти, в особенности, по вопросам сельского хозяйства.

Не случайно, что эта группа враждебно настроенных специалистов, по существу чуждых, получила название, которое известно широко как «топоровщина».³

В отношении С.Г. Топоркова было вынесено следующее постановление: «Ввиду того, что Топорков по существу не может быть использован ни на какой работе в советском учреждении как человек, враждебно настроенный к мероприятиям Советской власти, - снять по I категории».⁴

Снятие по I категории означало невозможность в дальнейшем работать в советских учреждениях, по II категории – только в земельных органах в течение 3-х лет без ограничения срока, по III категории – увольнение с руководящих постов и административной работы, но при этом допускалось использования на рядовой работе по специальности.

³ ГАТО. Ф.Р-608. Оп.2. Д.2. Л.284.

⁴ Там же.

Объявлены активными сторонниками Топоркова и сняты вместе с ним по I категории еще два бывших помещика – Н.А. Турчанинов и Н.Э. Высокович.

По мнению комиссии, Турчанинов являлся открытым врагом Советской власти и коллективизации. Этот вывод комиссия сделала на основании того, что «при проведении конкурса под руководством Турчанинова премии за улучшенное сельское хозяйство получили главным образом кулацкие хозяйства, обходя достижения коллективных хозяйств», а в составленной им программе по развитию колхозов Турчанинов утверждал, что «колхоз представлял один и тот же тип потребительского сельскохозяйственного предприятия, что и единоличное крестьянское хозяйство». В качестве главного пункта обвинения фигурировало сообщение о том, что Турчанинов воспитывал молодую агрономию в духе «задача агронома – спасти сельское хозяйство от большевистских экспериментов».⁵

Другой уволенный сотрудник – Н.Э. Высокович, уже лишенный избирательных прав, ведал в окружном губземуправлении машиноснабжением и кредитованием. Комиссия обвинила его в составлении кредитных планов, в которых «зажимался социалистический сектор», а также в преуменьшении в течение нескольких лет плана машиноснабжения. Вследствие чего «завоз машин с большой натяжкой покрывал естественную амортизацию сельскохозяйственного инвентаря губернии».⁶

Среди уволенных лиц дворянского происхождения указаны такие еще две фамилии: Л.М. Токарева – лаборант контрольно-семенной станции, бывшая помещица, не имеющая специального образования («снята по II категории, как лжеспециалистка с правом использования на другой работе»); А.Н. Дрожалов – специалист по лесоустройству, бывший помещик, «в своей работе допускал искривление классовой линии, аполитичен» (постановили: снять по III категории. Не может быть использован на руководящей работе в лесных органах).⁷

В отношении ряда членов «группы Топоркова» социальное происхождение не указано, но обращает на себя внимание то обстоятельство, что в отношении лиц рабоче-крестьянского происхождения «снятие» не производилось. В соответствующей графе против их фамилий стоят слова «считать проверенным», в отдельных случаях им объявляли выговор за грубое, бюрократическое отношение к подчиненным, за «создание склок, подсиживание, зажим самокритики».

С началом «большого террора» моральное уничтожение «бывших людей», как именует их вышеуказанный документ, выразившееся в увольнении с работы, лишение избирательных прав, сменилось их физическим уничтожением. Родственники (жена и дочь) Дмитрия Владимировича Саковича, одного из бывших тульских помещиков предоставили в распоряжение автора данного исследования

⁵ Там же. С.285.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С.286-287.

материалы из личного семейного архива, позволяющие проследить сложную судьбу этого человека.⁸ Из протоколов допросов Д.В. Саковича, находящихся в его уголовном деле за 1938г., следует, что до Октябрьской революции он проживал вместе с отцом в д. Семёновка Тульской губернии в помещичьем имении. В хозяйстве имелось 190 десятин земли (60 дес. – пахотной, 130 дес. - под лесом и лугами), сад – 50 корней, молотильная машина, 12 лошадей, 7 коров, дом 16х12 м. Саковичи имели 2-х постоянных рабочих и эксплуатировали крестьян». Земля была приобретена В. Саковичем в 1897г. с помощью Государственного Дворянского Земельного банка (он получил от Тульского отделения банка ссуду в 9 тыс. руб. под залог имения). После революции земля и скот были конфискованы. В 1925г. семья Саковичей (Дмитрий Владимирович, его жена Ксения Дмитриевна и пятеро несовершеннолетних детей) были включены в список бывших помещиков и подлежали выселению. После жалобы были оставлены на месте вследствие крестьянского происхождения жены Ксении Дмитриевны и положительных приговоров от крестьянских обществ. В 1930г. Д.В. Сакович был раскулачен, лишен избирательных прав и выселен в Кузнецкстрой вместе с семьей. Имущество семьи осталось в колхозе. Вскоре Ксении Дмитриевне с детьми разрешили вернуться (после развода с мужем) в Семёновку. Она переехала в Тулу, устроилась на работу откатчицей в Рождественский карьер, позже вернулся в Тулу и Дмитрий Владимирович.

В феврале 1938г. он вновь был арестован, после кратковременного следствия осужден «тройкой» УК по ст. 58 ч. 7,10 и расстрелян 14 февраля 1938г. В личной беседе Ксения Дмитриевна Сакович (она умерла в 1994г.) рассказывала, что в течение пяти месяцев она носила передачи в Тульскую тюрьму и получала заверения от начальства тюрьмы, что ее муж жив и здоров, благодарит ее за передачи, а затем ей объявили, что он осужден «без права переписки» и выслан в Сибирь. О факте гибели мужа она узнала только в 1950-е годы, а о точном сроке расстрела – только в 1993г.

Таким образом, ярлык «бывший помещик» присвоенный человеку в 1924-25гг. означал для него и его семьи начало будущей трудной и трагической судьбы.

За арестом и гибелью родителей последуют сиротство и аресты детей, гибель близких родственников «врагов народа». Искалечены, изломаны были судьбы миллионов людей, связанных с цифрой взятых на учет бывших помещиков в 10,5 тысяч.

Но никакие цифры и доводы не могут объяснить и оправдать бессмысленность и жестокость террора 1920-30-х годов как в отношении бывших помещиков, так и против других социальных групп.

⁸ В личном архиве семьи Д.В. Саковича имеются ксерокопии ордера на арест, протоколы обыска и допроса, анкеты, паспорт Д.В. Саковича, переданные по запросу семьи в 1993г. из КГБ-УФСБ Тульской обл.

Никитина Н. Н.

кандидат исторических наук, доцент;

доцент кафедры новейшей истории,

ФБОУ «Калужский государственный университет им.К.Э.Циол-
ковского»

почтовый адрес: 248021 г.Калуга, ул. Московская д.240, кВ.88,

e-mail: nikay85@yandex.ru

**Женское образование в России
во второй половине XIX – нач. XX вв.**

(Доклад на торжественной конференции, посвященной 240-летию образования и 20-летию восстановления Калужской Духовной семинарии 14 сентября 2016 г.)

**Woman education in Russia
in the second half of XIX - beginning of the XX century**

(The report at the solemn conference dedicated to the 240 anniversary and the 20th anniversary of the restoration of the Kaluga Theological Seminary on September 14, 2016)

Аннотация: В статье рассматриваются основные типы средних учебных заведений в системе женского образования во второй половине XIX – нач. XX вв. – гимназии и епархиальные училища. Значительное внимание уделяется подготовке учительских кадров для женских учебных заведений и характеристике правительственной политики в области женского образования в рассматриваемый период.

Annotation: In the article the basic types of middle educational establishments are examined in the system of woman education in the second half of XIX - нач. XX вв. are gymnasia and diocese schools. Considerable attention is spared to training of teaching personnels for woman educational establishments and description of governmental politics in area of woman education in an examined period.

Ключевые слова: развитие капитализма, женское образование, женские гимназии, епархиальные училища, высшее образование, педагогические курсы.

Keywords: Development of capitalism, woman education, woman gymnasias, diocese schools, higher education, pedagogical courses.

Развитие капиталистических отношений, растущее товарное производство, оживление торговли, появление крупных городов с промышленными окраинами ставили новые задачи перед государственной политикой в области образования, в том числе и женского во второй половине XIX в.. Однако не только царское правительство, но и либеральные деятели в области народного образования, вопреки тенденции развивающегося капитализма, все шире включавшей женщину в производство, не видели необходимости давать женщине глубокую общеобразовательную и профессиональную подготовку. «Назначение жизни женщины - это семья, - говорилось в докладе по вопросу о содержании профессионального образования женщин на I съезде по техническому и профессиональному образованию, - всякого рода познания, и общеобразовательные, и ремесленные, нужны ей в семье и для семьи». [6, с.83]

Вопрос о женском профессиональном образовании был выдвинут в России в конце XIX в., когда вовлечение в производство большого количества женщин требовало некоторой предварительной их профессиональной подготовки, а жизнь все настойчивее требовала создания для этих целей женских профессиональных учебных заведений.

После утверждения «Положения о женских гимназиях и прогимназиях» Министерства народного просвещения (24 мая 1870 г.) в комиссиях, рассматривавших ежегодные отчёты Министерства народного просвещения, была высказана мысль, что число средних женских учебных заведений превышает имеющуюся в них потребность и что эти учебные заведения искусственно привлекают к себе лиц из тех сословий, для которых среднее образование является излишним. Для девиц этих сословий, отмечалось в комиссиях, нужны низшие училища, которые бы доставляли им «образование», вполне соответствующее их жизненным потребностям и не клонящееся к их отчуждению от их общественной среды». [3, с.59]

Эта мысль стала предметом обсуждения на особом совещании министров в июле 1879 г. Определяя перспективы дальнейшего развития женского образования, на совещании указывали: «Дальнейшее умножение женских гимназий не представляется желательным... напротив того... правительство могло бы благосклонно относиться к учреждению в городах элементарных женских училищ и при них, а иногда и отдельно от них про-

фессиональных школ и курсов для приготовления лиц женского пола к тем профессиям, которые не требуют ни высшего, ни даже среднего образования». [6, с.83]

В декабре 1884 г. была учреждена особая «Комиссия об изыскании главнейших оснований для лучшей постановки женского образования» под председательством министра народного просвещения кн. М.С.Волконского. Основными целями этой комиссии были «изыскание оснований»: [4, с.81]

- 1) для создания низших женских училищ (отвлекающих на себя представителей «низших сословий»),
- 2) для сокращения числа женских средних школ и очищения их от «нежелательных» элементов и, наконец,
- 3) для «затруднения, сколь возможно», доступа женщин к высшему образованию.

Стремясь заложить фундамент стройной системы профессионального образования, И.А. Вышнеградский составил «Общий нормальный план промышленного образования в России», на базе которого были разработаны и утверждены в 1888 году «Основные положения о промышленных училищах». До издания этого закона во всей России насчитывалось немногим более ста разнотипных, возникших по общественной и частной инициативе, средних и низших профессиональных учебных заведений, находившихся в ведении различных Министерств (Министерства просвещения, Министерства финансов, Министерство путей сообщения и т.д.). «Основные положения о промышленных училищах» устанавливали в России три типа профессионально-технических училищ: средние и низшие технические, ремесленные училища, а также способствовали дальнейшему развитию женского профессионального образования.

В 1888 году специальная комиссия из представителей различных ведомств признала необходимым в ближайшее время открыть за счет государственного казначейства 7 среднетехнических и 18 ремесленных училищ. Эта комиссия разработала также положения о двух типах женских профессиональных школ. Предполагалось, что в школах первого типа будет установлен семигодичный срок обучения. В первых пяти классах должны были изучаться общеобразовательные предметы, а в двух последних - специально ремесленные. В школах второго типа срок обучения ограничивался четырьмя годами, причем преподавание общеобразовательных и специальных предметов намечалось проводить на всех курсах. Однако организация женских школ осуществлялась крайне медленно. К началу XX в. (в 1901 г.) во всей России насчитывалось около 129 небольших женских профессиональных школ, в которых было 9920 учащихся. [5, с.87]

В области среднего образования девушки могли получить определенную профессиональную подготовку, обучаясь в дополнительных классах при гимназиях, в основном педагогических. В 1874 году Правительство приняло «Положение о педагогических классах». Окончив дополнительный педагогический класс, девушки получали звание «домашней учительницы» или «домашней наставницы», многие получили право преподавать в начальных народных школах.

В области высшего образования представители правительственных кругов, выступая против предоставления женщинам прав на высшее образование, пытались доказать, что оно подорвет семейные устои, отрицательно скажется на нравственности женщин.

В 1861 году в связи с пересмотром университетского Устава Министерство народного просвещения поставило на обсуждение вопрос об официальном «допущении» женщин к слушанию курса в университете и о предоставлении им права подвергаться испытанию на ученые степени. Большинство университетов поддержало эти предложения.

Дальнейшее обсуждение этого вопроса в университетских кругах не привело к положительным результатам: участие слушательниц высших учебных заведений в студенческих волнениях 1861 г. явилось поводом для окончательного отказа женщинам в праве поступать в университеты.

Лишенные на родине доступа к высшему образованию, русские женщины вынуждены были поступать в зарубежные университеты. Однако в 1872 г. правительство все-таки создало комиссию для изучения вопроса о высшем женском образовании, которая пришла к выводу, что в России необходимо учредить высшие женские учебные заведения со строго определенным и законченным курсом. В 1876 г. специальным Указом, Высочайшим повелением, разрешалось открывать в университетских городах частные высшие женские курсы.

Вынужденное под давлением общественного движения пойти на открытие высших женских курсов, царское правительство решительно отказало им в какой-либо финансовой поддержке, объявив эти курсы сугубо частным делом. Министерство народного просвещения рассчитывало, что отсутствие материальных средств приведет женские курсы к бесславному концу. Но благодаря поддержке сторонников женского образования их удалось сохранить.

Основным типом женского учебного заведения были средние женские государственные учебные заведения. Они в основном имели принадлежность или к Министерству народного просвещения (гимназии и прогимназии), или к Ведомству учреждений императрицы Марии (институты, гимназии и прогимназии - мариинские). К средним учебным заведениям относились также и епархиальные училища.

Уровень общеобразовательной подготовки министерских и мариинских гимназисток, «институток», «епархиалок» был примерно одинаков, хотя в Министерских гимназиях он считался повыше. По своим программам женские средние учебные заведения, даже именовавшиеся гимназиями, не были равны мужским. Они не являлись «классическими», поскольку в них не преподавались латинский и древнегреческий языки. И уже одно это обстоятельство снижало их статус в сравнении со статусом мужских гимназий. Без свидетельства о прохождении латинского языка ни гимназистка, ни институтка, ни тем более «епархиалка» не могли поступить в государственный Петербургский женский медицинский институт. [1, с.85] Не меняло кардинально положения министерских гимназий включение латинского и греческого языков в состав так называемых «необязательных предметов», которые изучали за особую плату «желающие из девиц по воле родителей». Точно так же гимназистка министерской гимназии не могла стать студенткой государственного Женского педагогического института в Петербурге без положительной оценки в аттестате по французскому или немецкому языкам, опять-таки входившим в категорию необязательных предметов учебной программы.

Более ограниченной, чем в мужских классических гимназиях, в женской средней школе в целом была и программа преподавания общеобразовательных предметов, особенно по математике и физике.

Полный курс в женских гимназиях и институтах был семилетним, т.е. на год короче, чем в мужских классических гимназиях, а в епархиальных училищах шестилетним. Общеобразовательная подготовка девиц к продолжению учебы в высших учебных заведениях не предусматривалась. Средняя женская школа как совокупность разнотипных учебных заведений сформировалась в 60-70-х г. XIX в. в условиях фактического отсутствия высшего женского образования, поэтому образование среднее для женщин было тупиковым, профессионально сориентированным на их деятельность в качестве «начальных учительниц» (школьных и домашних). Для желающих углубить свою педагогическую подготовку при министерских, мариинских гимназиях, епархиальных училищах действовали так называемые «дополнительные» педагогические классы, одногодичные и двухгодичные. В них принимали наиболее успевавших учениц.

С формированием в начале XX в. системы высших учебных заведений, в которых могли учиться женщины, сложилась шкала академической ценности тех свидетельств о среднем образовании, которые предъявлялись абитуриентками, окончившими различные типы средней школы. Выражаясь современным языком, это был сертификат качества знаний предъявительницы, на основании которого и принималось решение о её зачислении,

т.к. в общественной и частной высшей школе приемные и конкурсные экзамены применялись немногими учебными заведениями.

Наиболее четко ценностная атрибутика свидетельств о среднем образовании осуществлялась на Петербургских Бестужевских высших женских курсах.

Средние учебные заведения явились важнейшим фактором развития начальной народной школы, подготовив для этой школы значительную часть учительских кадров.

Уже в 1880 г. среди учителей сельских начальных народных училищ Европейской России женщины составляли 20 % - 4878 человек. Из них выпускниц средних женских учебных заведений было 62,7% (3059 человек). Возраст трех четвертей всех учительниц не превышал 25 лет. К 1911 г. число учительниц начальных народных школ страны возросло почти в 20 раз, и они составляли 53,8% общего количества народных учителей. [2, с.67]

Разрешение девочкам учиться в начальных школах и некоторое расширение сети женских школ потребовало подготовки учителей-женщин, поэтому царское правительство вынуждено было пойти на разрешение женщинам вести педагогическую работу. В 1864г. организуются педагогические классы при столичных и провинциальных женских гимназиях ведомства учреждений императрицы Марии, а в 1870 г. создаются педагогические классы при женских гимназиях министерства народного просвещения. Эти гимназии состояли из подготовительного, семи основных и одного педагогического, класса. «Положение о женских гимназиях и прогимназиях народного просвещения» (1870) предусматривало выдачу девушкам, окончившим семь классов, аттестата на звание учительницы начальной школы, а окончившим восемь классов - на звание домашней учительницы; получившие медали имели право быть домашними наставницами. В 1874 г. издано специальное «Положение о педагогических классах».

Помимо гимназий, получить профессию учительницы девушки могли, обучаясь на специальных педагогических курсах и классах. Годичные (двухгодичные) педагогические курсы и классы создавались также при некоторых мариинских училищах (гимназиях) и женских институтах в губернских центрах России. Обучение на женских курсах было платным.

Педагогические классы при женских гимназиях и институтах представляли собой своего рода среднее специальное педагогическое образование. В основу подготовки учащихся здесь была положена разработанная в 1870 г. К.Д. Ушинским «Программа педагогики для специальных классов женских учебных заведений», что, несомненно, благотворно сказалось на качестве этой подготовки.

В 1868 г. в Петербурге были открыты Аларчинские и Владимирские курсы при Обществе воспитательниц и учительниц (позже они стали назы-

ваться Тихомировскими), а в 1907 г. педагогические курсы при Санкт-Петербургском Фребелевском обществе. В 1911-1912 гг. при Тихомировских курсах работал институт детской психологии и неврологии, учрежденный под руководством и на личные средства Г.И. Россолимо.

Все эти женские курсы ставили перед собой на первых порах ограниченные цели - дать слушательницам знания в объеме мужских гимназий или подготовить их к преподаванию в начальных классах, прогимназиях и женских училищах.

В 1870 г. в Москве по личной инициативе П.И. Чепелевской были открыты женские педагогические курсы, материально поддержанные московским земством.

Женские педагогические курсы Чепелевской являлись открытым учебным заведением для бедных девушек, желающих стать учительницами начальных школ. Срок обучения на курсах длился два года. Учебная часть курсов, по оценке Н.А. Корфа, изучавшего их деятельность, была «организована вполне рационально». На них преподавались русская и славянская грамматика, краткий курс русской литературы, арифметика и элементарная геометрия, история России и частично всеобщая история, всеобщая и русская география, естественная история и физика, церковное пение и скорописание, школоведение и гигиена, методика.

В 1911 г. на педагогических курсах (классах) при женских гимназиях и училищах обучались 16 тысяч человек.

Двойственность структуры начального образования в России породила своеобразный дуализм в подготовке учителей. Ведомство Синода имело свою сеть учебных заведений, которые готовили учителей для церковноприходских школ и школ грамоты. Учительские кадры Русской Церкви служили распространению не только знаний, но прежде всего нравственности, а также миссионерской деятельности.

Во второй половине XIX в. растет число женских средних учебных заведений духовного ведомства - епархиальных училищ, открывавшихся с разрешения Синода. Назначение этих училищ - воспитывать жен и матерей служителей церкви. Цель этих училищ состояла в том, «чтобы девицам духовного звания дать воспитание, вполне соответствующее их двоякому назначению: [3, с. 115]

а) быть достойными супругами служителей алтаря Господня, на коих лежит священная обязанность - назидание прихожан в вере и нравственности и кои посему должны отличаться примерно благочестивою жизнью;

б) быть попечительными матерями, которые взращивали бы детей своих в правилах благочестия и в добронравии, умели бы развивать в них способности и сообщить им все нужные первоначальные знания и могли бы приготовить сыновей к вступлению в училища и наблюдать за употребле-

нием ими вакантного времени»).

Постепенно целью учебной деятельности становилось не только воспитание будущих жен для священников, но и школьных учительниц, для чего в 1860 г. вводился новый предмет - педагогика.

По данным переписи сельских училищ европейской части России, проведенной в марте 1880 г., среди учительниц народных школ выпускницы гимназий составляли свыше 34%, а епархиальных женских училищ - 28 %.

Они проделали большую работу по подготовке учительских кадров, по разработке методики начального обучения и распространению просвещения в России. Их вклад в это дело был использован органами народного образования в первые годы Советской власти. На базе учительских школ сначала возникли педагогические курсы, а затем педагогические техникумы и училища, сыгравшие огромную роль в формировании советского учительства.

В связи с тем, что церковно-учительские школы не удовлетворяли возрастающий спрос на учителей начальных школ, в 1895 году возникли второклассные женские учительские школы, которые в течение трехлетнего срока обучения готовили учительниц для школ грамоты. С 1902 г. они открывались с разрешения духовного училищного совета при Синоде и содержались на средства последнего. В школы принимались девушки, получившие образование в объеме церковноприходской школы. Часть второклассных учительских школ имела подготовительные классы. Преподавателями в них обычно работали выпускники церковно-учительских школ. В 1907 году существовало 426 второклассных учительских школ, в которых обучалась 21 тыс. человек, или примерно 50 учащихся на одну школу.

Литература

1. Андреева Е.А. Епархиальные женские училища в России.//Педагогика. - 1995. - №3. - С.85 -91.
2. Ганелин Ш.И. Очерки по истории средней школы в России 2-й пол. XIX в. - М.: Просвещение, 1954. – 278с.
3. Змеев В. А. Эволюция высшей школы Российской империи / В. А. Змеев. – М.: МАТИ-Рос. гос. технол. ун-т им. К. Э. Циолковского, 1998. - 241 с.
4. Кузьмин Н.Н. Низшее и среднее специальное образование в дореволюционной России. – М.: Лики России, 2000. - 359 с.
5. Лапчинская В.П. Возникновение женских гимназий в России (Петербург, 1858— 1866 гг.): Дис.канд.пед.наук. - М., 1950. – 231с.
6. Хетагуров К.Л. О женском образовании: Собр. соч. - М.: Просвещение, 1964. - Т.3. – 397с.

Тоболова М.П.,
доцент, кандидат филологических наук,
член Православного краеведческого общества «Спас»

**Митрополит Серафим (Глаголевский) (1763-1843) –
выпускник Калужской семинарии
при Свято-Лаврентьевом монастыре**

(Доклад на торжественной конференции, посвященной 240-летию образования и 20-летию восстановления Калужской Духовной семинарии 14 сентября 2016 г.)

**Metropolitan Seraphim (Glagolevskij) (1763-1843) –
graduate of the Kaluga Seminary at the Monastery of St.
Lawrence**

(The report at the solemn conference dedicated to the 240 anniversary and the 20th anniversary of the restoration of the Kaluga Theological Seminary on September 14, 2016)

Аннотация: Статья рассматривает жизненный путь одного из знаменитых выпускников Калужской духовной семинарии митрополита Серафима (Глаголевского). Митрополит Серафим был одним из первых учеников Калужской семинарии. Вслед за этим он продолжит свое образование в Николо-Перервинской и Троицкой семинариях, а затем и в Славяно-греко-латинской академии в Москве. Еще до возведения в архиерейский чин он прославился как талантливый ученый и красноречивый проповедник. В архиерейском сане митрополит Серафим управлял Вятской, Смоленской, Тверской, Московской, Минской и Санкт-Петербургской епархиями.

Abstract: The article examines the way of life of one of the most famous graduates of Kaluga theological Seminary, Metropolitan Seraphim (Glagolevskij). Metropolitan Seraphim was one of the first students of the Kaluga

Seminary. Following this, he will continue his education at the Nikolo-Perervinsky and Trinity seminaries, and then in the Slavonic-Greek-Latin Academy in Moscow. Before elevation to the Episcopal rank, he became famous as a talented scholar and an eloquent preacher. Bishop Metropolitan Seraphim ran the Vyatka, Smolensk, Tver, Moscow, Minsk and St. Petersburg dioceses.

Ключевые слова: Православие, Русская Православная Церковь, церковная иерархия, духовное образование, семинария, монастырь.

Keywords: Orthodoxy, Russian Orthodox Church, Church hierarchy, religious education, Seminary, monastery.

Из стен Калужской семинарии вышел будущий митрополит Серафим (в миру Стефан Васильевич Глаголев), один из выдающихся иерархов Русской Православной Церкви первой половины XIX века. Он известен, прежде всего, тем, что 22 года возглавлял Санкт-Петербургскую епархию и боролся с чуждыми Православной Церкви идеями мистицизма и масонства.

О детстве будущего митрополита известно немного. Владыка Серафим родился в 1763 г. в семье причетника калужского храма в честь св. мч. Космы и Дамиана, принадлежавшей в то время Московской епархии. При Таинстве Святого Крещения получил имя св. первомученика Стефана [1, с. 590]. Первоначальное образование Стефан получил в Калужской духовной семинарии, открытой в Калуге в 1775 г., куда поступил в возрасте 12 лет. Из жизни митрополита Ионы (Васильевского), сверстника Стефана, обучавшегося в то же время в Калужской семинарии, известно, что семинаристы жили очень бедно, видимо, и Стефан жил в крайней нужде. В 1776 г. как лучший ученик Стефан был переведен московским митрополитом Платоном (Левшиным) [6, с. 66; 7, с. 52] в Николо-Перервинскую семинарию с фамилией Глаголев. В январе 1779 г. был направлен учиться в Троицкую семинарию в Троице-Сергиевой лавре с фамилией Глаголевский. Затем недолго учился в Филологической семинарии Ученого дружеского общества, основанного известными мистиками Новиковым Н.И. и Шварцем Г., однако мистические веяния не коснулись ума и сердца молодого студента. С 1783 г. продолжил образование в Славяно-греко-латинской академии, посещая одновременно лекции в Московском университете. В марте 1785 г. Стефан Глаголевский начинает преподавательскую деятельность в качестве учителя латинского языка, истории и риторики в Троицкой семинарии. В сентябре 1787 г. становится учителем риторики в Московской Духовной академии и академическим катехизатором. 2-го декабря 1787 г. будущий владыка принял монашество в московском Заиконоспасском монастыре с

именем Серафим. 21 августа 1790 г. Серафима приглашают преподавать философию в Духовную академию и назначают ее префектом. Глаголевский слыл знатоком латинского и французского языков и в 1789 г. издал книгу «Цвет чистого латинского языка» [4, с. 660].

Инок Серафим вскоре приобрел славу красноречивого проповедника. Снегирев И.М. писал: «За красоту свою и проповеди он сделался любимцем публики... Лучшее общество Москвы, особенно дамы, съезжались в церковь слушать его; Платон подвигал кресла свои ближе к молодому проповеднику и по окончании проповеди всегда давал ему подарок или деньги» [4, с.661].

В 1795 г. он был вызван в Санкт-Петербург на чреду священнослужения и проповеди. В том же году возводится в сан архимандрита Можайского Лужецкого Рождество-Богородицкого монастыря и назначается членом Московской духовной консистории. С 1798 г. преподавал в Московской академии богословие и 28 сентября 1798 г. назначен ее ректором и настоятелем московского Заиконоспасского монастыря. 25 декабря 1799 г. Московским митрополитом Платоном (Левшиным) хиротонисан в епископа Дмитровского, викария Московской епархии, и был в течение 3 лет присутствующим членом в Московской синодальной канцелярии.

В 1804 г. его переводят на служение в Вятку, а в следующем году – в Смоленск. 7-го февраля 1812 г. владыка Серафим был переведен в Минск с возведением в сан архиепископа и назначен присутствующим членом Святейшего Синода. 13 марта он прибыл на новое место служения, но летом того же года при нашествии французов покинул Минск и искал убежище в Смоленске; когда же Смоленск был занят Наполеоном, Серафим отбыл в Санкт-Петербург. С 1 января 1813 г. он был присутствующим в Святейшем Синоде и членом Комиссии духовных училищ.

С 30 августа 1814 г.– архиепископ Тверской и Кашинский. 15 марта 1819 г. назначен митрополитом Московским и Коломенским, пробыв на кафедре московских святителей два года. «Там он производил строгие экзамены ставленникам, требовал приличия и скромности в одежде от лиц духовного звания и их жен, сделал распоряжение о содержании подсудимых духовного звания в монастырях (а не в тюрьмах), завел в Москве типографию для печатания богослужебных книг» [8, с. 345]. Таким образом, за время своего святительского служения митрополит Серафим управлял Вятской, Смоленской, Тверской, Московской, Минской епархиями.

С 1814 г. владыка Серафим являлся постоянным членом Святейшего Синода, в то же время был избран вице-президентом Библейского общества, состоял членом комитета по переводу Евангелия на русский язык и исполнял много возлагаемых на него поручений.

19 июня 1821 г. митрополит Серафим получил в управление Санкт-Петербургскую и Новгородскую епархии и в течение 22 лет управлял ими, одновременно являясь священноархимандритом Александро-Невской лавры. На пост Петербургского митрополита о. Серафим был назначен как известный в кругу иерархов своими строго консервативными взглядами. В связи с отсутствием в Русской Православной Церкви патриарха позиция Петербургского архиерея традиционно являлась одной из главных. В новом положении первенствующего иерарха Русской Церкви Серафим понимал всю возложенную на него ответственность блюсти чистоту Православия.

Митрополит Серафим был в высшей степени мужественным человеком, защищавшим Православную Церковь от врагов, в том числе и масонов. В самом начале своего пребывания на Санкт-Петербургской кафедре он начал борьбу с чуждыми Православной Церкви масонскими и мистическими идеями, охватившими светское общество в то время. Его идейным противником был могущественный в то время князь А.Н. Голицын, друг юности государя и доверенное его лицо, который занимал пост министра духовных дел и народного просвещения и являлся председателем Библейского общества. Когда император Александр I предложил Голицыну занять пост обер-прокурора Синода, он сначала отказывался, говоря: «Какой я обер-прокурор Синода? Вы знаете, что я не имею веры!» Князь Голицын насаждал идеи христианского универсализма. Он не видел ничего предосудительного в спиритических сеансах и до конца жизни участвовал в них.

Бороться с князем Голицыным было чрезвычайно трудно, однако вскоре у Серафима появились союзники, вместе с которыми он повел борьбу с тайными обществами и с их покровителем князем Голицыным. Ядро так называемой «православной оппозиции», или «русской партии», составляли, помимо митрополита Серафима, архимандрит Фотий (Спаский), настоятель новгородского Юрьевского монастыря, граф А.А. Аракчеев, обер-прокурор Священного Синода П.С. Мещерский, президент Российской академии А.С. Шишков, фрейлина А.А. Орлова-Чесменская и др. Владыка Серафим добился аудиенции у царя и в беседе с ним в течение трех часов говорил о вредной деятельности тайных обществ, о подготовке ими государственного переворота, и царь понял, к какой пропасти толкает страну их деятельность. В результате 1(14) августа 1822 г. указом императора масонские ложи были запрещены. (Большинство декабристов были масонами). Это была первая победа православной оппозиции.

Русская партия пыталась противостоять экуменическим воззрениям князя Голицына. Предстояла борьба с Библейским обществом, возглавляемым князем Голицыным, которое стремилось заменить руководство Церкви самостоятельным просвещением христианина по Библии и с помощью

массы мистических книжек, распространявшихся по всей России. В первые годы существования Библейского общества, будучи еще Московским Преосвященным, Серафим был ревностным поборником дела Общества – перевода на русский язык и распространения Священного Писания. Но первый опыт перевода Евангелия на русский язык в 1821 г. оказался неудачным: в нем были недостатки и погрешности в переводе. Осуществлялся он не Святейшим Синодом, а Библейским обществом, в котором многие члены были католиками и лютеранами [3, с. 47]. Вот почему митрополит Серафим был против этого перевода, а, посетив заседание комитета Общества, своим молчанием и угрюмым видом он показал негативное отношение к нему. После прослушивания отчета заметил: «Так могут рассуждать только люди, не понимающие Православия» [12, с. 47].

Появившаяся в 1824 году в русском переводе книга католического пастора И.Е. Госснера «Евангелие от Матфея» дала митрополиту повод просить у государя аудиенции. Встреча Серафима с императором состоялась 17 апреля 1824 г. Митрополит с «полным самоотвержением, свойственным его сану и званию, наконец, решился разрушить крамолы врагов России... предстал лицу императора, чтобы открыть ему все козни врагов церкви и отечества, хитро перед ним дотоле скрываемые» [2, с. 1387]. Он обратил его внимание на угрожающую для Церкви опасность от распространения подобных книг и от «колеблющего Православную Церковь» управления князя Голицына А.Н. Он убедил царя во вреде политики, проводившейся Голицыным, который допускал печатание книг, противоречивших учению Православной Церкви. За этим докладом последовало отстранение князя Голицына от должности министра народного просвещения, от членства в Комиссии народных училищ и от звания председателя Библейского общества. Это была вторая победа православной оппозиции, во главе которой стоял митрополит Серафим. В мае 1824 года председателем Библейского общества был назначен сам митрополит Серафим. Но, став во главе его и видя увлеченность членами этого Общества протестантизмом, с его абсолютизацией Библии как единственного источника вероучения в ущерб Священному Преданию, повел против него борьбу. Митрополит Серафим представил в декабре того же года Александру I доклад о связи Библейского общества с мистическими лжеучениями и о необходимости его закрытия, в результате чего общество и было закрыто указом Николая I от 12 апреля 1826 г.

Для рассмотрения мистических книг митрополит учредил из духовных лиц комитет, который постановил: «Мистические книги, вредные духу Православной Церкви, сжечь». Преосвященнейший поддержал А.С. Шишкова в запрете на распространение уже изданного Пятикнижия в русском пере-

воде. Тираж искаженного перевода в итоге был сожжен на кирпичных заводах Александро-Невской лавры. В конце 1824 г. из продажи был изъят «Катихизис», составленный Филаретом (Дроздовым) и одобренный Синодом. Главная причина запрещения «Катихизиса» была та, что в его первоначальной редакции молитвы и цитаты из Священного Писания приводились в русском переводе. В результате выход «Катихизиса» был временно приостановлен. Несмотря на некоторые разногласия между Петербургским и Московским митрополитами, Московский митрополит Филарет (Дроздов) относился к Глаголевскому с глубоким уважением.

Благодаря его хлопотам царь сместил с должности обер-прокурора Нечаева С.Д. и назначил на его место Н.А. Протасова. Это был первый в истории случай, когда обер-прокурор был заменен по ходатайству архиерея.

Заслуживает внимания подвиг гражданского мужества, проявленный митрополитом Серафимом во время смуты 14 декабря 1825 г., когда он в полном парадном облачении (в связи с намечавшимся во дворце благодарственным молебном по случаю присяги Николаю I) и с крестом вышел на Сенатскую площадь «для вразумления войск и народа». Рискуя жизнью, он обходил Сенатскую площадь и уговаривал восставшие войска повиноваться царю. В своей речи он говорил о законности требуемой присяги и ужасах пролития братской крови. По свидетельству дьякона Прохора Иванова, чтобы заглушить его речь, велели бить в барабаны, а солдаты стали кричать: «Не верим вам, подите прочь!» Незадолго до его прибытия на площадь были убиты восставшими петербургский генерал-губернатор граф М.А. Милорадович, герой Отечественной войны 1812 г., и полковник Стюрлер. Несколько пуль пролетело над головой владыки. Митрополит терпел издевательства толпы над собой и своим саном, слышал в свой адрес угрозы расправы. Он видел над своей головой скрещенные шпаги и штыки, но с христианским терпением и мужеством выстоял, был тверд и непреклонен в выполнении своего пастырского долга. Теснимый восставшими, владыка вынужден был вернуться во дворец [5, с. 166-172].

Вот как описывает этот эпизод Некрасов в поэме «Русские женщины»:

*Явился сам митрополит
С хоругвями, с крестом:
«Покайтесь, братия! – гласит, –
Падите пред царем!»
Солдаты слушали, крестясь,
Но дружен был ответ:
– Уйди, старик! Молись за нас!
Тебе здесь дела нет...»*

Мужество на Сенатской площади было оценено Николаем I: он пожаловал Серафиму бриллиантовые знаки к ордену Андрея Первозванного. В 1826 г. был назначен в Верховный уголовный суд по делу декабристов.

Митрополит Серафим боролся с революционными и богохульными выпадами некоторых философов и поэтов. Так, в 1828 г. он сообщил правительству о существовании кощунственной поэмы «Гаврилиада», которая, по словам митрополита, «исполнена ужасного нечестия и богохульства... Поистине, сам сатана диктовал Пушкину поэму сию». Царь назвал ее «мерзостью», да и сам А.С. Пушкин признал поэму «опасными стихами» и отрекся от нее.

В 1836 г., ознакомившись с опубликованным «Философическим письмом» П.Я. Чаадаева, немедленно переслал начальнику политической полиции А.Ф. Бенкендорфу текст этой «негодной статьи» с припиской: «Все, что для нас, россиян, есть священного, поругано, уничижено, оклеветано с невероятною предерзостью и жестоким оскорблением как для народной чести нашей, так и для правительства». Царь объявил Чаадаева сумасшедшим.

За долготлетнюю службу Церкви и Отечеству митрополит Серафим был осыпан монаршими милостями: награжден орденами св. Андрея Первозванного (высшая награда императорской России) и Владимира 1-й степени, а также посохом, украшенным алмазами. К концу своего служения, слабый здоровьем и преклонный по годам, он во всех делах имел помощников. В последние 5 лет жизни он уже нигде не бывал, доступ к нему был почти невозможен, и только в самых крайних случаях его выводили под руки с большим зеленым козырьком на болезненных глазах.

Управляя двумя обширнейшими епархиями – Новгородской и Санкт-Петербургской, - митрополит Серафим особенно много заботился об устройстве храмов, монастырей и духовных учебных заведений. При нем в Петербурге было устроено много домовых церквей; увеличены штаты монастырей, выхлопотаны пособия для них из казны и в некоторых введен общежительный устав. В Смоленске епископ Глаголевский возвел нал Петровскими воротами новый каменный храм; чудотворная икона Божией Матери Одигитрии была украшена им новой ризой, а для будущих украшений иконы он оставил ящик с жемчугом [9, с. 15, 19]. При нем был заново отремонтирован новгородский Софийский собор. При нем же из Санкт-Петербургской и Новгородской епархий в 1828 г. выделена Олонецкая епархия. Деятельность Серафима на разных кафедрах «выразилась в усиленных заботах о поднятии дела проповедничества, в строгом наблюдении за жизнью монашествующих, за преподаванием и образом жизни учащихся в духовно- учебных заведениях» [8, с. 344]. «Везде, где он был архиереем... о

нем сохранилась память, как о святителе всем доступном, внимательном к нуждам пасомых, в обхождении простом до патриархальности, сострадательном к горю и бедствию других» [11, с. 20].

Следует упомянуть и о больших денежных пожертвованиях, сделанных митрополитом на церкви, монастыри и семинарии разных епархий: Минской, Новгородской, Петербургской, Калужской. В Калужскую епархию он пожертвовал самую большую сумму – 4499 рублей, вдвое превышающую пожертвования в другие епархии.

Митрополит Серафим был довольно своеобразным человеком. Одевался обычно в три зипуна, один короче другого. В комнатах его свободно летали канарейки, пение которых он очень любил. До нас дошел эпизод из жизни Серафима. 11 августа 1839 г. в приемной Санкт-Петербургского инженерного дома митрополита среди посетителей стоял крестьянин, ничем не привлекавший к себе внимания. Преосвященный, собравшийся ехать в Синод, вышел в приемную, выслушал просьбы, раздал милостыню и благословение. Вдруг крестьянин, к которому подошел митрополит, взмахнув рукой и, закричав: «Еретик, сын антихриста!» - ударил его. Преосвященный в это время нагнул голову, и удар пришелся по клобуку, однако митрополит зашатался и был поддержан подбежавшими к нему служителями. Он сохранил приличное его сану спокойствие. Отступив сначала, спросил его: «За что ты меня ударил?» Но потом, как бы жалея, что сделал и этот вопрос, сказал: «Я тебя прощаю», - и вышел из комнаты, не дав никакого приказания о крестьянине. Последний оказался сектантом-беспоповцем [13, с. 166-167].

Скончался митрополит Серафим 17 января 1843 г. на 81-м году жизни. Чин погребения возглавил митрополит Иона (Васильевский), бывший Экзарх Грузии, земляк, одновременно с Серафимом учившийся в Калужской семинарии. На похоронах присутствовал сам император Николай I и члены царской семьи. Похоронен в церкви Сошествия Святого Духа в Александро-Невской лавре [10, с. 118].

Калужская семинария может гордиться своим выпускником Преосвященнейшим Серафимом Глаголевским.

Использованная литература

1. Б-в. Н. Серафим (Глаголевский) //Словарь Брокгауза Ф.А. и Ефрона И.А. СПб., 1890. Т. 41.
2. Записка о крамолах врагов России // Русский архив, 1868.
3. Иванов А., доц. Новый перевод на русский язык Евангелия от Матфея. Журнал Московской Патриархии. М., 1954, № 4.
4. Из бумаг Д.Н. Бантыш-Каменского. Письмо И.М. Снегирева от 27

декабря 1846 года // Русская старина, 1904, № 9.

5. Из записок дьякона Иванова // Исторический вестник, 1905. Т. 99.

6. Снегирев И.М. Жизнь Московского Митрополита Платона, часть 2-я, М., 1856.

7. «Русский биографический словарь». СПб., Т. 14.

8. «Русский биографический словарь». СПб., Т. 18.

9. Санковский А.В. Краткое описание церквей Смоленской епархии. Смоленск, 1898, вып. 1.

10. Санкт-Петербургские ведомости, 31 января 1843, № 25

11. Святейший Синод и состав его в царствование императора Николая I // Сборник русского Исторического общества. Т. 113/1. СПб., 1902

12. Смолич И.К. История Русской Церкви. Репр. изд. М., 1996.

13. Сушков Н.В. Три митрополита: Амвросий, Михаил и Серафим. Чтения в имп. Обществе истории и древностей. М., 1867, книга первая.

Предпосылки церковного разделения Востока и Запада Background of ecclesiastical separation of East and West

Аннотация: Данная публикация рассматривает генезис противоречий между Церковью Рима и Церквями Востока в истории Вселенских Соборов. Опуская доктринальные вопросы, статья концентрируется вокруг тех исторических факторов, которые непосредственно спровоцировали раскол между Римом и Константинополем в IX в. и привели к окончательному прекращению евхаристического общения Рима со всей полнотой Вселенской Православной Церкви. В связи с этим здесь подробно анализируется история противоречий между Римом и Константинополем в контексте богословского синтеза эпохи Вселенских Соборов, а также развитие еретической доктрины об универсальной власти Римского епископа над Вселенской Церковью.

Abstract: This publication discusses the Genesis of the conflict between the Church of Rome and the churches of the East in the history of the Ecumenical Councils. Omitting the doctrinal questions, the article revolves around those historical factors that directly provoked the schism between Rome and Constantinople in the IX century and led to the eventual suspension of the Eucharistic communion of Rome with the fullness of the Universal Orthodox Church. In this regard, it analyzes in detail the history of the conflict between Rome and Constantinople in the context of the theological synthesis of the epoch of the Ecumenical Councils, and the development of heretical doctrines about the universal authority of the Bishop of Rome over the Universal Church.

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

Keywords: Universal Church, the Patriarchate of Constantinople, the Church of Rome, schism, the papacy, heresy, Ecumenical Council, canons.

1. История осложнения взаимоотношений между Восточной и Западной Церквями

Осложнение взаимоотношений между Восточной и Западной Церквями – процесс постепенный, и начался он, вероятно, еще с перенесения Римской кафедры в Константинополь. И даже раньше – с устройством императором Диоклетианом управления Империи по принципу «тетрархии».

Эта реформа предполагала всего лишь формальное разделение некогда монолитной Римской империи на Западную и Восточную части и «касалась лишь вопроса оптимизации административного управления» [3].

Но, тем не менее, именно эти действия Диоклетиана, а главное – его, в связи с этим, переселение на Восток, в Никомидию, и предопределили увядание Рима.

Также судьбоносной вехой можно, наверное, считать 330 г., когда император Константин покидает Рим и переносит столицу, а следовательно, и всю политическую и церковную жизнь Империи в местечко Византий, где он строит Новый Рим, названный впоследствии Константинополем.

Следующим политическим шагом, который можно рассмотреть как предпосылку к разделению Церквей, стало окончательное разделение Империи императором Феодосием Первым Великим в 395 г. между двумя сыновьями, Гонорием и Аркадием, каждый из которых провозглашался императором. С этого времени пути Востока и Запада расходятся навсегда.

С первыми несогласиями в церковной жизни между Востоком и Западом мы встречаемся уже во II веке, когда между Римом и Церковью Малой Азии возник спор по поводу даты празднования Пасхи.

В 381 г. Римская кафедра не признала определения Второго Вселенского Собора. Этому послужило несколько причин. Во-первых, на Соборе не было западного епископата, (который даже не приглашался). Во-вторых, Флавиан, преемник Мелетия Антиохийского, был определен Собором на Антиохийскую кафедру, что было сделано вопреки воле папы, который прочил туда Павлина. Далее, отцы Собора, хотя и знали, что в Риме законным епископом Константинополя был признан Максим, хиротонию его объявили недействительной: «ни Максим не был и не есть епископ, ни рукоположенные им (не были и не состоят) ни в какой степени клира; все, и для него сделанное, и им сделанное, уничтожено как недействительное» [16].

Но самое главное, Собор принял правила, покушавшиеся на авторитет Рима. Второе правило постановило, что областные епископы (по-нашему, патриархи) не должны простирает власть на другие Церкви вне своих областей. Третье же правило говорило, что Константинопольский епископ имеет преимущество чести после епископа Римского, потому как Констан-

тинополь есть Новый Рим, что, конечно же, подразумевало, что Рим, по сути, уже Ветхий, и значит обе столицы империи, по крайней мере, равны. (Здесь уже сказывается та разница, что на Востоке роль в Церкви играла политическая значимость города, а не его апостоличность).

Преимущество Константинопольской кафедры окончательно закрепляет Четвертый Вселенский Собор 451 г. [9]. 28 правило этого Собора [6] подчеркивает, что отцы Римскому престолу дали преимущества лишь потому, что он был царствующим градом. Именно поэтому сто пятьдесят отцов Константинопольского Собора справедливо рассудили, «что град, получивший честь быть градом царя и синклита, и имеющий равных преимуществ с ветхим царственным Римом, и в церковных делах возвеличен будет подобно тому» [17]. Кроме того, правило подчиняет юрисдикции Константинополя Понтийские, Асийские и Фракийские области. В понимании Рима, зараженного уже к тому времени идеей папства, поводом к принятию настоящего правила послужило не что иное, как «честолюбие константинопольского епископа, стремившегося подчинить себе всех восточных патриархов, а затем <...> присвоить себе все преимущества римского епископа и сделаться первым епископом всего христианского мира» [14]. Однако, настоящим поводом для принятия правила, что признают даже беспристрастные представители западного богословия, послужило неприглядное положение дел в вышеназванных областях, где для восстановления церковного порядка пришлось приложить немало сил. А потому, в предупреждение новых беспорядков, угрожавших падением церкви и были приняты вышеназванные меры. Тем не менее, правило вызвало бурный протест и со стороны легатов, которые присутствовали на Соборе, и со стороны папы Римского святителя Льва.

«Расстояние» между Константинополем и Римом увеличивалось по мере захвата последнего варварами [7]. В итоге Рим был разграблен несколько раз, а в 476 г. [10] пал окончательно. После того, как последний Византийский император Западной части империи был низложен варварами, единственным олицетворением государственности и образом причастности к великой римской культуре там остался папа. С этого времени на фоне Римской действительности растет значение Церкви, как хранительницы высокой культуры, что тем самым поднимает авторитет папы на Западе.

Кроме того авторитет папы поднимает и следующая исторически сложившаяся ситуация – восточный император неоднократно выступал в качестве защитника ереси в череде церковных раздоров, пылавших на Востоке. (А как мы помним, к конфликтам здесь приводил каждый виток богословской мысли). На Западе же папа каждый раз выступал в качестве защитника православия. Данное противостояние повторялось неоднократно

но. Наиболее яркое его воплощение – арианский, несторианский и евтихианский споры. Это давало повод почитать папу за критерий истинности.

Все это не давало Западной Церкви согласиться с более скромным местом в церковных делах, на которые она амбициозно претендовала.

Скоро мы наблюдаем уже начало первого длительного раскола между Римом и Константинополем. 484 – 519 гг. – Акакианская схизма [8, с. 9-19]. Ставя задачей преодоление раскола христиан, не принявших Халкидонский собор, император Зенон в 482 г. издает богословский документ – «Энотикон», «объединительное послание» – некую программу, призванную объединить православных и монофизитов. В этой программе автор, которым был Константинопольский патриарх Акакий, просто замалчивает Халкидонский собор, отказываясь, по сути дела, от его решений. Нужно сказать, что «Энотикон» не выполнил своего призвания – его не приняли ни строгие монофизиты, ни убежденные халкидониты. Лишь из некоторых безразличных к богословским позициям либералов оформилась новая партия – «акакиан», что, конечно же, не разрядило обстановки.

Через два года после издания «Энотикона» его содержание стало известно папе Римскому Феликсу, который был возмущен документом. Рим видел в нем заигрывание с монофизитством и отказ от Халкидонских решений, а для Запада этот Собор был связан с личностью и авторитетом папы святителя Льва [15]. Папа Феликс осудил документ, в связи с чем направил Акакию угрожающее послание. Акакий же осудил Феликса. В результате папа и патриарх обоюдно отлучили друг друга от Церкви.

Длившийся много лет раскол удалось преодолеть только при императоре Юстине, благодаря усилиям Юстиниана [4] (тогда еще не как императора, но как государственного деятеля).

Однако именно благодаря Юстиниану произошел следующий конфликт, известный как «спор о Трех главах» (543-553 гг.). Весь Запад единодушно противостоял инициативе императора осудить умерших в мире с Церковью трех восточных епископов. Рим опять заподозрил удар по Халкидону – ведь Феодорит и Ива были на этом соборе приняты в качестве православных. Насилие над папой Вигилием, который никак не мог определить свою позицию по данному вопросу, окончательно испортило отношения.

Следующий этап – Монофелитский спор. Император Ираклий, успешно ведший боевые действия по освобождению захваченных персами имперских земель, столкнулся с религиозной проблемой – местное население отвоёванной территории было монофизитским, и считало жизнь под господством персов даже лучшей, чем под господством Византии. Поэтому император затеял унию. Униональный документ был принят в 632 г., и содержал в себе новое учение о «едином богомужном действии во Христе».

Это была новая ересь - моноэнергизм, переросшая затем, с подачи папы Гонория, в монофилитство. И вот опять – на Востоке императорская власть в согласии с Константинопольским патриархом выступает на стороне новой ереси. Рим же, в лице папы Мартина, (сподвижника преподобного Максима Исповедника – защитника истины), выступает защитником православия. Ими был инициирован Латеранский Собор 649-655 гг., призванный сформулировать суждение о монофелитском догмате. Эта деятельность стоила святителю Мартину жизни – после унижений и избиений он умирает в ссылке в Херсонесе в 655 г.

726 г. – был издан иконоборческий указ императора Льва Исавра, предписывающий поднять иконы и сбить барельефы. Инициатива борьбы с иконографическими изображениями вызвало отпор пап Григория Второго и Григория Третьего. Противостояние вылилось в политический конфликт – папа отлучил императора Льва от церкви, а тот послал в Италию флот, с целью пленить папу и доставить в Константинополь, а Римские земли и епархии подчинить себе, лишив папские земли привилегий. В ситуацию вмешалась буря, которая около Ревенны разметала императорский флот. Те, кому удалось спастись, были перебиты местными жителями.

Период иконоборчества продолжался до 842 г., и все это время Восток в глазах папы был еретическим. Иконоборчество стало той «чертой водораздела», после которой папы окончательно перестали смотреть на императора как на покровителя, а на восточного патриарха как на брата.

Взоры пап обратились к франкским королям. В 754 г. Франкский король Пипин Короткий освободил Рим от главной опасности – племен лангобардов. Папа Стефан Второй встретился с Пипином и помазал его на царство, запретив франкам избирать короля из иной семьи, помимо «той, которая была возведена божественным благочестием и посвящена по предстательству святых апостолов, руками их наместника, суверенного первосвященника» [11].

В 756 г., в благодарность папе, Пипин передал в личное его пользование Рим и весь Ровеннский экзархат (вошел в историю как «Пипинов дар»). Это, по сути, было созданием церковного государства. С этого момента папы становятся светскими князьями. Они перестают извещать императора Византии о сменах на папском престоле. Самосознание римских понтификов сильно меняется – теперь у них свой король, своя империя, теперь у них своя независимая Церковь.

Следствие «Пипинова дара» – «Дарственная Константина», созданная в середине восьмого века. Вследствие приобретения папами статуса князей церковного государства появляется важный подложный документ [12], игравший важную роль в аргументации папами своего особого статуса вплоть до XV в.

Это некая грамота, которая якобы была дана императором Константином папе по причине его исцеления от проказы после крещения папой Сильвестром. (По представлениям современных историков, базирующихся на свидетельстве Евсевия Кесарийского, Константин принял крещение перед смертью, в Никомидии).

В этой грамоте [1] император объявляет Римского понтифика, имеющего высшую духовную власть, главнейшим епископом над всеми остальными иерархами; император устанавливает закон, согласно которому епископ Рима – господин и начальник над Константинопольским, Александрийским, Антиохийским, Иерусалимским престолами и вообще над всеми, живущими на земле архиереями, священниками и христианами; всё в христианском мире должен решать суд, который совершает епископ Рима, он же должен издавать законы для всех христиан. Константин дарит епископу Сильвестру и всем его наследникам свою корону, коня, любимый Латеранский дворец и всю западную часть Римской империи. Епископ возвращает корону императору, но власть над Западной империей оставляет себе.

2. Появление на Западе учения о власти папы над всей Церковью

Грамота Константина появилась не на пустом месте, она имела долгую историческую и богословскую подоплеку, которая заключалась в развитии Римской Церковью учения о папе Римском как о едином монархе, в котором концентрируется вся Церковь, который есть основание Церкви, источник епископской власти и критерий истины, следствием которого стало стремление Рима к безоговорочной власти над всей Церковью.

Надо сказать, что в первых веках Римский епископ не имел никакого преимущества перед другими епископами, но затем за ним признали первенство чести [5], но всего лишь как первому среди равных. Первенство это было без вселенской юрисдикции, и не по некоему божественному праву, а в связи с историческими условиями.

Рим был столицей империи, туда «вели все дороги». На Западе Римская кафедра, в отличие от Востока, была единственной, основанной апостолами, поэтому образовывавшиеся кафедры считали ее Церковью-матерью. Никакая другая кафедра не получила столько мучеников, как Римская – ведь на казнь христиан во время гонений свозили в столицу империи. К их мощам стекались паломники со всех земель. Все это поднимало ее авторитет, и поэтому, когда Иерусалим в 70 г. был razoren, первенство Иерусалимской кафедры отдали Римской.

О земном характере первенства папы как раз говорит 28 правило Халкидонского собора, о котором упоминалось выше. Но на Западе этому первенству начали предавать божественный авторитет, находя для этого основания в Священном Писании.

Дело в том, что Рим стремительно терял свое политическое значение, что мы наблюдаем, начиная от перенесения столицы Империи в Константинополь, и заканчивая окончательным его падением в 476 г. Поэтому понимание первенства, основанное на значимости города, грозило Риму тем, что частные провинциальные церкви перестали бы стягиваться к нему как к центру, а потому папам были необходимы иные прерогативы, которые не зависели бы от исторических реалий. В связи с этим на Западе появляется учение о папстве – учение об особой власти Римского епископа в Церкви, которое замечается уже с IV в.

«Собственное понятие о римском епископе как папе составляется из нескольких звеньев <...> Первая основа догмата о папстве есть то, что апостол Петр — *princeps apostolorum*, и, как таковой, имеет особые полномочия. Второй тезис заключается в том, что эти полномочия, дарованные ап. Петру, должны были существовать всегда. А так как Петр должен был умереть как личность, а учреждения должны существовать непрестанно, то должны быть преемники его. Раз это допущено, нужно было доказать, что этими преемниками являются именно римские епископы. Это третий тезис папства» [2].

Это преемство, а, следовательно, и особые права и стали утверждать за собой Римские епископы. Папа Сирийский (384-399 гг.) писал в Испанию, что он носит тяжести всех, будучи уверенным, что в его лице их носит апостол Петр. Папа Иннокентий I (401-417 гг.) уверяет итальянских епископов, что они должны придерживаться исключительно Римской Церкви и доносить о своих церковных делах римскому епископу, так как римская кафедра основана князем апостолов [2].

Особый вклад в развитие теории папства внес папа Лев Великий (448-461 гг.). «В лице святого Льва Великого взгляды пап на свою особую миссию нашли выразителя, способного придать ей моральный авторитет, богословское объяснение и проявить административное умение. Предшественники Льва утверждали свой авторитет только тогда, когда это позволяли обстоятельства; новый же папа оказался способен сознательно поддерживать и выражать папский авторитет – красноречиво и с духовной уверенностью, систематически прибегая к тем текстам, которые отражали «первенство Петра» [13].

Лев формулирует следующий взгляд на особую роль римского епископа. Римская империя, по мнению Льва, богоустановленный институт, она есть орудие единства и миссии – все царства были собраны под власть Рима не случайно, но для того, чтобы проповедь о Христе достигла всех народов. Когда апостолы отправлялись на проповедь, не случайно именно в Риме – столице империи был явлен именно святой Петр – князь апостольского лика.

С тех пор политическая обстановка сильно изменилась – резиденция императора покинула Рим, а Восточный император лишь частично теперь мог выполнять свои былые функции. Но, считает святитель Лев, хотя империи и могут исчезать, но «пребывает то, что повелела сама Истина, и потому блаженный Петр, сохраняя полученную им силу камня, не оставляет вверенного ему управления Церковью» [13]. Истинный центр единства остался в Риме и осуществляется папством наместников святого Петра – Римскими епископами, которые, следовательно, имеют апостольский авторитет и вселенскую юрисдикцию.

Идеи папства на Западе прижились достаточно быстро и безболезненно. Уже в 502 г., когда для восстановления мира в Италии Теодор Великий просил отцов решить спор между папами Симмахом и Лаврентием, у епископов возникло сомнение в своей компетенции судить папу [2].

Для Востока же, где истина традиционно определялась соборно, подобное мышление осталось чуждым. Когда папа Феликс в 484 г. отправил отлучение Константинопольскому патриарху Акакию, тот отказался его даже получать, так как документ не был подкреплён правильным соборным определением, а потому на Востоке был юридически ничтожным и даже скандальным [8, с. 11].

Таким образом, человеческие побуждения Римских епископов по сохранению власти Рима, сопровождались отступлением от принципа соборности, что сразу было отвергнуто на Востоке, но прижилось на Западе. Единоличная власть епископа с самого начала была обречена на духовное падение, так как уже в самом создании папства «принимали участие жажда почестей и власти, даже откровенный обман <...> ибо под епископскими одеждами скрывается человеческая природа, склонная злоупотреблять доверенной ей властью» [18, с. 197]. Вслед за утверждением особой власти мы скоро увидим деградацию и самого папства, и догматические отступления целой Церкви.

Что касается обмана, то утверждение папства неизменно сопровождалось подкреплением утверждаемого подложными документами – римским дополнением к шестому канону Никейского собора; канонами Сардийского собора, выдаваемыми за Никейские, а также знаменитыми «Лже-Исидоровы декреталии» – более поздним творением, в полноте оправдывающим превосходство Римского епископа, приписываемого себе папами.

«Лже-Исидоровы декреталии» – возникшая в IX в. книга, юридически обосновывающая сложившиеся представления о роли Римского епископа. Это сборник церковных законов, возвышавший и укреплявший заявляемую власть папы. «Сборник Лже-Исидора – самый колоссальный и впечатляющий обман, известный в истории церковной литературы» [18, с. 172].

Документы, представленные в сборнике, представляли папскую власть как единственную во всей Церкви – он в ней и глава, и судья, и законодатель. Он решает все важнейшие церковные дела, принимает апелляции, созывает соборы и утверждает их постановления, которые без этого не имеют канонической силы.

Однако значение «Лже-Исидоровых декреталий» не в том, какие принципы они провозглашали – эти взгляды, как мы знаем, не были новы и были признаваемы западными Церквами. Значение их в том, что принципы эти представлены в сборнике как относящиеся к первым векам христианства. Система папства, которая была развита на Западе, представлена в «Декреталиях» как существовавшая с самого начала.

Учение о власти папы, возникшее в Римской Церкви стало основанием для политических амбиций папства, которые, в свою очередь, стали причиной столкновений между Восточной и Западной Церквами в IX–XI вв.

Использованная литература

1. Б.а. «Дарственная грамота Константина», как она дана в декрете Грациана. Согласованный свод противоречащих друг другу канонов. URL:http://krotov.info/acts/08/2/donatio_const.htm (дата обращения: 03.02.2015).
2. Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. URL:http://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Bolotov/lektcii-po-istorii-drevnej-tserkvi/ (дата обращения 10.02.2014).
3. Величко А.М. Политический идеал Византии. URL:<http://fondiv.ru/articles/2/83/> (дата обращения: 12. 12.2014).
4. Геростергиос А. Юстиниан Великий — император и святой. Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2010.
5. Гетте Вл., архим. Папство как причина разделения Церквей или Рим в своих сношениях с Восточной Церковью. М.: ФондИВ, 2001.
6. Говорун С. Исторический контекст 28-го правила Халкидонского Собора . URL: <http://www.pravoslavie.ru/orthodoxchurches/40579.htm> (дата обращения 15.05.2016).
7. Голдсуорти А. Падение Запада. Медленная смерть Римской империи. AST Publishers, 2014.
8. Грацианский М.В. Апостол Петр и «Акакианская схизма» // Вестник ПСТГУ: Богословие и фи-лософия, вып.3, 2015.
9. Дворкин А.Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Халкидонский Собор. URL: <http://halkidon2006.orthodoxy.ru/a/119.htm> (дата обращения 11.05.2016).

-
10. Краучик Ш. Два аспекта 476 года. URL: <http://ancientrome.ru/publik/article.htm?a=1284967968> (дата обращения: 11.05.2016).
11. Лозинский С.Г. История папства. URL: <http://religion.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000004/st003.shtml> (дата обращения: 02.02.2015).
12. Мейендорф Иоанн, прот. Единство империи и разделение христиан. URL: <http://ksana-k.ru/Book/mejendorf/02/41.htm> (дата обращения 11.05.2016).
13. Рассуждение о подложности так называемой дарственной Константина. URL: <http://krotov.info/acts/15/2/1440valla.htm> (дата обращения 02.02.2015).
14. Никодим (Милаш), епископ. Правила Святых Апостолов и Вселенских Соборов с толкованиями. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravila-svjatyh-apostolov-i-vselenskih-soborov-s-tolkovanijami/149 (дата обращения: 02.02.2015).
15. Певницкий В.Ф. Святитель Лев Великий и его проповеди. Киев: В Губернской Типографии, 1871.
16. Правила ста пятидесяти святых отцев, собравшихся в Константинополе, во время консульства Флавия Евхерия и Флавия Евагрия. URL: http://www.drevlit.ru/docs/vizantia/IV/380-400/Vselens_sobor/pravila_150_otcov_381.php. (дата обращения: 13.12.2014).
17. Шафф Ф. История христианской церкви. Том III. Никейское и посленикоевое христианство. От Константина Великого до Григория Великого. 311-590 г. по Р.Х. СПб.: «Библия для всех», 2011.

Раздел VI. МИССИОЛОГИЯ

УДК 2-47

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

Братство Святого Апостола Иоанна Богослова

(Доклад на торжественной конференции, посвященной 240-летию образования и 20-летию восстановления Калужской Духовной семинарии 14 сентября 2016 г.).

Brotherhood of St. John the Divine

(The report at the solemn conference dedicated to the 240 anniversary and the 20th anniversary of the restoration of the Kaluga Theological Seminary on September 14, 2016)

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

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

Ключевые слова: Православие, миссионерство, раскол, старообрядчество, полемика, образование, просвещение.

Keywords: Orthodoxy, Missionary Work, split, Old Believers, debate, education, education.

В 1864 году императором Александром II были утверждены «Основные правила для учреждения православных церковных братств». Согласно этим правилам, православными церковными братствами должны были именоваться общества, составляющиеся из православных лиц разного звания и состояния, для служения нуждам и пользам Православной Церкви, для противодействия посягательствам на ее права со стороны иноверцев и раскольников, для дел христианской благотворительности, для распространения и утверждения духовного просвещения. Учреждались эти братства при церквях и монастырях с благословения и утверждения епархиального архиерея.

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

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

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

Идея создания миссионерского братства в Калужской епархии принадлежала архимандриту Мисаилу (Крылову), бывшему в то время проректором Калужской Духовной семинарии. Долго служивший до своего назначения в Калугу в Саратове, состоявший членом совета саратовского братства Святого Креста, он много времени уделял ведению духовно-публичных бесед со старообрядцами. Приехав в Калугу, архимандрит Мисаил начал вести точно такие же беседы о предметах веры. Первая беседа состоялась 1 октября 1878 года и имела большой успех. Беседы стали регулярно проводиться в семинарском храме по воскресным дням. Воодушевленный успехом этого дела, архимандрит Мисаил задумался о расширении миссионерской деятельности и стал инициатором создания духовного братства, которое ставило бы перед собой миссионерские цели. Первоначально к его идее отнеслись скептически, однако, видя тот успех, которым неизменно пользовались беседы отца Мисаила, духовенство и влиятельные калужане в итоге поддержали его мысль о создании братства. С благословения правящего архиерея архимандрит Мисаил составил проект устава братства, который 17 декабря 1878 года «на совещании многих почтенных особ духовных и светских был прочитан, немного исправлен и в общем составе одобрен; к проекту подписалось 52 человека обоюбого пола и всякого сословия – вполне сочувствующих открытию братства. Этот проект братского устава на общепархиальном съезде депутатов духовенства Калужской епархии, бывшем в январе месяце 1879 года, был заслушан и тоже одобрен всеми о.о. депутатами»[2, 5].

Проект Братства был представлен на рассмотрение и утверждение архиепископу Калужскому и Боровскому Григорию (Митькевичу), который наложил резолюцию: «Заготовить от меня отношение к гражданскому губернатору»[2, 6]. В этом отношении было сказано следующее: «Некоторые ревнители православия пожелали утверждать православных в истинах христианских и обращать к церкви православной отпадших от нее, для этого они просят меня об учреждении и открытии в Калуге церковного братства. Находя со своей стороны такое учреждение очень нужным и по-

лезным, препровожаю к вашему превосходительству проект устава предполагаемого братства для соображения, с просьбой дать мне свой отзыв и возвратить проект устава»[2, 6-7].

После того, как калужский губернатор И. Е. Шевич в своем отзыве написал, что со стороны губернского начальства препятствий к реализации этого намерения нет, высокопреосвященнейший архиепископ Григорий 6 февраля 1879 года утвердил предложенный устав. Этот устав определял деятельность Братства Святого Апостола Иоанна Богослова до самого конца его существования, претерпев, правда, некоторые изменения, внесенные на экстренном общем собрании Братства в 1891 году.

Интересно, что во время обсуждения предложений по изменению устава Братства возникла серьезная дискуссия по вопросу о том, какие слова использовать в отношении старообрядцев. В первоначальном варианте устава было сказано, что Братство «имеет своей задачей... возвращение на путь истинной православной церкви заблудших и уклонившихся от нее наших ближних, главным образом, так называемых старообрядцев»[3]. Согласно протоколу экстренного общего собрания Братства Святого апостола Иоанна Богослова от 12 мая 1891 года, собрание постановило пункт «в» параграфа 1 изложить так: «возвращение на путь истинной православной церкви заблудших и уклонившихся от нее наших ближних, главным образом именующих себя старообрядцами»[3]. Преподаватель Калужской Духовной семинарии Петр Воскресенский выразил свое несогласие с этим, написав правящему архиерею следующую докладную записку: «§1, пункт «в» Проекта устава братства гласит: «возвращение на путь истинной православной церкви заблудших и уклонившихся от нее наших ближних, главным образом так называемых старообрядцев».

На экстренном общем собрании некоторых привели в смущение последние три слова этого пункта, и их предложено было заменить или словом «раскольников», или словами «именующих себя старообрядцами». Последняя редакция была принята большинством.

Я, со своей стороны, не могу согласиться на внесение в устав братства слов: «именующих себя старообрядцами», потому что они, выражаясь просто, есть нелепость: ни один раскольник-старообрядец не называет себя «старообрядцем», а величает «православным» или «по старой вере».

Слово «раскольник» в данном случае тоже не идет, ибо не выражает той мысли, какую нужно выразить: заблудшие и уклонившиеся от церкви суть раскольники (если не еретики); из массы раскольников выделяется отдельная группа так называемых старообрядцев.

По моему мнению, выражение о наших русских раскольниках «так называемые старообрядцы» – выражение вполне точное и правильное, обозначающее сущность русского раскола. Ведь, никто не вооружается против

выражений «ересь Ария», «ересь арианская», «арианство», «ариане»; – не то же ли самое: «раскол старообрядчества», «раскол старообрядческий», «старообряд(че)ство», «старообрядцы». Но так как русские раскольники-старообрядцы – неистинные последователи старого обряда (впрочем, слово «старообрядцы», в приложении к русским раскольникам, не значит «приемлющие старые обряды», а обозначает «отожествление обряда с сущностью старой веры»), то их и величают «так называемые старообрядцы». Полагаю, между словами – «старообрядец» и «так называемый старообрядец» – разница значительная»[4].

В результате 27 мая 1891 года правящим архиереем на проект изменений в уставе была наложена резолюция №2045: «Можно напечатать, как было: «так называемых старообрядцев». Епископ Виталий»[5]. Таким образом, этот пункт устава в итоге остался без изменений.

Первый раздел устава называется «Цель Братства». В этом разделе один параграф, и, согласно ему, Братство учреждается при семинарском Иоанно-Богословском храме «с целью духовно-просветительной и благотворительной»[2, 3]. Задачи, которые ставит перед собой Иоанно-Богословское Братство, таковы:

- а) разъяснение истин веры и правил благочестия;
- б) заботливость об искоренении предрассудков, суеверий и маловерия;
- в) возвращение на путь истинной православной церкви заблудших и уклонившихся от нее наших ближних, главным образом, так называемых старообрядцев;
- г) оказание христианской благотворительности, благоустройство и устройство церковно-приходских школ»[2, 3].

Второй раздел устава озаглавлен «Способы к достижению сей цели». Он содержит параграфы со 2 по 8. Второй параграф говорит о братской библиотеке, которая должна содержать литературу, необходимую для миссионерских целей. Пользоваться этой библиотекой бесплатно могут «все, служащие миссионерской цели, и другие известные братству лица»[2, 4]. В третьем параграфе говорится, что Братство с целью распространения в народе религиозно-нравственного образования открывает публичные и народные чтения, а также имеет склад книг соответствующего содержания и училищных принадлежностей. Четвертый параграф предусматривает открытие Братством ежесубботних публичных собраний о вопросах веры с «мнимыми старообрядцами и другими заблуждающимися в деле веры лицами»[2, 4] там, где будет разрешено епархиальным начальством – в храме, или же в ином помещении. В примечании к этому параграфу сказано, что вести эти беседы могут как духовные, так и мирские лица, способные к этому, при условии, что они примут за обязательное руководство изданные

на этот счет Святейшим Синодом правила. Пятый параграф предписывает Братству или содержать на свои средства миссионеров из духовных и светских лиц, способных к ведению бесед со старообрядцами и сектантами, или же оказывать этим лицам денежную помощь в их поездках по местам, зараженным расколом. При этом данные лица могут пользоваться братской библиотекой. А в случае надобности Братство должно открыть отделения там, где это необходимо, и снабдить их необходимой литературой. В шестом параграфе говорится, что Братство командирует способных для бесед с раскольниками лиц в зараженные расколом местности, предоставляя им всевозможные средства как для исследования лжеучений, так и для борьбы с ними. Седьмой параграф говорит о том, что Братство старается безвозмездно или по самым низким ценам распространять литературу религиозно-полемического и религиозно-нравственного содержания, относящуюся к предметам занятий Братства. В восьмом параграфе сказано, что Братство содействует благоустройству церковно-приходских школ в Калуге и устройству их в местах, наиболее зараженных расколом, или же только оказывает помощь уже существующим школам.

Третий раздел Устава озаглавлен «Состав Братства» и содержит параграфы с 9 по 13, разъясняющие, кто может быть членом Братства.

Торжественное открытие Братства состоялось 25 февраля 1879 года. В этот день, по окончании Божественной Литургии и молебна, архиепископ Григорий объявил Братство открытым. На основании § 16 устава Братства были избраны двенадцать членов Совета Братства, а из них, по § 17 того же устава – председатель и два его товарища. В первый состав Совета Братства вошли ректор семинарии архимандрит Мисаил (Крылов), член Калужского окружного суда В. И. Станкевич, инспектор семинарии Д. Е. Лужецкий, кафедральный протоиерей А. М. Колыбелин, вдова полковника С. А. Загрязская, княгиня С. А. Трубецкая (супруга тогдашнего вице-губернатора князя Н. П. Трубецкого), протоиерей калужской Предтеченской церкви И. Д. Любимов, уездный предводитель дворянства Калужского уезда Н. С. Яновский, преподаватель семинарии И. И. Никольский, супруга товарища прокурора Калужского окружного суда В. В. Сперанская, управляющий Калужской контрольной палатой Ф. Н. Щеглов и дочь статского советника Е. С. Унковская. Председателем Совета Братства был избран ректор семинарии архимандрит Мисаил, а его товарищами – В. И. Станкевич и Д. Е. Лужецкий [6, 13]. Вообще в первый год существования Братства в его состав вошло 347 человек, из них дворян и чиновников – 102 человека, лиц духовного звания – 220 человек, среди которых было 5 архиереев (архиепископ Калужский Григорий, экзарх Грузии митрополит Иоанникий, епископ Полоцкий Викторян, епископ Саратовский Тихон и епископ Астраханский

Герасим), 4 архимандрита, 1 игумен, 9 протоиереев, 190 священников, 2 иеромонаха, 10 диаконов и причетников, 5 купцов и 20 крестьян и мещан. Впоследствии количество членов братства менялось, резко сократившись к 1898 году до 16, а к 1902 году – до 14 человек.

Состав церковного Братства святого апостола Иоанна Богослова по сохранившимся отчетам за 1879 – 1905 годы [7, 66].

Год	Почетные члены	Пожизненные члены	Действительные члены	Члены соревнователи	Всего
1879/80	—	15	200	132	347
1880/81	—	18	112	4	134
1885/86	—	19	140	212	371
1893/94	12	Нет данных	Нет данных	Нет данных	59
1894/95	11	4	31	7	53
1895/96	11	4	37	5	59
1896/97	11	4	41	4	60
1898–1901	13	3	—	—	16
1902–04	11	3	—	—	14

Источники и литература

1. Священник М. Дударев. Воспоминания о моей жизни в расколе и по выходе из раскола. Братское слово, Том II. Москва, Типография Э. Лиснера и Ю. Романа, Арбат, дом Платонова, 1886.
2. Устав Калужского церковного Братства Святого Апостола Иоанна Богослова. Калуга, Типография Губернского Правления, б/г
3. Фонд 81 ед. № 53 Опись 1 лист 3
4. Фонд 81 ед. № 53 Опись 1 лист 6-10
5. Фонд 81 ед. № 53 Опись 1 лист 5
6. Краткий отчет о состоянии братства св. апостола Иоанна Богослова в Калуге. Калуга, 1891
7. Штепа А.В.. Из истории деятельности духовного Братства Святого Апостола Иоанна Богослова. В сб. Калуга в 6 веках. Материалы 4-й городской краеведческой конференции. Калуга, 2003

Раздел VII. ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ

УДК 37.034

Протоиерей Георгий Кривенко,
преподаватель КДС
prist-georgiy@yandex.ru

Понятие «духовно-нравственное воспитание» с историко-педагогической точки зрения

The concept of «spiritually-moral education» the historical and pedagogical point of view

Аннотация: Данная публикация рассматривает понятие «духовно-нравственное воспитание» с точки зрения истории педагогики как научного направления. Здесь рассматривается вопрос появления понятия «духовно-нравственное воспитание», возникшего в педагогике лишь XX столетии, анализируется сам термин и предшествующая ему педагогическая терминология XIX в. и рассматривается эволюция этого термина в педагогической науке.

Abstract: This publication discusses the concept of "spiritually-moral education" from the point of view of the history of pedagogy as a scientific direction. Here we consider the question of the emergence of the concept of "spiritually-moral education" that emerged in teaching only twentieth century, analyzes the term and the preceding pedagogical terminology of the nineteenth century and considers the evolution of the term in the pedagogical science.

Ключевые слова: педагогика, Православие, духовность, нравственность, воспитание, личность, нравственный идеал, добродетели.

Keywords: education, Christianity, spirituality, morality, upbringing, personality, moral ideal, virtue.

Человечество занимается воспитанием детей практически со времен своего начального существования. Воспитание - это средство, с помощью которого человеческое общество сохраняет и продолжает свой род телесно и духовно. Так, Я.А. Коменский считал, что земная жизнь является только подготовкой к вечной жизни, и стремился воспитать верующего христианина, но его идеалом являлся человек, способный знать, действовать и говорить. Поэтому он полагал необходимым с ранних лет планомерно развивать в детях все их физические и духовные силы, помогать им постоянно совершенствоваться.

Анализ исторической, научной и специальной литературы показал, что понятия духовно-нравственного воспитания до XX в. не существовало.

Лишь к концу XIX в. появляется терминология, близкая по смыслу. Используются такие термины, как «нравственное воспитание», «нравственный элемент в воспитании», «духовно-нравственное воспитание», «воспитание духовное».

Духовно-нравственное понятие дается в частных категориях, таких как: литература духовно-нравственного содержания, духовно-нравственное состояние общества, коллектива, духовно-нравственные науки. Это обусловлено тем, что понятия «духовность», «духовный элемент» в воспитании в указанное время носили православный, религиозный характер. «Духовное воспитание» подразумевалось под термином «нравственное воспитание» как само собой разумеющееся.

Исследуя сущность духовно-нравственного воспитания, обратимся к дореволюционной педагогической литературе.

Воспитывать, по определению «Живого Словаря великорусского языка Даля (1853-1883 гг.) под редакцией проф. И. А. Бодуэна-де-Куртенэ, означает «заботиться о вещественных и нравственных потребностях малолетнего, до возраста его; в низшем значении вскармливать, кормить и одевать до возраста; в высшем значении научать, наставлять, обучать всему, что для жизни нужно».

Таким образом, рассматривая воспитание с точки зрения характера нравственности, его определяли как целенаправленное воздействие представителей старших поколений своим примером на младшее, как взаимодействие старших и младших при руководящей роли старших, как базу дальнейшей жизни во взрослом возрасте.

Важнейшим результатом этого являлась готовность и способность человека к самосовершенствованию, что подразумевало именно воспитание духовно-нравственное.

М. Олесницкий полагал конечную цель духовно-нравственного воспитания не в каком-либо полезном занятии или достижении важной должно-

сти, все это второстепенно, а в самом воспитаннике, который может исполнить свое человеческое призвание - войти в Царство Божие только усилиями воли. Он настаивал на чрезмерном внимании к индивидуальным особенностям ребенка - психическим, половым, возрастным, постоянно подчеркивал, что «дитя есть свободное существо», которое только добровольно формирует свой характер. Следовательно, педагог, прежде всего, должен заботиться о том, чтобы «внутренне затронуть дух воспитанника» и дать ему «высший стимул» к нравственному росту.

Обращаясь к изучению сущности духовно-нравственного воспитания, представляется необходимым провести анализ понятий «духовность», «нравственность», уточнить понятие «духовно-нравственное воспитание».

Понятия «духовность» и «нравственность» были и являются предметом изучения для исследователей, представляющих различные отрасли знания. При этом анализ общественно-исторических предпосылок становления современного научного понимания данного понятия свидетельствует о том, что их эволюция происходила сложно и напрямую характеристика в разные эпохи зависела от особенностей конкретного исторического этапа и преобладающих мировоззренческих позиций ученых.

Духовный, в «Живом Словаре великорусского языка» Даля, рассматривается как «бесплотный, нетелесный, из одного духа и души состоящий; все относящееся к Богу, церкви, вере; все относимое к душе человека, все умственные и нравственные силы его, ум и воля». Нравственный или «добронравный» - это человек чистой нравственности, «безукорный», причем «христианская вера включает в себе правила самой высокой нравственности. Нравственность веры нашей выше нравственности гражданской: первая требует только строгого исполненья законов, вторая же ставит судью совесть и Бога».

Следовательно, главным условием, обеспечивающим положительные результаты духовно-нравственного воспитания, выступают сознательные усилия человека, направленные на духовно-нравственные и религиозные составляющие его жизни.

Духовно-нравственное пространство воспитания в этот период, как и духовная культура, включала в свое построение вертикаль, разделяющую возвышенное и обыденное, священное и низменное.

И.А. Ильин утверждал: «Без духа и вне духа мы не имеем истинного бытия, а остаемся, по слову Гоголя, существователями».

Таким образом, духовность в религии относится к его высшему не физическому уровню, а морально-нравственному воспитанию понимания добра и зла в жизни человека.

В энциклопедическом словаре Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона воспитание определяется как «преднамеренное воздействие взрослого человека на ребенка или юношу, имеющее целью довести его до той доли самостоятельности, которая необходима человеку для исполнения своего назначения человека на земле».

В «Энциклопедическом лексиконе» издательства А.А. Плюшар читаем: «ежедневный опыт убеждает, что не только духовные, но и телесные силы человека, предоставленные самому себе с раннего возраста, не достигают полного развития, или принимают дурное направление. Развитие человека до возможного совершенства должно, по словам Канта, составлять цель воспитания; но эта задача целой жизни». Это означает, что воспитание должно дать средства к достижению возможного совершенства, или раскрыть человеческие силы и способности до такой степени, чтобы он мог впоследствии и желать совершенствоваться самостоятельно.

Важным структурным компонентом духовно-нравственного воспитания большинства дореволюционных изданий выступала воля, как способность к произвольному самоуправлению. В современной педагогической литературе увлеклись содержательной стороной духовности, не обращая пристального внимания на воспитание воли.

Таким образом, духовно-нравственное воспитание в России в конце XIX - начале XX вв. было подчинено более широким задачам, чем в предшествующие столетия. Оно требовало воспитания не только нравственно устойчивой, но и самостоятельной, социально полезной личности. Содержание духовно-нравственного воспитания определялось поставленными целью и задачами.

Духовно-нравственное воспитание в России конца XIX - начала XX вв. – это воспитание, которое теоретически формировало богочеловека, т.е. научиться жить как Человек, укрепиться. Пример такого воспитания был Христос, в основе лежало Евангелие, и жизнь была литургической (общим делом). Цель воспитания была замешана на житии святых, которые знали, как выстраивать путь к Богу, и победили зло. И эта цель - создание личности человека. Чтобы суррогаты века были уничтожены, и существовало духовно-нравственное воспитание. В XIX в. люди понимали, если правильно не образовать человека, он погибнет.

Духовно-нравственное воспитание давало направление, как правильно благодарить Бога. Если человек делает во славу Бога, то он является его сотрудником, тогда и качество жизни другое, нет претензий к людям. Духовно-нравственное воспитание – исторически это воспитание пирамиды блаженств, когда ребенок понимает, что без молитвы ничего сделать не может, а это удар по гордыне и эгоизму. Если человек послушен Богу, ему можно доверить любое серьезное дело.

В любой исторической период слово «воспитание», этимологически восходя к слову «питание», предполагает доброкачественную пищу для души и тела (Т.И. Петракова). В понятие «воспитание» входит также представление о выхаживании, заботе, росте. По этой же ассоциации воспитание связывается со словом «становление».

Духовно-нравственное воспитание - возвращение человека, учитывающее все три сферы бытия его личности (духовную, душевную, физическую). Определяемое, как помощь в питании всех составляющих сторон личности, воспитание предполагает воздействие на телесную, душевную и духовную сферу бытия человека, социально-культурными особенностями.

Духовно-нравственное воспитание определяется, как развитие ответственности человека, которая рассматривалась в указанный период в тесной связи с дисциплинированностью. Исторически считалось, что уровень развития ответственности человека является формой проявления его духовности ибо, когда нет ответственности - рушатся нравственные заповеди.

Таким образом, духовно-нравственное воспитание в России в конце XIX - начале XX вв. было подчинено более широким задачам, чем в предшествующие столетия. Оно требовало воспитания не только нравственно устойчивой, но и самостоятельной, социально полезной личности. Содержание духовно-нравственного воспитания определялось поставленными целью и задачами.

Духовно-нравственное воспитание в России конца XIX - начала XX вв. – это воспитание, которое теоретически формировало богочеловека, т.е. научиться жить как Человек, укрепиться. Пример такого воспитания был Христос, в основе лежало Евангелие, и жизнь была литургической (общим делом). Цель воспитания была замешана на житии святых, которые знали, как выстраивать путь к Богу и победили зло. И эта цель - создание личности человека. Чтобы суррогаты века были уничтожены, и существовало духовно-нравственное воспитание. В XIX в. люди понимали, если правильно не образовать человека, он погибнет. Таким образом, религиозное духовно-нравственное воспитание в образовательных учреждениях России было одним из основных и неотъемлемых компонентов. Идеями духовности, нравственности были проникнуты все стороны жизнедеятельности не только школ, но и всего общества в целом.

Это возможно потому, что человек принял и соблюдает иерархию ценностей, начиная с абсолютной, и не допускает перестановку высокого и низкого. Речь о системе ценностей, которая не определяется ситуацией и даже объективно-исторически, возникая в культуре и оставаясь неизменной, не зависит от текущих общественных потребностей, государственного или, тем более, партийного заказа.

Подобное ценностное сознание не дано человеку от рождения (как, впрочем, и социальность). Оно является результатом сложной и напряженной внутренней работы, складывается в сознании постепенно (не у всех людей, и по-разному у разных людей), в частности при осмыслении фундаментальных проблем человеческого бытия.

В процессе духовного воспитания на человека воздействует социальное окружение: семья, «близкий круг», этнические, религиозные и другие социальные, мировоззренческие группы, средства массовой информации. Основные, наиболее распространенные и значимые ответы на обиходные вопросы сложились исторически в духовной культуре общества. Они берутся человеком оттуда и лично осваиваются, принимаются, отвергаются или переосмысливаются в мышлении, эмоциональной сфере, жизненном опыте, что в целом составляет духовную жизнь личности. И постепенно формирует ее духовную культуру, которая проявляется затем в межличностных и социальных отношениях, деятельности человека в обществе.

Духовно-нравственное воспитание направлено на воспитание преобладания духовных, нравственных, интеллектуальных ценностей над материальными. Возможны различные направления духовно-нравственного воспитания, задаваемые обществом. В Йегер пишет: «Нигде определяющее влияние общества на его членов не осуществляется полнее, чем в стремлении сознательно формировать путем воспитания духовно новых, постоянно совершенствующихся индивидуумов».

Границы духовно-нравственного воспитания ни в православной, ни в светской педагогике не определены достаточно четко. Можно говорить о духовно-нравственном воспитании, как о создании в воспитательных организациях благоприятных условий для позитивного духовного развития личности, основанного на самостоятельном осознанном выборе духовных ценностей.

Следовательно, главное в образовании не обретение разнообразных знаний, а их смысл и цель. Соответственно и духовно-нравственное воспитание - это проблема обретения смысла.

Другими словами, обретение смысла знания и ценности личностно переживаются. Обычно все «это концентрируется в процессе обретения совести как внутренней основы самоопределения личности».

При этом необходимо отметить, что успехи в сфере духовно-нравственного воспитания предопределяются тем, как представлена система знаний о человеке в философии, психологии, антропологии, поскольку практическая педагогика аккумулирует их и интерпретирует в воспитательном процессе.

Ориентация на мир ценностей как духовный идеал в воспитании, при-

общение к ним личности является, таким образом, сверхзадачей. «Духовно-нравственное воспитание - понятие многогранное, имеющее в своем содержании иерархическую систему ценностных ориентиров личности», - отмечает Л.П. Гладких.

Духовно-нравственное воспитание определяется, исходя из концепции стратегии жизни К.А. Абульхановой-Славской. По ее мнению, стратегия жизни человека имеет три основных признака. Первый - выбор человеком основного направления жизни, определение ее главных целей. Поэтому духовно-нравственное воспитание направлено на помощь ребенку в выборе служения духовным, идеальным ценностям как основного направления жизни. Второй признак стратегии жизни связан со способами решения противоречий жизни и самим желанием их решать или уходом от них. Духовно-нравственное воспитание в свете этого, с одной стороны, направлено на создание в ребенке желания преодолевать возникающие трудности жизни, с другой стороны, оно заботится о том, чтобы способы решения противоречий соответствовали высшим духовным ценностям. Третий признак стратегии жизни состоит в творчестве, в созидании ценности своей жизни. Воспитание творческих способностей человека одна из задач духовно-нравственного воспитания.

Кроме этого духовно-нравственное воспитание помогает ребенку ощутить, что жизнь, направленная на служение Высшим духовным целям, имеет свою непреходящую ценность.

Проблема духовно-нравственного воспитания является одной из центральных в христианской, в том числе и в православной, педагогике. Педагоги-христиане ставят задачей духовно-нравственного воспитания приближение человека к Богу, однако решая эту задачу, считали необходимым воспитание именно человеческих качеств в человеке.

В итоге, можно выделить следующие задачи духовно-нравственного воспитания с историко-педагогической точки зрения:

- а) приобщение детей к духовно-нравственным ценностям;
- б) раскрытие духовной одаренности ребенка и его личностных дарований;
- в) активизация позитивно-гармоничных и иерархизированных отношений ребенка к социальному миру взрослых и сверстников и окружающей среде, опосредованных отношением к Творцу;
- г) формирование гражданского самосознания;
- д) охрана и укрепление психического, физического и духовного здоровья детей;
- е) создание одухотворенного игрового и образовательного пространства жизнедеятельности ребенка;

ж) раскрытие специфики возрастных особенностей детства в процессе духовно-нравственного развития и воспитания.

Литература:

1. Борисовский П. Чего надо желать для нашего общественного воспитания. - Могилев на Днепре: Скоропечатня и Литография Ш Фридланда, 1895.
2. Бокачев И.А. Духовность и общество. Учебно-методическое пособие. - Северо-Кавказский Государственный технический университет, 2011.
3. Виноградов И. Влияние истории на религиозно-нравственное и общественное воспитание и наши учебники истории. // Гимназия. - Кн. П. -1888.
4. Гладких Л.П. Педагогические условия подготовки педагогов к духовно-нравственному воспитанию детей дошкольного возраста. Автореф. дисс. канд. пед. наук. - Курск, 2005.
5. Даль В.И. Живой Словарь великорусского языка. / Под ред. проф. И.А.Бодуэна-де-Куртенэ. – Москва, 1909.
6. Ильин И.А. Путь к очевидности . - Т. 3. - М., 2014.
7. Шеховская Н.Л., И.А.Ильин и К.Д.Ушинский: «диалог» о духовности // Педагогика. – 2015.
8. Киреевский И. В. Духовные основы русской жизни. – М.: Институт русской цивилизации, 2007.

Миронова М. Н.

Кандидат психологических наук, доцент
Калужская Духовная семинария, доцент
248023 Калуга, Ф.Энгельса 66 кв. 36
mironov_a_d@mail.ru

О психотехнических средствах и необходимости ответа на вопрос: «ради чего?»»

About psychotechnics facilities and necessity of answer for question: «for the sake of what?»

Аннотация: В настоящее время все чаще поднимается проблема влияния различных психотехник на человека и культуру. Существующее положение, сложившееся в практической психологии, вызывает у многих авторов тревогу. Некоторые психологи-практики используют в своей работе эзотерические и мистические подходы, оккультные духовные практики. Для иллюстрации этого положения приводится следующий пример: на курсах повышения квалификации в Калуге школьных психологов и психологов детских садов знакомят с тем, как работать с мандалами. В статье показывается, к каким негативным последствиям может привести работа с детьми с использованием мандал.

Abstract: presently all more often the problem of influence of different psychotechnics rises on a man and culture. The existent position folded in practical psychology causes an alarm for many authors. Some psychologists-practices use in the work esoteric and mystic approaches, occult spiritual practices. For illustration of this position a next example is made: on the courses of in-plant training in Kaluga of school psychologists and psychologists of kindergartens acquaint with that, how to work with mandala. In the article shown, in what negative consequences work can result with children with the use of mandala.

Ключевые слова: психологическая практика, психотехника, духовность, мандала.

Keywords: psychological practice, psychotechnics, spirituality, mandala.

Сегодня психологические практики востребованы во всех сферах жиз-

ни: в политике, спорте, медицине, образовании и пр. Одно из определений психологической практики раскрывает ее как психологическую помощь в высвобождении "специфически человеческих возможностей". Решая задачи развития или психокоррекции, психолог пользуется особыми средствами; их общее название – "психотехнические"; в настоящее время их существует огромное количество.

Однако обращение к психологу-практику может иметь и отрицательный результат, который отнюдь не высвобождает «человеческое в человеке», скорее действуя в противоположном направлении. Поэтому в настоящее время все чаще поднимается проблема влияния различных психотехник на человека и культуру. Существующее положение, сложившееся в практической психологии, вызывает у многих психологов тревогу. Так, еще в начале 80-х гг. XX столетия автор гуманистической психологии К. Роджерс обратил внимание на опасность использования манипулятивных психотехник, подчеркивая их разрушительный для психики человека характер. Методолог И.Н. Карицкий составил систематизацию современных известных психотехнических практик и провел их теоретико-методологический анализ. По мнению этого автора – лишь очень незначительная часть психотехник имеет гуманитарную направленность! А известный отечественный психолог Ф.Е. Василюк пишет: "Психология настолько сильна и влиятельна, что не может более позволить себе остаться антропологически беспечной и не замечать, какой мощности энергии развязывает она, раскупоривая очередной "архетип" и выпуская из него засидевшихся джинов в душевное и социальное пространство" [3]. Другой известный автор, Б.С. Братусь, разделяя эту тревогу, сравнивает психологическую практику с направленной психологической радиацией, подобной радиации атомной, примененной на живых людях. Отмечая, что психология активно привлекается для манипуляции индивидуальным и общественным сознанием, он пишет: "ушло время безответственной психологии" [1]. Оценивая некоторые технологии, используемые психологами-практиками, М.Р. Битянова характеризует их как "чудовищный и совершенно неотрефлексируемый эклектизм", приводящий к, несомненно, разрушительным последствиям. С сожалением можно заметить, что многие психологи-практики используют в своей работе эзотерические и мистические подходы, оккультные духовные практики.

В любой психотехнике выделяется 3 пласта: ценностный, конкретно-научный, содержательно-методический. Первый пласт в методиках и приемах обычно имплицитен. Но именно он играет определяющую роль в технологии, отвечая на вопросы – "ради чего?" будет оказываться психологическая помощь и "что именно?" должно быть ее предметом. Знать

"ради чего?" особенно важно в современных условиях постнеклассической науки, которая не может быть ценностно-нейтральной. Лишь после ответа на первый вопрос возникает "что именно", а уже в самую последнюю очередь выстраивается методический пласт – совокупность конкретных приемов и процедур, отвечающих на вопрос "как?" эту помощь оказывать. Работая с программой или технологией, необходимо уметь эксплицировать ценности, мировоззрение первого пласта, неумение же ведет к неразборчивости в средствах, несоблюдению профессионально-этических норм.

Для иллюстрации этого положения можно привести следующий пример: на курсах повышения квалификации в Калуге осенью 2015 года школьных психологов и психологов детских садов знакомят с тем, как использовать так называемые мандалы в их образовательной практике. Психологов образования обучили приемам работы с детьми с помощью мандал – с профессиональной точки зрения это был ответ на вопросы "что именно?" и "как?". Но, к сожалению, они не получили ответа на вопрос – "ради чего?". Попробуем ответить на него сами.

Мандала – в переводе с санскрита – "круг"; в восточных культурах мандала имеет особый сакральный смысл, ее используют как инструмент для медитаций, она рассматривается как символ инициации. Психолог Карл-Густав Юнг считал мандалу архетипом, выражающим Самость. Он писал о том, что «символ мандалы несет в себе именно это значение: священное пространство, защищающее центр. То есть мандалы, с точки зрения Юнга, способны выполнять защитную функцию в случае психологической дезинтеграции и личностного расщепления [13; 186].

Но если мандала – это средство защиты от дезинтеграции и расщепления сознания, то его применение может быть обосновано только в психиатрических случаях, это сфера медицинская, но не образования! Тем не менее, в популярных психологических журналах существуют рекомендации о необходимости работы с мандалами и для психологов-практиков, работающих в детском саду и школе [8], [10]. В журналах указываются следующие цели практической работы:

- для снятия внутреннего напряжения, релаксации; активизации бессознательной сферы;
- для духовного самосовершенствования.

Как показал опрос психологов образования, такая практика широко распространена. К чему может привести подобная психологическая практика? К.Г. Юнг, использовал мандалы для духовного собственного совершенствования (будучи протестантом); он экспериментировал над собой, поэтому о последствиях можно узнать из его опыта. А опыт был неоднозначен: экспериментатор оказался близок к безумию, стал общаться с

мертвыми людьми и писал об этом: "Дом наводнили призраки, они бродили толпами. Их было так много, что я едва мог дышать". Затем в него вселился дух: "Во мне поселился некий демон" - неоднократно писал Юнг. Сначала он принял облик Илии, а потом назвался Филемоном и диктовывал Юнгу содержание его произведений. Юнг писал: "Все мои работы были своего рода предписанием, они создавались... по велению свыше. В меня вселялся некий дух, и он говорил за меня... Я вел с ним воображаемые беседы. Психологически я воспринимал Фелимона как некий высший разум, я гулял с ним по саду. Затем на смену Филемону пришел другой... - я назвал его Ка. В выражении лица Ка угадывалось что-то демоническое, я бы сказа - мифистофельское" [14]. Он вызывал дух Василида, александрийского гностика II века, который диктует ему текст "Семь наставлений мертвых", в котором провозглашает нового бога Абракоса, имеющего голову петуха и вместо ног - змеиный хвост.

Конечно, нельзя однозначно утверждать, что у Юнга эти особенности появились именно из-за мандал; может быть он был наделен ими от рождения, может быть, оказался на грани безумия по каким-то другим причинам, а вовсе не в результате работы с мандалами. Но вполне вероятно и другое: именно ради того, чтобы общение с духами стало возможно, и существует подобная практика! Тогда и у детей в результате психотехнической работы тоже появятся духи (демоны), диктующие им что-то; или они тоже начнут общаться с мертвыми людьми, вызывать духов? Познакомьтесь с психологическим учением Юнга и его ценностно-целевыми установками более подробно.

Первоначально Юнг был последователем З. Фрейда и использовал его представление о том, что у человека есть сфера бессознательных импульсов, то есть неосознаваемая область сознания, в которой сосредоточены два основных принципа существования - принцип удовольствия и принцип агрессии. В качестве двигательной силы человеческой деятельности Фрейд рассматривал инстинкты, главными из которых являются половой и самосохранения. Позже Юнг порывает с учителем, занимается оккультизмом, алхимией, кабаллизмом и пр. В результате он вводит в бессознательное два аспекта - "подсознательное" и "сверхсознательное" и наделяет бессознательное иным, чем у Фрейда, главным смыслом: по Юнгу оно является источником духовности. В частности, Юнг пишет: "Я предпочитаю термин "бессознательное", зная, пожалуй, что я равным образом мог бы сказать "бог" или "демон", если бы желал выразиться мистически" [12; 282]. Кроме того, бессознательное представляет собой ту существенную часть человеческой природы, которая роднит в себе все человечество и является его универсальным духовно-психическим опытом, его духовной ар-

хаикой. Для обозначения этого аспекта бессознательного Юнг вводит термин "коллективное бессознательное", которое хранит в себе "общечеловеческие модели восприятия мира, содержащие значительный эмоциональный элемент" [13]. Он обозначает этим термином особый класс психических явлений, которые, в отличие от индивидуального бессознательного, являются носителями опыта антропологического развития человечества. Коллективное бессознательное содержит так называемые "архетипы" (греч. "первообразы", "образцы") поведения, бытия в той или иной ситуации. Юнгом описаны архетипы Матери, Бога, Демона, Героя, Мудреца, Самости ("идеальной целостности"), Анимы (женский архетип в мужчине) и Анимуса (мужской архетип в женщине) и пр. Обратим особое внимание, что Бог для Юнга – это не Живая Личность, Истинный Творец жизни и Спаситель человечества, а всего лишь один из архетипов коллективного бессознательного. Целью же развития личности человека является так называемая "индивидуация", то есть введение в центр личности человека архетипа Самости (а отнюдь не Путь к Богу). Поэтому в работе "Ответ Иову" Юнг предлагает трактовку религии, где Бог представляет собой универсальное "психическое человека" со всеми своими абсолютными противоречиями, где человек "ответственен за искупление Бога": в том числе и путем признания в Нем Его противоположности – женского начала матери-богини (Софии, или Девы Марии), а так же зла и сатаны... восприятие Бога как обладающего "психическим" приводит Юнга к убеждению, что "однобокий уклон в духовность... который был поначалу столь ценным компонентом христианской компенсации, теперь сам нуждается в компенсации через более полное принятие телесного, инстинктивного и полового элементов, замалчиваемых в сложившемся восприятии Христа"[5]. Поэтому этот автор придавал огромное значение сексуальности: сексуальность не периферийна для душевной жизни человека и его духовного созревания. По Юнгу не может быть индивидуации без интенсивных взаимоотношений с противоположным полом. Интересно, что он рекомендует в качестве развития нормальной, зрелой духовности древнюю практику иерогамии ("священной проституции").

При этом традиционная восточнохристианская духовность воспринималась Юнгом как форма невроза и результатом действия воображения. Христианская ортодоксия для него – "это грех идолопоклонства", "обожествление остановки в развитии".

По поводу мировоззрения Юнга можно, не будучи богословом, все же совершенно уверенно сказать, что оно не только далеко от христианского, но и враждебно ему. Поэтому цель работы с мандалами – отнюдь не развитие духовности в традиционном смысле; мандалы служат для развития

иной – так называемой "инстинктивной" духовности.

Взгляды Юнга неоднократно критиковали религиозные философы и психологи. Так, среди современных авторов это В. Дмитриевич, М. Медведев и Т. Калашникова [6], которые называют Юнга учителем и пророком движения Новой эры (Нью-Эйдж) и Н. Лагутов [9], который показывает связь юнгианства с язычеством и оккультизмом. Из более ранних авторов необходимо назвать современника Юнга, философа Рене Генона [4; 52], который после введения в психологический обиход понятие "коллективное бессознательное" обнаружил опасность перепутать "подсознательное" и "сверхсознательное", скрытую в обозначении их единым термином "бессознательное", даже если иметь в виду вполне оправданное с научной точки зрения основание. Он пишет: "Им ("сверхсознательным") устанавливается связь со сверхчеловеческим, в то время как «бессознательное» нисходит к недочеловеческому. Происходит настоящая инверсия... "бессознательное", благодаря своим контактам с психическими силами самого низкого пошиба, действительно, обезьянничает и выглядит как "сверхсознательное". Это вызывает иллюзии у тех, кто хватается за эти подделки, не будучи способным распознать их истинную природу. Это приводит к "духовности наизнанку", как мы ее называем".

Позднее взгляды Юнга критиковал и известный представитель гуманистической психологии В. Франкл, для которого человек – разумен, свободен и ответственен, наделен совестью, ищет смысл жизни. Поэтому для Франкла "бессознательное" не может быть "божественным", оно не может быть сильнее человеческой свободы. Указывая на ошибочность местоположения Бога в глубине бессознательного он писал: "...религиозность нельзя отнести к коллективному бессознательному, так как она заложена в самоопределении человека, основана на решительном напряжении воли и сердца, то есть совокупного нашего существа"[11]. Франкл так же отвергает идею Юнга об архетипах, связанных с религиозностью, благодаря которым можно рассматривать последнюю как некий "религиозный инстинкт": "Надо признать, что религиозные "праобразы" существуют, но они не являются архетипами нашего культурного пространства. Этот мир рисунков и символов не дан нам изначально, мы лишь родились, окруженные им. Отсюда понятно, что эти праобразы – не архетипы, а молитвы наших отцов, обряды наших церквей, откровения наших пророков, образы наших святых... Аутентичная религиозность не имеет никакой связи с "архаикой" (в этом смысле – примитивной) религиозности. Религиозность, (которая ранее существовала, а потом была отвергнута) во многих людях осталась наивной, такой, какой она была во времена отрочества. Это подсознательная вера, которую можно назвать, в наилучшем смысле, детской. Возможно, она и

детская (и в этом смысле наивная), но не примитивная и не архаичная, как ее трактует Юнг. В свете беспристрастного анализа здесь нет места никакой архаичной мифологии, каковая встречается в толкованиях школы Юнга".

Если же проанализировать то, как принято понимать духовность в современной психологии, то необходимо отметить, что здесь нет единства; существует 4 различных подхода к поиску корней духовности [7;108 - 112]. Первое направление видит их не столько в самом человеке, сколько в продуктах его жизнедеятельности: объективации высших проявлений человеческого духа, творчества в памятниках старины, произведениях науки и искусства. В этом случае духовность человека – это результат его приобщения к общечеловеческим ценностям, а дух – категория культурологическая. Во втором подходе считается, что духовное состояние – это психологический феномен, характеризующийся тем, что человек временно "не замечает" внешнего мира, не ощущает своей телесности. Таким образом, духовное состояние противостоит материальной природе человека. Источником духовности в таком понимании считается "коллективное бессознательное" Юнга. В рамках третьего подхода развитие и самореализация духовного Я начинается тогда, когда человек осознает для себя необходимость определения того, как он конкретно должен понимать общечеловеческие ценности. Такое определение принято в гуманистической психологии. В четвертом подходе приняты христианские представления о духовном: жизнь духовная – это жизнь с Богом и в Боге. Именно такое понимание духовности принято в отечественной духовной психологии. Например, так называемая «смысловая вертикаль» Б.С. Братуся. С точки зрения этой теории включение в технологию психологической работы содержания (приемов), ориентированных на архаику, ведет не к развитию, а к деформациям и деградации. В отечественной духовной психологии есть и представления о так называемой "черной, демонической духовности", примером которой и является духовность "по Юнгу".

Беда в том, что для большинства психологов-практиков особенности антихристианских религиозных взглядов Юнга не имеют никакого значения, так как большинство из них – люди светские. Да и те, что считают себя христианами, зачастую берут в свой арсенал психотехники, предложенные Юнгом без особой критики, полагая, что та или иная техника отделена от мировоззрения их автора. Здесь есть и объективная причина: например, предложенный еще в начале его творческого пути словесно-ассоциативный тест послужил основой для создания многочисленных так называемых "проективных тестов", широко используемых в современной психологии и медицине и хорошо себя зарекомендовавших, а так же такого современного аппарата, как "детектор лжи". Поэтому нельзя отбрасывать все, в каждом

случае важно ответить на вопрос "ради чего?" Возможно, ключевым в этом случае является тот факт, что указанный тест, как и многое из его наследия, были созданы еще до увлечения оккультизмом и упражнениями с мандалами.

Для того, чтобы окончательно понять, "ради чего?" в психологии возникла теория Юнга, низводящая духовность в инстинктивную сферу и его практика работы с мандалами, продолжим цитирование Рене Генона: "Необходимо уяснить себе, что интерес тут представляют не те или иные индивидуальности, будь то даже "глава школы", вроде Юнга, но сам подозрительный источник, "вдохновляющий" их на такие интерпретации... Тут сразу становится понятным подрывной характер этого подхода: воспользовавшись определенными традиционными понятиями, их перелицовывают и заменяют "сверхсознательное" своим "подсознательным", ставят недочеловеческое на место сверхчеловеческого. Такой подрыв куда более опасен, чем простое отрицание, а потому мы не преувеличиваем, говоря, что тут подготавливается путь к истинной "контртрадиции", призванной послужить орудием той "духовности наизнанку", которая к концу нынешнего цикла, к "царствию Антихриста", должна будет отпраздновать свой видимый, но преходящий триумф" [4;53].

Юнг писал о том, что он считает своей миссией органическое вовлечение западного христианства в психоаналитический процесс "становления индивида" и как можно более широкое распространение своего миропонимания. То есть фактически он ставил своей целью трансформацию, искажение христианства по проектам духов тьмы.

Это и есть ответ на вопрос - "ради чего?" школьных психологов вооружают умением работать с мандалами (вполне возможно, что те, кто это делают, сами являются слепым орудием бессознательной стихии). Совершенно понятно, что подобная практика, ведущая к "духовности наизнанку" в стране, где большая часть населения идентифицирует себя с Православием, разрушительна не менее, чем, например, тоталитарная секта, а может быть, даже еще более оттого, что мимикрирует под научную, не распознается как опасная и разъедает изнутри.

Литература

1. Братусь Б.С. К проблеме человека в психологии // Вопросы психологии. 1997. №5, с.3-19.
2. Братусь Б.С. Психология, нравственность, культура. – М., «Менеджер», 1994.
3. Василюк Ф.Е. На подступах к синергийной психотерапии. // МПЖ

1997, №2. С 5 – 24.

4. Генон Р. Традиция и бессознательное. // Вопросы философии. 1991, №4, с.51-53.

5. Даурли П. Джон. Болезнь по имени человек. Юнгианская критика христианства//К.Г.Юнг и христианство. СПб 1999.

6. Димитриевич В. В плену герметического круга. Медведев М., Калашникова Т. Об аналитической психологии карла Юнга. Пермь: Панagia, 2001.

7. Знаков В.В. Духовность человека в зеркале психологического знания и религиозной веры. //Вопр. психол. 1998 № 3.;108 – 112

8. Копытин А.И. Диагностика в арт-терапии. Метод «Мандала» — СПб.: Речь, 2002.

9. Лагутов Н.В. Теологический анализ стратегий и техник психотерапии. - Сергиев Посад, 2012.

10. Осипук Э. Психодиагностическая и психокоррекционная работа с детьми с использованием мандалы // Школьный психолог, №4, 2007.

11. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990.

12. Юнг К.Г. Феномен духа в искусстве и науке. Собр. соч. Т.15. - М.: "Ренессанс", 1992

13. Юнг К.-Г. Тэвистокские лекции. – Киев, 1995.

14. Юнг. К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. – Киев, 1994.

Волкова А.Г.

кандидат филологических наук,
Калужская духовная семинария,
преподаватель,
Калужское духовное училище,
проректор по учебной работе
volk8585@bk.ru

Интеграция светского и духовного образования в современных условиях

(Доклад на торжественной конференции, посвященной 240-летию образования и 20-летию восстановления Калужской Духовной семинарии 14 сентября 2016 г.).

The problem of integration of state educational standards and religious education

(The report at the solemn conference dedicated to the 240 anniversary and the 20th anniversary of the restoration of the Kaluga Theological Seminary on September 14, 2016)

Аннотация: Статья посвящена проблеме взаимодействия светского и религиозного компонентов в образовании. В частности, говорится о введении государственного стандарта по специальности «Теология» в духовных образовательных организациях, а также о реализации других государственных стандартов при подготовке церковных специалистов.

Abstract: Candidate of Philology, Kaluga Theological Seminary, tutor; Kaluga Church College, deputy to rector of education

The article tells about the problem of joining the state and the religious components in education. To tell exactly one of the main points is using the state

educational standard “Theology” in theological seminaries and using other standards in teaching different church workers.

Ключевые слова: образование, религиозное образование, государственный стандарт, интеграция.

Keywords: education, religious education, state standard, integration.

Тенденция к сотрудничеству духовных и светских учебных заведений обусловлена непростой ситуацией в духовной жизни современного общества. Усиление позиций традиционных религий на данном этапе общественного развития видится способом противодействия нравственному релятивизму.

Духовно-нравственное воспитание и образование реализуются не только в религиозных образовательных организациях (православных гимназиях, училищах, семинариях, организациях дополнительного образования), но и в светских учебных заведениях. Проблема, которая возникает здесь, – это проблема соединения духовного и светского компонентов в образовании.

Федеральный государственный стандарт предполагает овладение общекультурными компетенциями, которое, в свою очередь, возможно при изучении дисциплин общегуманитарного цикла.

Стандарт высшего профессионального образования по специальности «Теология» содержит гуманитарный, социальный и экономический цикл, включающий в себя изучение дисциплин: Философия, Иностранный язык, История Отечества, История религий. Освоение этих дисциплин необходимо для усвоения не только общих, но и профессиональных компетенций (ПК): ПК 10 – способность использовать знания в области истории, типологии и актуальных проблем взаимоотношений в религиозной организации в межрелигиозном, культурном (цивилизационном), общественном, государственном и научном контексте; ПК 14 – способность использовать специализированные знания фундаментальных разделов философии, истории, искусствоведения, филологии для освоения профильных теологических дисциплин (в соответствии с профильной направленностью).

Однако остается проблема качественной интеграции светского компонента в религиозное образование: такая интеграция заключается в сбалансированном подходе к преподаванию указанных дисциплин и к составлению учебно-методических комплексов по данным дисциплинам с учетом специфики духовного учебного заведения. Так, изучение философии возможно через призму богословия, истории – в контексте истории Церкви. Для изучения иностранного языка, помимо изучения библейских и

богослужебных текстов на иностранном языке, возможен концептуальный подход, в рамках которого студентам предлагается несколько базовых концептов (любовь, добро, истина, красота и т.п.). Выбор концептов обусловливается тем значением, которое они имеют для религиозного (в частности, христианского) мировоззрения. Осмысление концептов происходит на материале родного русского языка и изучаемого иностранного, например, английского. При сопоставлении различных переводов Священного Писания (русскоязычного Синодального перевода, английской Библии короля Иакова, Нового международного перевода), а также греческого оригинала можно увидеть, как концепт предстает в различных языковых картинах мира. Подобное сравнительное изучение ориентировано на привлечение знаний из различных гуманитарных областей (как общегуманитарного, так и профессионального богословского цикла), однако это изучение способствует не только формированию лексической профессиональной компетентности, но и открывает возможности для междисциплинарного подхода, при котором актуализируются знания из философии и богословия, а также приобретаются навыки исследования и интерпретации текста.

Такой концептуальный междисциплинарный подход представляет собой один из способов интеграции светского компонента в религиозное (духовное) образование. Другая проблема подобной интеграции заключается в выработке необходимых компетенций будущего специалиста.

Существующий стандарт по специальности «Теология» (бакалавриат и магистратура) разработан с учетом государственных требований. В том числе он содержит перечень необходимых для усвоения компетенций, часть которых была упомянута выше, однако при этом данный стандарт, хотя и вводится в ряде духовных семинарий (речь идет о реализации стандарта применительно к православному христианству), не вполне ориентирован на подготовку священнослужителей, одна из основных функций которых – осуществление пастырского служения. Пастырская направленность должна обуславливать усиление практической составляющей при подготовке будущих священников, что отсутствует в стандарте «Теология». Так, стандарт предусматривает всего один семестр на изучение гомилетики, притом что именно эта учебная дисциплина, наряду с литургией, церковнославянским языком является необходимой для последующей пастырской деятельности.

Проблемы возникают также при попытке стандартизации программ подготовки других церковных специалистов – не священнослужителей, а, например, миссионеров, катехизаторов, иконописцев, дирижеров церковных хоров (регентов). Так, программа подготовки регентов церковного хора может опираться на уже существующий федеральный государственный

стандарт по специальности 53.02.06. «Хоровое дирижирование» (речь идет о среднем профессиональном образовании). Большинство учебных модулей и дисциплин данного стандарта подходят для подготовки дирижера хора, в том числе и церковного: таковы, например, профессиональные модули «Исполнительская деятельность» и «Педагогическая деятельность», включающие в себя учебные дисциплины «дирижирование», «фортепиано», «чтение хоровых партитур», «методика преподавания хоровых дисциплин» и прочие. Однако при обучении будущих регентов по данному стандарту возникает вопрос о введении религиозного компонента, который предусмотрен спецификой учебного заведения и не предусмотрен государственным стандартом, по крайней мере, в том объеме, в котором это необходимо для церковного работника. Федеральный государственный стандарт включает в себя вариативную часть, наполнение которой зависит от потребностей каждой отдельной образовательной организации, поэтому для религиозных учебных заведений вариативная часть стандарта – это возможность реализовать религиозный компонент в ограниченном количестве часов. Выход из проблемы подобной ограниченности может быть найден через усиление религиозного компонента в преподавании профильных учебных дисциплин (истории мировой культуры), а также дисциплин общегуманитарного цикла (истории, философии, психологии). Также возникает вопрос об описании квалификации и компетенций для специальностей духовных образовательных организаций: насколько компетенции государственного стандарта подходят для составления компетенций, которыми должны овладеть студенты религиозных образовательных учреждений. Так, взятый для примера стандарт по специальности «Хоровое дирижирование» содержит общие и профессиональные компетенции, которые актуальны и для регента церковного хора: понимать сущность и социальную значимость своей будущей профессии, проявлять к ней устойчивый интерес (ОК 1); осуществлять поиск, анализ и оценку информации, необходимой для постановки и решения профессиональных задач (ОК 4); целостно и грамотно воспринимать и исполнять музыкальные произведения, самостоятельно осваивать хоровой и ансамблевый репертуар (ПК 1.1.) и т.п. Однако для будущего специалиста религиозной организации в качестве компетенций необходимо указывать, например, знание богослужебного устава (если речь идет о певчих и дирижерах церковных хоров), способность «целостно воспринимать и исполнять» песнопения в контексте церковного богослужения, осуществлять анализ песнопения с учетом знаний из истории богослужебного пения. Для выработки точного перечня компетенций и их описания необходимо определить виды деятельности, к которым готовятся выпускники духовной образовательной организации, а

также сформировать единый учебный план с перечнем обязательных учебных дисциплин. Если в области высшего профессионального религиозного образования такой план уже существует (по специальности «Теология»), то для прочих церковных специалистов единые требования отсутствуют. Именно это отсутствие обуславливает ориентацию на федеральные государственные стандарты в среднем профессиональном религиозном образовании.

Также следует вкратце упомянуть об одном из параметров образовательного процесса. Таким параметром является так называемая «национальная рамка квалификации», которая определяется как «совокупность механизмов правового и институционального регулирования спроса на квалификации работников со стороны рынка труда и предложения квалификаций со стороны системы образования и обучения» [1]. В духовном образовании данное понятие не употребляется и не осмысливается, хотя его введение сделало бы образовательный процесс в религиозных организациях более мобильным и увеличило шансы выпускников быть востребованными не только в церковной среде.

Существует и обратный процесс – преподавание религиозоведческих и / или богословских дисциплин в светском ВУЗе. В последнее время термин «духовно-нравственное воспитание» стал привычным для педагогики: так, создаются и функционируют магистерские программы по данному направлению, написано много статей, проводятся конференции. Определены компоненты, необходимые для реализации духовно-нравственного развития [2]:

- создание высоконравственной образовательно-воспитательной среды, чему способствует высокий уровень нравственной и профессиональной культуры преподавателя; доброжелательное отношение преподавателей к студентам; гуманный стиль общения и поведения; создание ситуаций успеха;
- признание приоритетности духовно-нравственного воспитания при учете значимости всех остальных целей и задач воспитания и развития личности;
- гармонизация и гуманизация межличностных отношений всех участников образовательно-воспитательного процесса;
- учет актуального и потенциального уровней развития личности, включая и саморазвитие ее духовно-нравственной культуры.

Как видно, перечисленные компоненты духовно-нравственного воспитания включают в себя всё то, что может быть реализовано в духовном учебном заведении в контексте какой-либо конфессии. Таким образом, можно утверждать, что построение высокоорганизованного гражданского

общества с гармоничными межличностными отношениями не должно быть бездуховным, но должно базироваться на основополагающих духовно-нравственных ценностях, притом что религиозные знания, получаемые в процессе освоения программы «Теология» не должны подменяться идеологией.

Среди светских дисциплин, в содержание которых возможно включение религиозного компонента, можно назвать культурологию, этику, а также ряд дисциплин элективных курсов. Однако и здесь возникает ряд проблем, который в целом сводится к недостатку взаимопонимания между светским и религиозным подходами, в то время как подобные противоречия часто являются мнимыми:

«К сожалению, часто светские авторы сводят религиозную нравственность к примитивному следованию внешним законам. Религиозные авторы, в свою очередь, обычно видят в светской этике лишь пособницу нравственного релятивизма» [3].

Таким образом, сотрудничество в сфере образования религиозных и светских организаций является достаточно неразработанной областью. При этом такое сотрудничество вовсе не подразумевает под собой полное взаимопроникновение, то есть, например, полный переход религиозной образовательной организации на светские стандарты обучения. В свою очередь, подготовка теологов может способствовать сохранению и развитию отечественной культуры в условиях поликонфессионального общества.

Литература

1. Олейникова О.Н., Муравьева А.А. Профессиональные стандарты: принципы формирования, назначения и структура. Методическое пособие. М.: АНО Центр ИРПО, 2011. С.9.
2. Саенко О.Е., Айдунова О.Н. Теория и практика воспитательной работы в колледже. М.: Издательско-торговая корпорация «Дашков и Ко», 2011. С.42-43.
3. Домусчи С. Преподавание этических дисциплин в светском и церковном ВУЗе // Интеграция светского и религиозного образования в российской и международной практике в условиях развития культурно-образовательной среды: Материалы международной научно-практической конференции. Смоленск, 2014. С.163-175. С.174.

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. БИБЛЕИСТИКА

Волкова А. Г.

Время и пространство в библейской картине мира 3

Раздел II. БОГОСЛОВИЕ

Иерей Виталий Шатохин

Догматы Церкви и частные мнения святых отцов 9

Гандера С.

**Трансцендентность Божественной Сущности
и реальность жизни в Боге
посредством энергий по учению свт. Григория Паламы** 22

Палий А.К.

**К истории постановки проблемы
догматического развития** 34

Раздел III. ГИМНОГРАФИЯ И ЛИТУРГИЧЕСКОЕ БОГОСЛОВИЕ

Протоиерей Василий Петров

**Прп. Никодим Святогорец (1749-1809 гг.)
Руководство к исповеди** 42

Волкова А. Г.

**Синтетические жанры византийской гимнографии
(на материале благовещенской проповеди
Германа Константинопольского)** 50

Раздел IV. КАНОНИЧЕСКОЕ ПРАВО

Священник Павел Владимирович Бочков

- Краткий обзор современных
неканонических православных юрисдикций,
действующих на территории
Калужской митрополии** 42

Раздел V. ИСТОРИЯ

Протоиерей Андрей Лобашинский

- Россия и Афон
(К тысячелетию русского присутствия на Святой Горе)** 68

Иеромонах Иоанн (Король Алексей Леонидович)

- К вопросу о культуuroобразующем значении
христианства в Киевской Руси** 89

Кизяев О.А.

- Святые новомученики и исповедники
в Земле Калужской просиявшие
и Калужская Духовная семинария** 94

Метальникова Е.В.

- К 240-летию Калужской духовной семинарии:
страницы истории начала XIX в.** 103

Никитина Н. Н.

- Экономические и социальные итоги
выселения бывших помещиков в 1925-28 гг.** 119

Никитина Н. Н.

- Женское образование в России
во второй половине XIX – нач. XX вв.** 124

Тоболова М.П.

- Митрополит Серафим (Глаголевский) (1763-1843) – выпускник
Калужской семинарии
при Свято-Лаврентьевом монастыре** 132

Раздел VI. МИССИОЛОГИЯ

Протоиерей Дмитрий Моисеев

Братство Святого Апостола Иоанна Богослова 151

Раздел VII. ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ

Протоиерей Георгий Кривенко

**Понятие «духовно-нравственное воспитание»
с историко-педагогической точки зрения 159**

Миронова М. Н.

**О психотехнических средствах
и необходимости ответа на вопрос: «ради чего?» 167**

Волкова А.Г.

**Интеграция светского и духовного образования
в современных условиях 176**

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

Подписано в печать 17.05.2017 формат 60х90 1/16
Печать офсетная. Бумага офсетная. Объем 9 п.л.
Тираж 1000 экз.





























