

Богословско-исторический сборник

Выпуск № 10



Калужская духовная семинария

2018

ББК 86.372
УДК 271.2
Б 746

По благословению
Высокопреосвященнейшего Климента,
митрополита Калужского и Боровского

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ
БОГОСЛОВСКО–ИСТОРИЧЕСКОГО СБОРНИКА

Председатель редакционного совета: митрополит Калужский и Боровский Климент, канд. богосл., д-р ист. наук, ректор Калужской духовной семинарии

ISBN 978-5-91173-516-6

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.; Александров 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 978-5-91173-516-6

© Калужская духовная семинария
© Калужское епархиальное управление

диакон Сергей Гандера,
заведующий Заочным сектором
Калужской духовной семинарии
e-mail: sergey.gandera@yandex.ru

Аскетическое учение свт. Григория Паламы Ascetic teachings of St. Gregory Palamas

Аннотация: Данная статья является продолжение публикации исследований о свт. Григории Паламе рамках изучения его доктрины о обожении. Главной ее темой является аскетическое учение свт. Григория. Аскеза в учение отца Церкви является путем или инструментом достижения состояния обожения и раскрывается как процесс постепенного восхождения. И первая его ступенька «исполнение закона заповедей», за ней идет молитва и на последнем месте, увенчание подвига – созерцание.

Abstract: This article is a continuation of the publication of research about the SVT. Gregory Palama the study of his doctrine on deification. The main theme is the ascetic teaching of SVT. Gregory. Austerity in the teachings of father Church is the way or tool to reach the state of deification and is revealed as a process of gradual ascent. And his first step is "obeying the law of commandments", followed by prayer and last, the crowning feat – contemplation.

Ключевые слова: Православие, богословие, аскетизм, грех, страсти, молитва, воздержание.

Keywords: Orthodoxy, theology, asceticism, sin, passion, prayer, abstinence.

1) Исполнение заповедей

«Соединиться с ним (Божественным Светом)
и видеть его не могут, пока, очистившись соблюдением заповедей
и подготовив ум беспримесной и невещественной молитвой,
не вместят в себя сверхприродную силу виденья»
(Триады I, 3, 19. С. 87.)

Учение об спасительной силе Божественных заповедей, ярче всего показано в первой Триаде в защиту священно-безмолвствующих. Полемизируя с Варлаамом, святитель Григорий говорит о несостоятельности, земной мудрости (науки), в деле человеческого спасения. И в свою очередь открывает для нас мудрость божественную, уподобляющую человека Богу, мудрость эта, есть не что иное, как закон исполнения заповедей. Излагать учения свт. Григория о спасительной силе заповедей, мы будем именно на фоне спора об истинном знании, в котором, на наш взгляд, оно лучше всего отображено.

В самом начале обличая противоречивость земной мудрости, которую воспевал Варлаам, святитель Григорий утверждает, что обладающая этой мудростью мира, человеческая душа, «не только не уподобиться через нее самоистине, но даже не приблизиться к простой истине... неужели плотская мудрость придаст душе богоподобие?» [2, с. 9] ставит вопрос святитель. И отвечая на него, он ссылается на апостола Павла, называющего земную, «внешнюю мудрость и надмевающее знание – «плотским умом» (Кол. 2,18), неспособным привести к богоуподоблению. Затем, учитель безмолвия говорит о потребности в познании мудрости, с помощью чего человек учится разделять, и отличать – бесплодную земную мудрость от мудрости Божественной. Потому что, «подлинное начало мудрости – «познать мудрость» (Притч. 1,7). Таким образом, человек может сделать выбор, или последовать мудрости земной, или же «идушей от Бога и к Богу и делающую богоподобными ее приобретателей» [2, с. 10].

«Впрочем, если, как и они сами говорят, в нас есть образы законов творящего ума, то что совершенно исказило эти образы? Разве не грех и либо неведение должного, либо пренебрежение им?... Не потому ли, что страстная часть души, восстав во зле, извратила их, смутила прозорливость души и далеко увела ее от красоты первообраза?» [2, с. 10]. В этих словах мы можем увидеть, что у Варлаама присутствует представление о человеке, как образе Божиим. И незамедлительно отвечая, святитель Григорий утверждает что образы эти искажены, «страстная часть души, восстав во зле, извратила их». И мало того, «эти законы нельзя познать а их образы в душе...нельзя постичь внешней мудростью, и лжезнанием будет улавливаемое ею познание божественного образа» [2, с. 8]. Так сильно воспеваемую Варлаамом, земную ученость, внешнюю мудрость, святитель называет «лжезнанием», потому что с ее помощью невозможно познать образ Творца, заложенный в каждом из нас. Ведь само по себе знание не в силах привести человека к Богу, даже если оно преследует благие цели, оно так же подвержено греху, и несовершенно, поскольку сам источник его – ум, как и весь человек, поврежден грехом. Именно поэтому святитель Григорий

говорит, что, прежде всего, нам надобно все силы направить на избавления себя от греха, искоренение которого и служит залогом обретения истинного знания и «соблюдения богоподобия». Желанное же очищение от грехов, мы получаем, только тогда, когда начнем «исполнять закон заповедей, держаться всех добродетелей и через молитву и истинное созерцание восходить к Богу» [2, с. 10]. Именно очищением от страстей, человек приобретает истинную мудрость – «мудрость Божию», с помощью которой «приобщается к Единому Премудрому Богу» [2, с. 10]. Слова святителя Григория, можно разделить по пунктам. Эти пункты, являются своего рода ступеньками лестницы, возводящей человека к Богу. И первая ступенька этой лестницы, как мы видим, есть не что иное как «исполнение закона заповедей», за ней идет молитва и на последнем месте, увенчание подвига – созерцание. В данной главе, мы обратим внимание на учение святителя Григория об очистительной силе заповедей, и их роли в деле обожения человека.

Святитель, как мы видим, строго обличает позицию Варлаама, которая заключается в очистительной силе науки, очищение от незнания не является «спасительной чистотой», говорит учитель безмолвия. Такая «чистота» скорее надмевает человека, и еще больше отдаляет его от Бога, поскольку заботиться о суетном – земном, и никак не о Божественном. Учитель безмолвия не просто говорит о значимости исполнения заповедей, и бессилии науки в деле очищения человека, он конкретно удостоверяет нас, что одно соблюдение евангельских заповедей, поистине имеет силу творить богоподобных. «Улучшив весь свой обычай согласно с их наставлениями, наполнишься ты божественной мудростью, станешь подлинно образом и подобием Бога, достигая совершенного посвящения через одно соблюдение евангельских заповедей, как ясно сказал толкователь церковной иерархии Дионисий в книге о ней: «Уподобление Богу и единение с Ним, учит божественное Писание, достигается лишь любовью к достопоклоняемым заповедям и их святым исполнением»» [2, с. 11]. В этих словах, так же прослеживается удивительная последовательность святителя, в его учении о человеческом совершенствовании. Ранее указывая на ступеньки восхождения к Богу, здесь учитель безмолвия, раскрывает, можно сказать, поэтапно, значение их исполнения. По его учению, человек «наполнившись божественной мудрости», исполняя заповеди, «подлинно становимся образом и подобием Бога» [6, с. 271].

Итак, отвергая земную мудрость, и предпочитая ей мудрость истинную, то есть божественную, человек приготавливает душу к принятию страха Божия. Потому что именно страх Божий по мысли святителя Григория рождает «непрестанную умиленную молитву к Богу и соблюдение евангельских заповедей, вслед за чем приходит примирение с Богом, когда

страх преобразуется в любовь и мучительность молитвы, превратившись в сладость, возвращает цветок просвещения, от которого словно благоухание, разливающееся на несущего этот цветок, приходит познание Божиих тайн» [2, с. 15]. Таким образом, страх Божий подготавливает душу человека для принятия дарований Духа, возвращает в нем «цветок просвещения». После чего, как говорит святитель, – «страх преобразуется в любовь», а «мучительность молитвы в сладость». Чтобы этого достичь, соблюдение заповедей должно быть сопряжено с искренней «расположенностью человека к Богу», потому что «добро не в добро, если совершается не ради одного лишь добра» [2, с. 291], – говорит учитель безмолвия. Поэтому, делание заповедей Господних, «совершается в отвращении от зла», то есть в отвращении от греха, которому подвержен каждый из нас. Очищаясь от греха, человек восстанавливает и раскрывает в себе образ Божий, который помрачен нашей греховностью. А очищение, достигается, как мы уже говорили, не чем иным, как исполнением заповедей. Это постоянное соработничество человека Богу, прилагая волевое усилие, мы постоянно понуждаем себя. Но понуждение в делании заповедей, не является идеалом нравственной жизни, хоть оно и необходимо. Мы должны естественно, исполнять заповеданное Богом, потому что созданы для этого, и в этом, обретаем смысл существования. Однако, «принуждение, укоренившись со временем в привычку, производит устойчивую наклонность к исполнению заповедей и превращает эту наклонность в постоянное свойство; то в свою очередь дарит душе прочную ненависть к дурным свойствам и состояниям, а такая ненависть к злу приносит плод бесстрастия, от которого рождается любовь к единому Доброму» [2, с. 199]¹.

Таким образом, посредством принуждения, и благодатной помощи Божией, человек приобретает постоянное свойство, говоря точнее, восстанавливает естественное ему свойство, исполнять волю Творца. Тем самым отсекает греховные намерения, возненавидев зло, делается бесстрастным. А плодом бесстрастия является по мысли святителя «любовь к единому Доброму», то есть Богу. В данном контексте полностью раскрывается значение слов Спасителя: «Кто имеет заповеди Мои и соблюдает их, тот любит Меня (Ин.14:21).

Примером исполнения заповедей Господних, святитель Григорий называет Иоанна Предтечу, который «не читал даже священных книг», и «от молодых ногтей до конца жизни провел в пустыне», совершенствуясь и очищая себя, который поистине удостоился быть «высшим среди рожденных

¹ «Усилия прикладываемые на протяжении активного этапа, венчаются стяжанием любви к Богу и к ближнему – настолько совершенной, насколько это благодаря бесстрастию вообще возможно в земной жизни». [2, с. 229].

женами» (Лк.7,28). Затем, учитель безмолвия, говорит о примере самого Спасителя. Воплотившегося дабы свидетельствовать нам об истине, для того чтобы «обновить божественный образ в человеке и возвести его к небесному прообразу» [2, с. 12]. И свидетельство Его, заключается, не в проповеди очистительной силы науки, а в несении своего креста, чему должен последовать каждый из нас, чтобы очистившись, стать наследником жизни с Богом. Именно поэтому, учениками Его стали простые неграмотные рыбаки, «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное» (1 Кор. 1:27). Мудрость их Господь превратил в безумие, потому что через свою мудрость «мир Его не познал» (Ин. 1,10). Не познал, Того, который пришел просветить мир, «Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1,9). Святитель Григорий ссылаясь на апостола Павла, на Евангелиста Иоанна Богослова, говорит о просвещении человека Божественным Светом, о просвещении тех, «которые приняли Его, верующим во имя Его» (Ин.1:12). Отметая этими словами нужду в «рукотворном свете, науке внешних философов», для «решившихся в молчании через овладение помыслами очищать самих себя и через непрестанное моление прилепляться к Богу [2, с. 13]. То есть, познание наук, совершенствование себя только с помощью внешней мудрости, не просто бесплодно в деле богоуподобления, но даже мешает последнему. Вторя апостолу Павлу, святитель говорит, что оно явилось преградой к принятию Божественного откровения (1 Кор. 1,22-27).

Знание, не находящее воплощение в жизни, бесплодно, мало того, оно надмевает, и порождает «главнейший дьявольский грех – гордость». И только любовь служит связующим звеном, она и «вершина и корень и середина всей добродетели», она и созидает «человека в образ Благого» [2, с. 18]. Знание же, о котором говорит калабрийский философ Варлаам, и о котором мы говорили в начале главы, свт. Григорий называет «природным, и присущим «ветхому человеку» (Еф. 4,22), то есть человеку греховному. Именно такому знанию способствует возвеличиваемая философом внешняя мудрость, не имеющая возможности породить духовное, поскольку последнее является следствием соединения знания с любовью к Богу, посредством веры. Оно (земное знание), не станет таковым, если не «возродится через любовь и идущую за ней благодать и не станет совершенно иным, новым и боговидным, «чистым, мирным, смиренным, послушным, исполненным слов назидания и благих плодов». Это знание и называется «мудростью свыше» и «премудростью Божией» (Иак. 3,15-17) [2, с. 19]. Таковую мудрость святитель называет «духовной», поскольку она находится в подчинении Духа, с помощью нее мы имеем возможность распознавать и принимать духовные дарования. Святитель Григорий неоднократно под-

черкивает природность происхождения человеческой мудрости. «Познания внешней науки, даже применяемые для блага, суть дар не благодатный, а природный», и благо этого дара, зависит, как ранее уже было сказано от намерения самого человека. Богомудрие же отцов – дар Божественный, преобразующий и созидающий, «даже рыбаблей, по Григорию Богослову, делает сынами грома» [2, с. 37].

Итак, подытоживая учение о пользе заповедей, в деле восхождения к Богу, обожения, можно сказать, что свт. Григорий Палама полагает увенчание этого делания бесстрашием человека, в котором, он поднимается, по мнению святого «до высшего состояния, то есть до любви к Богу» [2, с. 199]. «Как мы видим, православный аскетизм непосредственно связывает бесстрашие с высшей христианской добродетелью — любовью. Евагрий Понтийский называет любовь внучкой бесстрашия» [7; 10, с. 184-185], такого же мнение придерживается и свт. Григорий, который прямо говорит что «плод бесстрашия... – любовь». Исполнение заповедей Господних, для учителя безмолвия, это не что иное, как проявление любви к Богу и ближнему. А любовь в свою очередь, являющаяся по апостолу «совокупностью совершенств» (Кол. 3,14), делает человека богоподобным, именно благодаря ей, мы достигаем «единения с Богом и уподобления Ему» [2, с. 291; 10, с. 197].

2) Преобразование страстной способности человека

«Свобода от страстей состоит не в том,
что человек задушил их в себе,
а сам предался бесстрастному равнодушию,
но в том, что страсти человека сами,
добровольно и целостно, служат духу и несут его к цели, подобно серому волку,
преданно везущему на себе Ивана Царевича в тридешатое царство» [4, с. 103].

Бесстрашие – освобождение человеческой души от страстей, и обращение к Богу. Заимствовав этот термин из стоицизма, христианские авторы наполнили его совершенного иным смыслом. В стоическом представлении «истинный мудрец для приобретения духовного спокойствия освобождается от страстей, ибо страсти препятствуют владычеству разума в душе человека, не позволяя ему объективно оценивать окружающую действительность» [7]. Основанная Зеноном, стоическая школа, оказала значительное влияние на другие системы философской мысли. Например, на неоплатонизм, который в свою очередь оказал немалое влияние на христианских авторов. Древнегреческий философ Плотин, имя которого очень тесно связано с формированием христианского богословия, установил

связь между стоическим понятием «бесстрастие», и богоподобием. В своих знаменитых Эннеадах, он пишет: «истинный путь души: становясь духовной и бесстрастной, она уподобляется Богу, обретая мудрость и покой» [11, с. 21]. Но это представление покоиться на дуализме, в котором материя – злое начало. Христианское представление о бесстрастии, в том числе представление свт. Григория Паламы, покоиться на традиции «синтетической христианской антропологии» [7], в которой, человек обладает «единой душевно-телесной энергией». Эту энергию святитель именует «страстной способностью», она должна «стать благословенной и божественной». Человеческое тело, в этой традиции, имеет совершенно определенную цель. Святитель Григорий выражает ее так: «Ведь это связанное с нами тело связано с нами, вернее подчинено нам Богом для содействия душе; стало быть распущенное тело мы должны отвергнуть, но действующее как должно — принять» [2, с. 180]. В данном контексте видно, что бесстрастие, в понимании святителя Григория, «это не умерщвление страстной силы души, а ее направление от худшего к лучшему» [2, с. 197; 5, с. 121; 10, с. 226-227].

У Варлаама мы встречаем прямо-противоположное мнение. Он полагал, что «надо совершенно умертвить страстную способность души, чтобы она не действовала ни одной из своих сил, а также прекратить всякое действие, общее для души и тела, потому что всякое такое действие становится помехой для молитвы, особенно в той мере, в какой оно связано с телесным усилием и влечет за собой наслаждение или скорбь» [2, с. 178-179]. В таком случае, всякое аскетическое делание становится не просто бесполезным, но даже вредным. Соглашаясь с Варлаамом, приступающему к молитве «не надо поститься, не бодрствовать, не вставать на колени ... вообще ничего такого не делать, ... потому что... все это доставляет душе тяготу» [2, с. 179]. Представление Варлаамом бесстрастия, как умерщвления страстной силы души, решительно отвергается и критикуется учителем безмолвия. Для святителя Григория, как мы уже говорили, под бесстрастием понимается совершенно иное, а именно правильная направленность данной Богом, естественной силы человека. И если в человеке умертвить эту силу, то мы лишимся возможности устремляться к Творцу. Потому что именно благодаря «страстной части души мы любим и ненавидим, привязываемся и отчуждаем»². Именно благодаря ей, мы, по самой главной заповеди Господней, можем возлюбить Его «всей крепостью» (Мк.12,30), всей нашей силой, как говорит святитель – «ясно что силой страстной». И эта сила должна быть представлена Богу «жертвой живой» (Рим. 12,1).

Итак, для того чтобы уподобиться Богу, послужить и полностью посвятить Ему свое существо. Человек должен не умертвить, естественную для него страстную способность, но преобразить и всецело направить на

3) Телесное преображение и участие тела в деле спасения

«Для Паламы, как и для греческой патристической традиции в целом – по мере того, как она избавлялась от следов платоновского и оригеновского пренебрежения земным, материальным и телесным аспектами человеческого бытия – проблема обожения все более становилась проблемой спасения целостного человека...» [6, с. 316].

По мысли святителя Григория, все человеческие действия – общие для души и тела, все они – действие единой страстной способности человека. Таким образом, этой способности принадлежат как плохие устремления, так и хорошие, последние святитель именуется «духовными». «Духовные, идущие не от тела к уму, как мы сказали выше, а переходящие от ума к телу, которое через эти энергии и страсти преображается к лучшему и обоживается». И затем, учитель безмолвия прибегает к христологии, чтобы показать на примере Спасителя, каким образом обоживается все человеческое естество, не только душа, но и тело. Святитель пишет: «как едина для тела и души божественность вочеловечившегося Божия Слова, которая через посредство души обожилась плоть и ею совершались божественные дела, так у духовных мужей духовная благодать, перейдя через посредство души на тело, дает ему тоже переживать божественные страсти и благословенно сострадать» [2, с. 187; 10, с. 191]. Таким образом, преобразившись, страстная способность человека, делается «благословенной и божественной», посредством нее, как мы уже сказали, обоживается и плоть человека. Именно поэтому святитель Григорий говорит, что когда «мы обращаемся ко внутреннему, надо привести в покой все чувства в той мере, в какой они подвижны внешними воздействиями» [2, с. 179]. Очень важно подчеркнуть, что в покой, надо привести чувства, подвижные именно внешними воздействиями, а «те расположенность которых отвечает расположениям души», наоборот нужно развивать.

Но поскольку человеческая природа, после первобытного преступления, повреждена грехом, то мы постоянно склоняемся к греховному. После преступления Адама, человек утратил гармонию душевных и телесных сил, они больше не подчиняются духу. Именно поэтому нам нужно «восстановить утраченные душой единство и целостность естественных сил души» [9, с. 117] и подчинить их духу. Для этого, необходимо находиться в состоянии постоянного трезвения как тела, так и ума. Именно на трезвении основано правильное аскетическое делание, именно такую аскетическую практику мы находим в триадах святителя Григория Паламы.

Поскольку наше тело дано нам в помощники, «для содействия душе»,

то мы должны всячески использовать его в деле спасения. Оно так же приобщается обоживающей благодати, ввиду неразделенности человеческого естества. Мало того, человеческая душа, как пишет об этом профессор И. И. Соколов, – «в этой жизни... участвует только посредством тела», продолжая мысль, профессор говорит – «душа достигает спасения только при участии тела»³, подчеркивая этим невозможность духовного делания для человека, только посредством души, следовательно, невозможность спасения. Именно поэтому, учитель безмолвия говорит об очищающей силе слез, и вообще об осязательной скорби, о посте, который является материей молитвы, и о всяком другом аскетическом делании. Все это служит человеку во благо, и не «только не мешает молитве, но даже необычайно содействует ей» [2, с. 182; 10, с. 192, 224], содействуя обожению человека вообще. Совершенно противоположное мнение мы встречаем у Варлаама, требующего «совершенно умертвить страстную способность души, чтобы она не действовала ни одной из своих сил». Это дуалистическое представление философа, в котором материя является злым началом, влекущим дух dolu, как мы выяснили, совершенно чуждо учению святитель Григория. Варлаам, отвергающий «телесные добродетели», всячески возвышает интеллектуальное восхождение к Творцу. Для него, это единственный и непреложный, можно сказать идеализированный путь богоуподобления. Как писал, митрополит Иерофей (Влахос), «Варлаам же выступал против тела и был, в сущности, философом-идеалистом» [3, с. 176]. В другом месте, митрополит Иерофей, прямо говорит что – «Варлаам постоянно недооценивает тело человека, потому что «богословствует», как философ и платоник» [3, с. 170]⁴, подчеркивая этими словами его манеру богословствовать, и вообще, можно сказать его несостоятельность как богослова.

4) Внемли себе

«Исихаст есть старающийся заключить в своем теле бестелесное»
(Иоанн Синаит, прп. Лествица Цит по: Триады I, 2, 6. С. 50.)

Продолжая тему трезвения, как одну из основных в аскетической практике свт. Григория Паламы, нужно сказать не только о страстной способности, но и умственной [3, с. 316]. Образ Божий в человеке – ум, который, прежде очистивши от страстей, мы должны заключать внутри себя, затем устремлять к Богу. Если человек идет другим путем, используя ум в иных целях, расточая его на земные удовольствия, прилепляясь к плотскому, он теряет свою целостность. Восстановить единство, возможно только устремивши очищенный ум внутрь себя, и затем в возведении его к Богу [5, с. 128].

Свт. Григорий Палама приводит слова апостола Павла «Ибо вы храм

Бога живаго, как сказал Бог: вселюсь в них и буду ходить [в них]; и буду их Богом, и они будут Моим народом» (2 Кор. 6,16). Ссылаясь на которые, он выступает против дуалистического воззрения Варлаама, полагающего тело – злым началом, служащим причиной греховного уклонения души. Такие мнения, говорит святитель, – «пристально говорить еретикам». Затем он непосредственно переходит к практике хранения ума, называя злом «пребывание ума в телесных помыслах», и никак не в самом теле, «раз само тело не зло» [2, с. 44]. То есть, именно «телесные помышления», «телесные образы», святитель Григорий Палама называет по апостолу Павлу «телом смерти» (Рим. 7,24). Осуждению подлежит не плоть, как это представляют еретики, а «привходящее от преступления греховное желание» [2, с. 45] – пишет святой. Человек раб греха не по своему естеству, не по плоти, а по тому, что «в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного» (Рим.7,23). Именно этот закон святитель Григорий называет «злом» [2, с. 45]. Учитель безмолвия является «сторонником синтетической библейской антропологии», предполагающей в человеке «единую душевно-телесную энергию», за счет чего смело говорит об участии тела в деле спасения, и «решительно отвергает антропологический дуализм Варлаама» [7].

Борьба против этого закона греха, заключается в установлении, как для душевных, так и для телесных способностей человека, надлежащего им применения. Для того, как пишет святитель, чтобы «должный закон», управлял всем человеческим составом. Такой закон мы должны установить «для каждой способности души и для каждого телесного органа: чувствам велит, что и насколько им воспринимать, действие этого закона называется «воздержанием»; страстной части души придаем наилучшее состояние, которое носит имя «любовь»; рассуждающую способность души мы тоже совершенствуем, выгоняя все, что мешает мысли стремиться к Богу, и этот раздел умного закона именуем «трезвением». Кто воздержанием очистит свое тело, силой Божией любви сделает свою волю и свое желание опорой добродетелей, а ум в просветленной молитве отдаст Богу, тот получит и увидит в самом себе благодать, обещанную всем, кто чист сердцем» [2, с. 45]. В таком сердце, поселяется, и воссияет Бог. То есть, именно на трезвении, единого душевно-телесного человеческого состава, основывается аскетическое делание. Святитель Григорий неоднократно об этом говорит в своих Триадах, потому что именно такая практика подвижнического делания, приводит к стяжанию благодатной силы Божией.

5) Хранение ума

«Бог, велевший из тьмы воссиять свету, воссиял в наших сердцах, что-

бы просветить нас познанием славы Божией в лице Иисуса Христа”. “Это сокровище”, говорит апостол, “мы носим в скудельных сосудах” (2 Кор. 4, 6–7). Если даже свет Отчий в лице Иисуса Христа мы носим, для познания славы Святого Духа, как в скудельных сосудах, в телах, то неужели поступим недостойно благородству ума, если свой собственный ум будем сдерживать внутри тела? Да кто такое скажет, не говоря уже из духовных, но хотя бы обладающих пусть лишенным Божией благодати, однако все же человеческим умом?»

[2, с. 46].

Переходя непосредственно к практике хранения ума, святитель Григорий, разъясняет, каким образом действует ум, в управлении телесным человеческим составом, и что служит для него вместилищем. Этим вместилищем мысли, святитель называет «глубочайшее средоточие сердца» и находится эта способность в сердце, как бестелесная, в телесном составе, именно «как своем орудии» [2, с. 46; 10, с. 179]. Основание своей мысли святитель полагает в словах Спасителя – «не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что выходит из уст, оскверняет человека... ибо из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления это оскверняет человека» (Мф. 15:11, 19–20). Хранение ума, сосредоточение его как в некоем духовно-мысленном центре, в человеческом сердце, служит залогом благодатного овладения всем сердечным составом, а это значит и всеми телесными членами и помыслами, которые находят свое вместилище именно в нем. Святитель Григорий ссылается на прп. Макария Великого, который говорит – «Сердце правит всем составом человека, и если благодать овладеет пажитями сердца, она царит над всеми помыслами и телесными членами; ведь и все помыслы души – в сердце» [2, с. 47]. Учитель безмолвия называет сердце «главным телесным орудием рассуждения». Человек должен направлять данную ему разумную способность, это направление заключается в приведении рассеянного ума к внутреннему центру, то есть, к сердцу. Именно в сердце «начертываются благодатью законы Духа», в органе который святитель Григорий Палама называет «престолом благодати» [2, с. 47]. Вот почему исихасту, и всякому решившемуся внимать себе, нужно возвращать совой рассеянный ум в «тело тела», то есть сердце, и заключать его там. Борение человека с грехом сопровождается введением ума внутрь тела, и служит залогом приобретения награды, – «умного чувства», в которое облекается всякий «умный дух», это чувство, по словам прп. Иоанн Лествичника у людей – «страстно одержимых скрыто страстями, оно бездеятельно и неузнаваемо» [2, с. 48]. И в нашей воле, направить силы для приобретения «умного чувства», или же оно так и останется погребенное страстями.

«Чувства воспринимают чувственный свет, а ум – нетварный свет и знание в умозрительных образах. Значит, ум – это орган, которым человек видит Божественный свет, ... но поскольку ум соединен с телом, то святые, удостоенные вышеестественной благодати и силы, видят «чувством и умом то, что выше всякого чувства и ума»» [3, с. 332]. Именно поэтому, приобретенная награда – «умное чувство», так именуется святителем ввиду тесной связи телесного и душевного составляющих в человеке. Таким образом, даже в зрении Божественного Света, принимает участие не только ум, но и тело.

Противоположную практику, выводить ум из тела, при которой последний «якобы улучшает умные созерцания» святитель Григорий Палама, называет «злейшим эллинским обольщением (это) корень и источник всякого злоучения, бесовское изобретение, наука, порождающая безумие и порожденная недоумием» [2, с. 48]. Именно последней, так резко критикуемой свт. Григорием практики, придерживался Варлаам. Восхваляющий интеллектуальное совершенствование, как единственный путь к боговосхождению.

б) Отличие сущности ума от его энергии

Поскольку ум естественно соединен с душой, и находится внутри тела, то аскетическая практика свт. Григория Паламы может показаться бессмысленной и невозможной. Наша воля не влияет на расположенность и так естественно соединенного и в нас расположенного ума. Предвидя несогласия и возражения с его взглядами, свт. Григорий заочно дает ответ, он говорит – «что одно дело сущность ума, а другое – его энергия» [2, с. 49]. И те, кто отрицает невозможность такого рода аскетического делания, явно смешивают сущность ума с его деятельностью. Конечно, ум по своему естеству соединен с душой, но деятельность ума тоже должна быть направлена внутрь, именно в этом и состоит труд исихаста [3, с. 330]. Святитель Григорий Палама, как сторонник библейской антропологии, а именно: учения прп. Макария Великого, пользуется и платонической традицией Евагрия Понтийского, Григория Нисского, и утверждает возможность гармоничного соединения традиций [3, с. 331], а именно: взгляда свт. Григория Нисского, на бестелесный орган – ум, который не ограничивается телом, и прп. Макария на сердце, как вместилище ума, и хранилище мысли. «Ум, в согласии с Григорием Нисским, находится не внутри тела в том смысле, что он бестелесен, но одновременно, в согласии со святым Макарием, он в теле, а не вне тела в том смысле, что связан с телом и непостижимо управляет первым плотским органом, сердцем» [2, с. 208; 12, с. 79; 6, с. 276].

Итак, исходя из всего сказанного, мы можем заключить, насколько ве-

ликое значение святитель Григорий придавал уму, и сердцу. «Сердцу как хранилищу мысли», потому что с ним непосредственно связан ум, «сердцу главному оружию рассуждения», правящему всем человеческим составом. Такое большое внимание, к практике хранения ума в очищенном от страстей сердце, непосредственно связано с практикой молитвенного делания исихастов. Это мы и рассмотрим в следующих главах нашей работы, посвященных учению свт. Григория о молитве. Так же эта практика напрямую связана с основанием аскетического делания. «Внутри себя христианин встречает Того, Кто входит в человека в Таинствах. Таким образом, основанием аскетики святитель Григорий считает жизнь Иисуса Христа в каждом верующем. Изнутри человека, соединенного Крещением и Евхаристией со Христом, воссиявает Божественный Свет» [5, с. 128-133].

7) Молитва

«Нуждаемся мы в этом непрестанном молении не для того чтобы убедить Бога ведь Он подает утешение по Своей воле, и не для того чтобы привлечь Его, ведь Он везде, а для того чтобы своим зовом самих себя возвести и обратиться к Нему в стремлении приобщиться к Его благодатным дарам. Потому что, по великому Дионисию, “мы с Богом тогда, когда взываем к Нему в чистых молитвах и несуетным умом”. Мы взываем к нему непрестанно для того чтобы самим непрестанно быть с Ним». [2, с. 157]

8) Дар молитвы и его цель

Признавая необходимость непрестанной молитвы, свт. Григорий и Варлаам, имели, однако о ней совершенно разное представление. Исследуя Триады в защиту священно-безмолвствующих, мы видим, что в представлении философа, непрестанная молитва это, «не делание», но некое «молитвенное состояние». И заключается это состояние, в «невозможности, что бы то ни было делать, думать и совершать без Божьей воли; находящийся в этом состоянии и есть непрестанно молящийся» [2, с. 156]. Таким образом, человек, понимающий, что все делаемое им, может совершиться, лишь благодаря Богу, по Его воле, есть непрестанно молящийся. Этим философ придает молитве совершенно «пассивный и по существу умозрительный характер» [7]. В полемическом отклике свт. Григория, мы находим такие мысли: «если такова непрестанная молитва, философ может не поднимать головы от эллинских книг и непрестанно молиться. Что можно сказать такому непрестанно молящемуся и никогда не молящемуся философу?» [2, с. 156]. Затем, если следовать учению философа, «той непрестанной молитвы в виде состояния которую впервые измыслил теперь философ, наверное не чужд и дьявол, хоть он никогда не молится»

[2, с. 157], поскольку и он не может ничего сделать без воли Творца. Как замечает Георгий Мандзаридис, что такие примеры – «намеренное преувеличение со стороны Григория Паламы, сделанное с целью подчеркнуть активную и практическую природу молитвы» [7].

Состояние, в котором человек верит, что без воли Бога не возможно ничего совершить, еще не является молитвой, это только один из элементов подготовки к ней. Молитва, предполагает устремление всех сил человека к Богу, движимый божественной любовью, человек предпочитает Бога всему земному, поскольку Он является для него ни с чем несравнимой ценностью. «Жить не привязываясь ни к чему из человеческого, кроме совершенно необходимого... во всю меру наших сил надо творить непрестанную молитву и делом, и словом, и помышлениями, пока не получим этого дара» [2, с. 158-159] – учит святитель. Из этих слов мы видим, что непрестанная молитва, это дар Божий. И дар этот, дается человеку, который старается вести подвижническую жизнь, старается постоянно упражняться в молитве, то есть «во всю меру сил... делом, и словом, помышлениями» устремляется к Богу. Бог дает «молитву молящемуся» (1 Цар. 2,9). А у тех, кто удостоивается «несказанного духовного дара молитвы», по мнению святителя Григория, дар этот «непрестанно с ними и пребывает, то сам собой увлекая ум своего избранника к сокровеннейшему единению и источая святую радость, то таинственно отзываясь и вторя молитве устремленного к Богу ума» [2, с. 158]. В данном контексте мы видим, что непрестанная молитва по учению святителя Григория Паламы, является не просто видом духовной деятельности человека, а плодом синергии, человеческих усилий, и божественного дара. Это соработничество возвышает человеческий ум, и единит его с Богом. Владыка Василий (Кривошеин), так пишет об этом высоком назначении молитвы: «не то или иное аскетическое действие, но «восхождение ума к Богу и непосредственная беседа с Ним» мыслились им, как и всей православной мистикой на всем протяжении ее истории, целью и существенным содержанием «духовной и невещественной молитвы». Это единение ума с Богом составляло для св. Григория Паламы основу и вместе с тем вершину всей духовной жизни человека, так что нарушение этого единения было для него истинной причиной всех наших падений» [1; 13, с. 72].

Так же очень важно отметить духовное состояние человека в молитве, это состояние чистоты сердца и ума, с которым непосредственно связана плодотворность, и чистота молитвы. Человек должен очиститься от страстей, чтобы ничто не препятствовало ему устремляться к Богу. Бесстрастие, по учению свт. Григория Паламы, заключается в преобразении, и устремлении всех человеческих сил к Богу, и является существенно важным фактором в молитве. Из предыдущих глав мы можем видеть, что бесстрастие в

понимании Варлаама имело совершенно иное значение, для философа это не что иное, как полное умерщвление страстной способности души. Представление Варлаама основывалось на дуалистической антропологии, отвергающей любое участие тела в деле восхождения к Богу. Свт. Григорий основывался, как мы уже говорили, на совершенно противоположных антропологических взглядах. Следуя традиции синтетической христианской антропологии, он утверждал участие как душевного, так и телесного состава человека в деле приобщения Богу. Воплотившись, и став совершенным человеком, Спаситель обожил всю человеческую природу. Человек, таким образом, должен всячески содействовать Богу, в том числе и телесным составом, устремляться к Нему. Тогда, единая, душевно-телесная человеческая ипостась, приобщается божественной благодати, обоживается. На этом основании, зиждется практика «душевно-телесной» молитвы. Для достижения максимальной концентрации ума, исихасты прибегали к некоторым художественным приемам [6, с. 351], которые были довольно распространены, однако имели второстепенное значение. Эти приемы подверглись жестоким и неоправданным нападкам со стороны Калабрийского философа, об этом мы и поговорим в следующей главе.

9) Художественный образ молитвы. О движении ума.

Хранение ума, является, для святителя Григория Паламы одним из основных деланий в исихии, ссылаясь на прп. Иоанна Лествичника, поистине исихастом, святитель Григорий называет того, – «кто изо всех сил стремиться ввести бестелесное в телесный дом» [2, с. 50].

Уму, свойственно рассеиваться на окружающий мир, и такое действие Дионисий Ареопагит называет «прямым движением ума». Но так же, ему присуща энергия возвращаться к себе, и себя самого созерцать, это действие именуется у святого Дионисия «круговым движением ума, ... через которое он превосходит иногда сам себя, соединяясь с Богом» [2, с. 49]. Исходя из всего этого, святитель Григорий говорит о так называемом «круговом движении ума», и о практике хранения ума, в этом «неблуждающем» и надежном для нас состоянии. Ум, в силу своего прямого движения направленный на окружающий нас мир, рассеивается и прилепляется к мирским вещам, и, следовательно, требует «возвращения к самому себе, а через самого себя к Богу восходит» [2, с. 49; 12, с. 79].

Для достижения этой цели святитель Григорий советует «смотреть в самих себя и посредством дыхания вводить собственный ум вовнутрь» [2, с. 51]. Эти приемы «художественной» молитвы, встречаются в Триадах довольно часто, и находят весьма подробное описание. Все это непосредственно связано с целью написания Тριάд, а именно, ответом на нападки

Варлаама Калабрийского, который положил много стараний для обвинения исихастов, в практике их молитвенного делания. Советует такую практику святитель Григорий для новоначальных, у которых ум, рассеивается очень легко, а внимать самим себе они еще не умеют.

Основанием данной практики служит все та же мысль о человеческом теле, как помощнике в молитвенном делании, о теле, которое должно стать, по словам апостола Павла «храмом Бога живаго» (2 Кор.6,16). Именно поэтому, эта практика не носит в себе ничего предосудительного, наоборот, вполне естественно, пользоваться телом, и данными приемам как вспомогательным средством в молитвенном делании. Святитель Григорий Палама упоминает о двух вспомогательных приемах: 1-й связан с дыханием, посредством которого легче удержать ум внутри себя, а именно «внимательно следить за вдохом и выдохом и немного сдерживать дыхание, в наблюдении за ним как бы задерживая дыханием и ум» [2, с. 51]; 2-й это принятие определенного внешнего положения тела, зачастую сидячего, когда голова, наклоненная вниз, а взор устремлен или на грудь или же на место ниже груди, то есть пупок.

Первому приему, как говорит святитель Григорий – «уместно учить» новоначальных. Ум у неутвердившихся в исихии, постоянно рассеивается на внешнее, вследствие чего, молитва теряет свою плодотворность. Именно поэтому до того как исихаст с помощью благодати Божьей утвердится на внутреннем внимании, и созерцании Бога, ему полезно прибегать в молитвенном делании и к дыхательной практике, помогающей хранить бестелесный ум в телесном. Архиепископ Василий (Кривошеин), в своей работе «Аскетическое и богословское учение святитель Григория Паламы» отмечает несколько особенностей, которые говорят о второстепенности дыхательного приема. Владыка Василий говорит – «1) способ этот не объявляется обязательным путем к достижению молитвенного совершенства, а только рекомендуется, да и то преимущественно новоначальным; 2) постоянно подчеркивается, что это только вспомогательное средство к приобретению внимания; 3) успех в молитве зависит в конце концов от Бога, а не от одних наших усилий; 4) сами усилия наши суть проявления нашей любви к Богу; 5) этот молитвенный способ очень труден» [1]. Относительно целесообразности соединения дыхания с молитвой, способствующей введению ума в сердце, можно вполне достоверно сказать о пользе этого приема, ввиду явной связи человеческой души и тела. А проверить данную практику возможно только на опыте, «ведь в таких делах учитель не разум, а труд и добытый трудом опыт, который приносит полезный плод» [2, с. 52]5 – говорит святитель Григорий.

Второй прием, непосредственно связан с круговым неблуждающим

движением ума. То есть, для достижения желаемого, внутреннего кругового движения ума, посредством которого мы сохраняем свою целостность, святитель Григорий советует принимать «согбенное» положения тела, способствующее внутреннему. «Свертываясь внешне по мере возможности как бы в круг, то есть, уподобляясь желаемому внутреннему движению ума, он и силу ума, изливающуюся из глаз, благодаря такой форме тела тоже введет внутрь сердца» [2, с. 53]. Из-за этого приема исихасты больше всего были подвержены нападкам и насмешкам со стороны Варлаама Калабрийского. Он утверждал, что содержание умной молитвы для исихастов, это смотрение в пуп «омфалоскопия». А основой данного приема якобы служит то, что душа человека находится в пупке, это и послужило причиной насмешливого прозвища исихастов – «омфалопсихи».

Итак, мы можем сказать что «омфалоскопия» в аскетической практике монашества всегда имела второстепенное, вспомогательное значение. И такое, довольно подробное описание, эта практика находит в Триадах, только в силу того, что нужно было дать ответ на нападки философа. Основой для защиты «омфалоскопии», как и в случае апологии «дыхательных приемов», служит все та же мысль, выражающая связь, душевного с телесным, и ее роль, в концентрации ума в телесном центре, то есть человеческом сердце. Смысл «омфалоскопии», ярко выражается в словах самого святителя Григория Паламы, – «И если, как говорит один из великих учителей, после падения (Адамова) внутреннему человеку свойственно уподобляться внешним формам, то неужели монаху, который старается вернуть свой ум вовнутрь себя и хочет, чтобы он двигался не прямым, а круговым и неблуждающим движением, не пригодится привычка не блуждать взором то туда, то сюда, но словно на каком-нибудь упоре останавливать его на своей груди или пупке» [2, с. 52-53]. Собираение ума в себя, с помощью указанного телесного положения, и взоре, устремленном в одну точку предотвращающем блуждание, вот основная цель данного метода. Он, никак не может являться основой молитвы, это только вспомогательная часть аскетического делания, и по словам святителя Григория, этому средству, – «особенно уместно учить... начинающих» [2, с. 51], которые еще не утвердились в исихии, и у которых ум постоянно рассеивается на внешнее.

Очевидно, что данная практика художественной молитвы существовала на Афоне во время свт. Григория Паламы, свидетельством этому служит упоминание святителем, святых отцов, которые писали или же говорили об этой практике⁶. И как замечает о. Иоанн Мейендорф: «ведущие представители исихазма XIV в. единодушны в своих представлениях по этому поводу»⁷, а именно, подчеркивают только его вспомогательную функцию, но никак не ставят данную практику, как окончательную цель. О том, что прак-

тика эта не являлась основой умной молитвы, говорит так же малочисленность упоминаний о ней. Скорее всего, она передавалась из уст в уста⁸.

10) Кульминация молитвы

Преобразив свою страстную способность, и очистив ум, человек движимый божественной любовью устремляется к Богу. Проявляя по мере сил соработничество Творцу в деле своего спасения, он сподобляется несказанного духовного дара молитвы, которая возвышает его ум к созерцанию Божественного Света, единит с Богом. Сам святитель, пишет об этом так: «через бесстрастие действительно отделяя ум от всего в мире, через молитву единит его с духовной благодатью, в которой он начинает вкушать Божий озарения, делаясь от них ангелоподобным и богоподобным» [2, с. 89]. После чего, благодать, «переходящая от ума на тело, и сама несколько не ухудшается от общения с телом и тело преобразует, делая его духовным» [2, с. 184], таким образом, как мы уже говорили, обоживается единая душевно-телесная человеческая ипостась. Отсюда видно, насколько велико значение молитвы для святого. Все добродетели, усилия человека, только подготавливают его, для стяжания божественного дара молитвы, который увлекает ум к созерцанию Света Пресвятой Троицы, к «единению» с Творцом. «Отсюда мы видим, как неправы те, которые усматривают в умной молитве исихастов какую-то попытку легкого пути ко спасению, желание избежать трудов добродетели и, так сказать, «дешево» и «механически» достигнуть мистического «энтузиазма». В действительности, однако, о легком пути не может быть и речи, и умная молитва изображается св. Григорием Паламой как самый трудный, самый тесный и скорбный путь ко спасению, хотя и ведущий к самым вершинам духовного совершенства, если только молитвенное делание соединяется со всей остальной деятельностью человека (это необходимое условие успешности молитвы не даст возможности видеть в ней нечто «механическое»)» [1], как это ошибочно видел Варлаам.

«Соединиться с Богом, — пишет св. Григорий Палама, — поистине невозможно, если мы, помимо нашего очищения, не станем вне, или лучше сказать, выше нас самих, оставив все, что относится к миру» [1]. И поскольку «нашему уму (свойственно) превышающее природу ума единение, благодаря которому он сливается с запредельным», мы имеем возможность возвыситься к созерцанию этой Славы Божией. Видение же Ее, в представлении свт. Григория, «есть не просто оставление и отрицание, но и единение и обожение» [2, с. 84]. Предела в совершенствовании видения Божественного Света нет. Человек не может насытиться Им, поскольку это естественное сияние бесконечного Бога, следовательно, оно так же бесконечно. В

восхождении к этому Свету, мы все больше осознаем свою неспособность к принятию этого дара⁹.

«Бесконечная несопоставимость Бога с тварным миром определяет необходимость с человеческой стороны совершения экстазиса от всего и даже самого себя» – пишет о. Паисий Азовкин [9, с. 136]. Примером этого является ап. Павел, испытавший на себе это неизреченное состояние богообщения. Как сам апостол пишет о себе: «Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет (в теле ли – не знаю, вне ли тела – не знаю: Бог знает) восхищен был до третьего неба... что он был восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать» (2 Кор. 12,2-4). Святитель Григорий, описывая состояние так называемого исступления, именует его уже «не молитвой, а рождением чистой молитвы, посылаемой Духом, и ум молиться тогда не молитвой, но в исступлении переносится в непостижимую действительность»¹⁰. Это и является, для свт. Григория, конечной целью молитвенного делания. Созерцание Божией Славы, Божественного Света, который обоживает человека, поистине делая его участником Божественной жизни.

Использованная литература

1. Василий (Кривошеин), архиеп. Аскетическое и богословское учение свт. Григория Паламы. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Krivoshein/asketicheskoe-i-bogoslovskoe-uchenie-sv-grigorija-palamy/ (дата обращения: 26.02.2016)
2. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. / Перевод с греческого В.В. Бибихина. М.: Канон, 1995.
3. Иерофей (Влахос), митр. Святитель Григорий Палама как святого-реца. / Перевод с английского В. А. Петухова. СТСЛ, 2010.
4. Ильин И.А. Путь духовного обновления. М.: Альфа-Принт, 2012.
5. Ипатий (Журов), иеродиак. Сотериология святителя Григория Паламы: дис. на соиск. учен. степ. канд. богословия. Машинопись. Сергиев Посад, 2001.
6. Макаров Д. И. Антропология и космология свт. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003.
7. Мандзаридис Георгий, профессор. Обожение человека по учению свт. Григория Паламы. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Mandzaridis/obozhenie-cheloveka-po-ucheniyu-svjatitelja-grigorija-palamy/ (дата обращения: 26.02.2016)
8. Мейендорф Иоанн, протопр. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. / Перевод с английского В. Марутика. Минск: Лучи Софии, 2001.

9. Паисий (Азовкин), иером. Догматическое учение об обожении человека: дис. на соиск. учен. степ. канд. богословия. Машинопись. Сергиев Посад, 1996.

10. Плакида (Дезей), архим. «Добролюбие» и православная духовность. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2006.

11. Соколов И. И. Свт. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский, его труды и учение об исихии. Никифор Влемид, византийский ученый и церковный деятель XIII в. Церковная политика византийского императора Исаака II Ангела. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004.

12. Цап А. Г. Аскетическое учение святителя Григория Паламы: дис. на соиск. учен. степ. канд. богословия. Машинопись. Сергиев Посад, 1988.

Палий А.К.,
выпускник СЗО КДС
e-mail: sofia@obninsk.com

**Попытка систематической разработки
учения о догматическом развитии
в трудах Владимира Соловьева
Attempt the systematic development
of the doctrine of dogmatic development
in the works of Vladimir Solovyov**

Аннотация: Данная статья посвящена систематической разработке и раскрытию понятия «догматическое развитие» в трудах известного русского философа Владимира Соловьева. Это первый из русскоязычных авторов, в трудах которого тема догматического развития была столь фундаментально изучена и детально разработана. В раскрытии понятия Соловьев акцентирует внимание на том, что Божественное Откровение пребывает в Церкви Христовой неизменным и неповрежденным, однако церковное сознание в процессе усвоения богооткровенного учения имеет свойство эволюционировать. Хранить истины веры означает охранить истину от ложного понимания, развивая при этом ее подлинный смысл.

Abstract: This article focuses on systematically developing and expanding the concept of "dogmatic development" in the works of the famous Russian philosopher Vladimir Solovyov. This is the first of Russian authors, in whose works the theme of dogmatic development was so fundamentally studied and developed. In the disclosure of Solovyov focuses on the fact that the Divine Revelation is in the Church of Christ is unchanged and undamaged, however, the Church's consciousness in the process of learning the revealed doctrine tends to evolve. To keep the truths of faith means to protect the truth from false understanding, while developing its real meaning.

Ключевые слова: Божественное Откровение, православие, церковное сознание, Святые Отцы, догматы, догматическое богословие, догматическое развитие.

Key words: Divine revelation, the Orthodox Church consciousness, the Holy Fathers, dogma, dogmatic theology, dogmatic development.

Мы уже говорили о том, что Владимир Соловьев был одним из первых в России, кто поднял вопрос о догматическом развитии в Церкви. Этой теме посвящена бóльшая часть его работы «Догматическое развитие церкви в связи с вопросом о соединении церквей» (1886 г.). Впоследствии автор включил эту работу в состав своего более обширного труда «История и будущность теократии» (1885-1887 гг.). Отдельные высказывания на тему догматического развития можно встретить и в других его сочинениях, например, в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878-1881 гг.).

Отстаивая идею догматического прогресса, Соловьев показал себя как блестящий полемист, глубокий знаток Священного Писания, святоотеческой литературы и истории развития церковного вероучения, прекрасно ориентирующийся во всех тонкостях догматических споров эпохи Вселенских Соборов. Однако, давая положительную оценку Соловьеву как догматисту, следует предостеречь от слишком восторженного и неизбирательного подхода к его наследию в целом и напомнить о необходимости критического отношения к некоторым его идеям. Так, например, Соловьев слишком тенденциозно трактовал роль римского престола в деле сближения Востока и Запада, считая, что носителем «вселенской идеи» является не Православная, а Римо-католическая Церковь. Как и многие представители российской интеллигенции 2-й пол. XIX в. («эпохи Победоносцева»), Соловьев смотрел на «великий и вечный Рим» сквозь розовые очки идеалиста-мечтателя. Существует мнение, что его симпатии к католицизму под конец жизни усилились настолько, что он якобы даже перешел в католичество [3, с. 165–175]. Если нечто подобное и произошло на самом деле, то стопроцентным католиком «вольнодумец» Соловьев не смог бы стать никогда [2, с. 16–24]. Несмотря на все эти изгибы в его биографии, Соловьев остается для нас автором, которому удалось блестяще разработать вопрос о догматическом развитии, чья позиция достаточно аргументирована фактами, логически стройна и несет на себе печать той философской глубины, которая присуща его сочинениям в целом. Все это побуждает нас более детально ознакомиться со взглядами Соловьева на исследуемую нами тему.

Что же понимает под догматическим развитием Владимир Соловьев?

4.1.1. Церковное сознание и Божественное Откровение

Прежде всего, Соловьев устанавливает строгую разделительную черту между двумя понятиями, играющими ключевую роль в выяснении вопроса о догматическом развитии, – это «церковное сознание» и «Божественное Откровение». Их сущностное различие состоит в следующем. Бытие церковного сознания протекает в земной плоскости и подчиняется законам человеческого бытия, в числе которых – закон эволюционного развития. Совсем иначе обстоит дело с Откровением: его бытие отмечено печатью вечных и неизменных законов бытия Божественного, поэтому говорить о каком-либо развитии Откровения мы не имеем права, по определению. Соловьев пишет об этом так: «В области Божественного бытия несть изменения, ниже преложения стень. Все изменяющееся и совершенствующееся в истории Откровения принадлежит к человеческой стороне» [4, с. 26]. Любой прогресс здесь полагается в человеке, а не в Божестве. Богодарованное Откровение – это тот незыблемый фундамент веры (или «залог веры» – *depositum fidei* – если пользоваться терминологией западных богословов), который Церковь обязана хранить целостным и неповрежденным, и назидаться им. Именно охранительная задача вынуждает Церковь в критические моменты своей истории заново и заново всматриваться в содержание дарованного ей Откровения, чтобы оградить его от ложных толкований и заблуждений, периодически возникающих на протяжении всей истории Церкви. Так появляются на свет догматические определения. Их задача – защитить и укрепить те стороны истины Откровения, в отношении которых возникла угроза со стороны вновь возникших ересей. «Такие определения не суть новые откровения, – подчеркивает Соловьев, – а лишь новые обнаружения одной и той же неизменной истины с тех ее сторон, которые прежде не представлялись вполне ясно и определенно церковному сознанию» [4, с. 24]. Догматические определения не содержат в себе ничего такого, что отсутствовало бы ранее в Откровении, их кажущаяся новизна проистекает от того, что некоторые грани Божественной истины были до поры до времени не проявлены, сокрыты от общецерковного сознания. Церковь «ничего не прибавляла и не могла прибавить к внутренней истинности этих догматических положений, но она делала их ясными и бесспорными для всех православных» [4, с. 25].

Итак, говоря о неизменности и полноте Откровения, Соловьев одновременно настаивает на том, что церковное сознание, наоборот, развивается: «Божественное начало постепенно открывается сознанию человеческому и мы должны говорить о развитии религиозного опыта и религиозного мышления» [4, с. 26; 5, с. 36].

4.1.2. Догматизация как признак роста соборного сознания Церкви

Сам факт догматизации чего-либо – т.е. перехода от разногласия мнений к общеобязательному единомыслию по тому или иному вопросу – является, по убеждению Соловьева, верным доказательством того, что всецерковное сознание развивается. Действительно, пока эти вопросы были спорными и воспринимались Церковью неотчетливо, единомыслие по ним не могло быть обязательным для всех верующих и за ложное мнение не отлучали от Церкви; но как только Церковь прояснила их для себя и сопровождала точными формулировками, вопросы эти обрели строго однозначные ответы, а любое отклонение от истины неизбежно вело к отчуждению от Церкви. В качестве примера Соловьев приводит субординационизм отцов доникейской эпохи, в частности, св. Иустина Философа, чьи «неполные, неточные и даже совсем неверные понятия об отношении второго лица Св. Троицы к первому не препятствовали <...> быть в ближайшую затем эпоху уважаемым учителем церкви» [4, с. 41] – почти два века Церковь не видела в его взглядах ереси, хотя боролась с ересями постоянно. С наступлением же Никейской эпохи, когда догматическое сознание Церкви значительно возросло и тринитарный вопрос был окончательно прояснен и закреплен в католическом символе веры, субординационизм уже однозначно воспринимался ею как заблуждение и неизбежно вел к отлучению.

4.1.3. Понятийно-терминологическая полемика со Стояновым

(развитие и охранение, объективный и субъективный)

Соловьев подвергает критике своего оппонента Т. Стоянова за то, что тот рассматривает понятия «развитие» и «охранение» как взаимоисключающие. Так, Стоянов упрекал Римо-католическую церковь в том, что она «позволяет себе развивать догматическую истину христианства, тогда как Восточная церковь допускает только охранение того, что первоначально и раз навсегда дано в христианском откровении» [4, с. 24]. Соловьев возражает ему: две рассматриваемые антиномии – «охранение» и «развитие» – не всегда взаимно исключают друг друга, и мы не вправе противопоставлять их как нечто безусловно противоположное и потому абсолютно несовместимое. «Есть охранение и охранение, – поясняет свою мысль Соловьев. – Иначе охраняется сундук с деньгами, иначе охраняется душа от искушений, иначе охраняется истина в борьбе с заблуждениями. Охраняя свою душу от зла, мы развиваем ее нравственные силы; чтобы охранить истину от ложного понимания, мы должны развить ее настоящий смысл» [4, с. 24].

Соловьев указывает и на другую понятийную неточность, имевшую

место у Стоянова. Последний утверждал, что процесс роста религиозного сознания носит исключительно субъективный характер: он может наблюдаться лишь в отдельных умах, но не в соборном церковном сознании, которое представляет собой константу (представление, типичное для всех отрицателей догматического развития). По мнению Стоянова, Соловьев безосновательно усваивает объективный (всеобщий) характер процессу, за которым следует оставить лишь субъективное (частное) значение. Суть ответа Соловьева на данный упрек сводится к следующему: «Эти термины «субъективный» и «объективный» столь относительны и условны, что на них никак нельзя основывать решительного суждения в этом деле» [4, с. 26]. В качестве примера он приводит определение первого Никейского Собора, где закрепляется единосущие Отца и Сына. Было ли это событие свидетельством субъективного или же объективного прогресса в религиозном сознании? Ответ можно дать и так, и этак. С одной стороны, «истина единосущия сама по себе нисколько не изменилась от более точного определения никейских отцов и в этом смысле определение это составляло лишь субъективный прогресс в церкви» [4, с. 27]. С другой стороны, «это было нечто большее, нежели простое углубление личного ума того или другого богослова в истину откровения, это было определение, данное самой вселенскою церковью при особом содействии Духа Св., – определение, ставшее обязательным для всех членов Церкви на все времена и в этом смысле несомненно получившее для нас объективное, независимое от наших субъективных мыслей, значение» [4, с. 27].

4.1.4. Так что же такое «догматическое развитие» по Соловьеву?

Подводя итог всему вышесказанному, попробуем еще раз, но уже кратко, сформулировать, что же Владимир Соловьев понимает под догматическим развитием. Итак, философ рассматривает процесс становления христианского вероучения как ступенчатое восхождение от меньшей ясности к большей ясности, как постепенное осмысление Церковью того, что было изначально дано в Откровении. Такое осмысление трактуется им как рост соборного церковного сознания, как его восхождение «от света к свету, из истины в истину» [4, с. 29]. Появление новых догматов есть не что иное, как отражение этого процесса.

По меткому замечанию Соловьева, отрицая прогресс в области церковного сознания и догматики, мы неизбежно приходим к абсурдному выводу, что «вся православная догматика во всем своем составе была с самого начала одинаково явственной, определенной и для верующих бесспорной» [4, с. 28], что каждый из догматов православия с самого начала существовал в виде *dogma explicitum* (лат. – явная, открыто выраженная догма). Сразу же

возникает вопрос: если все было изначально прояснено и определено, то на что же, в таком случае, опирался соблазн ересей, периодически возникавших внутри Церкви, и каким образом возможны были споры с еретиками на церковной почве?

4.1.5. Перводогмат, или «догматическое мерило» апостолов

Наконец, мы подошли к важнейшему пункту во взглядах Владимира Соловьева на догматическое развитие. Пункт этот, по нашему мнению, в наибольшей степени характеризует силу и оригинальность его философского мышления.

По Соловьеву, вся полнота новозаветного откровения содержится «в единой изначала данной безусловно неизменной и для всех верующих всегда и везде бесспорной истине» [4, с. 28], которая постулирует идею богочеловечества, сочетания Творца со Своим творением – этого многовекового ожидания, которое осуществилось с приходом в мир Богочеловека Иисуса Христа. Вот как пишет об этом сам философ: «От первых глав Бытия и до последних глав Апокалипсиса, от Эдема на Востоке и до Нового Иерусалима, сходящего с небеси, эта истина состоит в одном и том же, ей принадлежит одно и то же название – богочеловечество, сочетание Бога с творением» [4, с. 28]. Именно с этой, на первый взгляд, простой, но вместе с тем до конца не постижимой истиной апостолы вышли благовествовать миру, претворив ее в краткую формулу: Господь Иисус Христос есть Сын Божий, пришедший во плоти, чтобы мы получили через Него жизнь вечную (см.: 1 посл. Иоан. 4, 1–15). Об остальном «догматическом» содержании благовестия апостолов можно судить по речи, произнесенной ап. Петром в доме сотника Корнилия. Собственно богословская составляющая этого, по сути, краткого катехизиса Петра сводилась к следующему: И Он повелел нам проповедовать людям и свидетельствовать, что Он есть определенный от Бога Судия живых и мертвых. О Нем все пророки свидетельствуют, что всякий верующий в Него получит прощение грехов именем Его (Деян. 10, 42–43).

Соловьев различает три степени раскрытия идеи богочеловечества в истории: «Эта единая и неизменная истина, заложенная в человечестве сначала как чаяние (для языков) и как обетование (для народа Божия), становится событием чрез явление во плоти действительного Богочеловека Иисуса Христа, как личного средоточия для вселенского богочеловечества» [4, с. 28].

Соловьев снова и снова настаивает на том, что истина Богочеловека, явившегося во плоти, воскресшего, вознесшегося, излившего Дух Святой на Своих учеников и еще грядущего в славе – уже только одна эта истина –

содержит в себе всю полноту новозаветного откровения, подобно тому, как в Самом Христе обитает вся полнота Божества телесно. Эта единая истина представляет собой своего рода «первоистину» [4, с. 36], или «перводогмат» [4, с. 62], – то зерно, из которого впоследствии выросло большое и ветвистое древо христианского вероучения. Те или другие истины веры (будущие догматы) уже изначально входили в состав первоdogмата, хоть и находились там в состоянии непрявленности. Постепенно они «переходили в церковном сознании от меньшей ясности и определенности к большей, выступали так сказать наружу, проявлялись подобно тому, как различные части и органы единого и нераздельного существа лишь постепенно обозначаются и обособляются при развитии этого существа из первоначального, едва заметного, но все-таки совершенно реального, внутренне-определенного и полного жизни зародыша» [4, с. 29].

Одним из характерных признаков первоdogмата, по мнению Соловьева, является то, что его содержание невозможно втиснуть в узкие рамки рационального, невозможно свести целиком к некоей абстрактной формуле, какой бы совершенной она ни была. Истина Откровения живет своей особой таинственной жизнью, всегда сохраняя за собой право раскрыться с новой, неизведанной доселе стороны. «Не должно забывать, – пишет Соловьев, – что христианское откровение никак не исчерпывается какою-нибудь отвлеченною чисто-теоретическою истиною, а что в нем неразрывно связаны путь, истина и жизнь» [4, с. 29]. Схожую мысль почти век спустя выскажет митрополит Антоний Сурожский – один из наиболее ярких церковных мыслителей XX в [1, с. 91].

Соловьев готов идти на компромисс со своими оппонентами, но лишь по части терминологии. Он пишет: «Итак, если кому-нибудь не нравится учение о догматическом развитии, тот пусть говорит о многостороннем раскрытии христианских истин в догматических определениях вселенской церкви; если не угодны чуждые термины *dogma explicitum* и *dogma implicitum*, то предоставим их латинским богословам, но не будем однако отвергать исторически несомненного различия между догматами, всецерковно изъясненными и определенными, и догматами, не получившими от церкви определительного изъяснения. Из-за новых спорных выражений не будем отрицать бесспорного старого факта» [4, с. 29-30]. Ради единомыслия Соловьев готов уступить все, кроме одного – самой истины.

4.1.6. Содержание апостольской проповеди как подтверждение тезиса о первоdogмате

Оппоненты Соловьева, отрицавшие саму возможность развития догматики, отталкивались от убежденности, что первенствующая Церковь из-

начально владела «полным набором» догматических истин. Так, среди прочего, они настаивали на том, что представления о троичности Божества существовали у христиан с самого начала апостольской проповеди. В качестве доказательства они приводили евангельскую крещальную формулу во имя Отца и Сына и Св. Духа (Мф. 18, 19). Соловьев, так же ссылаясь на текст Нового Завета, резонно возражает им, что названная крещальная формула не связывалась на тот момент с какой-либо абстрактной богословской доктриной о трех божественных ипостасях, она лишь отражала живой опыт общения апостолов с Христом, а через Него – с Отцом и Святым Духом. Вот почему в Деяниях апостольских говорится просто о крещении во имя Иисуса Христа (см. Деян. 2, 38; 19, 4). На тот момент, пишет Соловьев, только в Иисусе открылась человечеству и сила Отца и действие Святого Духа. Следовательно, никакого «набора догматов» не было, а была лишь одна-единственная вероучительная истина, которая являлась ничем иным, как упомянутым выше «перводогматом осуществившегося Богочеловечества». Чтобы утвердиться в своей мысли, Соловьев обращается к конкретным примерам.

Апостол Петр. Соловьев предлагает вспомнить «догматические» места в первой проповеди апостола Петра в день Пятидесятницы (Деян. 2, 32–36): там нет и намека о триипостасности единого по существу Бога. Все богословие этой проповеди сводится опять-таки к краткому перводогмату. Вот как пишет об этом Соловьев: «Иисус Христос Сын Божий, истинный свидетель Бога Отца и дарователь Духа Святого, свидетельствующего о Нем, – этот единый и нераздельный догмат, определительно выраженный апостолом Петром в день Пятидесятницы, составлял все догматическое содержание и дальнейшей апостольской проповеди» [4, с. 31]. Убедиться в этом можно без труда, если обратиться к последующим главам Деяний. Так, в эпизоде с сотником Корнилием (Деян. 10, 42–43) апостол Петр произносит огласительную речь, «догматическое» содержание которой совпадает, по большому счету, с его первой проповедью.

Апостол Филипп. Тут Соловьев обращается к истории с крещением Апостолом евнуха, вельможи Эфиопской царицы (Деян. 8, 35–37). Единственное, что потребовал св. Филипп от оглашенного им евнуха, это исповедать Христа Сыном Божиим – и ничего более.

Апостол Павел. Тот же самый единственный догмат, продолжает Соловьев, исповедует и проповедует обратившийся Савл (Деян. 9, 20–22). Никакого другого догмата не найдем мы и в дальнейших проповедях Апостола, – ни в его длинной речи перед прихожанами синагоги в Антиохии Писидийской (Деян. 13, 14–41), ни в его кратком ответе на вопрос тюремщика Что мне делать, чтобы спастись?... – ... Веруй в Господа Иисуса Христа, и

спасешься ты и весь дом твой (Деян. 16, 30). Соловьев методично и скрупулезно приводит пример за примером из жития Апостола для того, чтобы исчерпывающе доказать, что все разнообразие содержания проповедей Павла неизбежно сводится у него к одному и тому же главному тезису. «Если, обращаясь к иудеям, – пишет Соловьев, – Павел обыкновенно пользуется ветхозаветными писаниями для свидетельства об Иисусе как Мессии («твердо бо Иудеи не престая обличаше пред людьми, сказуя писанми, Иисуса быти Христа», Деян. 18, 28), то проповедуя язычникам в Афинах он приводит изречения эллинских книжников о всеединстве Божиим (сего бо и род есмы), чтобы удобнее перейти все к тому же единому собственно христианскому догмату» [4, с. 33].

Апостол Иоанн Богослов. Комментируя фрагменты из первого соборного послания св. ап. Иоанна Богослова (в частности, из главы IV), Соловьев делает общий вывод: «Та же самая вера в действительно явившегося, умершего за людей и воскресшего Богочеловека предлагается св. Иоанном Богословом как единственное догматическое мерило для различения истинных христиан от лживых, правоверных от еретиков, чад Божиих от чад вражиих» [4, с. 34].

Для лучшей иллюстрации того, в каком иерархическом соотношении находятся между собой «главное догматическое мерило» и все прочие догматы, выделившиеся из него позже, Соловьев удачно использует одну важную мысль Иоанна Богослова. Суть ее состоит в следующем: соблюдение многочисленных заповедей, которые Бог даровал человеку, фактически сводится к соблюдению одной главной Его заповеди, двуединой по форме: чтобы мы веровали во имя Сына Его Иисуса Христа и любили друг друга (1 Иоан. III, 23). Соловьев комментирует этот фрагмент так: «Как все нравственные заповеди христианские содержатся в единой заповеди любви, так точно все истины или догматы христианской веры заключаются в едином «имени» Иисуса Христа... Если любовь есть общая внутренняя основа истинной жизни, то вера во имя Сына Божия есть явное знамя, предметная точка опоры для этой жизни» [4, с. 34]. Ясно, что за выражением «вера во имя Сына Божия» стоит здесь вышеупомянутое догматическое мерило – вера в Иисуса Христа как Богочеловека. Итак, по мысли Соловьева, первоdogмат соотносится с прочими догматами как общий принцип и его конкретные выражения.

Дидахе. Продолжая поиск дополнительных подтверждений своему тезису о первоdogмате, Соловьев обращается к уникальному памятнику христианской мысли, примыкающему по времени к апостольскому веку, – «Учению двенадцати апостолов» (греч. «Διδαχὴ Κυρίου δι τ ν δώδεκα ποστόλων»), или кратко – «Дидахе». Вера, изложенная в этой книге, – это

«вера живая и конкретная, чуждая всяких отвлеченных определений» [4, с. 39]. Соловьев пишет, что истина Христа на момент появления Дидахе (кон. I – нач. II в.) еще не расчленилась в церковном сознании на особые догматы о Его личных и природных отношениях к Божеству и к человечеству. О Боге Отце мы узнаем из Дидахе только то, что знали верующие Иудеи и просвещенные язычники, о Святом Духе говорится исключительно как о сверхъестественной силе, действующей в истинных пророках. Упоминается здесь и крещальная формула в о и м я О т ц а и С ы н а и С в. Д у х а, но без каких-либо разъяснений. Из всех частных догматов православного учения с некоторой определенностью и подробностью здесь излагается только догмат о кончине мира и воскресении мертвых. Этот последний, по мнению Соловьева, является наглядным подтверждением его тезиса о том, что догматы не сразу и в готовом виде появлялись на свет, а вычленились из состава корневого догмата постепенно, все более и более конкретизируя свое содержание. В самом деле, вопрос о том, все ли мертвые воскреснут или только те, кто умер во Христе, в первоначальной апостольской церкви не был прояснен до конца и, очевидно, породил разногласия мнений. Исходя из содержания Дидахе, Соловьев приходит к заключению, что «в церкви послеапостольской в состав о б я з а т е л ь н о г о вероучения по этому предмету вошла лишь истина воскресения у м е р ш и х о Х р и с т е, а не истина в с е о б щ е г о воскресения, хотя и на эту последнюю есть указания в Новом Завете» [4, с. 40]. В Дидахе прямо говорится, что из трех знамений истины, которые явятся при кончине мира, третье – это «воскресение мертвых; но не всех, а как сказано: придет Господь и все святые с Ним» [4, с. 41]. Истина же всеобщего воскресения, по мнению Соловьева, вошла в церковное сознание всех верующих и стала обязательным членом вероучения уже в более позднее время.

Завершая изложение учения Владимира Соловьева о первоdogмате, приведем два характерных отрывка из его труда, которые в краткой, но емкой форме еще раз напомнят нам суть его взглядов. Итак:

«Единый основоположный догмат божественного Откровения, – пишет Соловьев, – изначально проповеданный и определительно изъясненный апостолами и принятый всеми церквами как безусловно обязательное и бесспорное правило истинной веры, есть догмат Христа, во плоти пришедшего, умершего и воскресшего. В этом догмате, как выражающем самый факт христианского Откровения, заключаются и все прочие истины этого Откровения, которые и выводятся из него по мере надобности учительною властью церкви подобно тому, как выведен догмат воскресения мертвых апостолом Павлом, когда того потребовало заблуждение некоторых из коринфян, отрицавших это воскресение» [4, с. 38] (См. 1 Коринфянам XV, 1–20).

И еще одно место, удачно дополняющее первое: «Без сомнения апостолы учили христиан весьма многому и словом и посланиями своими. Сокровища богословской мысли, находящиеся в посланиях апостола Павла, далеко еще не исчерпаны христианскою наукою. Но значение Иисуса как Мессии или Христа, как Сына Божия, пришедшего во плоти для спасения людей, – это было единственным догматом христианской веры определенно утвержденным и безусловно обязательным для всех право верующих... Исповедание этого догмата составляло решительный признак, отличавший истинных христиан не только от язычников и иудеев, но и от тех лживых или обманных христиан, о которых говорит св. Богослов: Аще кто приходит к вам и сего учения не приносит, не приемлите его в дом, и радоваться ему не глаголите (2 посл. Иоан. 10). В этом едином догмате заключались уже все те догматические истины и определения, которые впоследствии постепенно выяснились в сознании церкви, становясь неоспоримую частью ее догматического учения. Но в первоначальные времена христианства эти частные догматы не были выяснены для всецерковного сознания» [4, с. 35-36].

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Антоний Сурожский, митрополит. О вере. // Беседы о вере и Церкви. М.: Изд-во СП «Интербук», 1991.
2. Василенко Л. Владимир Соловьев. Кто он: заблудшая овца или исповедник вселенского христианства? // «Истина и Жизнь», 2000, № 7.
3. Около-Кулак А., священник. Владимир Соловьев и католичество. // «Символ», декабрь 1997, №38.
4. Соловьев В. С. Догматическое развитие Церкви в связи с вопросом о соединении церквей. М.: В Университетской типографии (М. Катков), на Страстном бульваре, 1886.
5. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве. // Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Изд-во «Правда», 1989.

Протоиерей Василий Петров
преподаватель Калужской духовной семинарии
e-mail: vasiliiyetrov@rambler.ru

**Божественный покой и движение творения
в учении преподобного Никодима Святогорца
(1749-1809)**

**Divine rest and movement of creations
in the teaching of St Nicodemus the Hagiorites
(1749-1809)**

Аннотация: Настоящее исследование посвящено изучению взглядов святого Никодима Святогорца (1749-1809) на философско-религиозное учение о божественном покое и движении сотворенных Богом сущностей. В статье изложены отрывки из его «Духовных упражнений». Также рассматривается различие между западным и восточным богословием в вопросе будущего блаженного состояния спасенных людей. Запад понимает это блаженство как неподвижный покой, Восток – как покой приснодвижный.

Annotation: This research is devoted to the study of the views of St. Nicodemus the Hagiorites (1749-1809) on the philosophical and religious doctrine of the divine rest and the movement of God-created essences. The article contains excerpts from his "Spiritual Exercises". Also, the distinction between Western and Eastern theology in the question of the future blessed state of the saved people is considered. The West understands this bliss as an immovable rest, the East - as an movable rest.

Ключевые слова: Никодим Святогорец, Духовные упражнения, перводвигатель, неподвижный покой, приснодвижный покой, Максим Исповедник, Аврелий Августин, Фома Аквинат.

Wordkeys: Nicodemus Hagiorites, Spiritual exercises, primum movens, immobilis stabilitas, mobilis stabilitas, Maximus the Confessor, Aurelius Augustinus, Thomas Aquinas.

Во вступлении к «Духовным упражнениям» св. Никодим пишет о Боге следующее:

«Божественный Августин прекрасно говорит [так]: «[Он] неподвижен есть, и все движет (κίνητός στι, κα τ πάντα κινε)» ... Ибо Бог неподвижен, потому что совершенен естеством (φύσει τέλειος), лучше же выходящий за пределы и преждедосвершенный (πρτελ ς κα протέλειος), и, следовательно, не нуждается в движении, чтобы благодаря ему из несовершенного прийти к совершенному. Творения же, по естеству всегда несовершенные, по необходимости должны двигаться и упражняться всегда, чтобы смочь достигнуть некогда, во время обновления всего (ντ καιρ τ ς το πανт ς ваκαινίσεως), возможного для их естества совершенства... и если они когда-либо перестанут двигаться, или по причине естественной немощи, или по произволению, то тотчас теряют свои совершенства и растлевают свое бытие» [7, с. 6].

В этом отрывке из вступления к книге св. Никодима Святогорца удивительным образом переплетаются представления Аристотеля, блаженного Августина, отца латинской схоластики Фомы Аквината и восточных святых отцов. Действительно, учение о том, что Божество есть «неподвижное начало», «первое движущее» (τ пр τον κινω ν κίνητον ν), которое Само неподвижно, формулируется Аристотелем в 12-ой книге «Метафизики» [2; 3, с. 52-77]. Здесь движение рассматривается как стремление к совершенству и, как следствие, признак несовершенства того, что движется. Божество совершенно, поэтому Оно не имеет необходимости в движении, и поэтому неподвижно. Оно Само является первой движущей причиной, приводящей в движение все сущее.

Это философское учение было воспринято латинскими отцами, прежде всего блаженным Августином, епископом Иппонским, что мы и видим в выше приведенном отрывке. В своей «Исповеди» св. Августин, используя поэтический язык образов, говорит об этом так: «Не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе» [1].

Фома Аквинат вслед за Аристотелем Стагиритом считает, что «поскольку Бог вечен, то Он недвижим» [5, с. 427].

Стилиан Пападопулос комментирует это учение следующим образом:

«Совершенная неподвижность и полный покой души – это состояния, сопровождающие совершенствование человека и уподобление его Богу. Но мы не должны забывать, что Бог Аристотеля, Которого Фома переписал в христианских рамках, является первым недвижимым движителем. Этой недвижимой сущности должен уподобиться человек. Значит, чем более приближается человек к неподвижному Богу, тем более Ему уподобляется, то есть тем более и человек становится недвижимой сущностью» [10, с. 122].

Эти тезисы схоластического богословия Пападопулос сводит к двум:

1. Бог – недвижимый Движитель; вся тварь движется к Нему, Он один неподвижен. Движение – признак жизни;

2. Неподвижность души есть признак того, что она достигла блаженства, т.е. Бога, Который неподвижен, и успокоилась [9, с. 50-58].

Эту же концепцию рассматривает в своем труде «*Δογματικῆ*» Викентий Дамодос (1700-1754), один из известнейших греческих богословов и церковных писателей эпохи туркокрации. Он говорит следующее:

«Все, что движется, то есть изменяется под [воздействием] другого, ради какой-либо цели движется и изменяется. Бог же, как крайнее благо и Первый Движитель, не может иметь иной цели кроме Самого Себя, ни быть движимым от другого, иначе Он не был бы Первым Движителем, то есть Первопричиной. Значит Бог неподвижен, то есть неизменяем» [6, с. 320].

Православное предание не стало копировать концепцию Аристотеля. Для святых отцов Востока добродетель и совершенствование в ней не может иметь границ. Источником добра является Сам Бог, Который беспределен, бесконечен в Своем совершенстве. Святитель Григорий Нисский не видит предела добродетели: «О добродетели же узнаем мы от апостола, что у нее один предел совершенства – не иметь самого предела... у добродетели же один предел – беспредельность (τ ῶ δ ῶ ρετ ῶ ε ῶ ροῦ στί, τ

ὀρίστον)» [4, р. 301]. Поэтому и восхождение к Нему бесконечно; бесконечно и беспредельно и совершенствование в добродетели. Стало быть, восхождение к Богу, движение к Нему будет бесконечным: «Вождение причащающегося, простираясь в беспредельность, не имеет остановки» [4, р. 301].

Даже напротив, всякая остановка в этом восхождении уже является началом порока: «Как конец жизни есть начало смерти; так и остановка в течении поприщем добродетели делается началом течения по пути порока. Посему не лжет наше слово, утверждая, что в добродетели достижение совершенства невозможно» [4, р. 301].

Преподобный Максим Исповедник, вслед за святителем Григорием, рассматривает жизнь будущего века как бесконечное движение – «*εὐκίνητος στάσις*» (приснодвижный покой) [8, с. 365].

Возвращаясь к цитате из «Духовных упражнений» преподобного Никодима, мы видим, что Святоторец близок мысли восточных отцов об опасности остановки в движении к Богу: «И если они (т.е. творения – автор) когда-либо перестанут двигаться, или по причине естественной немощи, или по произволению, то тотчас теряют свои совершенства и растлевают свое бытие». Правда, здесь Преподобный не уточняет, какое движение он имеет ввиду: естественное движение планет и небесных сфер, о которых

толковал в «Метафизике» Аристотель, и которое легло в основу естественно-научных представлений Средних веков о геоцентризме, догматизированном Ватиканом, или движение разумных творений, ангелов и людей, к Богу – библейское восхождение от силы в силу (Пс. 83; 7)¹. Некоторый намек на первое имеется в том же предисловии к «Духовным упражнениям». Здесь описывается движение всего творения: небесного и земного, словесного и бессловесного, живого и неживого:

«Все творения, от первых до последних, находятся в движении и упражнении (*v κινήσει κα ὑμνασί*): так все чины ангелов движутся так, как подобает ангелам (*γγελοπρετ* *ς*), по трем образам (тропосам) движения: циклического..., прямого... и спиралевидного... так небесные тела: солнце, луна, звезды и сфера всего неба, которое называется первым движимым (*πρ τον κίνητ v καλε* *ται*), движутся всегда по кругу; так все стихии движутся по прямой, или восходя от центра земли, или нисходя к центру земли. И просто сказать, так все растения, все животные – сухопутные, водные, птицы, амфибии непрестанно движутся» [7, с. 6-7].

Из этого описания становится очевидным, что движение для преподобного Никодима является признаком жизни. Буквально для всего тварного движение – это жизнь.

Разногласие между восточным и западным христианством возникает в том, как воспринимать вечное блаженство. Для Запада – это блаженный покой в Боге. Для Востока – это бесконечное восхождение к совершенству, беспредельное познание Бога и обожение: «Различие — уже присутствующее у Августина, но усиленное аристотелизмом Фомы — состоит в отсутствии понятия о непрерывном прогрессе. Для Фомы существенно, что цель человека — это именно конечная цель — состояние «неподвижного покоя» (*immobilis stabilitas*), когда все естественные желания успокаиваются. Этот акцент на завершенности восходит прежде всего к убеждению Аристотеля в том, что любое естественное желание должно иметь соответствующее окончательное исполнение. Это резко контрастирует с описаниями состояния спасенных как «приснодвижного покоя» у Максима Исповедника или как бесконечного движения к нетварному свету у Паламы» [3, с. 335].

На основании творений св. Никодима мы не можем выяснить, какой именно концепции он следовал. Однако, на основании его утверждения о необходимости всегдашнего движения творения можем сделать предположение, что Святогорцу была ближе концепция восточных отцов о бесконечности восхождения всего тварного к Богу как источнику своего совершенства.

¹ «Пойдут от силы в силу».

Βιβλιογραφία

1. Аврелий Августин, блаженный, епископ Иппонский. Исповедь. Электронный ресурс: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/ispoved/ дата обращения: 02.06.2017г.
2. Аристотель. Метафизика. Электронный ресурс: <https://www.e-reading.club/book.php?book=2831> дата обращения: 02.06.2017г.
3. Бредшоу Дэвид. Аристотель на Востоке и Западе. Метафизика и разделение христианского мира. Перевод с английского языка: Кыржелев А.И., Фокин А.Р. М., 2012.
4. Григорий Нисский, святитель. О жизни Моисея: PG 44.
5. Лега В.П. История западной философии. Часть 1. М., издательство ПСТГУ, 2014.
6. Βικέντιος Δαμυδός. ΔΟΓΜΑΤΙΚΗ, τόμος Α1. Προλεγόμενα-κριτική έκδοση π. Γεώργιος Μεταλληνός, Βαρβάρα Καλογεροπούλου-Μεταλληνού. Συνεργάτης Ιωάννης Ν. Τσέλιος. Ιερά Μεγίστη Μονή Βατοπαιδίου, Άγιον Όρος, 2013.
7. Γυμνάσματα πνευματικά – ΕΙΣ ΔΟΞΑΝ ΠΑΤΡΟΣ, ΥΙΟΥ ΚΑΙ ΑΓΙΟΥ ΠΝΕΥΜΑΤΟΣ ΤΟΥ ΕΝΟΣ ΘΕΟΥ. ΒΙΒΛΟΣ ΤΩΝΤΙ ΨΥΧΩΦΕΛΕΣΤΑΤΗ ΚΑΛΟΥΜΕΝΗ ΓΥΜΝΑΣΜΑΤΑ ΠΝΕΥΜΑΤΙΚΑ. ΔΙΑΜΟΙΡΑΣΜΕΝΑ ΕΙΣ ΜΕΛΕΤΑΣ, ΕΞΕΤΑΣΕΙΣ ΚΑΙ ΑΝΑΓΝΩΣΕΙΣ. περ προσθήκαις τι πλείσταίς, κα φαιρέσεσι, κα λλοιώσεσι καλλωπισθέντα τε κα μετ' πιμελείας διορθωθέντα, κα σημειώσεσι διαφόροις καταγλαΐσθέντα παρ το σιολογιωτάτου ν Μοναχο ς Κυρίου ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ το γορείτου. ΕΚΔΟΣΙΣ ΟΓΔΟΗ. ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΒΑΣ. ΡΗΓΟΠΟΥΛΟΥ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 2004.
8. ερόθεος Βλάχος, Μητροπολίτης Ναυπάκου κα γίου Βλασίου. Η ΖΩΗ ΜΕΤΑ ΤΟΝ ΘΑΝΑΤΟ. Ζ' έκδοση, ερά Μονή Γενεθλίου τ ς Θεοτόκου (Πελαγίας), 2000.
9. Παπαδόπουλος Στυλιανός Γ. ρθόδοξη κα σχολαστικ θεολογία. ργανισμ ς κδόσεων Διδακτικ ν Βιβλίων, θ ναι, без года.
10. Παπαδόπουλος Στυλιανός Γ. ΣΥΝΑΝΤΗΣΙΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΚΑΙ ΣΧΟΛΑΣΤΙΚΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ (ν τ προσώπ Καλλίστου γγελικούδη κα Θωμ κινάτου). ΑΝΑΛΕΚΤΑ ΒΛΑΤΑΔΩΝ, 4. ΠΑΤΡΙΑΡΧΙΚΟΝ ΙΔΡΥΜΑ ΠΑΤΕΡΙΚΩΝ ΜΕΛΕΤΩΝ, ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1970.

Преподобный Никодим Святогорец о схиме монохов и их жительстве

1. Происхождение текста

Представленный вниманию читателей текст является переводом с греческого языка части книги преподобного Никодима Святогорца (1749-1809) «Руководство к исповеди» (ξομολογητάριον). Этот отрывок является приложением ко второй части «Руководства к исповеди» – номоканону св. Иоанна Постника, патриарха Константинопольского (582-595)¹.

В первом издании «Руководства к исповеди», вышедшем в Венеции в 1794 году², этот текст отсутствовал. Впервые он появляется во втором издании «Руководства», вышедшем на десять лет позже, в Венеции в 1804 году³ (для краткости – ξομολογητάριον 1804). Здесь он занимает 14 страниц⁴ и разделен на две части (как и в переводе):

Глава №9 – О схиме монахов и об их одежде;

Глава №10 - О том, что монахи и иеромонахи должны пребывать в монастырях, а не в миру, занимаясь церковными и гражданскими делами.

Приложение к Номоканону озаглавлено следующим образом:
«Некоторые необходимые добавления к правилам Постника»⁵.

Приложение насчитывает десять глав, последние две вошли в нынешний перевод.

Преподобный Никодим, приводя многочисленные цитаты из святых отцов Церкви и византийских канонистов, рассуждает о монашеской схиме и жительстве монахов. Кстати, автор приводит выдержку из послания святителя Григория Паламы «досточтимому иеромонаху господину Павлу Асеню, вопросившему о принятии великой и ангельской схимы»⁶. Известно, что Святогорец готовил к изданию трехтомное собрание сочинений Па-

¹ Согласно современным исследованиям Номоканон не принадлежит перу святителя Иоанна. Подробнее о св. Иоанне Постнике и его творениях: Православная Энциклопедия, том 23, С. 481-483.

² ΒΙΒΛΙΟΝ ΨΥΧΩΦΕΛΕΣΤΑΤΟΝ ΔΙΗΡΗΜΕΝΟΝ ΕΙΣ ΤΡΙΑ ΜΕΡΗ... ΕΝΕΤΙΗΣΙ, 1794. Παρ Νικολά Γλυκε τ ξ ωαννίνων.

³ ΒΙΒΛΙΟΝ ΨΥΧΩΦΕΛΕΣΤΑΤΟΝ ΔΙΗΡΗΜΕΝΟΝ ΕΙΣ ΤΡΙΑ ΜΕΡΗ... ΕΝΕΤΙΗΣΙ. 1804. Παρ Νικολά Γλυκε τ ξ ωαννίνων.

⁴ ξομολογητάριον 1804 Σ. 229-242.

⁵ ξομολογητάριον 1804 Σ. 209.

⁶ Γρηγορίου το Πалаμ Συγγράμματα, τόμος Ε', Θεσσαλονίκη, 1992, Σ. 247-250; русский перевод послания: Григорий Палама, святитель. Ответ Павлу Асеню / Пер. Холмогоровой Н. [Л.] под ред. Казачкова Ю. // Альфа и Омега 1996. 2–3(9–10). С. 101–103.

ламы. Вероятно, это письмо входило в неизданное собрание (*παντα το γιου Γρηγορίου το Παλαμ*). Попытка издания в Вене в 1798 году потерпела неудачу по причине закрытия типография австрийскими властями⁷.

2. Источники цитирования

Как и всегда в своих произведениях, св. Никодим обильно цитирует творения святых отцов. Кроме преподобного Феодора Студита, святителей Григория Паламы и Симеона Солунского, непосредственно писавших о малой и великой схимах, он приводит мнения святителей Григория Богослова, Иоанна Златоустого, Кирилла Иерусалимского; а также Аввы Исаака Сирина, Аввы Дороея и преподобного Иоанна Лествичника.

Автор «Руководства» цитирует святителя Симеона Солунского, его известный «Диалог во Христе против всех ересей и о единой вере [в] Господа, и Бога, и Спаса нашего Иисуса Христа, о всех священных обрядах и таинствах Церкви» (*Διάλογος ν Χριστ κατ πασ ντ να ρεσεων κα περ τ ς μόνης πίστεως το Κυρίου κα Θεο κα Σωτ ρος μ ν ησο Χριστο , τ ν ερ ν τελετ ν τε κα μυστηρίων πάντων τ ς κκλησίας*):

«Как крещение одно и единственное, так и схима монахов. Ибо малая схима – обручение и предначатие великой схимы. Она была изобретена некоторыми позднейшими отцами ради немощи (или нерадения) людей»⁸.

Как будет заметно ниже, приведенный преподобным Никодимом отрывок из творений святителя Симеона является не цитатой, а свободным переложением архаичного и непонятного для Греции XVIII века текста на новогреческий язык.

«Диалог» вошел в 155-ый том греческой серии Патрологии аббата Миня, вышедшего в Париже в 1866 году (Р. 33-696, 373 главы). Это огромное произведение, занимающее большую часть тома, было переведено и издано в императорской России как «Разговор о святых священнодействиях и таинствах церковных»⁹. При попытке установить параллель между греческим оригинальным текстом и его русским переводом выяснилась одна любопытная деталь: первые 32 главы, как раз те, где обличаются ереси, при переводе были опущены. Таким образом, «Диалог» в русском переводе

⁷ В апреле 1798 года типография в Вене была закрыта по приказу австрийского правительства, а уже готовый набор первого тома был рассыпан. О неудачной попытке издания трехтомного собрания сочинений святителя Григория Паламы см.: Citterio Elia NICODEMO AGIORITA // CORPUS CRISTIANORUM, LA THEOLOGIE BYZANTINE ET SA TRADITION, II, (XIII-XIX), TURNHOUT, BREPOL'S PUBLISHERS, 2002, P. 924-925.

⁸ *Dialogus contra haereses XX*. PG 155, P. 104 CD.

⁹ Сочинения Блаженного Симеона, Архиепископа Фессалоникийского. Спб., 1856.

начинается сразу с 33-ей главы, где повествуется о «священнодействиях и таинствах церковных»¹⁰. Святогорец ссылается на 20-ую главу этого произведения, отсутствующую в русском переводе. Она находится среди тех 32 глав, которые были опущены.

Почему при переводе были опущены главы о ересях? Вероятно, по причине конфессиональной направленности некоторых из этих глав. А именно, 19 и 20 главы посвящены заблуждениям католиков. В этих главах святитель обличает латинян как преступников решений так называемого Восьмого, как он говорит, Вселенского собора¹¹. Судя по контексту, речь идет о Большом Софийском соборе 879-880 годов при патриархе Фотии, который еще называют Четвертым Константинопольским собором. Вся 19-ая глава посвящена двум главным новшествам (καινοτομία) латинян: Filioque и примату Папы. Они как раз и обсуждались на заседаниях упомянутого собора. 20-ая глава рассказывает о более многочисленных, но менее существенных нововведениях западных христиан, носящих в основном обрядовый характер. К ним святитель Симеон причисляет опресноки, отмену обычных на Востоке постов, пост в субботу, поставление во священники не через рукоположение, а через помазание, отлучение мирян от Чаши Причастия, крещение через обливание и без помазания святым миром, не причащение младенцев. Сюда же Симеон добавляет и обычай латинян, когда Папе сослужит лишь один диакон, а не множество епископов и пресвитеров, как это бывает при патриарших службах на Востоке.

После перечислений упомянутых новшеств Святитель говорит о монашеской схиме, которую латиняне разделили на многие «образы-схимы»:

«Все делают по-новому, вопреки преданию Спасителя, апостолов и отцов – приемников апостолов, как и с монашеской схимой: единую схиму они разделили на многие, соделав множество схим. Такого никто из отцов не законополагал (νενομοθέτηκε), но все называют схиму монаха единой, как и крещение, о чем законополагает и божественный Дионисий. Если же у нас схема называется малой и великой, то мы не говорим о двух [схимах], но об одной – великой и совершенной. Та же схема, которую мы называем малой, есть обручение (αβών) великой, ее начало (παρχή) и прелюдия (προοίμιον). Ради немощи [человеческой] позднее она была изобретена некоторыми из отцов, данная как обручение первой [схиме], а после совершаемая (τελειούμενον – становящаяся совершенной) в ту же переданную [отцами] единую [схиму]. Поэтому она и называется обручением великой и святой схимы. Об этом много говорит великий в богословах исповедник и отец Феодор Студит»¹².

¹⁰ Так же об этом: Исихазм. Аннотированная библиография. М., 2004, С. 466.

¹¹ Dialogus contra haereses XIX. PG 155, P. 97 D.

¹² Dialogus contra haereses XX. PG 155, P. 104 CD.

На этом рассуждения святителя Симеона о монашеской схеме заканчиваются. Но надо заметить, что эти мысли включены в полемический и антилатинский контекст всей главы. О каком разделении схим у католиков говорит солунский святитель? Наверное, о разделении единого древнего монашества на различные ордена, в которых и образ жизни монахов, и их одеяние (схима-образ) различаются существенно.

Разумеется, святой Никодим при цитировании святителя Симеона пользовался не изданием Миня, которого при его жизни еще не существовало, а другим, более ранним изданием. Это могло быть издание иерусалимского патриарха Дорофея (Нотары), вышедшее в Яссах в 1683 году¹³.

Кроме святых отцов Святогорец привлекает авторитетных канонистов, церковных писателей, историков. Здесь мы встретим Иова Амартола (Грешника) и патриарха Иерусалимского Хрисанфа (Нотару); канонистов Вальсамона, а также Петра и Никифора Хартофилаксов; историков Созомена и Пахимера.

Несколько загадочно в тексте Преподобного звучит ссылка на «το Γιο ρις Γραικορ.», причем указываются и страницы книги. Мы предположили, что это – Jus Graeco-Romanum – сборник византийского законодательства, одним из образцов которого может послужить трехтомное издание 1856-1857 годов в Лейпциге, сделанное Захарией¹⁴. Ссылки на сборник (все в 10-ой главе), где в оригинальном тексте стоит «το Γιο ρις Γραικορ.», мы заменили на «Jus Graeco-Romanum».

3. Содержание текста

Святой Никодим касается трудного вопроса церковной жизни. При наличии трех последований монашеского пострига (рясофор, малая и великая схима) какой постриг считать совершенным монашеством? Может ли ангельский образ быть малым? Святые отцы Церкви, выдержки из которых он приводит – преподобный Феодор Студит, святитель Григорий Палама, святитель Симеон Солунский – стоят на том мнении, что монашеский ангельский образ – схима может быть только одна. Кстати, мантийных монахов, принявших малую схиму, св. Никодим называет «крестоносцами» - «σταυροφόρο». Такое монашеское пострижение он считает неполным, лишь обручением великой схиме. Как нельзя, обручившись, не заключить затем брака, так же нельзя избегать и пострижения в великую схиму.

¹³ ΣΥΜΕΩΝ ΤΟΥ ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ Κατ α ρέσεων. Κα περ τ ς μόνης ρθ ς τ ν Χριστιαν ν μ ν πίστεως, τ ν τε ερ ν τελετ ν κα Μυστηρίων τ ς κκλησίας Διάλογος. ν τει σωτηρί ΑΧΠΓ' (1683), ν Γιασιώτης Μολδοβίας.

¹⁴ Jus Graeco-Romanum, Pars I-III, Edidit C.E. Zachariae a Lingenthal, Lipsiae, MDCCCLVI-MDCCCLVII.

Святогорец проводит параллель между великой схимой, этим крещением покаяния, и Таинством Крещения, через которое человек вступает в Церковь. Для него откладывание времени принятия великого ангельского образа сродни откладыванию Крещения под различными благовидными предложениями, как часто в древности поступали люди. Святой Никодим считает, что ценно только то принятие пострига, как и Крещения, которое совершается не из нужды, не ввиду опасной болезни или приближающейся смерти, а по горячему желанию благоугодить Господу и потрудиться ради собственного спасения.

Кроме того, Святогорец разбирает вопрос о том, может ли рясофорный монах (в русском обычае – инок) вступать в брак? Здесь св. Никодим занимает ту же позицию, которая была принята Русской Православной Церковью¹⁵, что рясофорный чин – это уже начало монашество, хотя и не совершенное. Таковым не подобает вступать в брак.

Однако, ниже преподобный Никодим говорит о том, что к своим обетам, даже словесным, необходимо относиться с полной серьезностью. Он утверждает, что если человек только на словах пообещал принять монашество, то уже и тогда не может вступить в брак:

«Кто только лишь на словах пообещал стать монахом, не приняв молитв рясофора, не должен преступать своего обещания (как мы сказали в Поучении духовнику, глава 9)»¹⁶.

При внимательном чтении «Руководства к исповеди» можно выяснить, что Святогорец считает, что человек должен принять монашество даже тогда, когда родители пообещали Богу, что их ребенок станет монахом:

«Не только свой собственный обет, но и когда родители дадут Богу обет за своих детей (поскольку они находятся под их властью) во время болезни или опасности, что они станут монахами, и тогда, говорю, дети и родители должны хранить и исполнить такой обет, принеся своих детей Богу, как Анна принесла Самуила. Как повелевает Бог в 30 главе книги Чисел»¹⁷.

Трудно согласовать такой подход с общей традицией святых отцов Церкви, которые считают как добродетель, так и грех актом свободной воли. Святой Николай Кавасила пишет следующее:

15 Пленум Межсоборного присутствия 23 января 2017 года принял проект документа «Положение о монастырях и монашествоующих». Само положение планируется принять на Архиерейском соборе Русской Православной Церкви 29 ноября – 2 декабря 2017 года.

16 ξομολογητάριον 1804 Σ. 231.

17 ξομολογητάριον 1804 Σ. 91, прим. 3. В 30-ой главе книги Чисел, на которую ссылается преподобный Никодим, говорится о другом: разбираются случаи принесения обета Богу со стороны дочери или жены. Согласно законодательству Моисея, эти обеты могут быть отменены для дочери отцом, а для жены – мужем.

«Грех есть болезнь свободы (μαρτία προαιρέσεως στι νόσημα)»¹⁸.

Вне свободной воли, свободного произволения нет греха, как нет и добродетели. Монашество, безусловно, относится к одной из величайших добродетелей христианства. Следовательно, монашество, как и всякая другая добродетель, должно приниматься по свободному произволению. Это зафиксировано и в чине монашеского пострига, когда постригаемый трижды своими руками подает ножницы тому, кто совершает над ним постриг. Это делается в знак свободного изволения к этому претрудному монашескому жительству.

Очень строго преподобный Никодим относится к месту жительства монаха. Он испытывает недоумение и даже неприятие к той практике, когда монахи занимают должности приходских священников и поселяются в миру. Преподобный мягко называет это «неуместным положением вещей» и считает, что все зло, которое сотворят эти иеромонахи в миру, падет на главу рукополагавших их архиереев:

«Архиереи, нарушающие каноны и рукополагающие иеромонахов в городах, пусть исправят это неуместное положение вещей. Потому что за все зло и грехи, которые сотворят эти иеромонахи, пребывая в миру и вращаясь в похотях мира, за все будут наказаны и дадут ответ рукополагающие их архиереи. Ибо так говорит Златоуст: «Не говори мне: согрешил пресвитер или диакон, - вина всех их падает на главу рукоположивших»¹⁹.

Только лишь по причине великой необходимости Преподобный соглашается с теми, чтобы иеромонахи служили в миру. И не просто иеромонахи, а наиболее «добродетельные и мудрые».

«Но если есть необходимость и нужда, то архиерей имеет разрешение, согласно приведенному выше божественному правилу, для пользы народа выбирать из монастырских иеромонахов наиболее добродетельных и мудрых, и ставить их духовниками в мирских церквях, или учителями в школах, или иметь их при себе в своих митрополиях»²⁰.

Некоторые примечания к публикуемому тексту были сделаны самим Святогорцем. Их мы всегда помечаем как примечания преподобного Никодима. Все остальные сноски – дело рук переводчика.

Настоящий перевод является продолжением публикаций текстов свя-

18 Nicolai Cabasilae, Liturgiae Expositio, Cap. LXVI, PG 150, P. 468 B; на русском языке: Изъяснение Божественной Лигургии, глава 46 // Христос, Церковь, Богородица. Богословские труды св. Николая Кавасилы. М., Храм святой мученицы Татианы при МГУ, 2007, С. 287.

19 ζομολογητάριον 1804 Σ. 242.

20 ζομολογητάριον 1804 Σ. 242.

того Никодима, вошедших в его «Руководство к исповеди»²¹.

О схиме²² монахов и об их одежде

Схима монахов свыше и изначально была одной и единственной, то есть великой. И все становившиеся монахами после законного испытания²³, становились монахами один раз, и, причем великосхимниками, а не два или три раза. Поэтому преподобный Феодор Студит, сведущий в этом, в своем Завещании заповедует игумену и говорит ему: «Не преподавай кому-либо так называемый малый образ, а потом великий, ибо образ один, как и крещение; так обыкновенно делали Святые Отцы»²⁴. Если же некоторые приводят в пример ту молитву, которая напечатана вместе с огласительными поучениями преподобного Феодора, или кто-либо говорит, что творец этой молитвы принял малую схиму, а затем – великую, и настаивают на том, что молитва эта – произведение того же преподобного Феодора, то мы отвечаем, что они утверждают это ошибочно. Потому что молитва эта является творением не преподобного Феодора, а некоего Феодосия, как видно из нее. Собрана она из различных источников. А великий светильник Фессалоник Григорий Палама в послании иеромонаху Павлу Асеню²⁵ говорит: «Сие есть великая и монашеская схима. Малой же монашеской схимы Отцы не знают. Но появились некоторые позднейшие, которые разделили ее надвое. Тем же, что они совершают одни и те же вопросы и ответы, дают те же ответы, как в малой, так и в великой, они снова устанавливают одну схиму»²⁶.

В согласии с этим говорит и священный Симеон Солунский (глава 20), что «как крещение одно и единственное, так и схима монахов. Ибо малая схима – обручение и предначатие великой схимы. Она была изобретена некоторыми позднейшими отцами ради немощи (или нерадения) людей»²⁷.

²¹ Первая публикация: протоиерей Василий Петров. Прп. Никодим Святогорец (1749-1809). Руководство к исповеди // Богословско-исторический сборник, выпуск №9, Калужская духовная семинария, 2017, С. 42-49.

²² Здесь надо иметь в виду, что греческое слово «схима» на русский язык переводится как «образ». Причем используется как греческая «схима», так и русский «образ», когда говорится о монашестве и его степенях.

²³ 15 правило так называемого Перво-второго собора определяет, чтобы желающие стать монахами проходили трехлетнее испытание. Исключение может быть сделано лишь для того, кто тяжело болен, или, еще будучи в миру, вел монашескую и добродетельную жизнь. Такого человека достаточно испытать в течение шести месяцев (прим. преп. Никодима).

²⁴ Преподобный Феодор Студит. Огласительные поучения и завещание. М., 1998, С. 337.

²⁵ В греческом – Πα λον σάνην. В русском употреблении – Павлу Асеню.

²⁶ Γρηγορίου το Παλαμ Συγγράματα, τόμος Ε', Θεσσαλονίκη, 1992, Σ. 248. Эту цитату преп. Никодим дает в свободном переложении на ново-греческий язык.

²⁷ Dialogus contra haereses XX. PG 155, P. 105 CD.

Также Требник, а также Вальсамон (Толкование 2-го собора во Святой Софии) малую схиму крестоносцев (σταυροφόρων)²⁸ называют обручением великой схимы. Иов же, прозванный Грешником (в [произведении] о таинствах в Синтагматии Хрисанфа Иерусалимского)²⁹, добавляет и третью схиму, говоря: «Монашеская схима проходит от меньшего к совершеннейшему: от малого образа и называемого рясофором – к пострижению во святую схиму, а от сего снова – в ангельскую, называемую великой». И заметь здесь, что он один называет рясофор малой схимой. Все же остальные малой схимой называют схиму крестоносца. Подобно и Требник разделяет схиму на три последования: на последование рясофора, малой схимы и великой схимы.

После всего сказанного, кто достигнет рясофора, не может уже отбросить рясу и жениться. Да не будет! Как они осмелятся на это, когда пострижены власы их главы? Что означает, что они отвергли от своих глав всякое мирское помышление и посветили свою жизнь Богу. Как, когда и рясу монашескую одели по благословию, и камилавку, и изменили имя, и две молитвы были прочтены иереем над ними, в которых иерей благодарит Бога за то, что Он избавил их от мирской жизни и призвал в честное монашеское звание, в которых он просит Бога принять их под это спасительное иго? И если тот, кто только лишь на словах пообещал стать монахом, не приняв молитв рясофора, не должен преступать своего обещания (как мы сказали в Поучении духовнику, глава 9), но не тем ли более не может преступить своего обета тот, кто через молитву одел рясу? Потому и Вальсамон (толкование 5 правила Первого и Второго Соборов) говорит, что облеченный в рясофор уже не имеет разрешения стать мирянином, но должен быть принужден достигнуть своей прежней цели, то есть стать совершенным монахом. Если же не пожелает, то должен быть наказан, как повелевают законы в первом титуле 4-ой книги³⁰.

Принявшие же малую схиму, то есть крестоносцы, стеснены с двух сторон. Потому что с одной стороны они вынуждены хранить жителство и строгость великосхимников, потому что дали те же самые и неизменные

²⁸ То есть принявшие малую схиму, или манатейные (мантийные) монахи, как называются они в русской традиции.

²⁹ ὡς τὸ μαρτολο, Περ τ ν πτ μυστηρίων. Напечатано в качестве приложения к Χρυσάνθου τ ν εροσόλυμων, ΣΥΝΤΑΓΜΑΤΙΟΝ, 1715, Σ. 123-131. Это произведение, по мнению Герхарда Подскальского, является подложным (Podskalsky Gerhard H ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΘΕΟΛΟΓΙΑ ΕΠΙ ΤΟΥΡΚΟΚΡΑΤΙΑΣ 1453-1821 Μετάφραση πρωτοπρεσβύτερος Γ.Δ. Μεταλληνός 'Β Έκδοση ΜΟΡΦΩΤΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΘΝΙΚΗΣ ΤΡΑΠΕΖΗΣ, ΑΘΗΝΑ 2008, Σ. 399). Также: Акишин С.Ю. Списки трактата Иова Амартола о семи церковных таинствах: предварительный обзор // ВЕСТНИК Екатеринбургской Духовной Семинарии. Выпуск 2, 2011, Екатеринбург, 2011, С. 164-172).

³⁰ Вероятно, имеется ввиду Jus Graeco-Romanum.

обеты, которые дают Богу великосхимники, как сказал выше божественный Григорий. Бог их (за исключением некоторых) украсил теми же одеждами, они сподобились тех же молитв (за исключением трех), что и те. Почему не должны искать извинения своим грехам, говоря, что они якобы не великосхимники и поэтому не обязаны хранить строгость монашеского жительства. Это диавольская прелесть. С другой же стороны снова они вынуждены стремиться получить совершенную великую схиму, то есть стать великосхимниками, не нерадеть об этом и не откладывать времени, боясь, как бы не последовала смерть, и не обрелись бы они пред Богом несовершенными монахами. Ибо как обручение по сравнению с браком несовершенно, так и малая схима крестоносцев, будучи обручением, по сравнению с великой схимой также несовершенно. Следовательно, имеющие ее суть несовершенные монахи. Поэтому и священный Симеон Солунский заповедует, что «кто несовершен в образе (монашеском), те должны стать совершенными, дабы не умереть несовершенными, без совершенного последования схимы... и как тот, кто не крестился, тот не является христианином, так и тот, кто не совершился в схиме (то есть не стал великосхимником) не есть монах».

И что же это за неразумие такое? Крестоносцы вынуждены хранить то же самое жительство и творить те же дела великосхимников по причине таких же обетов, данных Богу, и после этого они не великосхимники? Они будут терпеть лишь труды, а даров будут лишены? Состарятся в монашеской жизни, а монахами так и не станут? Будут сражаться на одном и том же поле боя, будут подвизаться в том же подвиге, а потом не удостоятся венцов? Разве может быть найден больший вред? Разве может быть что-то достойное большего посмеяния, когда приходит некто, проведший двадцать или тридцать лет в образе крестоносца, принять великую схиму, и его вопрошают:

- Почто пришел еси, брате?

- Желая жития постническаго, честный отче. — отвечает он.

То есть, чтобы он как мирянин раздевался, как мирянину ему задавали вопросы, и как мирянин он отвечал. А если кто-либо спросит нынешних монахов-крестоносцев, почему они не стали великосхимниками, то одни отвечают, что это страшный и ангельский великий образ, другие — что ожидают старости, чтобы стать великосхимниками, иные же оправдываются тем, что пребывают в нерадении. Большинство отказываются и не принимают великую схиму. И по таким неразумным причинам из стольких тысяч монахов, находящихся в мире, лишь немногие умирают великосхимниками. И те снова приняли великую схиму или потому, что совершенно состарились, или потому, что находились в опасности от смер-

тельной болезни, или потому, что были вынуждены каким-либо иным обстоятельством. Редко же они принимают ее, будучи здоровыми и молодыми, всем своим желанием, без какой-либо посторонней причины. Все же остальные умирают крестоносцами, то есть несовершенномонахами, лишь обрученными Христу, но не уневествившимися. Они уподобляются в этом тем древним христианам, которые, находя подобные оправдания, отлагали время и не крестились. Почему многие из них умирали оглашенными и некрещеными. Поэтому столько слов, побуждающих ко крещению, потратили Великий Василий, Григорий Богослов, Нисский и другие божественные отцы. Они убеждали не отлагать времени, но креститься, будучи молодыми и здоровыми, чтобы быть в силах потрудиться за принятый дар.

Такие побудительные слова нужно расточать и сегодня, чтобы подтолкнуть сегодняшних монахов к принятию второго крещения, то есть великого и совершенного образа. Мы же, оставив многословие, говорим им лишь следующие немногие и мужественные слова. Кто отрекся от мира и пришел в монашескую жизнь, по необходимости или сначала, или потом, в любом случае должен принять великий и совершенный образ. Потому что если не примет его, то не будет монахом, как было доказано выше. Потому что схи́ма одна, как одно и крещение. Потому что образ монашеский познается, состоит и совершенствуется великой схимой. Лучше же сказать, что само монашество и есть эта схи́ма, как это было доказано. Итак, точнее, правильнее и лучше поступят те монахи, которые сразу станут великосхимниками, не принимая вначале малую схиму. Так поступают самые рассудительные. Во-первых, один и единственный раз они действительно являют монашескую схиму, как желает того предание Святых Отцов. Во-вторых, принимая схиму в молодом и здоровом возрасте, они должны потрудиться за принятый дар и, следовательно, умножить и возрастить талант своего Господа, то есть духовную силу, которую таинственно даровала их душе божественная схи́ма³¹. Возрастить его будущей борьбой против демонов, победой над страстями и дарованиями, которые получают от Святого Духа. Если же кто-то приведет тот довод, что Афанасий Афонский, Дунае Исповедник, и другие сначала приняли малую схиму, а потом – великую, в различное время, то мы

³¹ Смотри первую книгу «Эвергетинуса» (вопрос 31, страница 184). Там ты найдешь, что великий и прозорливый старец подтвердил и сказал следующее: «Ту силу, которую я видел стоящей на просвещении (крещении), я видел и на одеянии монаха, когда он принимает схиму». Также прочитай там о том, что не удостоившийся монашеской схимы (то есть великой схимы), не удостоивается находиться вместе с монахами в небесной славе, даже если будет подвизаться наравне с ними. Узнай это из приведенного там видения матери святого Алипия (прим. преп. Никодима).

отвечаем: то, что редко, не становится законом Церкви, согласно Григорию Богослову³² (Слово на святые светы явлений Господних), и то, что против канонов, не приводится в пример. Ибо желающие потом стать великосхимниками повторяют вопросы-ответы, молитвы, одежды схимы. Представляется так, что они дублируют единую монашескую схиму. Что почти также неуместно, как и дублировать единое святое Крещение.

Одежды же монашеской схимы суть следующие. У принимающих малую схиму, или крестоносцев, их четыре: хитон, то есть так называемый подрясник, или внутренняя ряса, которые обозначает одежду веселия и оправдания, в которую облачается монах согласно Симеону Солунскому и Требнику. Кожаный пояс, которым утягивают поясицу и почки, которые являются чувственной частью, означает умерщвление плотских похотей, целомудрие и воздержание, а также то, что монах готов к служению, согласно Требнику, Симеону и Кириллу Иерусалимскому³³, [Авве] Дорофею и Созомену (Книга 3, глава 13). Паллий, что является латинским словом, означает одежду и облачение, как называет его Симеон Солунский и Авва Исаак (Слово 57). Скревеллий в словаре переводит это слово как «шинель», то есть паллий – это верхняя одежда. Сегодня это называется верхней рясой: 1) потому что паллий, как мы сказали, это одежда и верхняя монашеская ряса; 2) потому что верхняя ряса заимствует свое имя от мантии, от которой получила свое название схима крестоносца, схима манатейная, согласно Требнику. Ибо верхняя ряса многими называется мантией-рясой; и 3) потому что мантия-ряса используется крестоносцами и великосхимниками в качестве малой и второй мантии. Более подходяще называть ее парамантией (параманом) вместо того крошечного квадрата, которые сегодня многие невежественно называют параманом и носят на двух плечах. Потому я и удивляюсь поистине: какой благословенный человек изобрел это и включил в одежды монаха, определенные Отцами. Причем, это и по имени нельзя назвать парамантией, да это и не одежда вовсе. Священники, узнав об этом, при постриге монаха вместо того крошечного квадрата благословляют верхнюю рясу, чтобы носить ее как паллий. Иначе, поистине достойно смеха, подавая верхнюю рясу, они дают ее монаху без благословения. Но если кто-либо, придерживаясь обычая, желает носить поверх нижней рясы этот крошечный квадрат, на котором изображен крест, пусть носит его без благословения, как носит камилавку и наметку. И мне это не представляется неуместным. Паллий же и верхняя ряса означают одежду нетления и кротости, а также божественный покров и окружение, согласно

³² ἄλλ' οὐ νόμος κκλησίαςτ σπάνιον (In sancta Lumina XIV, PG 35, P. 352B).

³³ Это и последующие толкования монашеских одежд я нашел в одном рукописном кодексе, подписанным Кириллом Иерусалимским (прим. преп. Никодима).

требнику Симеона Солунского. К тому же и сандалии, то есть обувь, которая означает, что монах должен с готовностью и без преткновенения шествовать по пути Благовестия мира. И как обувь ниже всего тела и подчиняется ему, так и тело монаха должно, согласно требнику, Симеону и Кириллу Иерусалимскому, подчиняться душе.

Это одежда крестonosца. Великосхимник же кроме этих одежд имеет другие три: кукуль, аналав и мантию³⁴. Кукуль означает, согласно требнику, шлем спасения, сень божественной благодати, отвергающую мирские помышления, согласно Симеону и Кириллу Иерусалимскому. Означает он также незлобие и смирение, по Созомену и авве Дорофею. Аналав, который у Созомена называется анаволием (стременем) – из кожи, согласно Симеону, а теперь называется полиставрием (многокрестием)³⁵. Он, говоря, означает то, что монах берет³⁶ Крест Господа и следует за Ним, согласно Требнику, Симеону и Дорофею. У него кресты на груди и спине, что, по Кириллу Иерусалимскому, означает, что мир должен быть распятым для монаха с момента его ухода. И, наоборот, монах должен быть распят для мира через пренебрежение к нему, согласно следующим словам: «Для меня мир распят, и я для мира» (Гал. 6: 14). Мантия (которую Созомен называет безрукавным хитоном, а Дорофей – коловием), покрывающая все одежды, означает, согласно Симеону Солунскому, что монах, завернутый в свою мантию, как будто находится в гробу. А по Созомену и Авве Дорофею, мантия, у которой нет рукавов для рук, означает, что монах не должен ни на кого поднимать рук, не должен творить дел ветхого человека. А большая ширина мантии согласно Кириллу Иерусалимскому означает ангельские крылья, потому что монашеская схима называется ангельской. Мантия же имеет одну красную метку, как говорит авва Дорофей, которая означает, что благодаря этой метке люди узнают, что монахи – войны Небесного Царя. Вот канонические и установленные монашеские одежды, которые также носят

³⁴ Все эти монашеские одежды имеют черный цвет по двум причинам: а) чтобы, видя их, монахи плакали и скорбели, как носят черную одежду те, кто оплакивает мертвецов. Потому и Иоанн Лествичник говорит каждому монаху следующие слова: «Да возбуждает тебя к деланию плача самая одежда твоя: ибо все, оплакивающие умерших, одеваются в черное» (Слово 7, 22; о плаче); б) чтобы они жили по-монашески и чувства имели собранными, а ум – в самом себе, так как черный цвет обращает взор человека на самого себя. Поэтому Пахимер, перефразируя святого Дионисия, сказал: «Монашеский чин по-монашески жительствоует, ибо это означает и черная одежда». Монахам подходит не только черный, но и серый цвет, который и не черный, и не белый, и не составлен из двух. Почему и сказал Златоуст в своем слове о девстве: «Девство – не в серых одеждах и расцветках». Так говорит и историк Зосима (прим. преп. Никодима).

³⁵ Πολύσταυρος – греч.

³⁶ Греческое слово *νάλαβος* – аналав однокоренное слову *ναλάμβανω* – поднимать, брать, принимать на себя.

девы и монахини. А камилавка и наметка не имеют специальной молитвы. Некоторые же читают на них молитву и благословение кукуля, потому что они позднейшими отцами изобретены вместо кукуля. Должно было бы нашим грекам великосхимникам носить мантии, если не всегда, то хотя бы на церковных собраниях и при причащении Божественных Тайн. Как носят мантии благочестивые русские и валахи, постриженные в великую схиму. Ведь мантия является отличительной одеждой великосхимников. Но они, за исключением немногих, изменяя порядок, довольствуются одной лишь парамантией, то есть верхней рясой или мантией-рясой, как мы сказали, чего не должно быть.

После всего сказанного мы говорим в заключение, что каждому христианину позволяется выбрать монашескую жизнь и носить монашеский образ. Какой бы он ни сотворил грех в миру. Никто не может воспрепятствовать ему в этом, как определяет 43 правило Шестого Вселенского Собора. Это мы добавили ради некоторых неученых духовников, которые препятствуют становиться монахами тем людям, которые соделали убийства, занимались волшебством или сотворили какой-либо иной тяжкий грех. Они и все остальные должны становиться монахами после трехлетнего искуса под надзором восприемника – добродетельного и боголюбивого старца, согласно 2 и 5 правилам Перво-второго Собора.

О том, что монахи и иеромонахи должны пребывать в монастырях, а не в миру, занимаясь церковными и гражданскими делами.

4 правило святого Вселенского и Четвертого Собора определяет следующее: «Истинно и искренне проходящие монашеское житие да удостоиваются приличныя чести. Но поелику некоторые, для вида употребляя одежду монашескую, разстроивают церкви и гражданския дела, по произволу ходя по градам, и даже монастыри сами для себя составляют покушаются: то рассуждено, чтобы никто нигде не созидал, и не основывал монастыря, или молитвеннаго дома, без соизволения епископа града. Монашествующий же, в каждом граде и стране, да будут в подчинении у епископа, да соблюдают безмолвие, да прилежат токмо посту и молитве, безотлучно пребывая в тех местах, в которых отрелись от мира, да не вмешиваются ни в церковныя, ни в житейския дела, и да не приемлют в них участия, оставляя свои монастыри: разве токмо когда будет сие позволено епископом града, по необходимой надобности... Преступающему же сие наше определение, определили мы быти чуждым общения церковнаго, да не хулится имя Божие»³⁷.

³⁷ Книга правил. М., 1893, С. 54-55.

Посему и Петр Хартофилакс, следуя этому священному правилу, говорит, что монахи не должны воспринимать детей от святого Крещения (только по великой нужде, если ребенок будет в опасности и не найдется другого восприемника), ни творить себе названных братьев, ни венцов держать. Ибо это следует из правил (Jus Graeco-Romanum, С. 416) А Никифор Хартофилакс говорит, что Церковь строго повелевает игуменам и экзархам монастырей, чтобы монахи не становились кумовьями и названными братьями. Последнего закон не принимает совершенно (Jus Graeco-Romanum, С. 366).

Следуя вышеприведенному правилу, называемые иеромонахами, совершенно не должны ни рукополагаться, ни быть священниками на мирских приходах. Ибо они и по имени монахи, и девство обещают хранить, как сказали мы выше в главе восьмой. Потому должны рукополагаться и служить в монастырях, а не в миру и в мирских церквях. Подтверждая это, Михаил, патриарх Константинопольский, вместе со всем своим Священным Синодом святых архиереев определил, чтобы все священнодействия, совершающиеся в миру, совершались женатыми и мирскими священниками, а не иеромонахами. А иеромонахи должны пребывать в своих монастырях, как говорит Вальсамон в примечании к 3 главе, титул 1 Кормчей патриарха Фотия.

Но и Петр, Хартофилакс Великой Церкви, говорит, что иеромонах не может благословить брак, даже в монастыре (Jus Graeco-Romanum, С. 419).

Таким образом, архиереи, нарушающие каноны и рукополагающие иеромонахов в городах, пусть исправят это неуместное положение вещей. Потому что за все зло и грехи, которые сотворят эти иеромонахи, пребывая в миру и вращаясь в похотях мира, за все будут наказаны и дадут ответ рукополагающие их архиереи. Ибо так говорит Златоуст: «Не говори мне: согрешил пресвитер или диакон, - вина всех их падает на главу рукоположивших»³⁸.

Но если есть необходимость и нужда, то архиерей имеет разрешение, согласно приведенному выше божественному правилу, для пользы народа выбирать из монастырских иеромонахов наиболее добродетельных и мудрых, и ставить их духовниками в мирских церквях, или учителями в школах, или иметь их при себе в своих митрополиях.

Библиография

1. ΒΙΒΛΙΟΝ ΨΥΧΟΦΕΛΕΣΤΑΤΟΝ ΔΙΗΡΗΜΕΝΟΝ ΕΙΣ ΤΡΙΑ ΜΕΡΗ... ΕΝΕΤΙΗΣΙ, 1794. Παρ Νικόλα Γλυκε τ ξ ωαννίνων (Венеция, 1794 год).

³⁸ Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольского. Том 9, книга 1, Спб., 1902, С. 39. Беседы на Деяния Апостольские 3,4.

2. ΒΙΒΛΙΟΝ ΨΥΧΩΦΕΛΕΣΤΑΤΟΝ ΔΙΗΡΗΜΕΝΟΝ ΕΙΣ ΤΡΙΑ ΜΕΡΗ... ΕΝΕΤΙΗΣΙ. 1804. Παρ Νικολά Γλυκε τ ξ ωαννίνων (Венеция, 1804 год).

3. Григорий Палама, святитель: πιστολ πρ ς Πα λον τ ν σάνην // Γρηγορίου το Παλαμ Συγγράμματα, τόμος Ε', Θεσσαλονίκη, 1992, Σ. 247-250; русский перевод послания: Ответ Павлу Асеню / Пер. Холмогоровой Н. [Л.] под ред. Казачкова Ю. // Альфа и Омега 1996. 2–3(9–10). С. 101–103.

4. Иоанн Златоуст, святитель: Беседы на Деяния Апостольские 3,4 // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольскаго. Том 9, книга 1, Спб., 1902, С. 39.

5. Иов Амартол, монах: ώβ το μαρτωλο , Пер τ ν π μυστηρίων. Напечатано в качестве приложения к Χρυσάνθου τ ν ερροσολύμων, ΣΥΝΤΑΓΜΑΤΙΟΝ, 1715, Σ. 123-131.

6. Николай Кавасила, праведный: Nicolai Cabasilae, Liturgiae Expositio, Cap. LXVI, PG 150, P. 468 В; на русском языке: Изъяснение Божественной Литургии, глава 46 // Христос, Церковь, Богородица. Богословские труды св. Николая Кавасилы. М., Храм святой мученицы Татианы при МГУ, 2007, С. 287.

7. Симеон Солунский, святитель: Dialogus contra haereses XX. PG 155, P. 105 CD; более раннее издание: ΣΥΜΕΩΝ ΤΟΥ ΜΑΚΑΡΙΟΥ ΑΡΧΙΕΠΙΣΚΟΠΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ Κατ α ρέσεων. Κα περ τ ς μόνης ρθ ς τ ν Χριστιαν ν μ ν πίστεως, τ ν τε ερ ν τελετ ν κα Μυστηρίων τ ς κκλησίας Διάλογος. ν τει σωτηρί ΑΧΠΓ' (1683), ν Γιασιώτης Молδοβίας; русский перевод: Сочинения Блаженного Симеона, Архиепископа Фессалоникийскаго. Спб., 1856.

8. Феодор Студит, преподобный: Огласительные поучения и завещание. М., 1998, С. 337.

9. Исихазм. Аннотированная библиография. М., 2004, С. 466.

10. Книга правил. М., 1893, С. 54-55.

11. Православная Энциклопедия, том 23.

12. Citterio Elia NICODEMO AGIORITA // CORPUS CRISTIANORUM, LA THEOLOGIE BYZANTINE ET SA TRADITION, II, (XIII-XIX), TURNHOUT, BREPOLS PUBLISHERS, 2002, P. 924-925.

УДК 82-1/29

Волкова А. Г.

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

КОНДАКИ ПРЕП. РОМАНА СЛАДКОПЕВЦА В КОНТЕКСТЕ СИРИЙСКИХ ДИАЛОГИЧЕСКИХ ПЕСНОПЕНИЙ (НА МАТЕРИАЛЕ КОНДАКА БЛАГОВЕЩЕНИЮ)

В статье рассматривается кондак на Благовещение, написанный преп. Романом Сладкопевцем, в его связи с благовещенскими сирийскими гимнами. Поддерживается точка зрения, что тексты преп. Романа наследуют сирийской поэтической и богословской традиции. Эта преемственность доказывается текстуальным сходством, а также общностью композиции.

The article tells about the Annunciation kontakion written by Romanos Melode, in the context of Syrian hymnography. The main point of view is that the texts by Romanos are connected with the Syrian poetical and theological tradition. This connection is proved by the textual likeness and also by the same structure of the Byzantian and Syrian texts.

Ключевые слова: кондак, Благовещение, сирийская гимнография, Роман Сладкопевец, диалог, поэтика.

Key-words: kontakion, Annunciation, Syrian hymnography, Romanos Melode, dialogue, poetics.

Произведения преп. Романа Сладкопевца написаны на греческом языке, однако нередко подчеркивается связь этих текстов с сирийской поэзией, в частности, с поэзией преп. Ефрема Сирина [1, с.3-5; 2, с. 516-517; 6, p.71-103; 7, p.283-296].

С другой стороны, крупный исследователь творчества Романа Ж. Гродидье де Матон, автор монографии о жизни и творчестве Романа, говорит о том, что, несмотря на сирийское происхождение самого Сладкопевца, не существует достоверных свидетельств того, что Роман использовал сирийские тексты (в упомянутой книге исследователя речь идет в основном о текстах Ефрема Сирина) [4, p.574]. Однако Гродидье де Матон говорит в основном о жанре кондака и о его возможной связи с сирийскими поэтико-гомилетическими жанрами (согита, мадраша). В жанровом отношении исследователь настаивает именно на греческом происхождении кондака и возводит этот жанр не к сирийским текстам, а к греческим риторическим упражнениям эллинистической школы, похвальным речам эпохи Второй софистики, а также к Мелитону Сардийскому и его влиянию на поэтические гомилии той эпохи [5, p.10; 3, с. 20].

Данные замечания касаются истории жанров, но не поэтики, как было отмечено в диссертации Кристелль Мулар (Christelle Mulard) [5]. Другой крупный исследователь сирийских гимнов, а также творчества Романа Сладкопевца, Ван Ромпэй (Van Rompay) указывает на невозможность выбора только сирийского или только греческого влияния на кондаки Романа. Ван Ромпэй видит в песнотворчестве Романа «культурный синтез Ближнего Востока и античности» [7, p.286].

При отсутствии зафиксированных доказательств связи диалогических кондаков Романа и сирийских гимнов в форме диалога представляется возможным установить некоторые текстуальные (поэтические) переклички и взаимосвязи благовещенских текстов: сирийского диалога, приписываемого Ефрему Сирину и кондака на Благовещение, написанного Сладкопевцем. Установление текстуальных связей обусловлено двумя предпосылками:

- тематика обоих гимнов (и сирийский диалог, и кондак Романа посвящены событию Благовещения);
- особая структура обоих гимнов (и тот, и другой текст практически полностью состоят из диалога).

Кондак Романа Сладкопевца состоит из двух практически равных по объему частей:

- 1) диалог Марии и Гавриила,
- 2) диалог Марии и Иосифа.

В данном случае будет сравниваться первая часть кондака Романа (Мария и Гавриил) с сирийским диалогом, содержание которого сводится также к тому, как архангел принес Марии Благую весть. Текстовые соответствия наглядно видны в таблице:

Ефрем Сирин

14. Мария.

Я прошу тебя, господин, не удивляй
[расстраивай – в англ.] Меня,
Ты облачен в сияние огня, не опали же
Меня.
То, что ты сказал, незнакомо Мне,
Я не могу понять, что это значит.

16. Мария.

О ты, огонь, не пугай Меня,
Ты, облеченный сиянием [дословно с
английского – завернутый в огненные
угли], не устрашай Меня,
Огненный дух, как Я поверю тебе,
Ведь ты говоришь Мне что-то
совершенно новое?

28. Мария

Я Дева

И не могу принять человека огненного
вида,
То, что ты говоришь, сокрыто от Меня,
Хотя ты говоришь, что Я должна это
принять.

20. Мария

Всё, что ты сказал,
Очень сложно [для понимания], поэтому
не обвиняй Меня,
Но дева не может родить сына,
И Божество не появится от плода
человеческого чрева.

22. Мария.

Приятна эта встреча и твое присутствие,
Если бы только природный порядок не
заставлял Меня
Сомневаться в твоём возвещении
О том, как в деве может вместиться плод.

24. Мария.

Я трепещу, господин, и Я напугана
И хотя Я боюсь, Мне всё же сложно
поверить,
Ведь сама природа убеждает Меня,
Что девы не рожают.

Роман Сладкопевец

3. Она воскликнула: Что это, что Я
вижу? Как помыслию такое? Появился в
огне, но голос человека, у того, кто
здесь, и он беспокоит и смущает Меня,
говоря – Радуйся, Невеста невестная.
4.

Множество мыслей слагала в Своем в
сердце Мария; но своим огненным
дыханием ангел истребил Ее страх, как
огонь ветку, и сказал: О Светлая, не
бойся, ибо Ты обрела благодать у Бога.
Не бойся служителя, ведь Создатель
послал его благовествовать Тебе. Ты
родишь Сына: почему мой огненный
вид пугает Тебя? Ты родишь Господа:
почему боишься этого? Почему
приношу я Тебе страх, я, который сам
трепещет перед Тобой? Мне это
поручено, я пришел к Тебе возвещать:
Радуйся, Невеста невестная.

5. Когда Пресвятая услышала эти
слова, Она сказала Самой себе: Я
услышала начало, не понимая; как
пойму остальное? Тот, кто здесь,
обращается ко мне с приветствием, и
то, что совершается, ускользает от
Моего понимания. И вот еще одна
вещь, которую он влагает Мне в уши,
вещь страшная: Ты зачнешь и родишь
Сына. Но Я не знаю мужа. Может, не
знает он, что Я мужа не знаю¹? Не
знает он, что Я Дева? Конечно, знает, Я
не верю, что он не знает: если бы не
знал этого, если бы не был уверен, он
не пришел бы, говоря: Радуйся,
Невеста невестная.

9.

Святая, желая лучше понять слова,
отвечает ангелу: Море, о котором ты
Мне говоришь, пророк рассек своим
посохом; и это чудо произошло не без
посредничества, но был сначала
Моисей, потом молитвы и посох для
посредничества. Но здесь нет никакого

¹ В тексте дословно: «запечатана».

35. Ангел

Я был послан от Отца,
 Принести Тебе эту весть о том, что Его
 любовь побудила Его,
 Чтобы Сын поселился в Твоем чреве
 И чтобы на Тебе почил Святой Дух
 [в немецком: от Святого Духа, Который
 нерожден,
 Ты примешь непостижимое.
 Сила Всевышнего осенит тебя,
 И Царь родится из Твоего чрева]

36. Мария

Здесь, о ангел, я не воспротивлюсь:
 Если Святой Дух придет ко Мне,
 То Я Его раба, а Он имеет власть,
 Да будет Мне, Господь, по слову Твоему.

45. Ангел

Как только Он пожелал этого, Он пришел
 и пребывает в Тебе,
 Чтобы Ты не была напугана, Ты этого не
 заметила,
 И теперь я не дерзаю взирать на Тебя,
 Ведь Ты наполнена огнем, который не
 сжигает

посредника, и как будет это, если мужа
 не знаю? Поле не возделано, как
 принесу Я плод без возделывания, если
 нет у Меня ни семени, ни сеятеля?
 Скажи Мне, объясни Мне это, ты,
 зывающий: Радуйся, Невеста
 невестная.

10.

Тот, кому с высоты небес было доверено
 приветствие, но не сама тайна Зачатия и
 Рождества, когда услышал, что сказала
 Дева, ответил Ей: Так как Ты говоришь,
 Почитаемая, что древние чудеса имели
 посредника, но Тот, Который сегодня
 [здесь] настолько велик, и Ему нет
 нужды в посредниках. Я же только
 ангел, и посредничество в таком
 великом таинстве не мне доверено; как
 может жалкий человек послужить Тебе
 посредником? Когда-то посох и пророк
 Моисей были образами; теперь это
 истина, которая будет сиять Тебе,
 поэтому я пришел сказать: Радуйся,
 Невеста невестная.

11.

Ты дорогой гость с небес. Прости,
 теперь узнаю тебя: боялась красоты
 твоей, божественного вида твоего,
 голоса твоего, это всё принесло Мне
 много страха. Если бы не был ты с
 небес, не мог бы возвещать и толковать
 слова Писания, но, так как ты пришел от
 света, то ты расправил всё не прямое.
 Пусть будет для Меня то, о чем ты
 пришел сказать, потому что ты
 обладаешь истиной: твои слова, ангел,
 твои слова исполняются для меня. Я
 раба, к которой ты был послан. Объясни
 Мне, что Он хочет, и Он поселится во
 Мне, и чрево Мое будет для Него, чтобы
 каждый Мне говорил: Радуйся, Невеста
 невестная.

15.

Иосиф, никогда не знавший Девы, при
 виде Ее славы перестал противоречить
 и, воспринимая Ее сияние, он сказал: О
 Светлая, я вижу пламя, горящие угли,
 окружающие Тебя; я ужасаюсь, Мария!
 Защити меня, не истреби меня! Твое
 чрево стало источником, наполненным

огнем; да не расплавит он меня, прошу Тебя, сохрани меня. Ты хочешь, чтобы я тоже, как некогда Моисей, снял обувь свою, приближаясь и слыша Тебя, и наученный Тобою, я говорю: Радуйся, Невеста невестная.

Разговор Марии с ангелом в кондаке преп. Романа строится на той же метафоре, что и в гимне, приписываемом Ефрему Сирину: на метафоре небесного, божественного света, огня, которая варьируется, не меняя своей сути. Необходимо отметить, что метафора света относится в данном случае не только к Богу, который, воплотившись во чреве Марии, «не опалил» Ее, но и к архангелу, вид которого описывается как «огненный» (πυρρινή δέα). Примечательно то, что в других диалогических текстах на Благовещение эта метафора, описывающая архангела Гавриила, практически не употребляется (кроме гомилии псевдо-Златоуста на Благовещение, начало «Вновь радостные благовествования»). Самыми «светоносными» среди всех благовещенских текстов оказываются именно сирийский диалог и кондак Романа.

Второй мотив, который будет повторяться в других благовещенских диалогах, – это мотив сомнения Марии в том, что говорит ей ангел, причем в некоторых случаях диалог Романа является как бы продолжением диалога Ефрема. Так, в сирийском диалоге Мария сомневается и вопрошает ангела, как она может ему поверить, а в диалоге Сладкопевца ангел отвечает на сомнения Марии.

Сирийский диалог

16. Мария.

О ты, огонь, не пугай Меня,
Ты, облеченный сиянием, не устрашай
Меня,
Огненный дух, как Я поверю тебе,
Ведь ты говоришь Мне что-то
совершенно новое?

28. Мария

Я Дева
И не могу принять человека огненного
вида,
То, что ты говоришь, сокрыто от Меня,
Хотя ты говоришь, что Я должна это
принять.

Диалог Романа Сладкопевца

4.

Множество мыслей слагала в Своем в сердце Мария; но своим огненным дыханием ангел истребил Ее страх, как огонь ветку, и сказал: О Светлая, не бойся, ибо Ты обрела благодать у Бога. Не бойся служителя, ведь Создатель послал его благовествовать Тебе. Ты родишь Сына: почему мой огненный вид пугает Тебя? Ты родишь Господа: почему боишься этого? Почему приношу я Тебе страх, я, который сам трепещет перед Тобой? Мне это поручено, я пришел к Тебе возвещать: Радуйся, Невеста невестная.

В кондаке Романа в ответ на ангельское приветствие Мария хранит молчание, притом что показаны Ее мысли (строфа 3, предшествующая приведенной в таблице):

Сказав так, небесный житель вошел под кров Чистой и обратился к Ней с такими словами: Радуйся, Господь с Тобою. Но дитя, без сомнения, по Божественному провидению, ничего не сделала, но склонила голову к земле и хранила молчание. Связывая мысль с мыслью, размышление с размышлением, Она воскликнула: Что это, что Я вижу? Как помыслю такое? Появился в огне, но голос человека, у того, кто здесь, и он беспокоит и смущает Меня, говоря – Радуйся, Невеста невестная.

О том, что последнее восклицание – это только мысли Марии, говорит и следующая строфа 4, уже приведенная нами, в частности, на это указывают слова: Множество мыслей слагала в Своем в сердце Мария (Τοια τῆν λῆν λογισῆν ντ ζ Μαρ ας στοιβαζο σης ντ δ καρδ). В сирийском тексте, напротив, Мария открыто выражает свое сомнение. Связь фрагментов, приведенных в таблице, заключается в трех аспектах:

- образом – образ ангела как огненного духа,
- мотивном – мотив страха Марии перед небесным гостем,
- дискурсивном (связь реплик диалога между собой по смыслу).

Первый из указанных аспектов уже был разобран. Что касается второго и третьего, то в сирийском тексте реплики Марии содержат мотив страха, в то время как ответы Гавриила именно на эти реплики Марии не содержат увещания (например, «не бойся», в том числе и цитата из евангельского текста «Не бойся, Мария, ибо Ты обрела благодать у Бога»). Напротив, в кондаке Романа именно в ответах ангела содержится то, чего нет в сирийском тексте:

О Светлая, не бойся, ибо Ты обрела благодать у Бога. Не бойся служителя, ведь Создатель послал его благовествовать Тебе. Ты родишь Сына: почему мой огненный вид пугает Тебя? Ты родишь Господа: почему боишься этого? Почему приношу я Тебе страх, я, который сам трепещет перед Тобой?

При этом в тексте Романа нет предшествующих реплик Марии, на которые бы отвечал такими словами Гавриил: как было показано чуть выше, Мария лишь думает, но пока не говорит вслух. В сирийском тексте наоборот: Мария открыто высказывает свой страх, однако содержание реплики Гавриила не соответствует содержанию реплики Марии.

Еще один мотив, который интересен для сравнения в обоих диалогах, – это мотив узнавания Марией Божественного посланника, после чего она покоряется воле Божьей. В сирийском диалоге узнавание происходит после

того, как Гавриил говорит о Святом Духе, в то время как в кондаке Романа узнавание происходит после того, как Гавриил толкует Священное Писание. Однако стоит отметить само присутствие мотива узнавания: в кондаке Романа этому посвящена полностью строфа 11:

Ты дорогой гость с небес. Прости, теперь узнаю тебя: боялась красоты твоей, божественного вида твоего, голоса твоего, это всё принесло Мне много страха. Если бы не был ты с небес, не мог бы возвещать и толковать слова Писания, но, так как ты пришел от света, то ты расправил всё не-прямое. Пусть будет для Меня то, о чем ты пришел сказать, потому что ты обладаешь истиной: твои слова, ангел, твои слова исполняются для меня. Я раба, к которой ты был послан. Объясни Мне, что Он хочет, и Он поселится во Мне, и чрево Мое будет для Него, чтобы каждый Мне говорил: Радуйся, Невеста невестная.

В сирийском диалоге ответ Марии короче, и в нем, в отличие от кондака Романа, присутствует почти дословно евангельская реплика Марии («се, раба Господня, да будет мне по слову твоему»). И в одном, и в другом тексте именно эта реплика Девы завершает собственно благовещенский диалог: в сирийском тексте после нее начинается хвалебная часть, в которой Мария и Гавриил восхваляют Творца; в тексте Романа строфа с ответом Марии является предпоследней – после нее следует заключительная строфа 12, где Гавриил возвращается на небеса, а затем начинается диалог Марии и Иосифа.

Таким образом, связь текста Романа и сирийского текста отмечается в двух пунктах:

- диалогическая форма, не свойственная греческой гимнографии,
- некоторые аспекты образной системы, связанные с описанием божественного мира (посланник Бога как огненное существо).

Исследователи, однако, не ограничивают интертекстуальные связи текстов Романа Сладкопевца только гимнами Ефрема Сирина и вообще сирийскими текстами: «в творчестве св. Романа Сладкопевца произошел своеобразный синтез различных тенденций, существовавших в первые века нашей эры в христианской литературе на греческом и сирийском языках. Ряды параллельных образов, ритмические повторы и созвучия впервые выстроились в регулярную и четкую, но вместе с тем гибкую систему» [2, с.518-519].

1. Авдохин А.С. Роман Сладкопевец: в поисках литературной перспективы // Индоевропейское языкознание и классическая филология – XII (чтения памяти И.М. Тронского). Отв. ред. Н.Н. Казанский. СПб.: Нестория-История, 2008. 484 с. С. 3 – 5.

2. Десницкий А. Поэтика библейского параллелизма. М.: Библейско-

Богословский Институт св. апостола Андрея, 2007. 554 с.

3. Прольгина И.В. Технический инструментарий позднеантичной риторики в текстах Иоанна Златоуста. Автореф.канд.дисс. М.: МГУ, 2008. 25 с.

4. Grosdidier de Matons, J. Romanos le Melode et les origins de l'hymnographie Byzantine. Lille: Universite de Lille, 1974. XVIII; 760 p.

5. Mulard, Christelle. La pensée symbolique de Romanos le Mélode. These de Doctorat. Strasbourg, 2011. 463 p.

6. Van Rompay, Lucas. Past and present perceptions of Syriac literary tradition // Journal of Syriac Studies, Vol. 3.1, 2010. Pp. 71 – 103.

7. Van Rompay, Lucas. Romanos le Mélode – un poète syrien à Constantinople // Early Christian Poetry: a collection of essays. Ed. by J. den Boeft and A. Hilhorst. Supplements to Vigiliae Christianae 22. Leiden, 1993. Pp. 283 – 296.

Иерей Дмитрий Торшин,
клирик Козельско-Людиновской епархии
Калужской митрополии
выпускник КДС,
e-mail: chetveronogi-2013@mail.ru

Раскол между Константинопольской и Римской кафедрами в IX в.

The split between Constantinople and Roman departments at the IX.

Аннотация: Предметом данной статьи является отношения между Константинопольской Церковью и Церковью Запада в IX-XI вв. в контексте противостояния, завершившимся разрывом евхаристического общения между Церквями, который и послужит в последствии началом отпадения Церкви Рима от общения со Вселенской Православной Церковью. Рим уже в IX осознавал свой авторитет во Вселенском Православии как основание для требования признания его универсальной власти над всеми Поместными Церквями, поэтому, воспользовавшись внутренними противоречиями Константинопольской Церкви он попытался навязать Православным Церквям Востока свои притязания. Кроме того уже к этому времени в учении Церквей Запада появляется доктринальное положение об исхождении Святого Духа от Отца и Сына, не соответствующее ни Священному Писанию, ни Преданию Церкви, единогласно свидетельствующим об исхождении Святого Духа от Отца. В этом исследовании уделяется внимание и обрядовым расхождениям Церкви Запада с православными Церквями Востока, а также обстоятельствам церковно-политического характера, в котором произошло отделения Церкви Запада от Вселенского Православия.

Abstract: The subject of this article is the relationship between the Church of Constantinople and the Church of the West in the IX-XI centuries in the context of the confrontation that ended with the Eucharistic communion between the churches, which will serve as the beginning of the falling away of the Church of

Rome from communion with the Universal Orthodox Church. Rome already in the IX was aware of his authority in Universal Orthodoxy as the basis for the requirements recognition of his universal power over all local churches, therefore, took advantage of the internal contradictions of the Church of Constantinople, he tried to impose the Orthodox Churches of the East claim. In addition to this time in teaching Seroque the West there is the doctrinal position of the procession of the Holy spirit from the father and the Son, not corresponding neither to Scripture nor Tradition of the Church, unanimously testifying about the procession of the Holy spirit from the Father. In this study, is given the spotlight and ritual differences of the Church of the West and the Orthodox churches of the East, as well as the circumstances of the Church and the political nature in which happened the separation of Church West of the Ecumenical Orthodoxy.

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

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

1. Положение Константинопольской и Римской кафедр накануне раскола

Ко времени начала изучаемых событий Константинопольская кафедра переживала непростые времена. Хотя такие серьезные проблемы, как ереси, терзавшие Восток, к этому времени уже были решены и закончились торжеством Православия, все же торжество это омрачали проблемы иного характера. Речь идет о смуте в иерархии Константинопольской церкви и ее фактическом расколе на две партии.

Противостояние их началось еще во время патриаршества святителя Тарасия (784-806 гг.). Часть духовенства и монашествующих была недовольна лояльными мерами патриарха по отношению к раскаявшимся иконоборцам. Кроме того, недовольство вызвало и его попустительство, касающееся второго брака императора Константина VI. В результате против святителя сформировалась целая оппозиция, возглавляемая монахами Студийского монастыря, снискавшими себе добрую славу своим православием во время иконоборчества и имевшими большой авторитет в народе. Это были сильные соперники, и Тарасию даже пришлось в поисках компромисса предать прещению пресвитера Иосифа, венчавшего второбрачного императора. Когда Тарасия сменил патриарх Никифор (806-815 гг.), он попытался было снять с Иосифа запрещение, но волна протеста поднимается вновь, и святителю приходится снова осудить пресвитера. Последующим предстоятелям также не удалось объединить расколовшийся клир. Когда Констан-

тинопольскую кафедру занял даже такой достаточно авторитетный и мудрый человек, как Мефодий I (843-847 гг.), его деятельность по примирению партий не увенчалась успехом. Патриарх инициировал прославление мощей Федора Студита и святителя Никифора, но если первое вызвало одобрение у оппозиционной партии, то второе вызвало резкое противление, вплоть до того, что патриарх вынужден был грозить анафемой противящемуся ему духовенству и даже сместил с должностей некоторых из своих противников.

Такой раскол достался в наследство преемнику Мефодия – патриарху Игнатию. Игнатий был сыном императора Михаила I Рангаве. После того как полководец Лев Армянин сместил с престола его отца, Игнатий был оскотлен и отправлен в ссылку. В 14 лет он принимает постриг, и тридцать с лишним лет проводит в монашеском делании. Его аскетическая жизнь не осталась незамеченной – в 846 г. он призывается императрицей Феодорой к первосвятительскому служению.

Современники говорят об Игнатии как об отличнейшем монахе, но не отличнейшем патриархе. «Ревностный патриарх не всегда различал, в каких случаях нужна была большая строгость и в каких строгость, растворенная снисходительностью. Игнатий не знал градаций в проявлении своей пастырской ревности. <...> он не всегда и не везде обнаруживал необходимое благоразумие и осторожность и, таким образом, играл на руку своим врагам» [11].

При Игнатии раскол между враждующими сторонами только усилился. Ему, воспитанному в духе строгого монашества, были более близки требовательные настроения противников его предшественника, и он оказывается на их стороне. Он примиряется со студитами, но наладить отношения со сторонниками политики Мефодия ему не удастся. В частности, Игнатий настоял, чтобы в его поставлении на патриаршество не участвовал епископ Григорий Асвеста, земляк, почитатель и жизнеописатель Игнатиева предшественника, чем с самого начала своего служения настроил против себя многочисленную партию почитателей Мефодия [12, с. 83-84]. Игнатий занимал кафедру одиннадцать лет, пока обстоятельства не принудили его оставить ее.

В начале 856 г. был осуществлен заговор против императрицы Феодоры [6], во главе которого стоял ее брат Варда. Императрицу вынудили отказаться от регенства над сыном – Михаилом III и заставили удалиться в монастырь. Патриарх Игнатий выступил против насильственного пострижения своей покровительницы, чем вызвал недовольство Варды, ставшего фактически правителем империи, и был вынужден оставить патриаршество. «Подвергаясь со стороны представителей государственной

власти тяжким нападкам и явным постоянным упорным преследованиям, он, отказавшись от бесполезной борьбы с неизлечимо больными, коснеющими в недоброжелательности, оставляет престол и Церковь отчасти добровольно, а отчасти вынужденно, и, пребывая в монастыре, передает Церкви акт оставления должности, исходя из того, что лучше в тишине предаваться беседе с самим собой и Богом, чем при недоброжелательном отношении властей стать причиной бедствий для себя и пасомых [17, с. 244].

На патриарший престол избирается Фотий. Фотий – талантливый политик, выдающийся церковный деятель, одна из знаковых фигур Византийской империи, богослов и проповедник, блестящий знаток классической греческой литературы. Происходил из аристократической армянской семьи. Его отец приходился племянником Константинопольскому патриарху Тарасию, брат матери Фотия – муж сестры императрицы Феодоры, а родной брат Фотия – муж другой сестры императрицы Феодоры. В период иконоборчества эта семья проявила себя как исповедница иконопочитания. Отец Фотия умер в ссылке при императоре Феофиле. После торжества православия семья вернулась, а Фотий стал придворным чиновником, начальником императорской канцелярии.

25 декабря 858 г. Фотий, недавно еще бывший мирянином, поставляется в патриархи, пройдя перед этим все иерархические степени всего за неделю. Таким образом, Фотий невольно ввязывается в борьбу церковных партий. Хотя новый патриарх дает торжественное обещание чтить своего предшественника как отца и заступает за сторонников Игнатия, притесняемых Вардой, он не вызывает у них симпатии. «Игнатий имел громадную партию почитателей среди духовенства, монахов-студитов, и мирян, которые, разумеется, не могли отнестись ласково к Фотию, шедшему занять место живого достойного лица, отторгнутого от кафедры без всякой вины, насильственно» [19].

Противники Фотия собирают свой Собор в храме святой Ирины, на котором присутствует до 25 епископов. Здесь, ссылаясь на нарушения канонов Церкви при поставлении Фотия – его избрании из мирян и при живом патриархе – они объявляют его низложенным. Также эти епископы посылают апелляцию Римскому папе, выставляя дело так, будто бы Фотий узурпировал патриаршую власть.

Фотий отражает нападки игнатиан Собором в храме Святых Апостолов, который подтвердил неимение Игнатием права на патриарший престол. Фотий тоже пишет в Рим. Из Константинополя туда отправляется делегация с его посланием и письмом императора Михаила III. Император сообщал папе о последних событиях и просил прислать легатов для проведения Собора, связанного с решением вопросов по не ликвидированному

еще до конца иконоборчеству. Фотий извещал о трудности своего положения в связи с неожиданным поставлением при живом, но сложившем с себя патриаршее достоинство, предшественнике. Но ни император, ни патриарх не поднимали вопроса о пересмотре дела Игнатия.

2. Вмешательство Рима в дела Константинопольской кафедры

В это же время положение Римской кафедры укрепляется в связи с восшествием на папский престол Николая I – умного, волевого, «Божьего атлета», как его называли современники. «Положение этого папы было ничем не лучше того, в каком находились его предшественники <...> Тем не менее, Николай I сумел придать такой блеск папству, какого оно не имело целых 500 лет, со времени Льва I» [10, с. 78].

Его политика полностью соответствует принципам, провозглашенным в «Лжеисидоровых Декретах», появление которых предшествовало его правлению.

«В представлении папы, его церковная власть распространялась повсюду. «Атлет Божий» напряженно следил за ходом церковной жизни во всем мире, и, когда до него доходили слухи об успехах или неустройствах Восточной Церкви в далекой Византии или в славянских странах, он считал своим правом и долгом принять в событиях непосредственное участие и направить их в нужное для римского престола русло» [16].

Папа не мог не знать о проблемах Константинопольской Церкви, которую раздирали внутренние раздоры, и поспешил воспользоваться случаем укрепить свое влияние на Востоке, проявив себя судьей в противостоянии партии Игнатия и Фотия.

Он отправляет в Константинополь двух легатов, которые везут ответные письма Фотию и императору. В послании императору папа высказывает удивление, что низложение Игнатия произошло без его ведома, и говорит, что вынесет решение по этому делу после расследования того легатами. «Когда мы получим отчет, мы решим нашим апостольским авторитетом, что должно последовать, дабы ваша Церковь, так долго обуреваемая этими волнениями, могла в дальнейшем жить в мире и спокойствии» [17, с. 247]. Также папа просит возвращения под юрисдикцию Римской кафедры Иллирии, Калабрии и Сицилии. В послании же патриарху папа выражает готовность обнять его как брата, если легаты убедятся в правоте его поставления на кафедру.

Из тона папских посланий видно, что его цель – не защита Игнатия, (он не исключает того, что может принять сторону Фотия), но признание Константинополем за папой права решения подобных вопросов, а также удовлетворение притязаний Рима относительно Южной Италии и Балкан.

«Письма папы произвели неблагоприятное впечатление в Констан-

тинополе. Иерархи поняли, какая опасность грозит от Рима» [22, с. 91]. На плечи патриарху Фотию ложилась непростая задача решения вопроса об отношениях Восточной Церкви и Церкви Западной, рожденного периодом ересей, в особенности же, иконоборческой эпохой, следствием которой явилось приниженное положение Кафедры Константинопольской по отношению к Римской.

Послы папы Николая с честью были приняты в Константинополе. В 861 г. в Константинопольском храме Святых Апостолов собирается Собор, на котором в их присутствии рассмотрено было дело Игнатия.

Акты Собора не сохранились, они были позднее уничтожены на время восторжествовавшими противниками Фотия, поэтому история Собора восстанавливается по второстепенным источникам, не всегда объективным ввиду пристрастного отношения к событиям имеющихся рассказчиков.

Так описывает ход Собора, опираясь на такие косвенные источники, профессор А.П. Лебедев [11]. Собор собрал значительное количество отцов – 318, помимо которых участие в заседаниях принимали Император, государственные сановники и легаты – Родоальд Портский и Захария Ананьский.

Игнатий был призван на Собор, где сразу занял, фактически, скамью подсудимого. Несколько митрополитов осмелились замолвить слово о восстановлении его в сане, но вопрос сановника о том, почему ранее они согласились с его низложением, заставил их смолкнуть. Речи о сомнительности легитимности Фотия, вероятно, не шло вовсе. На Соборе от Игнатия ждали осуждения собственного поведения после низложения. Наконец на Собор было призвано семьдесят два свидетеля, которые показали, что Игнатий был поставлен патриархом не по решению соответствующего Собора, но лишь по воле императрицы Феодоры. Опираясь на эти показания, Собор постановил о низложении Игнатия согласно 30-му апостольскому правилу [20], которое говорит о том, что епископ, введенный в обладание Церковью мирской властью, отлучается. Игнатий расстригается тут же, на Соборе – сначала его облачают в архиерейские одежды, затем их снимают, провозглашая «анаксиос». Возглас повторили все участники Собора, включая легатов папы.

Какие еще вопросы решались на Соборе, остается неизвестным. Возможно, как и писал папе император в письме, где запрашивал его легатов в Константинополь, Собор касался вопросов, связанных с иконоборчеством.

Немного света на деятельность Собора проливают так же семнадцать правил, которые были на нем приняты. Их направленность отражает обстоятельства внутрицерковных несогласий в Константинопольской Церкви и желание их урегулирования. Они регламентируют жизнь монахов и

благоустройство монастырей – опору низложенного Игнатия, определяют наказания чинящим церковные расколы. Особо интересно 17 правило, запрещающее впредь возводить в епископы из мирян без надлежащего испытания [21].

Несмотря на то, что легаты превысили на Соборе свои полномочия, осудив Игнатия, а, не просто рассмотрев дело, решение по которому папа должен был принять сам, Николай I, по видимому, остался доволен результатом их миссии. Об этом говорит тот факт, что по возвращении в Рим один из легатов был отправлен им в новую ответственную миссию, а второй продолжил занимать свою прежнюю должность при дворе папы [17, с. 248]. Скорее всего, он оценил действия легатов в Константинополе, которые, столкнувшись с влиятельностью Фотия, сумевшего объединить вокруг себя большинство духовенства и его готовностью проводить независимую политику своей кафедры, сумели таки приложить руку Рима к осуждению Константинопольского патриарха, пускай и Игнатия, что было делом престижа папы.

Только в «одном вопросе константинопольская миссия легатов не принесла никаких желательных для Рима результатов. Это был вопрос папской юрисдикции на Балканах и на юге Италии. Он даже не обсуждался на Соборе. Но при создавшемся положении папа не терял надежд на успех и в этом вопросе. Игнатий был осужден, но новый патриарх еще не был признан в Риме. В руках папы было новое письмо Фотия, добивавшегося такого признания. В планах папы вопрос признания Фотия связался с вопросом церковной юрисдикции на Балканах» [17, с. 248].

Письмо Фотия доставлено было в Рим специальным представителем вместе с протоколами Собора. Содержание этого письма приводит Ф. Успенский [24, с. 63-69]. В письме, выдержанном в очень уважительном тоне, патриарх сообщает папе, что поставлен на престоле не по своей воле, и за сан не держится. Но, тем не менее, он твердо отражает упреки, высказанные в его адрес Римом. В частности, по поводу обвинения в том, что возведен в сан он был из светского звания, он недоумевает. Какие были нарушены каноны? – восклицает Фотий и утверждает, что подобных канонических преданий Константинопольской Церкви не знает. По мнению патриарха, Риму не следовало бы говорить о непохвальности такого возведения, так как вместе с Фотием есть опасность осудить и таких блаженных и благочестивых отцов, как Тарасий, Никифор, Нектарий и Амвросий, которых вряд ли можно упрекнуть в несоблюдении церковных постановлений. «Ибо это были строгие блюстители канонических преданий, борцы за благочестие, гонители нечестия, светильники миру по божественному Писанию, державшие слово жизни. Если же они не соблюли канонических преданий, которых не знали, никто не может поставить им того в вину, ибо за то и прославлены они Богом, что сохранили то, что приняли» [24, с. 66].

Далее, смягчая свою апологию примирительным тоном, Фотий сообщает, что при всем при этом, во избежание будущих соблазнов и раздоров, Константинопольский Собор постановил более никого из светского звания не поставлять.

Затем патриарх поднимает самый болезненный вопрос – о землях, которые папы желали вернуть в свою юрисдикцию. Фотий говорит, что рад бы был вернуть то, что ему не принадлежит, а если и принадлежит, то легко поделится бы, но вопрос этот не в его компетенции, в компетенции императора.

В заключение Фотий советует папе, чтобы самому не быть уличенному в пренебрежении канонами, не принимать у себя Константинопольских клириков без рекомендательных писем, дабы не было повода к ссорам, распрям и братской вражде.

Таким образом, Фотий в своем послании не делает даже намека на признание за Римом тех привилегий, на которые рассчитывал папа, питавший надежду подчинить Константинополь своему авторитету.

Разочаровавшись в своих ожиданиях и поняв, что Фотий не тот человек, с которым можно сотрудничать на необходимых Риму условиях, папа Николай в начале 862 г. выпускает энциклику, обращенную, в первую очередь, к епископату Восточной Церкви, где объявляет, что не утверждает деяния Собора 861 г., и продолжает считать Игнатия законным предстоятелем Константинопольского престола.

В 863 г. папа собирает в Риме Собор, на котором действия легатов были осуждены, Фотий лишен патриаршего достоинства, а Игнатий восстановлен. По мнению профессора Ф. Дворника на такие действия папу подвигла деятельность некоего Феогноста, который от имени Игнатия апеллировал тогда в Риме. Свет на его деятельность, по мнению профессора, проливает переписка папы Иоанна VIII с болгарским князем Борисом. «Игнатий – пишет папа – был признан нашими предшественниками под тем условием, что если он предпримет что-либо против апостольских прав в Болгарии – чего не делал даже Фотий – он останется, вопреки этому признанию, под действием первоначального осуждения» [17, с. 249]. Возможно, это отголосок переговоров, которые вел в Риме тот самый Феогност. Папа, ничего не добившись от Фотия, делает ставку на Игнатия, оказывая ему поддержку, заключив перед этим выгодные для себя соглашения с его сторонниками.

Далее мы можем наблюдать частично сохранившуюся переписку Николая I с императором. Император в письме упрекает папу за то, что тот не оценил того, что Константинопольская Церковь пошла ему на встречу, позволив его представителям совершить суд над патриархом Игнатием и протестует против намерения Николая снова вернуться к этому делу [1].

Папа в ответном письме излагает свою позицию по этому вопросу. Он утверждает, что патриарх может низлагаться только с согласия Римской кафедры, без которого недействительны решения Соборов. Папа, по мнению Николая, имеет вселенскую власть и может к ответу призвать любого клирика [17, с. 250].

На этом переписка прервалась. «В Константинополе могли дать ответ на это письмо с большим достоинством. Но папа не дождался письменного ответа: патриарха Фотия как раз в это время (864-865 гг.) занимало Болгарское дело» [24, с. 74].

3. Вторжение Рима на каноническую территорию Константинопольской кафедры

На авторитет Фотия в Константинополе Римское низложение не оказывает никакого влияния. Он пользуется признанием восточных патриархов, успешно управляет своей кафедрой и организует миссии в славянских государствах.

В июне 860 г., когда славяне неожиданно подошли к стенам Константинополя, а император в то время оказался в походе против арабов, Фотий возглавляет оборону города. Это тот самый поход, неудачу которого славянские летописи приписывают заступничеству Богородицы. С этого времени начинаются контакты Византии с русским государством, и Фотий организует среди неизвестного еще тогда народа систематическую христианскую миссию. Уже через несколько лет патриарх Фотий с гордостью мог говорить о крещении Руси (867 г.), отмечая, что к русским уже отправлен епископ. Это было «Фотиево» крещение Руси, к сожалению, задолжавшее позднее по политическим мотивам.

В Моравии также в это время успешно продвигается миссия равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия.

Миссионерская деятельность Константинополя распространилась и на Болгарию [13], и здесь интересы Византии пересеклись с интересами папы. Области, занятые к этому времени болгарами, некогда входили в западную часть Римской империи. Однако после падения последней, гражданское управление этими землями перешло к императорам Византии, а церковное, обыкновенно следующее за гражданским, к Константинопольским патриархам. Однако папы не теряли надежды вернуть свои бывшие владения. Как мы помним, о возвращении Иллирии, (так назывались эти земли), папа Николай заговаривал еще в письме к императору, привезенному в Константинополь легатами в 861 г.

Во главе Болгарии в это время стоял князь Борис, проводивший прозападную политику. Она была обусловлена противостоянием его государ-

ства с соседней Моравией [7]. Последняя заключила политический союз с Византией, а Борис – с Людовиком Немецким, с которым обговаривал желание креститься [27]. Но крещение Борис принимает от Константинополя. Точная дата этого события неизвестна [22, с. 147-155], но послание Фотия новообращенным болгарам, датируемое 865 г., указывает на то, что произошло оно, скорее всего, чуть ранее этой даты. Принять христианство именно от Византии князя вынудили, вероятно, затяжные военные действия с империей, которые осложнились землетрясением и голодом. Борис идет на мирный договор – он принимает крещение от патриарха, а в ответ Византия уступает Болгарии отторгнутые ранее территории [24, с. 73].

Но распространение князем новой веры в своем государстве встретило такие проблемы, как трудности научения народа и сопротивление язычества. Фотий отправил в Болгарию мало духовенства, чем не закрепил там влияние своего патриархата. Фотий, правда, отправляет князю послание, где отеческим тоном научает того сущности христианской веры и нравственности, а также правилам жизни, но эти наставления были мало применимы к действительности, с которой столкнулся Борис.

В августе 866 г. в Рим прибывает посольство от Бориса с письмом, излагающим насущные потребности болгар в деле устройства церковной жизни. Папа отправляет в Болгарию посольство, которое везет князю ответы на интересующие его вопросы.

Из этих ответов [24, с. 82-83] становится ясно, что беспокоило болгарского князя. Князь говорил, что его страну наводнили проповедники из разных мест, которые несут свои различные учения и спрашивал, как определить, кто из них несет чистоту веры. На это он получил доступный ответ, что чистотой веры обладает Римская Церковь [3, с. 54-67]. Папа вызывается решить проблемы князя: «Дабы вам сообщить именно эту веру, тайны которой никто не может постигнуть в совершенстве, мы по внушению Божию посылаем вал легатов с различными книгами. И пока вы не укрепитесь в достаточной степени, мы не перестанем внимательно следить за вами, и пока не будете в состоянии принимать твердую пищу, мы будем поить вас молоком» [3, с. 83].

Уже к концу 866 г. Римское посольство, имевшее во главе двух епископов, вторгаясь на каноническую территорию Константинополя, отправляется в Болгарию организовывать там церковное устройство согласно желанию князя.

В то же время Рим отправляет посольство по делу патриарха Фотия в Константинополь, но там папских представителей уже не приняли. Там поняли, что вести переговоры с Римом далее бессмысленно. Принятие папою под свое церковно-административное ведение Болгарии было последней

каплей, переполнившей меру терпения Константинополя.

Рассмотренные выше события наглядно показывают, насколько сильно ко времени рассматриваемого периода в Западной Церкви утвердилось представление о безоговорочной власти Римского папы над Вселенской Церковью. Основываясь на этих, ранее неизвестных в Церкви представлениях, папа, улучив удобный момент, вмешивается в дела Константинополя – судит Фотия и вторгается в Болгарию, каноническую территорию Константинопольской кафедры, чем ярко демонстрирует назревшие амбиции Римской кафедры и ее заблуждения по поводу своего первенства.

4. Анонсирование Константинопольским патриархом обрядово-догматических несоответствий между учениями Западной и Восточной Церквей

Однако западные представления о господстве Рима не вызывали симпатии в Константинополе. «Латинизация Болгарской Церкви послужила искрой, брошенной в кучу горячего материала, так как Фотий не мог безразлично относиться к новым нападкам римского папы» [22, с. 92]. В самом конце 866 г. или начале 867 г. Фотий отправил окружное послание к восточным патриархам, которых он приглашал в столицу на Собор – судить папу.

Не устал враг рода человеческого – писал архиереям Фотий – строить препоны человеческому спасению. Только было покончено с богоборчеством ересей и забрезжила надежда на то, что не явится более изобретателей новых нечестий, как новопросвещенный болгарский народ подвергся проделкам клеветника и безбожника. «Ибо еще и двух лет не чтил этот народ истинную христианскую веру, как мужи нечестивые и мерзкие – ведь как только ни назвал бы их всякий благочестивый! – мужи, из мрака вынырнувшие, – ибо были они порождением края западного – о, как поведаю о прочем?! – оные, напав на народ новоутвержденный в благочестии и новоустроенный словно молния или землетрясение, или обильный град, а точнее сказать – как дикий вепрь, подрывая и копытами, и клыками (см. Пс 79:9-14), то есть путем гнусной политики и извращения догматов – до чего дошли в дерзости своей! – разорили, истребив, лозу Господа возлюбленную и новонасаженную» [25]. Упомянув своеобразие латинских обрядов, которые вводили латинские миссионеры в Болгарии, Фотий далее переходит к главному. «Вдобавок к упомянутым нелепостям сам священный и святой Символ веры, несокрушимо утвержденный всеми соборными и вселенскими постановлениями, покусилась они – ох уж эти происки злодея! – подделывать фальшивыми умствованиями и приписанными словами, измыслив в чрезмерной наглости своей новшество, будто Дух Святой исходит не только

от Отца, но и от Сына. Кто слышал когда-либо, чтобы подобные речи произносил хоть кто-то из нечестивых?» [25].

Итак, в этом послании святителем Фотием анонсируются обрядово-догматические несоответствия между учениями Западной и Восточной Церквей.

5. Обрядово-догматические особенности в учении Римской Церкви, оформившиеся к IX в.

- Причины различий в богословии

Откуда появились обрядово-догматические различия? Каждая поместная Церковь в определенной мере усваивала традиции, обряды, способ мышления местного населения. Эти традиции не совпадали между собой у разных народов и в разных регионах. Отчуждение между Востоком и Западом так же обусловлено было их языковым различием. Некогда единая империя, где большинство населения могло понимать и язык латинский, и язык греческий, была разделена. Со временем так сложилось, что латынь стала достоянием Запада, греческий язык – достоянием Востока. Это не могло не отразиться на жизни Церкви – люди, не зная языка соседей, черпали информацию из разных источников, читали разные книги. На Востоке авторитетными были такие отцы как святитель Иоанн Златоуст, святитель Григорий Богослов, святитель Василий Великий, святитель Кирилл Александрийский. На Западе же утонченные рассуждения этих отцов не были популярны, зато там читали труды блаженного Августина.

Кроме того, склонные к теоретическому осмыслению богословских вопросов, греки, ведя незатихающие споры, детализировали и формулировали сложнейшие доктрины, которые были чужды на Западе, где решались проблемы практической церковной жизни. Все это привело к целому ряду обрядово-догматических несоответствий. «Хотя подавляющее большинство этих несоответствий являлось лишь выражением церковно-политической борьбы, нельзя не учитывать их собственно религиозный аспект» [25].

- обрядовые различия

В «Окружном послании» Святитель Фотий называет несколько обрядовых отличий, которые практиковали латинские священнослужители в Болгарии:

1. Пост в субботу
2. Сыроядение в первую неделю Великого поста
3. Непризнание пресвитерского миропомазания
4. Целибат священства

Этот список различий, которые святитель Фотий ставил в упрек Западу,

является не самым серьезным обвинением, так как по своей сути касается вещей внешних – обрядов и традиций. В качестве примера отношения к ним в Церкви можно привести слова святителя Амвросия Медиоланского (ок. 340 – 379 гг.), который писал Августину о том, что когда он находится в Милане, он не постится в субботу, но когда бывает в Риме, то постится, так как там это принято, потому что очень важно уважать каждую Церковь и ее обычаи, дабы не производить соблазна [23, с. 263]. Это же мнение мы можем найти и у самого святителя Фотия. В одном из своих писем он пишет: «В том не нарушается вера, нет и отпадения от общего и вселенского постановления, когда у разных народов содержатся различные обычаи и порядки, так что всякий благорассудительный человек правильно рассудил бы, что и соблюдающие их не поступают несправедливо, и не принимающие их не преступают закона» [18]. Однако в «Окружном послании» патриарх не сомневается в губительности такого рода отличий в Римской Церкви, аргументируя это тем, что даже малое из допускаемых отступлений способно привести в дальнейшем к полному пренебрежению догматом.

- «Filioque» [2]

Но далее святитель Фотий обращается к более серьезному отличию – к «Filioque», ставя вопрос о догматическом отступлении в вероучении Западной Церкви.

«Filioque» – термин, получивший распространение для обозначения учения о том, что Дух Святой исходит от Отца и Сына, отличающегося от православного исповедания того, что Дух исходит только от Отца. По-латински слова «и Сына», дополнившие Символ веры и несущие это учение, звучат как Filioque (филиокве), отсюда и такой термин.

Православное понимание исхождения Духа, согласное со святоотеческим учением, можно выразить так: «Дух Святой единосущен Отцу и Сыну, то есть обладает (не присваивая ее Себе) той же сущностью, что и Отец и Сын, что Он исходит от Отца, то есть получает Свое ипостасное бытие от Него одного, и почивает на Сыне, Сыном посылается в мир (Дух Утешитель, «Егоже Аз послую вам от Отца)», чрез Сына преподается нам в Церкви и справедливо именуется как Духом Отца, так и Духом Сына» [9].

Терминологию, внешне приближенную к учению о «двойном» исхождении Святого Духа мы можем встретить и в восточном богословии, но исхождение от Сына в нем обозначает лишь временное послание, а не вечное исхождение. «У некоторых отцов, например, у святителя Кирилла Александрийского, мы находим прямое и безоговорочное утверждение о происхождении Духа «от Отца и Сына» или «от Обоих», что не мешало ему, впрочем, и объяснять эти свои выражения в смысле временного послания» [15]. «Контекст этих выражений показывает, <...> лишь порядок, являемый

либо в действии Божественных Лиц в домостроительстве спасения, либо в проявлении Их в вечности» [9].

Однако на Западе эта терминология, не восторжествовавшая на Востоке, приобрела совсем иное, неожиданное значение. Говоря о Божественной природе и о Божественных ипостасях на Западе стали следовать иной логике, чем на Востоке. Если для восточных отцов, следовавших логике Аристотеля, что нет сущности без ипостаси, единство Троицы заключается в том, что Отец один, и он есть начало Троицы, рождая Сына и изводя Духа, то для Запада единство Троицы заключено в одной сущности, что таит опасность дать перевес природе над Лицами. Отсюда пошло заблуждение – «В умозрении Западной Церкви Отец и Сын изводят Духа Святого в силу единства Своей природы, а Дух Святой является связью между Отцом и Сыном. В результате часто теряется ясность учения об Ипостасях Святой Троицы» [9]. Что и несет за собой неприемлемые выводы.

Впервые «Filioque» документально утверждается в седьмом веке, в Испании, на Толедском Соборе. Историки связывают это с воссоединением ариан-визиготов с Церковью. В целях доказательства божественной природы Христа, отцы Собора рассматривали исхождение Святого Духа «и от Сына», в чем находили свидетельства как в Писании, так и у святых отцов, «но при этом они не понимали, что такие аргументы не являются доказательством вечного исхождения Духа от Сына и, уж конечно, не требуют внесения добавлений к Символу веры» [14].

Первым столкновением нового учения с Востоком было содержание соборного послания папы Феодора (642-649 гг.) в Константинополь, где он, по-видимому, упомянул «Filioque», которое получило сразу же осуждение. Об этом упоминает преподобный Максим Исповедник в письме к папе Мартину. Он также упоминает о некоей полемике, возникшей по этому поводу, в ходе которой латиняне доказывали, что они не делают из Сына причину Духа, а говорят, что Он лишь исходит через Сына. Святой Максим пишет, что во избежание подобных недоразумений – он «их умолял перевести свойственные им выражения, чтобы избежать ловушек хитрых противников» [9].

Однако добавка к Символу Веры быстро стала на Западе привычной, и богословы времен Карла Великого считают ересью уже ее отсутствие на Востоке. Сначала король не признает решений Седьмого Вселенского Собора, так как Символ веры там провозглашен был без «Filioque». Затем, когда Карл устроил в Иерусалиме монастырь, но против посланных им монахов началось гонение по поводу «Filioque» от местных христиан, он, в 809 г. собрал Собор, где осудил греков, а вставку утвердил. Однако папы все еще не спешили официально провозглашать вставку истинной, но не потому,

что были не согласны с ней, а потому, что не считали еще себя правомочными редактировать утвержденный святыми отцами текст – так, по крайней мере, аргументировал в письме Карлу свое бездействие папа Лев III.

С критикой этих латинских богословских взглядов и выступил патриарх Константинопольский Фотий в своем послании к восточным архиерейским престолом, где железной аргументацией доказывал нелепость и еретичность богословских взглядов Западной Церкви.

6. Осуждение восточными отцами политики и вероучительных отступлений Римской Церкви

Святитель Фотий в «Окружном послании» призывал братьев-епископов охранить отеческий порядок, завещанный благочестивыми предшественниками и стать его соратниками в деле осуждения новых еретиков. Для этого он предлагает им избрать и прислать к нему на Собор достойных представителей, которые «вкупе могли бы безумствующих вносить подобное семя порока <...> через общее отвержение предать огню, коему подвергнутся они, сойдя во ад, как прорицают Господни речения» [25].

Собор состоялся в 867 г. акты Собора не сохранились, поэтому подробности этого события историкам не известны. Известно лишь, что это был очень многочисленный Собор, собравший до 500 епископов. Участие в нем принимали представители разных восточных Церквей. Собор осудил догматические и обрядовые отступления Римской Церкви, а также ее притязания на главенствующее положение среди других Церквей. Папа Николай предавался анафеме.

Так была решена Фотием и поддержавшими его восточными братьями-епископами задача решения вопроса об отношении к стремлению Рима к власти над Церковью. Было ясно показано – притязательная политика Рима неприемлема на Востоке. Кроме того, сложившееся приниженное положение Константинополя вследствие раздиравших его, в отличие от Рима, ересей неактуально, так как Римская кафедра сама впала в вероучительные заблуждения. «Filioque», которое хотя и может, на первый взгляд, восприниматься просто как оружие в руках Фотия, направленное против папы, все же было бесспорно поставленным вопросом о догматическом отступлении Западной Церкви.

7. Преодоление раскола IX в.

На дальнейшие церковные события повлияли государственные изменения. В том же 867 г. в Константинополе происходит дворцовый переворот. Кесарь Василий Македонянин, убивший незадолго до того кесаря Варду –

сторонника Фотия, убивает и Михаила и становится императором. Чтобы укрепить свою власть и добиться всеобщего признания он смещает с патриаршего престола Фотия и восстанавливает Игнатия в надежде на его поддержку, так как значительная часть общества была настроена против коварного воцарения. Сложность положения подвигала Василия так же искать поддержку в Риме.

Новый император отправляет папе Николаю письмо, где уведомляет того об исполнении папского приговора по делу Фотия. Следом в Рим отправляется посольство с представителями обоих патриархов для суда.

На этом «Фотианскую схизму» можно считать формально завершённой – общение между Римской и Константинопольской кафедрами было восстановлено. Но противоречия между ними разрешены не были.

Папа Николай не дожил до триумфа своих ожиданий касательно Константинополя, но новый папа, Адриан, оказался достойным продолжателем дела своего предшественника. По прибытии посольства он собирает в Риме Собор, где, заявляя о папе как о неподсудном судье над представителями всех церквей, осудил Фотианские Соборы, их участников и, конечно же, самого Фотия.

Это решение воплотить в жизнь должен был Константинопольский Собор 869 года, на который папой были отправлены легаты. Легаты сразу дали понять то, что разбора дела Фотия на Соборе не будет – они прибыли не для суда, а для оглашения папского приговора. Поэтому перед участием в Соборе каждый из епископов должен был подписать особый документ «*Libellus satisfactionis*», который заявлял о папской власти и осуждал Фотия. Однако, такой подход для Константинопольской стороны был нонсенсом. Император настоял, чтобы форма Соборности все-таки была соблюдена. Для этого на суде сторонникам Фотия была предоставлена возможность выступить в его защиту. И хотя, в конечном итоге, Фотий этим Собором был осужден, на нем не подчеркивалось особого значения Рима в делах Вселенской Церкви. «В речах Соборных отцов то и дело упоминалось о патриаршеской «пентархии». В принятых на Соборе определениях «заметна тенденция представить патриархов равными или, по крайней мере, почти равными по значению» [17, с. 257].

Но это еще не все, что должно было разочаровать Рим в его ожиданиях. Через несколько дней после пленарного заседания Собора, император собирает во дворце его представителей на специальное собрание. В нем приняли участие легаты, представители Восточных патриархатов, сам Игнатий и прибывшая в Константинополь делегация от болгарского князя Бориса. Присутствующим было предложено окончательно разрешить вопрос о юрисдикции Болгарии. По результатам острых прений между папскими

легатами и представителями восточных патриархов, собрание большинством голосом постановило о юрисдикционной принадлежности Болгарии Константинопольскому патриархату.

Политика Игнатия вовсе не соответствует ожиданиям Рима – он так же, как и предшественник, не разделяет Римской позиции о власти папы и непреклонен в отношении болгарского вопроса. «Патриарх Игнатий, которого иногда пытаются представить сторонником Рима, с еще большей настойчивостью, чем некогда патриарх Фотий, в каждом из своих посланий к папе напоминал, что Главой Церкви является Христос, в то время как в посланиях папы постоянно утверждалось, что главой церковью является Рим» [1].

Игнатий, несмотря на протесты папы Адриана, поставляет в Болгарию своего архиепископа и духовенство, латинские же священники оттуда вытесняются. Решения Собора 869-870 гг. быстро теряют свою силу. Около 873 г. Фотий был возвращен из ссылки, приближен ко двору и стал воспитателем детей императора. Он примиряется с действующим патриархом, и даже помогает престарелому Игнатию справляться со своими церковными обязанностями [17, с. 258].

9. Реальное преодоление раскола – преодоление существовавших разногласий между Римской и Константинопольской Церквями

Святитель Игнатий скончался 23 октября 877 г., и Фотий снова оказывается на патриаршем престоле. С этим вторым периодом его патриаршества связано окончательное примирение Римской и Константинопольской кафедр.

Сношения с Римом по поводу восшествия на престол Фотия происходили уже с новым папой – Иоанном VIII [5]. Этот папа нарушает традиции Николая I и Адриана и проводит в отношении Константинополя политику, не соответствующую «Декреталиям».

Папа признает Фотия законным патриархом, и даже издает окружное послание, в котором обращается к противникам святителя, увещевая их войти в с ним в общение. «Пусть никто из вас не извиняет себя в своем противлении тем, что кто-либо из вас подписался под актами 869 года» [11] – пишет папа.

Для окончательного урегулирования церковных дел в Константинополе был собран Четвертый Константинопольский Собор 879-880 гг. По свидетельству историков, этот Собор, «собранный Фотием, в целом представлял поистине величественное явление, какого не видали со времен Халкидонского Вселенского Собора. Никогда еще патриарх града Константинова не собирал такого множества иерархов на Собор» [11]. Собор собрал 383 иерарха, на нем присутствовали уполномоченные лица от всех Восточ-

ных патриархов, а также три представителя папы – епископ Анконский Павел, епископ Остийский Евгений и кардинал пресвитер Петр.

Резюме актов Собора мы находим у проф. А.П. Лебедева [11]. Собор имел целью окончательно уладить Константинопольские внутрицерковные нестроения, а это напрямую было завязано на отношениях с Римом, так как противники Фотия питались поддержкой Рима. «Все, кто был сколько-нибудь проникателен, было ясно, что виной смут – папы с их притязаниями вмешиваться в дела чуждых им Церквей из своекорыстных расчетов. Поэтому необходимо было заставить самого папу раскаться в своем образе действия, взять назад все то, что сделано раньше Римской Церковью во вред Византийской Церкви, и при этом дать знать папам, что их власть вовсе не так велика и обширна, их авторитет не столь непререкаем, как привыкли думать на Западе. К этой цели и стремился изучаемый нами Собор – и достиг ее» [11].

Легаты, прибывшие на Собор, с самого начала были настроены вполне дружественно – привезли от папы слова приветствия и пожелания церковного мира. Они заявили, что папа настолько единокорен с Константинопольским патриархом, что они составляют как бы одну душу и тело, и в знак этого передали святителю Фотию дары из Рима – омофор, стихарь и фелонь. Правда, на протяжении Собора легаты все-таки пытались подчеркнуть особое значение папы в деле устройства порядка в Константинополе, но восточные отцы игнорировали эти намеки.

Результат Собора – несколько очень важных решений, касающихся вопросов, возникших между Церквями, принятых в ходе семи соборных заседаний:

1. Собор 869-870 г. не признавался Собором, и его решения полностью отменялись. «Собор, бывший в Константинополе против того же святейшего Фотия, признаем всецело осужденным и отвергнутым, неподлежащим сопричислению к святым Соборам и учету и не заслуживающим совершенно звания или наименования Собора. Да не будет» [17, с. 263].

2. Папа и Константинопольский патриарх признавались имеющими равные юрисдикционные права в своих сферах влияния. Правило, принятое Собором, гласит: «Святейший и вселенский Собор определил: аще которые из Италийских клириков, или мирян, или из епископов, обитающие в Асии, или в Европе, или в Ливии, подверглись или узам отлучения от таинств, или извержению из своего чина, или анафеме от святейшего папы Иоанна: те да будут и от святейшего Фотия, патриарха Константинопольскаго подвержены тому же степени церковнаго наказания, то есть, да будут или извержены, или преданы анафеме, или отлучены. И которых клириков, или мирян, или архиерейскаго или иерейскаго чина, Фотий святейший патриарх наш, в ка-

ком бы то ни было пределе, подвергнет отлучению, или извержению, или проклятию, тех и святейший папа Иоанн, и с ним святая Божия Римская Церковь да признает под тем же осуждением епитимии находящимися. Притом в преимуществах, принадлежащих святейшему престолу Римския Церкви и ея председателю, совершенно да не будет никакого нововведения, ни ныне, ни впредь» [8]. Это правило – настоящий удар по папистическим идеям. По сути, оно говорит том, что Рим никогда больше не будет претендовать на рассмотрение апелляций, а значит, на вселенскую власть.

3. Никейско-константинопольский символ провозглашался неизменяемым и любой, попытавшийся что либо добавить к нему или убавить от него, подлежащим анафеме. (Таким образом было осуждено «*Filioque*»).

Таким образом, на Константинопольском Соборе 879-880 гг. были преодолены существовавшие разногласия между Римской и Константинопольской Церквями. Папство в лице легатов папы Иоанна VIII признало осужденными смущавшие Восточную Церковь самодержавные тенденции Рима и утвердило православную экклезиологию, а также отвергло догматические нововведения. Это было окончательное преодоление «Фотианской схизмы».

9. Причины преодоления раскола IX в.

Как отреагировал на результаты Собора папа Иоанн VIII? Сам святитель Фотий уже после смерти папы отзывается о нем как о друге, «мужественном на то, чтобы ненавидеть и излагать всякое нечестие» [26], что не дает повода подозревать о каких-либо конфликтах между иерархами, а значит, папа был согласен с принятыми на Соборе решениями.

Очевидно, что этот римский епископ отказался от претензий на авторитет, выраженный в антиканоничной форме, и вернулся к осознанию, что папа – такой же патриарх, как и все, а его первенство чести, признаваемое с древних времен, не дает ему право по своему произволу править всей Церковью.

Почему папа Иоанн VIII нарушает традиции Николая I и Адриана и проводит политику, не соответствующую «Декреталиям»? Дело в том, что его правление не отличалось такой политической уверенностью, как правление его предшественников. Италия в это время пребывала не в лучшем политическом положении – она подверглась нападению сарацин, от которых папе пришлось откупаться. Самостоятельности папских владений грозили и некоторые влиятельные итальянские династии. Возможно, под влиянием этих проблем новый папа нарушает традиции политики своих предшественников.

Возможно также, что изменение Римской политики было следствием

реального изменения догматического самосознания папства в лице папы Иоанна VIII. Хотя зачастую историки запада, а следом за ними и некоторые отечественные исследователи придерживаются мнения, что как только папа разобрался в актах Собора, решительно отверг его постановления и анафематствовал Фотия на торжественной церемонии в храме апостола Петра, эти сведения следует расценивать не более, чем легенду, сочиненную сторонниками папизма. «Последние исследования Аманна (Amann), Дворника (Dvornik) и Грюмеля (Grumel) показали, что второй схизмы Фотия никогда не существовало и что ни Иоанн VIII, ни кто-либо из его преемников никогда не анафематствовал Фотия» [4].

ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. Бобринский Б. Патриарх Фотий и столкновение двух экклезиологий. URL: <http://agnuz.info/app/webroot/library/6/469/index.htm> (дата обращения: 07.04.2016)
2. Болотов В.В. К вопросу о Filioque. URL: <http://odinblago.ru/filioque/> (дата обращения: 11.05.2016)
3. Василик В.В. О настоящих патриархах и не очень... (Об одном эпизоде борьбы за Болгарию между Римом и Константинополем) // Петербургские славянские и балканские исследования, 2013, № 1, Январь—Июнь.
4. Васильев А.А. История Византийской Империи. URL: http://www.hrono.ru/libris/lib_we/vaa162.html (дата обращения: 12.04.2016)
5. Грегоровиус Фердинанд. История города Рима в Средние века. URL: http://royallib.com/book/gregorovius_ferdinand/istoriya_goroda_rima_v_sredni_e_veka.html (дата обращения: 10.05.2016)
6. Дашков С. Б. Императоры Византии. Феодора, Михаил III Пьяница. URL: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/434463/> (дата обращения: 02.04.2016)
7. Дворкин А. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. URL: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/434793/> (дата обращения 08.04.2016)
8. Книга правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец. Каноны Константинопольского Собора, бывшего в храме Святой Софии, Премудрости Божией в 879 году. URL: http://www.kistine.ru/church_canons/church_canons_konstantinopolskiy_council_879.htm (дата обращения: 10.04.2016)
9. Козлов Максим, протоиерей. Западное христианство. Взгляд с Востока. URL: http://azbyka.ru/otechnik/konfessii/zapadnoe-hristianstvo-vzgljad-s-vostoka/2_1 (дата обращения: 16.02.2015)

-
10. Корелин М.С. Важнейшие моменты в истории средневекового папства. М.: Русская мысль, 1890. Кн. VI.
 11. Лебедев А.П. История Константинопольских соборов. URL: <http://predanie.ru/lebedev-aleksey-petrovich/istoriya-konstantinopolskih-soborov-ix-veka/#/book/> (дата обращения: 01.04.2016)
 12. Лебедев А.П. Очерки внутренней истории Византийско-Восточной Церкви. Спб.: Издательство Олега Абышко, 2003
 13. Литаврин Г.Г. Введение христианства в Болгарии (IX-нач.X в.) // Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М.: «Наука», 1998
 14. Мейендорф И., протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. URL: <http://azbyka.ru/otechnik/Patrologija/vvedenie-v-svjatootecheskoe-bogoslovie/27> (дата обращения 17.02.2015)
 15. Мейендорф Иоанн, протоиерей. У истоков спора о Filioque. URL: http://odinblago.ru/pm_9/7 (дата обращения: 16.02.2015)
 16. Мень Александр. История религии. Учебник. Том II. URL: http://www.alexandrmn.ru/books/histrel/hr_2_25.htm (дата обращения: 03.04.2016)
 17. Огитский Д.П. Профессор Франциск Дворник о патриархе Фотии I // Богословские труды, 1985
 18. Окружное Патриаршее и Синодальное послание 1895 г. о соединении Церквей. URL: <http://www.ruskalendar.ru/publications/detail.php?ID=11468> (дата обращения: 18.05.2016)
 19. Поснов М.Э. История христианской Церкви. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Mihail_Posnov/istorija-hristianskoj-tserkvi-do-razdelenija-tserkvej-1054-g/2_6_6 (дата обращения 02.04.2016)
 20. Правила Святых Апостолов. URL: <http://www.pagez.ru/lsn/002/php> (дата обращения: 05.04.2016)
 21. Правила Константинопольского Собора 861 года. URL: <http://krotov.info/acts/09/2/0861kpl.htm> (дата обращения: 06.04.2016)
 22. Соколов Серафим, прот. История Восточного и Западного христианства. М.: Издательство Московского института духовной литературы, 2007
 23. Скабаланович Н.А. Византийское государство и Церковь в XI веке. Спб.: Издательство Олега Абышко, 2004
 24. Успенский Ф.И. История Византийской Империи. М.: Мысль, 1997
 25. Фотий, святитель, патриарх Константинопольский. Окружное послание. URL: <http://www.sedmitza.ru/text/443922.html> (дата обращения: 09.04.2016)

26. Фотий, святитель, патриарх Константинопольский. Слово тайноводственное о Святом Духе. URL: <http://www.azbuka.ru/otechnik/Fotij-konstantinopolskj/slovo-o-svyatom-duhe/> (дата обращения: 12.04.2016)

27. Хотеев Алексей, священник. Крещение Болгарии. URL: <http://zapadrus.su/slavm/rlgs/768-kreshchenie-bolgarii.html> (дата обращения: 07.04.2016)

иеромонах Иоанн (Король)
кандидат богословия,
проректор по научно-богословской работе
Калужской духовной семинарии
e-mail: konunga@yandex.ru

Насаждение просвещения в Киевской Руси (Домонгольский период) Planting of education in Kievan Rus' (pre-Mongol period).

Аннотация. Настоящая публикация посвящена истории и особенностям насаждения просвещения в Киевской Руси. Ключевыми понятиями исследования являются «христианизация» и «просвещения», которые рассматриваются в едином контексте как взаимосвязанные явление, а именно насаждение просвещения является ничем иным как естественным следствием принятия христианства Киевской Руси и неотъемлемой составляющей ее христианизации. Вместе с верой русский человек получил просвещение и школы, которые, в свою очередь, дали Руси книжность и образованность.

Annotation. This publication is dedicated to the history and characteristics of crops education in Kievan Rus. The key concepts of the study are "Christianization" and "education" are considered in the same context as the related phenomenon, namely the imposition of education is nothing but a natural consequence of the adoption of Christianity of Kievan Rus' and an integral part of its Christianization. Together with the Russian people got faith education and schools, which, in turn, gave Russia book culture and education.

Ключевые слова: христианство, христианизация, православие, Православная Церковь, просвещение, Киевская Русь, образование, школы, книжность, литература, образованность.

Keywords: Christianity, Christianization, Orthodox, Orthodox Church, education, Kievan Rus', education, school, book culture, literature and education.

Насаждение христианства на Руси включало в себя три аспекта: ниспровержение официального культа языческих богов, христианская про-

поведь и насаждение просвещения. Последний – наиболее важный и наиболее трудный в исполнении. Без него невозможно обеспечить прочность достижений христианской миссии, равно как и дальнейшего прогрессирования новокрещенного народа в христианской традиции.

Перед князем Владимиром стояла нелегкая задача – создать условия для усвоения богатейшего наследия богословской, философской, исторической, нравоучительной и проч. традиций, созданных за предыдущее тысячелетие развития христианства на территории Римской империи. В отличие от Римской империи, накопившей к моменту принятия христианства огромный культурный и научный потенциал, позволивший на его базе создать прочные традиции христианского богословия, языческая Русь не знала ни литературы, не имела четко отстроенной доктринальной системы, ни сложной системы культа, подразумевающего употребление сакральных, богослужебных текстов. Все это придет в уже готовом виде из Византии вместе с христианством, и для усвоения всего этого потребуются насаждение просвещения, заключающегося не только в элементарной грамотности, но и в книжном знании.

Основой для насаждения просвещения на Руси станет разработанная свв. Кириллом и Мефодием славянская азбука, позволившая в уже готовом виде воспринять христианскую традицию во всех ее аспектах из родственной по языку Болгарии, приобщившейся к христианской вере столетием раньше. Это позволило Киевской Руси уже на раннем этапе христианского просвещения иметь все необходимое на родном языке. Византийское, по преимуществу, грекоязычное христианство было уже не столь недоступным для Руси. На этой основе можно было не только получать и распространять необходимые для укоренения в христианстве знания и традиции, но и создавать собственную культуру книжности и литературы.

«Повесть временных лет» свидетельствует о том, что насаждение просвещения было одним из пунктов продуманной программы распространения христианства на Руси. Сразу же после официального принятия христианства на Руси князь Владимир учреждает обязательное обучение книжной грамоте: «послав нача поимати у нарочитые чади (у лучших людей – прим. авт.) дети и даяти нача на ученье книжное» [5. С. 81]. Для обучения грамоте и образования, вероятно, привлекались учителя из Византийской империи. Активная миссионерская деятельность выходцев из Корсуня: Анастаса Корсунянина, в чье ведение князь Владимир отдал Десятинную церковь, и Иоакима Корсунянина – первого Новгородского епископа, свидетельствует о том, что первыми учителями могли быть именно корсуняне, причем необязательно – этнические греки.

Насаждение образования шло вслед за миссионерством, а порой и од-

новременно, как это было в Ростове, где свт. Леонтий обучал детей грамоте, приучая их к христианству. В процессе распространения христианства постепенно созидались и образовательные учреждения. Главным образом это касается крупных городов, в особенности Киева и Новгорода, хотя в XI столетии даже на окраине уже существовали школы. В частности, в Курске было подобного рода учебное заведение. Во всяком случае, житие прп. Феодосия Киево-Печерского прямо указывает на обучение грамоте и книжному знанию: «внже (прп. Феодосий – прим. авт.)... скоре извыче вся грамоты, яко всем чудитися о премудрости и разуме детища и в скором его учении» [4. С. IV-V]. Таким образом, даже в провинции существовали школы, преподающие как минимум чтение и письмо, что же касается столицы, то в ней уровень образования мог быть куда выше. Академик Лихачев полагает, что киевских монастырях культивировалось образование высокого европейского уровня [2. С. 21]. Кроме того, обилие берестяных грамот, найденных советскими археологами при раскопках в Новгороде, свидетельствует о том, что грамотность отнюдь не была достоянием только высших слоев общества. Частные письма счета, торговые записки, и что особенно важно, учебные упражнения, во множестве найденные при раскопках, говорят о распространении грамотности и среди простых граждан [2. С. 21-22].

Феодальная раздробленность Древней Руси вовсе не прекратила распространения грамотности и книжного знания. Непрерывность миссионерского процесса, отнюдь не ограничивающегося крещением, требовала дальнейшего просвещения и введение в круг христианского просвещения. Аналогично тому, как с нарушением централизованности государства каждый княжеский город становился отправной точкой распространения христианства по всему удельному княжеству, в каждом из этих городов возникали школы, необходимые для насаждения христианского просвещения. Таким образом, все это способствовало распространению книжного знания. В Новгороде, Чернигове, Полоцке, Смоленске, Владимире Волынском, Галиче, Ростове, Суздале, Владимире-Залесском и других княжеских городах велось летописание, зарождается местная литература, создаются школы и очаги книжности при монастырях.

Наличие именно высокого уровня образования у представителей правящей элиты и священнослужителей подтверждается целым рядом фактов. В первую очередь - это выдающиеся произведения русской литературы дают основания утверждать и о наличии отдельных очагов книжной культуры и образования высокого уровня. Достаточно коснуться только некоторых из них. «Слово о законе и благодати» Киевского митрополита Иллариона, не уступало по уровню учености и риторическому искусству

лучшим византийским образцам по уровню, а в жанровом отношении представляет собой исключительное явление, неизвестное в Византии. «Это исключительное произведение, пишет академик Лихачев, потому что таких богословско-политических речей не знала Византия. Там только богословские проповеди, а здесь историософская политическая речь, утверждающая существование Руси, ее связь с мировой историей, ее место в мировой истории» [3. С. 52]. «Повесть временных лет», представляющая уникальный в своем роде опыт христианского осмысления отечественной истории, включивший в себя как множество самых различных письменных памятников, так и все многообразие русского устного предания в виде легенд, былин и сказаний. «Слово о полку Игореве» как выдающееся произведение не только русской, но и мировой литературы, раскрывающее высокие нравственные понятия: воинского дога, достоинства человека, патриотизма, верность, преданность и сочувствие чужому горю, все это свидетельствует о высокой культуре личности в Древней Руси [2. С. 20], возросшей, вне всякого сомнения, на почве христианства.

Известная деловая документация того времени подтверждает, что развитый еще в дохристианское время этот вид письменности продолжает развиваться и выходит за границы славянского языка. В частности, в договоре с прибалтийскими немцами, продемонстрировано знание латыни и немецкого языка. Владение иностранными языками в период оживленных дипломатических контактов, когда Киевская Русь, вошедшая в сообщество христианских государств, налаживает активные связи не только с Византией, но и с Западной Европой, было необходимо.

Об этом же свидетельствуют и отдельные случаи высокой образованности русских князей: князь Ярослав Мудрый владел греческим и делал самостоятельные переводы, а Константин Мономах в своем завещании доказывает своим сыновьям необходимость знания иностранных языков.

Сравнительно недавно открыта переписка инока Фомы с митрополитом Климентом Смолятичем, демонстрирует факты наличия на Руси образованности высокого уровня. В частности, он критикует митрополита за его пристрастие к аллегорическому экзегезису. В ответных письмах Климент защищает свой метод толкования, ссылаясь на существующую в Киеве традицию истолкования библейского текста, несомненно, заимствованную из Византии. Здесь так же речь идет и о возможном существовании в Киеве образованной прослойки, владеющей греческой филологией на высоком уровне, признаваемом таковым даже среди греков. Речь идет о знании русскими книжниками т.н. «схедеографии», которая «считалась у греков

высшим курсом грамматики, завершением ее» [1. С. 260]. Схедеография представляет грамматический разбор слов. В нее включались два вида языкового материала:

1) грамматический разбор слов в ученических тетрадках, представлявшие собой записи классных объяснений учителя;

2) «прочный и однообразный курс знаний некоторых тонкостей греческого классического языка, ... которые уже не даны были в непосредственном живом разговорном языке поздних греков и нуждались в регистрации. Сюда относились: 1) древние непонятные новогреку слова; к ним нужны были глоссарии; 2) слова, имевшие синонимы и омонимы; нужно было точное определение их смысла и по сравнению друг с другом и сравнительно с поздним разговорным употреблением, 3) слова с сомнительным, колеблющимся в произношении ударением и сбивчивым правописанием» [1. С. 260]. Весь этот материал собирался в специальные лексиконы, которые диктовались учителями в классе, как материал для заучивания.

Из вышеперечисленного видно, что князь Владимир сразу же после крещения проявил заботу о насаждении образования, для чего он заключает соглашения с Византийской империей и связывает себя родственной связью с императорской фамилией. С этой целью он приглашает на Русь учителей, которые не только смогли положить начало школьного образования, дающего основы грамотности, но и создали очаги высокого образования и книжности, ведь уже в начале XI в. Киевская Русь знала высокую культуру книги. Производство и украшение книг высоко ценились на Руси, а чтение книг признавалось важнейшим составляющим личностного формирования человека. Об этом как нельзя лучше свидетельствует «Повесть временных лет»: «велика бо бывает полза от ученья книжного; книгами бо кажеми есмы и учими пути покаянью, мудрость бо обретаем и въздержание от словес книжных. Се бо суть реки, напаяющие вселенную, се суть исходища мудрости; книгам бо есть неищетная глубина; сими бо в печели утешаеми есмы; си суть уста въздержанью... Аще бо поищеши в книгах мудрости прилежно, то обрящеши велику ползу души своей» [5. С. 102-103].

Использованная литература

1. Карташов А.В. Очерки по истории Русской Церкви. М.: «ТЕРРА», 1993. Т. 1.
2. Лихачев Д.С. Культура русского народа X-XVII вв. Л., 1960.
3. Лихачев Д.С. Русская культура. М.: «Искусство», 2000.
4. Памятники русской литературы XII и XIII веков. СПб., 1872.
5. ПВЛ Ч. 1. М.-Л., 1950.

Иеромонах Иосиф (Королев),
преподаватель Калужской духовной семинарии
e-mail: i.iosifl@yandex.ru

Преподобный Пафнутий Боровский и русский исихазм **Holy saint Paphnutius of Borovsk and russian hesychasm**

Аннотация. Жизнь и труды преподобного Пафнутия Боровского остаются мало изученными. В данной статье впервые делается попытка исследования внутренней духовной жизни основателя Боровской обители. Опровергается мнение, что святой Пафнутий был более сосредоточен на внешних подвигах благочестия. Рассматривая духовную связь Боровского игумена с преподобным Сергием Радонежским и его учениками, а также анализируя свидетельства учеников преподобного Пафнутия, делается вывод о его глубокой внутренней жизни и причастности к русскому исихазму.

Annotation. The life and deeds of Saint Paphnutius of Borovsk have been little examined. This article is the first attempt to explore the inner spiritual life of the founder of the Borovsk shrine. This article refutes the idea that Saint Paphnutius was more concerned with outward deeds. Examining the spiritual relations between Paphnutius, the Borovsk hegumen and Saint Sergius of Radonezh, and examining the evidence of St.Paphnutius' followers we draw conclusions about Paphnutius's rich internal life and his role in Russian hesychasm.

Ключевые слова: Православие, монашество, аскетизм, монастыри, исихазм

Keywords: Orthodoxy, monasticism, asceticism, monasteries, Hesychasm

В 1444 г. недалеко от города Боровска был основан монастырь в честь Рождества Пресвятой Богородицы. Основатель новой обители - преподобный Пафнутий стал одним из самых почитаемых святых Московской Руси в XV-XVI вв. В этот период монастырь воспитал целую плеяду святых по-

движников и известных деятелей Русской Церкви. Поэтому Пафнутиеву обитель справедливо называют центром духовной жизни Московской Руси в конце XV – начале XVI веков [13, с. 69]. Произошло это, благодаря ее основателю - святому Пафнутию, который в своей жизни «исполнился дарований Божественного Духа» [14, с. 23].

Однако, изучая труды историков, касающиеся жизни Боровского игумена, мы встречаем мнение, что преподобный Пафнутий был более сосредоточен на внешних подвигах благочестия, чем на внутреннем умном делании и созерцании. Так, исследователь русского монашества И.К. Смолич пишет: «В атмосфере этого монастыря (Пафнутиева) с хорошо поставленным хозяйством... аскеза понималась в некотором смысле внешним образом» [18, с. 62]. Также историк В.О. Ключевский отмечает, что «школа (преподобного Пафнутия) отличалась стремлением к дисциплине, к внешнему порядку и благолепию и сильным практическим смыслом» [4, с. 222].

А исследователь Жития преподобного Пафнутия А.П. Кадлубовский утверждает, что «Пафнутий не давал поводов отметить за ним какие-нибудь другие черты» кроме подвигов внешнего благочестия, отмеченных автором Жития [5, с. 103]. Идя еще дальше в своих рассуждениях, он дает такую отрицательную оценку личности святого Пафнутия: «Благочестие, сводящееся по преимуществу к внешности и формальности, обыкновенно приводит к сухому аскетизму и фанатизму, к нетерпимости и суровости» [5, с. 105].

Однако, внимательно изучая источники биографии святого Пафнутия, мы можем убедиться в ошибочности вышеприведенных утверждений. Несмотря на то, что сам Преподобный не оставил после себя письменных наставлений, мало дошло до нас и его устных поучений, но дошедшие до нас сведения позволяют сказать, что подвижник имел глубокий внутренний духовный мир и был делателем умной непрестанной Иисусовой молитвы. Данный вывод можно сделать, анализируя свидетельства учеников Преподобного. Кроме того, исследуя духовную связь Боровского игумена с преподобным Сергием Радонежским и его учениками, воспринявшими идеи исихазма из Византии и проповедавшими их на Руси, можно сказать о причастности и самого преподобного Пафнутия практике исихазма.

Здесь необходимо отметить, что по мнению исследователя исихазма А.Г. Дунаева, мы вряд ли можем говорить о русском исихазме в прямом смысле этого слова, так как русское монашество всегда тяготело к практическому усвоению христианства. Исключением являются подвижники Киево-Печерской лавры (XI-XII вв.), школа преподобного Сергия Радонежского, а также деятельность и литература «нестяжателей» (XIV- нач. XVI в.), в первую очередь – преподобного Нила Сорского [2, с. 248]. При этом под исихазмом подразумевают не вообще издревле известный православной аскезе опыт духовной

созерцательности и сосредоточенности, а именно духовно-молитвенное делание, сопряженное с учением святителя Григория Паламы [6, с. 12].

В отличие от большинства византийских святых-исихастов, преподобный Пафнутий пребывал в многолюдном монастыре, занимаясь административной и хозяйственной деятельностью, в тоже время совершая подвиг непрестанной молитвы. Поэтому святого Пафнутия можно назвать духовным преемником преподобного аввы Сергия, также подвизавшегося в многолюдной обители, но «образ жизни его свидетельствует о преемственности исихастской традиции... В отличие от греческой традиции преподобный Сергий расширяет границы исихазма» [21, с. 49]. В подтверждение вышесказанного можно привести слова исследователя исихазма на Руси С. Хоружего: «В московский период определилось, что на Руси исихазм развивается по преимуществу в рамках общежительного монашества» [4, с. 551].

Рассматривая период XIV-XVI вв., мы видим, что расцвет исихазма в Московской Руси начинается именно с преподобного Сергия [4, с. 550]. Троице-Сергиев монастырь стал центром новых мистических настроений, основатель которого «божественныя сладости безмолвия вкусив» [10, с. 134]. Священник Павел Флоренский, положивший начало дискуссии о роли исихазма в русской культуре, впервые указал на учение византийских исихастов XIV века Григория Паламы и его последователей, отметив связь между Троичным посвящением храма в монастыре преподобного Сергия и паламитскими спорами, в которых окончательно решался догмат о «благодати Пресвятой Троицы» [19, с. 17].

Одним из доказательств причастности братии Радонежской обители идеям исихазма является книжная и просветительская деятельность иноков в XIV-XVII вв. Исследование рукописей библиотеки Троице-Сергиевой Лавры за этот период позволяет сделать вывод, что переписка исихастских мистических книг велась на протяжении всего этого времени. Но именно от времени Сергия Радонежского возник самый мощный первоначальный толчок интереса к византийским авторам-исихастам. Своего апогея интенсивность переписки их сочинений достигает в 20 - 30-е гг. XV в. [16, с. 324]. Таким образом, преподобный Сергий стал одним из первых последователей исихазма, определивший специфику его бытования на Руси [15, с. 6]. Поэтому не случайно преподобного Сергия патриарх Алексей II называл «выдающимся представителем великой подвижнической традиции священнобезмолвия и умного делания» [4, с. 3].

Преподобный Пафнутий, являясь учеником преподобного Никиты Серпуховского - ученика преподобного Сергия, несомненно принадлежит к школе Радонежского игумена. Утверждая о духовной связи преподобного Пафнутия с школой преподобного Сергия, прежде всего мы обратимся к Житию Боровского подвижника, написанному его учеником - святителем Васси-

аном (Саниным) в начале XVI века. Согласно свидетельству Вассиана, святой Пафнутий при постриге в монашество в Боровском Покровском монастыре на Высоком в 1414 г. был вручен для духовного руководства преподобному Никите Серпуховскому: «учиняет его в подвиге послушания ... у некоего священноинока Никиты». Про самого же Никиту Житие сообщает: «Бе же той Никита ученик чудного отца святаго чудотворца Сергия. Бывый же пастве начальник, суших инок во обители честнаго Зачатия Пречистыя Божия Матери, во граде Серпохове» [5, с. 119]. Далее, из Жития мы узнаем, что в течение 7 лет святой Пафнутий был в послушании у своего духовного отца – старца Никиты. Когда же святой Никита решил покинуть Покровский монастырь и возвратиться в Серпуховскую обитель, то захотел взять с собой и ученика. Но игумен монастыря не благословил инока Пафнутия покинуть обитель. Из этого свидетельства можно сделать вывод об особых отношениях между преподобными Никитой и Пафнутием и об их духовной связи.

Про святого Никиту известно, что он долгое время подвизался в Серпуховском Высоцком монастыре в конце XIV - начале XV вв. Эта обитель в то время была известна как один из центров духовного просвещения. Произошло это благодаря ее основателю - преподобному Афанасию (Старшему), который положил много трудов для распространения на Руси нового духовного движения - исихазма. Сам Афанасий был переписчиком и переводчиком книг с греческого языка; в монастыре им была организована мастерская письма. Составленный им сборник монашеских правил, находящийся в конце рукописи «Пандектов» Никона Черногорца, датируется 1381 г. «Особенностью афанасьевской подборки правил монашеского общежития является включение в нее выдержек из произведений ранневизантийских писателей мистического направления... Здесь мы имеем, пожалуй, одно из первых в русской письменности описаний техники «умной молитвы», принадлежащее Симеону Новому Богослову» [8, с. 65]. Закончил Афанасий свою жизнь в Константинополе, куда ушел чтобы пожить «в молчании с святыми старцами» [17, стлб. 154]. Преемник Афанасия I Афанасий II (Младший) продолжал дело первого настоятеля, и при нем Высоцкий монастырь продолжал быть центром византизма, книжности и молитвенного делания.

Преподобный Никита был третьим игуменом Высоцкого Серпуховского монастыря, преемником преподобного Афанасия Младшего, скончавшегося в 1395 г. [22, с. 45-46]. Он стал и преемником духовного опыта двух первых настоятелей Серпуховской обители, несомненно был знаком с монастырской библиотекой со святоотеческими творениями о внутренней непрестанной молитве. Это опыт духовной жизни, а также любовь к книгам он и передал своему ученику - иноку Пафнутию.

Сам преподобный Пафнутий был усерден в чтении душеполезных книг - в его Житии имеются 3 эпизода, в которых говорится о том, что святой прилежал чтению книг. Поэтому, можно сделать вывод о том, что монастырская библиотека начала формироваться при самом преподобном Пафнутии. Созданный монастырский храм, как было выше сказано, Преподобный «украсил книгами», среди которых должны были быть не только богослужебные, но и четьи [12, с. 25].

О книжном богатстве Боровского монастыря можно судить по следующему факту: преподобный Иосиф, покидая обитель, взял с собой 11 книг: «четыре Евангелия, Апостол, две Псалтири со всем, Лествица, Ефрем вкупе же Петр Дамаскин, Василей Великий, Патерик азбучной, два Ирёмолоя» [20, с. 314]. Данный факт говорит о начитанности и образованности братии обители. Подтверждением этого является цитирование иноками монастыря сочинений святых отцов. Так, сам преподобный Пафнутий ссылается на слова из Бесед Григория Двоеслова [5, с. 136], Иннокентий цитирует Лествицу [9, с. 445], а Досифей Топорков - различные святоотеческие творения.

Глубже попытаться понять внутренний мир подвижника и подвиг его молитвенного делания мы можем благодаря его ближайшему ученику Иннокентию, которым сразу после смерти своего наставника была написана «Записка о последних днях жизни преподобного Пафнутия». В «Записке», являющейся одним из «лучших памятников древнерусской агиографии» [9, с. 207], названной Д.С. Лихачевым «литературным чудом XV века» [11, с. 129], автор стремится с полной правдивостью передать все слова, сказанные Пафнутием в последние 8 дней его жизни, а также описать обычаи и привычки, которые имел подвижник при жизни.

В своем повествовании инок Иннокентий употребляет характерные выражения, свидетельствующие о том, что подвижник занимался умным деланием. В «Записке» он 5 раз свидетельствует о том, что преподобный Пафнутий творил Иисусову молитву. Так, Иннокентий, говоря об одном из обычаев своего наставника, пишет, что Преподобный после повечерия выполнял келейное молитвенное правило, никогда не зажигая светильника, при этом творил по четкам Иисусову молитву. Часто при этом он засыпал сидя, не выпуская из рук четок: «Обычай же бе старцу никогдаже по павечернем правиле свеще или светильнику горети, но всегда в нощи молитву творяше, множицею же сидя усыпаше, вервицу в руках держаше, Иисусову молитву глаголаше» [9, с. 442]. В других местах своего повествования Иннокентий вновь обращает внимание на то, что старец стремился непрестанно творить Иисусову молитву: «Сей же бе ему обычай многолетний: по всяком правиле никогдаже Иисусову молитву не оставляше, вервицу в руках держаше» [9, с. 450]; «Мне же не отступающу от старца ни на мал час,

старец же о всем мльчаще, разве точью молитву Иисусову непрестанно глаголаше» [9, с. 441]. О том, что игумен Пафнутий наставлял и братию в умной молитве можно сделать вывод из эпизода его Жития, где он дает послушание своему ученику произнести 1000 Иисусовых молитв, при этом вручает ему свои четки [5, с. 131].

Кроме того, автор «Записки» 5 раз употребляет такой характерный для исихазма термин как «безмолвие» по отношению к святому Пафнутию и его ученикам. О том, что подвиг безмолвия был присущ святому мы читаем: «Третьему дни седмици наставшу вторнику, таже паки от утра начинает безмолвие, не повеле себе стужати ни единому от братии, желаше паки причастник быти телу и крови Христове» [9, с. 447]. В любви к безмолвию он наставлял и своих учеников: «по павечернем правиле бесед не творите друг со другом, кождо во своей кельи да безмолвствует» [9, с. 446]. Эту добродетель братия выполняли и в жизни: «братьям же всем безмолвствующим... полуденному часу наставшу» [9, с. 451]. Особо следует сказать о том, что старец пребывал в полном безмолвии целую неделю перед причащением Святых Таин, полностью отстраняясь от всех житейских попечений: «Се же ему обычай бяше многолетний: егда хотяше причаститися св. тайнам, тогда всю неделю пребываше молча не токмо от мирян, но и с братьею не глаголаше и о нужных вещех, ни живущему с ним в кельи что глаголаше». О любви святого к молчанию говорит и составитель его службы: «... молчалив был еси, отче, паче человека воистинну» [14, с. 27].

Имел подвижник и добродетель непрестанного памятования о смерти, а также покаяние и сердечное сокрушение, которые являются необходимыми условиями при совершении умной Иисусовой молитвы. Так, ученик старца инок Иннокентий в тексте канона своему учителю отмечает, что святой Пафнутий совершал подвиг молитвенного делания «зря мучения тамошня мясленныма очима и сердцем болезнуя выну» [14, с. 24].

Практика совершения умной молитвы в православной аскетике связана с учением о видении подвижниками нетварного Божественного света. В Житии святого Пафнутия нет прямых указаний на принятие им этого света. Но, анализируя текст службы Преподобному, составленной в ближайшее время после его кончины самым близким его учеником – иноком Иннокентием, можно заметить в нем упоминание этого Божественного света. Кондак святому начинается словами: «Божиим светолитием просвещен, отче» [14, с. 23]. Данные слова говорят о просвещении святого Божественным нетварным светом. О связи святого с исихазмом на основании текста кондака Пафнутию утверждает и исследователь русской православной культуры, славист Пер-Арне Бодин: «the wisdom of the saint is connected with the divine light of the hesychasts» [23, p. 80].

Кроме того, анализируя службу Преподобному, можно перечислить выражения, имеющие отношение к исихастской литературе. Так, в тексте канона Иннокентий свидетельствует о своем наставнике: «умом очищенным... душу просветил еси», «ума твоего око от страстей мглы очистив», «сердце твое скрижалю чисту нашедши, благодать Святаго Духа отче Пафнутие, обрете, дарова тебе совершенное бесстрастие», «...тело, и душу, и ум очистив от всякия скверны, имиже зарю прият трисолнечную» [14, с. 19-22]. Об этом этом говорится и в остальном тексте службы: «Светом Божественным обожаем», «Ум твой бесстрастием просветив», «Божественнаго зрения наслаждаешися Единосущныя Троицы» [14, с. 12-14].

Ученики Пафнутия были продолжателями своего наставника и занимались практикой умной молитвы. Так, преподобный Иосиф Волоцкий в своем Монастырском Уставе в 10-й главе говорит об умном делании, употребляя исихастские термины [7, с. 196]. Досифей Топорков в Волоколамском патерике пишет о иноке Елевферие, который «в толико умиление и слезы прииде, яко не точию в келии, но и в церковном правиле молитву Иисусову со вниманием глаголаше и безпрестни плакаше... Некогда стоящу ему на литургии, молящуся и плачущу, внезапно от олтаря облиста его свет неизреченен» [1, с. 87]. Кроме того, инок Досифей в своем сочинении ссылается на вышеупомянутые Пандекты Никона Черногорца [1, с. 94], содержащие в себе перевод творений авторов, описывающих практику умного делания.

Преподобный Пафнутий, ведя трезвенную созерцательную жизнь, сподобился принять от Бога и особые духовные дарования. Преподобный Иосиф Волоцкий, не сомневаясь в святости своего наставника, перечисляет эти дарования. Он пишет, что святой Пафнутий «благодати Божия сподобися, еже хотящая быти прозирати и сердечныя тайныя помыслы братии поведати, еще же и болезни исцеляти, и вся убо, елико прошаше от Господа Бога и Пречистыя Богородица, приимаше, и бяше воистину далек от человек нынешняго века всеми обычай» [3, с. 14].

Таким образом, можно сделать вывод о том, что святой Пафнутий был одним из начинателей делания умной молитвы на Руси, став преемником учения об исихазме, пришедшим на Русь в эпоху паламитских споров XIV века.

Использованная литература

1. Древнерусские патерики: Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / Изд. подгот.: Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. М., 1999.
2. Дунаев А.Г. Исихазм // Православная энциклопедия. Т. 27. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2011.
3. Иосиф Волоцкий, преподобный. Ответание любозагорным и сказание кратце о святых отцах, бывших в монастырех, иже в Русстей земли су-

щих // Чтения в Императорском Обществе Истории и Древностей Российских при Московском Университете. № 7. М., 1847. IV. Смесь.

4. Исихазм. Аннотированная библиография под общей и научной редакцией С.Хоружего. М., 2004.

5. Кадлубовский А.П. Житие преподобного Пафнутия Боровского, писанное Вассианом Саниным // Сборник Историко-филологического общества при Институте кн. Безбородко в Нежине. Нежин, 1899. Т. 2.

6. Кириллин В.М. Литературный стиль безмолвия: Исихазм и русская литература конца XIV — начала XVI веков // Православное книжное обозрение. № 2 (037), февраль. М., 2014.

7. Кириллин В.М. «Отвещание любозазорным» преподобного Иосифа Волоцкого: размышление в лицах об иноческом подвиге как авторская самохарактеристика // Русская патрология. Материалы академической конференции. Сергиев Посад: МПДА, 2009. С.

8. Клосс Б.М. Монашество в эпоху образования централизованного государства // Монашество и монастыри в России XI-XX века. М.: Наука, 2002.

9. Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871.

10. Лихачев Д. С. Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России // Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике: Доклады советских ученых на IV Международном съезде славистов. М., 1960.

11. Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970.

12. Макарий (Веретенников), архимандрит. Жизнь и труды святителя Макария митрополита Московского и всея Руси. М., 2002.

13. Макарий (Веретенников), игумен. Памятники древнерусской литературы, содержащие описание последних дней земной жизни подвижников XV – XVI веков // ЖМП. 1986. № 11.

14. Минея. Май. М.: Издательство Московской Патриархии, 1987.

15. Никифорова, М. Е. Преподобный Сергей Радонежский и его традиция в русской истории XIV - первой половины XVI вв. М.: Полиграф сервис, 2004.

16. Прохоров Г. М. Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сириянин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Троице-Сергиевой лавры с XIV по XVII в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. XXVIII: Исследования по истории русской литературы XI-XVII вв. Л.: Наука, 1974.

17. Полное собрание русских летописей. Т. XV, вып. 1. Пгр., 1922.

18. Смолич И.К. Русское монашество 988-1917. М.: ЦНЦ «Православ-

ная энциклопедия», 1997.

19. Флоренский П. Троице-Сергиева Лавра и Россия // Троице-Сергиева Лавра. Комиссия по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры. Сергиев Посад, 1919.

20. Яцимирский А.И. Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературе // Известия отделения русского языка и словесности Академии наук. СПб., 1906. Т. 2. Кн. 2.

21. «Главное чудо Сергия Радонежского — он сам». Интервью патриарха Кирилла // Эксперт. 2014. № 30.

22. Душеполезное чтение. 1874. Сентябрь.

23. Bodin P.-A. Eternity and Time: Studies in Russian Literature and the Orthodox Tradition. Stockholm: Stockholm University, 2007.

**Митрополит Калужский и Боровский
Климент (Г. М. Капалин),**
Председатель Издательского Совета Московской Патриархии,
Ректор Калужской духовной Семинарии,
кандидат богословия,
доктор исторических наук

**Цивилизационное развитие
автохтонов Северной Америки
в служении преподобного Германа Аляскинского
Civilizational development
of autochthons of North America
in service of the saint Herman of Alaska**

Аннотация: Наряду с экономическим освоением Аляски в Санкт-Петербурге в 1794 году принимают решение направить в самую восточную часть Российской империи духовную миссию, в задачу которой входило просвещение и цивилизационное развитие автохтонного населения. Среди первых миссионеров был монах Герман, насельник Валаамского монастыря. По разным обстоятельствам через несколько лет он остался там только один из всех членов направленных на Аляске миссии. И хотя он не имел священного сана, но продолжал выполнять поставленную перед миссионерами задачу. Не получив систематической богословской подготовки, он своею жизнью прививал цивилизационные и христианские нормы автохтонному населению. Отец Герман сам занимался ведением сельского хозяйства и учил этому автохтонов. Он устроил на острове Кадьяк школу для детей и открыл первый на Аляске на острове Еловый приют для сирот. Его деятельность способствовала развитию цивилизационных контактов между русской и автохтонной культурами.

Annotation: Along with the economic development of Alaska in St. Petersburg in 1794, decide to send in the most Eastern part of the Russian

Empire spiritual mission, whose mandate was education and the development of civilization of the indigenous population. Among the first missionaries was the monk Herman, a monk of the Valaam monastery. In different circumstances a few years he stayed there only one of all members to the Alaska mission. And although he had no priesthood, but continued to fulfil a missionary task. Not receiving systematic theological training, he his life planted civilization and the Christian norms of the autochthonous population. Father Herman himself was engaged in farming and taught aborigines. He gave the Kodiak island school for children and opened the first in Alaska on Spruce island a shelter for orphans. His work contributed to the development of the civilizational contacts between the Russian and indigenous cultures.

Ключевые слова: Аляска, православие, автохтоны, креолы, миссионер, культура, просвещение.

Key words: Alaska, Orthodoxy, autochthonous, creoles, missionary, culture, education.

В ноябре 2016 г. в Рязани прошла общероссийская конференция, посвященная 265-летию со дня рождения и 180-летию со дня смерти преподобного Германа Аляскинского. Личность этого валаамского монаха и американского миссионера, прославленного Церковью в лике святых, по сей день вызывает интерес исследователей. Его жизнь и подвиги известны не только в России, но и в США, где он считается покровителем народов Аляски. Начиная с первого жизнеописания подвижника, изданного Валаамским монастырем, и в работах последующих исследователей (М.З. Винокурова [7, с. 177-179; 3, с. 134-137], С.А. Корсуна [9] и других) основное внимание уделялось обстоятельствам его жизни и деятельности. Целью данной статьи является выявление вклада преподобного Германа в цивилизационный контакт между русской и автохтонной культурами.

Монах Герман (Попов)¹ прибыл на Аляску в 1794 году вместе с другими членами Первой духовной миссии, которая была направлена царским

¹ Прямых свидетельств происхождения и светского имени преподобного Германа не сохранилось. Есть две основные версии. По свидетельству С. И. Яновского, лично его знавшего, он происходил «его из купцов г. Серпухова» [6, с. 164]. Однако Врангель Ф. П., неоднократно встречавшийся со старцем Германом на Аляске, писал, что тот был «уроженец Воронежской губернии», из семьи крестьян «небогатых, но достаточных» ([Врангель Ф. П.] Кадьякский отдел, остров Кадьяк. Замечания для пополнения записок г[осподина] [К. Т.] Хлебникова) [15, с. 244]. Современный исследователь жизни преподобного Германа С. Корсун в первом издании книги о нем называет место рождение также, как и Яновский г. Серпухов, и при этом указывает, что его мирское имя Герасим Иванович Зырянов [8, с. 8]. Однако, при втором издании жизнеописания он стал придерживаться мнения Врангеля и говорит, что родился он в г. Кадоме и мирское имя преподобного Германа было Егор Иванович Попов [9, с. 10].

правительством и Святейшим Синодом из монастырей Санкт-Петербурга и его окрестностей в самую отдаленную от столицы часть Российской империи для просвещения местных народов. Посетивший Аляску до них, в 1790—1791 годах, священник Василий Сивцов совершал богослужения на островах Уналашка и Кадьяк в походной церкви, оборудованной в отдельной палатке, а также крестил местных жителей [16, с. 26, 37, 39; 10, с. 1318]. Поскольку его пребывание на американской земле было кратковременным, он не успел разъяснить автохтонам основ православной веры.

Задача духовного просвещения аборигенов была поставлена перед членами Первой духовной миссии. В сущности, это была задача цивилизационного воздействия, поскольку вместе с верой, религиозными представлениями она предполагала изменение мировоззрения, нравственных норм и образа жизни просвещаемого автохтонного населения. Две цивилизации: русская и автохтонная, соприкосновение которых началось всего за несколько десятилетий до прибытия миссионеров, — разительно отличались не только религией, но и социальным устройством, нормами семейных отношений, хозяйственным и бытовым укладом, культурными традициями. Ни один народ Аляски не имел письменности. Некоторые различия были принципиальными препятствиями для евангельской проповеди. Так, среди туземного населения, особенно привилегированной его части, было распространено многоженство, что противоречило христианскому пониманию брака. Среди автохтонов бытовал шаманизм, позиции которого были сильно ослаблены среди народов, имевших сравнительно продолжительный контакт с русскими.

Выполнение поставленной перед миссионерами задачи существенно осложнялось языковым барьером. Никто из миссионеров не знал языка тех людей, к которым они были направлены благовествовать. С другой стороны, понятийно-смысловой аппарат местных языков не был приспособлен для адекватной передачи евангельского учения. Глава миссии архимандрит Иоасаф (Болотов) в письме о первых шагах миссионеров признавал, что «и самые толмачи не могут порядочно выражать им [автохтонам] хотя бы своими словами разум учения нашего» [4, Л. 1об.]. Наибольшую трудность представлял перевод сакральных христианских представлений без их вульгаризации. Так, сохранилось свидетельство кадьякского креола Константина Андреевича Ларионова, который в середине XIX века писал, что Причащение Святых Тела и Крови Христовых «первобытныя толмачи перевели так: Кровопитие, что вошло и вкоренилось в наречии алеутском» [1, Л. 8].

Также затруднения в миссионерской проповеди были вызваны своеобразием хозяйственного уклада аборигенов. По этой причине миссионеры не могли использовать привычные аналогии. Жители Аляски вели в основ-

ном кочевой образ жизни, занимались охотой и собирательством. Для разъяснения элементарных истин христианского вероучения миссионерам было рекомендовано опираться на опыт оседлых земледельцев [13, Л. 41-46], в то время как у автохтонов отсутствовал подобный опыт, а в их языках — связанные с ним понятия. В местных языках не было слов «зерно», «плод», «урожай», «хлеб», «сеятель» и другие. Но именно эти понятия часто встречаются в Евангелии, и их Христос использовал, обращаясь с проповедью к слушателям.

Тем не менее, православная русская культура оставила неизгладимый, глубокий и долговременный след в сознании, образе мысли и жизни местного населения преимущественно благодаря служению на Аляске православных миссионеров. Сегодня в представлениях коренных жителей Аляски, в церковном почитании и в исследованиях ученых в одном ряду с великим просветителем народов Аляски — святителем Иннокентием (Вениаминовым) — стоит преподобный Герман. В каких направлениях его служения обнаруживается влияние русской цивилизации на местные культуры?

Преподобный Герман не совершал миссионерских поездок по Аляске для проповеди Евангелия ее жителям. Он не имел священного сана и не крестил тысячи автохтонов, как это делали священномученик Ювеналий (Говорухин) или иеромонах Макарий (Александров). Монах Герман оказывал глубокое воздействие на собеседника проникновенным словом духовного назидания. Многие люди разного звания, в том числе и автохтоны, приезжали к старцу за духовным советом и поддержкой. Преподобный Герман всегда находил возможность сказать спасительное слово, преподать душеполезное наставление, ответить на самые тайные мысли собеседника².

Другим эффективным средством его миссионерской работы был пример его жизни, которая на деле, без слов выражала идеалы принесенного автохтонам христианского учения. Первые годы преподобный Герман жил на острове Кадьяк, а затем удалился на соседний остров Еловый, объясняя это исключительно стремлением к уединению, к которому у него «природная ...склонность» [5, л. 2]. В главном селении острова Кадьяк — Павловская Гавань он в течение нескольких лет возглавлял духовную миссию, был воспитателем в школе и занимался экспериментальным земледелием. Об этом мы находим свидетельство в записках участника Первой русской кругосветной экспедиции (1803—1806) иеромонаха Александро-Невской лавры Гедеон, который с 1804 по 1807 служил миссионером на Аляске [12, с. 272, 274, 277, 281, 285—289].

² Ученик преподобного Игнатий Алигьяга говорил о старце Германе, что «истинно он был непростой человек, потому что мысли наши видал» (Тетрадь под заглавием «Сведения об отце Германе» крестола Константина Ларионова) [12, с. 179].

Возглавляя миссию, преподобный Герман вел переписку и общался со многими главными правителями от А.А. Баранова до М.И. Муравьева. Основным содержанием его обращений была забота об улучшении положения местного населения. Он смело обличал неправду, невзирая на лица и, вступался за обижаемых: не только русских, но и местных уроженцев, которые страдали от произвола работников компании. В исследовании Б.С. Смит защита православными миссионерами автохтонов Аляски от притеснений коммерческих компаний выступает одним из основных условий успешного распространения православия в этом крае [2, с. 2526] — фактором органического, ненасильственного цивилизационного воздействия русской культуры.

За свое заступничество монах Герман терпел немало обид, клеветы и поношений от местного руководства компании. Горькие оскорбления в свой адрес вплоть до угроз расправы, которые преподобный сносил по-христиански, обращались в немую проповедь евангельских добродетелей. Без слов, на своем личном примере он учил автохтонов Аляски прощать обиды, отвечать добром на зло, всегда помнить о Боге и молиться Ему во всех обстоятельствах жизни, терпеливо переносить скорбные ситуации как посланные Богом для блага души и духовного совершенствования.

Создав школу, он не сделал ее системным учебным заведением, а раскрывая основы христианской веры и обучая русскому языку и чтению, прививал учащимся благочестие и правила ведения хозяйства [11, л. 9]. Учениками школы были в основном дети русских промышленников от туземок — креолы. Получив под руководством преподобного Германа школьное образование, креолы в период Русской Америки имели широкие перспективы для социализации. Многие из них служили начальниками поселений, переводчиками, а также направлялись в Россию для дальнейшего обучения и становились бухгалтерами, приказчиками, мореходами, причетниками. Являясь билингвами и носителями двух культур, креолы внесли существенный вклад в распространение и закрепление на Аляске русской цивилизации.

Занимаясь введением земледелия в условиях сурового климата Аляски, преподобный Герман вместе с другими миссионерами испытывал на урожайность семена различных овощей и зерновых культур, привезенных из России, определял плодородие различных почв, научился изготавливать удобрение из местной растительности [12, с. 260261]. Эти труды монах Герман продолжил и после переезда на остров Еловый, где, по словам очевидца, он «обрабатывал огороды, сажал картофель, капусту и прочие овощи, которыми он питал себя и раздавал бедным» [12, с. 122]. Но не только результатам производства он делился, но и передавал местным жителям

самое ценное — опыт выращивания огородных и полевых культур.

На уединенном острове старец проводил жизнь в трудах и молитвах по строгому уставу скитского монашества, назвав свой скит «Новый Валаам», который впоследствии получил официальный статус, как «хозяйственное заведение» [14, с. 247]. Несколько семей автохтонов переселились на остров вместе с ним на постоянное жительство. По его примеру и при его поддержке они также занимались огородничеством. Из различных селений к монаху Герману приходили письма с просьбой выслать семена и овощи для посадки. С тем чтобы помочь всем просящим только одного картофеля он высаживал ежегодно от 150 до 180 гряд [15, с. 46].

Преподобный Герман передавал местным жителям и другие принципы ведения домашнего хозяйства: заготовку урожая на зиму, выпечку изделий из муки, содержание домашней птицы и скота. Во многом благодаря его трудам среди местного населения, занимавшегося до появления русских лишь охотой и собирательством, начало распространяться растениеводство и животноводство. Показывая своим примером христианское отношение к труду как добродетели, преподобный Герман способствовал распространению среди местного населения Аляски принципиально нового типа хозяйствования, основанного на производстве. Развитие среди автохтонов ведение домашнего хозяйства имело важное социальное значение, ибо оно способствовало переходу их с кочевого образа жизни к оседлости.

Преподобный Герман помогал неимущим, питал голодных, заботился о сиротах. В одном из его писем есть такие слова: «Я нижайший слуга здешних народов и нянька» [12, с. 151]. Эта фраза отражает социальный характер миссионерского служения преподобного на Аляске. Во время эпидемии, которая унесла сотни жизней, святой на время бедствия покинул свое уединение, чтобы оказывать помощь тем, кто в ней нуждался: облегчать страдания больных, погребать умерших, заботиться о детях, оставшихся без попечения родителей. На острове Еловом преподобный Герман создал сиротский приют — первое в Русской Америке социальное учреждение такого рода. Он принимал непосредственное участие в воспитании детей, а также давал им образование, обучая их русской грамоте, чтению церковных книг и ведению хозяйства. Неслучайно основанный уже после продажи Аляски православный детский приют в Кадьяке был назван в его честь — Германовским.

Одним из воспитанников преподобного Германа был круглый сирота креол Герасим Зырянов. Впоследствии он поведал о сокровенном подвижничестве и духовной прозорливости своего учителя и духовного отца. Так, однажды преподобный Герман не только предсказал ученикам, что на Аляске будет архиерей, «который приведет вас в порядок», но «и говорил много о духовной жизни его» [12, с. 126]. Речь шла о святителе Иннокентии.

Стоит также отметить, что при непосредственном участии Г.И. Зырянова появилась грамматика кадьякского языка [7, с. 184|186], которую составлял И.И. Тыжнов по благословиению святителя Иннокентия. Духовное просвещение автохтонов через создание письменности, перевод на местные языки Священного Писания, поучений, молитв и богослужебных текстов и распространение грамотности среди всех языковых групп было весомым вкладом святителя Иннокентия в цивилизационное развитие автохтонов Аляски.

В сущности, это было продолжение того служения, которое осуществлял преподобный Герман Аляскинский. Сегодня его имя носит духовная школа, которая осуществляет подготовку православных клириков для Аляски из числа ее уроженцев. Свято-Германовская православная семинария в городе Кадьяк — достойный памятник святому подвижнику, который все 42 года, проведенные вдали от родины, заботился о духовном просвещении местного населения, насаждении православной культуры и русских традиций на далекой земле Северной Америки.

Список использованной литературы

1. Library of Congress. Manuscript Division. Records of the Russian Orthodox Church in Alaska. Box C 2. F. 16 «Translation. Kodiak-Aleut. prior to 1867». Л. 8.
2. Smith B.S. Orthodoxy and Native Americans: The Alaskan Mission. Syosset. N.Y., 1980.
3. Vinokouroff M.Z. Finding the True Date of His Repose // Little Russian Philokalia: In 4 volumes. Vol. 3. Alaska, 1989. P. 134—137.
4. АВПРИ. Ф. 341. Оп. 888. Д. 117. Л 1об.
5. Архив Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. Письмо А.А. Баранову. Рукопись. Л. 2.
6. Валаамские миссионеры в Америке (в конце XVIII столетия) / Изд. Валаамского монастыря. СПб., 1900.
7. Винокуров М.З. Преподобный Герман Аляскинский. Из материалов к истории Аляскинской Церкви Михаила З. Винокурова // Русский паломник. 2004. № 31. С. 175—191;
8. Корсун С. Преподобный Герман Аляскинский. Джорданвилль, NY., 2002.
9. Корсун С.А. Преподобный Герман Аляскинский, Валаамский подвижник в Америке: Материалы к жизнеописанию. СПб., 2005.
10. Львов А. Краткия историческия сведения об учреждении в Северной Америке православной миссии, об основании Кадьякской епархии и о

деятельности там первых миссионеров // Прибавления к Церковным ведомостям. 1894. № 38. С. 1318.

11. НИОР РГБ. Ф. 204. К. 32. Ед. хр. 6. Л. 9.

12. Очерк из истории Американской православной духовной миссии (Кадьякской миссии 1794—1837). СПб., 1894.

13. РГИА. Ф. 796. Оп. 74. Д. 210. Л. 41—46.

14. Российско-Американская компания и изучение Тихоокеанского севера: 1815—1841. М.: Наука, 2005.

15. Русская Америка в неопубликованных записках К. Т. Хлебникова. Л., 1979.

16. Сарычев Г.А. Путешествие флота капитана Сарычева по Северо-восточной части Сибири, Ледовитому морю и Восточному океану. Ч. 2. СПб., 1802.

Метальникова Е.В.

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

**Духовный писатель из рода Сперанских.
(доклад для конференции «Краеведение в сфере
культуры и искусства» [17-18 мая 2017 г.]**

**Spiritual writer from the kind of Speransky.
(report for the conference "Ethnography in the field of cul-
ture and the arts" [may 17-18, 2017])**

Аннотация: Данная публикация является продолжением краеведческих исследований о выдающихся уроженцах Калужского края и выпускниках Калужской семинарии. На этот раз исследование коснется жизненного пути и творчества известного духовного писателя XIX века, служившего в Санкт-Петербурге протоиерея Алексия Сперанского (1855 – 1906 гг.) старшего брата Калужского священномученика Иоанна (Сперанского).

Annotation: This publication is a continuation of regional studies of the outstanding natives of Kaluga region and the Kaluga Seminary graduates. This time the study will relate to the life and work of renowned spiritual writer of the nineteenth century, who served in St. Petersburg, Archpriest Alexei Speransky (1855 – 1906) the eldest brother of the Holy Martyr John Kaluga (Speransky).

Ключевые слова: Православие, Русская православная Церковь, Калужская епархия, духовное просвещение, духовная литература

Keywords: Orthodoxy, Russian Orthodox Church, the diocese of Kaluga, spiritual enlightenment, spiritual literature

В советский период история Русской Православной Церкви долгие годы оставалась одной из наименее разработанных областей. Такое же положение было и с православным краеведением, в том числе с изучением истории Калужской епархии. В лучших случаях исследователи обращались к ценности объектов церковного строительства с точки зрения архитектуры. Были утрачены многие документы, а тем более дневники, письма, воспоминания, которые свидетельствовали о служении представителей духовного сословия. Имена достойнейших служителей Церкви не упоминались. Одним из тех, чьи труды во Славу Божию и ради процветания Православного Отечества были забыты, нужно считать протоиерея Алексия Сперанского (1855 – 1906 гг.) – духовного писателя конца XIX в., нашего земляка, старшего брата Калужского священномученика Иоанна (Сперанского).

В энциклопедии Брокгауза и Ефрона есть следующие сведения: «Сперанский Алексей Иоаннович (род. в 1855 г.) — духовный писатель, протоиерей, настоятель Смоленско-кладбищенской церкви, уроженец Калужской губернии; образование получил в Санкт-Петербургской духовной академии.

Труды Сперанского:

«Значение неканонических книг Ветхого Завета» («Христианское Чтение», 1881),

«О божественной литургии» (СПб., 1894 г.),

«Алекса́ндро-Невская лавра» (1897 г.),

«Путеводитель по Исаакиевскому кафедральному собору» (1898 г.),

«Сказание о чудотворной Тихвинской иконе Божией Матери, находящейся в Исаакиевском кафедральном соборе» (1898 г.). (1)

На основании проведенных исследований (в РГИА и СПбДА), хронологическая последовательность и полнота творческого наследия протоиерея Алексия Сперанского, как духовного писателя, могут быть уточнены:

Поучение в годовщину смерти протоиерея Иоанна Палисадова (1887 г.) (2)

«О Божественной литургии». Внебогослужебная беседа Священника Андреевского собора А. С. Сперанского (1894 г.) (3)

«Светлый день северной столицы и ея священная обитель» (1897 г.) (4)

Сказание о чудотворной Тихвинской иконе Божией Матери, находящейся в Исаакиевском Кафедральном соборе (1898 г.) (5)

«Путеводитель по Исаакиевскому кафедральному собору» (1898 г.) (6)

Простые по внешнему виду, не отличающиеся особыми полиграфическими достоинствами, большими объемами текста и количеством иллю-

страций, эти издания заслужили высокую оценку, как духовенства, так и светских людей. В связи с этим нужно отметить, что сведения из энциклопедического словаря, приведенные выше и относящиеся к 1900 г., были помещены в энциклопедии редактором К.К. Арсеньевым и заслуженным профессором Ф.Ф. Петрушевским при участии 11 редакторов из числа профессоров и академиков (7). Но главное заключалось не в этом, а в популярности книг и их востребованности читателями разных сословий, в том числе и малоимущего населения.

Период активного творчества протоиерея Алексея Сперанского длился с 1887 по 1898 гг. Каждое из названных выше изданий служило высокой цели укрепления в вере православной, в призыве жить по евангельским заповедям, помнить о христианских традициях и выполнять их. В своих книгах он через описание истории православных святых призывал общество в целом и каждого гражданина Отечества не просто созерцать их красоты, а становиться их истинным почитателем, стремиться к светлому и возвышенному.

В формировании взглядов будущего пастыря и духовного писателя огромную роль сыграло воспитание в семье и обучение сначала в Калужском духовном училище, позднее в Семинарии. Алексей Сперанский был выходцем из духовного сословия. Его отец Иоанн Григорьевич Сперанский, сын дьячка, родился в с. Калугине Тарусского уезда, окончил курс в Семинарии с аттестатом 1 разряда, был настоятелем храма в с. Желовижи Калужского уезда с 1854 по 1866 гг., потом был переведен в с. Озерское Перемышльского уезда (8).

Алексий был старшим сыном в семье, родившимся 12 марта, а крещеным 14 марта 1855 г. в селе Желовижи. Восприемниками при крещении младенца, как указывается в сохранившейся метрической книге, были: Калужского уезда с. Никольского что на горне священник Алексей Иванов Лебеданский и жена калужского диакона Николая Петрова Никольского Анна Максимова (9). Подвижническое служение отца и крестного были примером для будущего пастыря. Как и родитель, обучаясь наукам, Алексей относился к учебе серьезно, прилежно, поэтому и результат постоянно был один: первый разряд (10). Он окончил Калужскую духовную семинарию первым по первому разряду, был направлен в Санкт-Петербургскую духовную академию (11). В числе лучших он был и при окончании академии. Двигало им не желание быть первым среди других, не гордыня, а осознанное стремление стать добрым пастырем овец православных.

На поприще служения Церкви отцу Алексею пригодились в равной степени поучения родителя, уроки семинарских преподавателей и профессоров академии. Молодой священник, рукоположенный в 1881 г., считал,

что «душой прихода, по самой идее пастырства, должен быть священник» (12). В 1887 г. был он определен в Андреевский собор на Васильевском острове. Именно с этой датой связано начало издания его книг, в которых он выступал не как автор, сообщающий читателю полезные сведения исторического характера, но как пастырь, проповедник.

1894 г. отец Алексей, резолюцией Высокопреосвященного митрополита Палладия был определен на служение в кафедральный Исаакиевский собор, с исправлением должности ключаря собора. Годы служения в Исаакиевском соборе были наиболее плодотворными в творчестве духовного писателя, стремящегося донести до читателей пастырские поучения, добрые советы по устройению нравственной жизни. Обращаясь к истории церкви и почитаемых икон, рассказывая о святых и их деяниях, автор призывал быть истинным христианином каждого, кто взял в руки одну из его книг.

В 1898 г. о. Алексей назначен настоятелем Смоленско-кладбищенской церкви. Редкая энергия и трудолюбие были свойственны отцу Алексею и как настоятелю этого храма, находящегося на Васильевском острове. Заслуги протоиерея Алексея Сперанского с этого периода не ограничиваются его пастырско-проповеднической и писательской деятельностью.

За небольшое время своего настоятельского служения, в течение семи лет, он преобразил все вокруг Смоленского храма, на деле показывая труды во Славу Божию. В 1900 г. возведен каменный флигель во дворе завещанного церкви дома № 46 по 9-й линии В.О., а строительство дома на углу Камской и 17-й линии (огромный каменный пятиэтажный с двумя флигелями) было начато отцом настоятелем. В 1903 г. по почину о. Алексея был учрежден Епархиальный дом трудолюбия для бедных женщин духовного звания в память рабы Божией Ксении. Призываемые в Доме Трудолюбия пользовались помещением, столом, врачебной помощью и занимались шитьем духовного платья и церковных облачений. Содержался дом на субсидии от Смоленской кладбищенской церкви, различные пожертвования и на средства, выручаемые от продажи работ тружениц.

Почитание Ксении Блаженной началось при ее жизни и усилилось после кончины. В 1830-е над могилой на Смоленском кладбище устроили простую деревянную часовню, больше напоминавшую сарай. По инициативе тогдашнего настоятеля протоиерея Алексея Сперанского в 1902 г. была возведена каменная часовня в русском стиле (13).

Отец Алексей украсил кладбище капитальными постройками двух обширных церквей – Храма Светлого Христова Воскресения (1904 г.), полностью перестроенной в 1905 г. Троицкой церковью (14). Что касается храма Воскресения Христова, то о нем нужно сказать особо. Мысль о строительстве третьей церкви появилась в связи с расширением кладбища в

сторону Малого проспекта. Даже был подготовлен проект, утвержденный в 1884 г. Но дело замерло. Прошло много лет прежде, чем был предложен новый проект и началось строительство (15).

Только деятельная натура протоиерея Алексея Сперанского, как отмечалось современниками и исследователями нашего времени, смогла осуществить этот план, но по своему представлению о том, какой Дом Божий должен быть воздвигнут. Он привлек архитектора В.А. Демяновского. Был изменен не только проект, но и место, где строился храм, было выбрано у входа на кладбище (16). Как настоятель, так и зодчий были вдохновлены видом церкви Успения на Покровке в Москве. (17).

Занятый почти всецело хозяйственными хлопотами по кладбищу и постройками, о. Алексей неотступно заботился о строгом исполнении церковного устава, о благолепии службы, чтения и пения. Современники отмечали, что никогда еще до о. Алексея в кладбищенской церкви не было такого торжественного и благолепного совершения службы. Он же первый завел на кладбище еженедельное совершение парастасов, т. е. заупокойных всенощных бдений по всем почивающим на кладбище. Литературное творчество было приостановлено. Но проповеди отца Алексея собирали много жителей Санкт-Петербурга. И в 1904 г. был освящен главный придел храма Воскресения Христова (18).

Отец Алексей рано отошел ко Господу - после кратковременной, но тяжелой болезни в январе 1906 г. Смерть не дала реализовать много планов, завершить задуманное. Но протоиерей Алексей Сперанский успел совершить столько богоугодных деяний, что он достоин памяти потомков. Похоронен отец Алексей был с подобающими почестями на клиросе храма Воскресения Христова, который по его молитвам и трудам был возведен в Санкт-Петербурге (19).

Некрологи были напечатаны в столичных «Церковных ведомостях». В первом некрологе были такие запоминающиеся слова: «По своей широкой и искренней пастырской деятельности покойный, бесспорно, принадлежит к выдающимся духовным деятелям Петербурга. Им сделано много добра, в особенности на последнем месте служения – Смоленском кладбище... По своему духовному складу покойный Алексей Иванович был необыкновенно искренний и симпатичный человек. При первом же знакомстве он производил впечатление доброжелательного, отзывчивого и готовного помочь чужому горю. Вот почему он был так любим прихожанами – в особенности бедняками, часто прибегавшими к его помощи» (20).

Но помимо этого в память о нем, как о пастыре с талантом духовного писателя была издана брошюра (21), содержание которой позволило кратко, но душевно рассказать о пастыре, проповеднике, молитвеннике, заботливом

ходатае о нуждах сырых и обездоленных. Светлая память о благих деяниях протоиерея Алексея Сперанского в настоящее время сохраняется не только в упомянутых выше изданиях. Информация о нем помещена на сайтах тех храмов, где он служил. В православной периодике перепечатываются произведения этого духовного писателя (22).

Использованные источники и литература

1. Энциклопедический словарь. Изд. Ф.А. Брокгауз (Лейпциг) и И.А. Ефрон (С. – Петербург). СПб, Типография Акционерного Общества «Издательское дело», 1900. Т. XXXI, с. 187.

2. Священник Алексей Сперанский. Поучение в годовщину смерти протоиерея Иоанна Палисадова. СПб. Типография Дома Призр. Мал. Бедн. По Лиговке, д. 16, 1887.

3. О Божественной литургии. Внебогослужебная беседа Священника Андреевского собора А. С. Сперанского. СПб. Типография А. Катанского и Ко. Невский проспект, д. № 132. 1894.

4. Светлый день северной столицы и ея священная обитель. Прибавление к Церковным ведомостям, издаваемым при Святейшем Правительствующем Синоде, 1897, № 34, с. 1179 – 1201.

5. Сказание о чудотворной Тихвинской иконе Божией Матери, находящейся в Исаакиевском Кафедральном соборе. Протоиерея А. Сперанского. Изд. С-П Православного Исаакиевского Братства, 1898.

6. Путеводитель по Исаакиевскому кафедральному собору. Протоиерея А. Сперанского. Изд. С-П Православного Исаакиевского Братства, 1898.

7. Энциклопедический словарь. Изд. Ф.А. Брокгауз (Лейпциг) и И.А. Ефрон (С. – Петербург). СПб, Типография Акционерного Общества «Издательское дело», 1900. Т. XXXI, с.

8. ГАКО, ф. 33, о. 3, д. 1358, л. 10 о.

9. ГАКО, ф. 33, о. 4, д. 192, л. 274 о. – 275.

10. П к ЕВ, 1873, № 15, с. 353.

П к ЕВ, 1874, № 15, с. 321.

П к ЕВ, 1875, № 14, с. 255

11. П к ЕВ, 1876, № 14, с. 294.

12. Церковный вестник, издаваемый при СПб ДА, 1906, № 18, с. 585.

13. РГИА, ф. 799, о. 25, д. 994, л. 2.

14. РГИА, ф. 796, о. 185, д. 1437, л. 2.

15. РГИА, ф. 796, о. 181, д. 1912, л. 1.

16. РГИА, ф. 835, о. 1, д. 661, л. 3-4.

17. А.В. Кобак, Ю.М. Пирютко. Исторические кладбища Санкт-Петербурга. Изд. 2-е, доработанное и исправленное. М. – СПб, Центрполиграф-

Русская тройка, СПб, с. 305.

18. Там же, с. 305.

19. КЕВ, 1906, № 4, с. 312.

20. Прибавление к Церковным Ведомостям – 1906, № 5, стр. 237.

21. Памяти основателя дома трудолюбия в честь рабы божией Ксении и первого председателя распорядительного комитета онаго, настоятеля Смоленского кладбища протоиерея Алексея Ивановича Сперанского. СПб, 1906.

22. Церковный вестник, 2002, № 10, с. 21-31.

**Митрополит Калужский и Боровский Климент
(Г. М. Капалин),**
Председатель Издательского Совета Московской Патриархии,
Ректор Калужской духовной Семинарии,
кандидат богословия,
доктор исторических наук

**Служение святителя Феофана
смотрителем Киево-Софийских духовных училищ
The ministry of St. Theophan
as caretaker of Kiev-Sofia spiritual schools**

Аннотация: После окончания Киевской духовной академии святитель Феофан был назначен на должность руководителя Киево-Софийских духовных училищ. Это учебное заведение, которое объединяло приходское училище, низшее и высшее уездные училища, было учреждено по инициативе митрополита Киевского Филарета (Амфитеатрова) для сирот и мальчиков из бедных семей. За время пребывания в этих школах святитель Феофан проявил свои административные, педагогические и воспитательные способности. Как педагог он придерживался метода усвоения материала через понимание, а не простое зазубривание, а как воспитатель главным считал ученику надо привить любовь, научить его молиться и обучение должно быть соединено с трудом. Особо ценным для себя святитель считал, что он остался в Киеве, где множество святынь и у него была возможность продолжать духовно формироваться под руководством своего духовника епископа Иеримии.

Annotation: After graduating from the Kiev theological Academy Saint Theophan was appointed to the post of head of the Kiev-Sofia theological schools. This educational institution, which united the parish school, the lowest and highest County schools, was established at the initiative of Metropolitan of

Kiev Filaret (Amfiteatrov) for orphans and boys from poor families. During the stay in these schools is Saint Theophan showed his administrative, teaching and parenting skills. As a teacher he followed the method of learning through understanding, not mere memorizing, but as the main caregiver, he believed the student should be taught love, to teach him how to pray and learning should be connected with work. Especially valuable for itself, the Saint believed that he remained in Kiev, where many shrines and he had the opportunity to continue to spiritually grow under the guidance of his spiritual father Bishop Jeremie.

Ключевые слова: Киев, святитель, духовное училище, образование, воспитание

Key words: Kiev, saint, spiritual school, education, upbringing

Начало административной-педагогической деятельности святителя Феофана было положено его полуторалетним служением в качестве руководителя и учителя Киево-Софийских духовных училищ.

Это учебное заведение было учреждено всего за год до назначения иеромонаха Феофана. Оно было устроено при Киевском кафедральном соборе Святой Софии по инициативе святителя Филарета (Амфитеатрова), который в 1837 г. во время посещения императором Николаем I Киева получил от него «царское соизволение» [21, с. 104] на переоборудование под духовное училище архиерейского дома своего почившего предшественника митрополита Евгения ((Евфимий Алексеевич Болховитинов, 1767-1837 гг., был митрополитом Киевским и Галицким с 24 января 1822 г.).

Присутствие в названии данного учреждения множественно числа объясняется тем, что оно объединяло в себе две начальные школы: первые два одногодичных класса составляли приходское училище, а последующие два двухгодичных отделения (нижнее и высшее) — уездное училище. Полный курс обучения в училищах, таким образом, составлял шесть лет, а с подготовительным классом — семь лет [8, с. 706].

Киево-Софийские училища были благотворительным учреждением, ориентированным на самые бедные слои населения. По воспоминаниям одного из его выпускников А. Недельского, святитель Филарет открыл эту школу «именно для сирот и бедняков, чтобы хоть в тесноте и наготе да получали они какое-либо образование и поддержку для своей скорбной жизни. Бурса была для них и училищем, и приютом» [8, с. 708].

Может сложиться мнение, что будущий святитель Феофан получил не совсем соответствующее его высоким результатам обучения в Академии

место, как того требовало распоряжение о распределении выпускников. В данном документе отмечалось, что назначение «на начальнические и наставнические вакансии по Академии и окружным семинариям» производилось «сообразно с достоинством воспитанников вообще и в особенности с преимущественными успехами в некоторых учебных предметах» [16, л. 21, 36]. Одно из первых мест в списке выпускников [19, л. 33; 2] давало иеромонаху Феофану шанс на получение более значительной должности.

Однако следует принять во внимание, что он стал преемником иеромонаха Антония (Яков Гаврилович Амфитеатров, 1815-1879 гг.) — близкого родственника Киевского митрополита. Следовательно, эта должность была весьма значимой в глазах святителя Филарета, которого особенно заботила судьба Киево-Софийских училищ, как собственного начинания и как плода трудов его племянника.

О заботливом отношении к воспитанникам училищ предшественника святителя Феофана свидетельствует очевидец С.Г. Ростовецкий: «Сильным впечатлением на юные сердца наши было то, что по прочтении разрядных списков 1841 г. в июле месяце незабвенный начальник наш [иеромонах Антоний — прим. МК], сделав приличное наставление и благословив каждого из нас порознь, сказал: “Где бы я ни был, везде любовью обильное мое сердце не тесно вместит каждого из вас, тем более, что я во все время будущего вашего воспитания не разлучен буду с вами по месту своего служения”. Эти слова означали, что через несколько месяцев он будет определен начальником среднего учебного заведения» [21, с. 108].

Смена руководства в Киево-Софийских училищах произошла в начале 1841-1842 учебного года. Иеромонах Антоний стал инспектором Киевской семинарии. Распоряжением Святейшего Синода от 27 сентября 1841 г. на его место был назначен иеромонах Феофан (Говоров) [16, л. 45; 20, л. 5об.; 14, л. 13; 25, л. 3].

Стоит заметить, что один из первых биографов святителя И.А. Крутиков и архимандрит Георгий (Тертышников) называют его ректором училища [7, с. 157-159; 3, с. 57]. Но в официальных документах первая должность святителя Феофана называется иначе. В представлении из Киевской духовной академии обер-прокурору о размещении выпускников X учебного курса иеромонаха Феофана предлагалось назначить на должность смотрителя [16, л. 45]. В уже упомянутом распоряжении Синода о назначении он также именуется смотрителем Киево-Софийских училищ [14, л. 5об.], равно как и в последующих документах о его переводе на служение в Новгородскую семинарию [15, л. 1-2об.; 9, л. 3-3об.]. Реже в официальных документах он именовался

исполняющим должность ректора [14, л. 12-14; 25, л. 3] либо начальником [17, л. 74; 7, л. 267; 5, л. 2об.], но не ректором.

Педагогический коллектив Киево-Софийских училищ объединял 6 учителей [8, с. 706]. Руководство училищами иеромонах Феофан с 15 октября 1841 г. совмещал с преподавательской деятельностью. Он был учителем латинского языка в высшем отделении уездного училища [14, л. 13; 25, л. 3], то есть наставником выпускников руководимой им школы.

Доверив попечение о своем начинании молодому выпускнику Академии, святитель Филарет продолжал заботиться о судьбе и хозяйственном обеспечении училищ. В частности, он обращал внимание своего викария епископа Чигиринского Иеремию (Соловьева) «на сие новое училище» [7, с. 157] и поручал ему обо всех его нуждах сообщать свои мысли. Епископ Иеремия имел непосредственное отношение к организации Киево-Софийских училищ, будучи с самого начала, то есть с 1837 года, председателем Комитета по устройению этой духовной школы.

Как духовник святителя Феофана, совершивший его монашеский постриг, диаконскую и иерейскую хиротонию, епископ Иеремия стал и его первым наставником в деле управления духовной школой и организации в ней учебно-воспитательного процесса. Сам епископ Иеремия, несмотря на стремление к монашескому уединению, за годы работы в духовных школах приобрел опыт административной и преподавательской деятельности. Он был инспектором и учителем греческого языка в Севском духовном училище, ректором Киевской духовной семинарии, инспектором и ректором Киевской академии.

Соединение в одном лице духовного наставника иеромонаха Феофана и его непосредственного начальника по должности смотрителя училищ духовно укрепляло и направляло будущего святителя, обеспечивало контроль и поддержку его инициатив с самого начала его педагогических трудов. Не случайно молодой педагог и администратор проявлял умудренность и опытность в деле обучения и воспитания молодого поколения, так что «был хороший руководитель учебного дела в училище» и «приносил большую пользу и учителям, и воспитанникам» [7, с. 158]. По мнению выпускника Киево-Софийских училищ С.Г. Ростовецкого, святитель Феофан входил в число трех «начальствующих этого училища», которых «нельзя не вспомнить с особенною признательностью» [21, с. 109].

Как администратор, иеромонах Феофан не только всегда был в курсе хозяйственных нужд школы, его интересовало качество преподавания, а также он знал о поведении и успеваемости всех воспитанников училища. Для этого он «постоянно в нем находился и весьма часто бывал в классах, направляя обучение детей к умственному развитию» [7, с. 158]. По

справедливому замечанию биографа святителя, «в то время не было ни хороших руководств и пособий, ни методических указаний, но все зависело от умственных дарований, усердия и трудов учителей, особенно начальника заведения» [7, с. 158].

Как преподаватель, иеромонах Феофан «более обращал внимания на понимание, чем на приобретение познаний одною памятью» [7, с. 158]. Он стремился увлечь своих учеников, привить им живой интерес к изучаемому предмету. С этой целью он, как свидетельствует биограф, сам применял в обучении наглядность и рекомендовал другим учителям применять ее по возможности часто. Надо заметить, что данное свидетельство относится к концу века, когда были широко известны и популярны труды К.Д. Ушинского, в которых научно обосновывается принцип наглядности. Но биограф указывает, что иеромонах Феофан использовал этот принцип еще в период преподавания в Киево-Софийских училищах, когда Ушинский еще учился на втором курсе Московского университета и не был знаком с педагогическими системами Я.А. Коменского и И.Г. Песталоцци. Лишь спустя много лет он поведал о них российской общественности и заложит основы отечественной педагогической науки.

Знал ли святитель Феофан в начале 1840-х годов о взглядах на школьное обучение западных педагогов гуманистов? У нас нет фактов, позволяющих дать однозначно утвердительный или отрицательный ответ. Возможно, он самостоятельно осознал необходимость задействовать органы чувств обучаемых для лучшего усвоения ими знаний. Может быть, он узнал об этом принципе западной школы и на уроках сравнительного богословия или каким-либо иным путем почерпнул для себя идею наглядности, которую епископ Моравской церкви Ян Коменский считал универсальным правилом дидактики [6, 153-162]. В таком случае это свидетельствует о широте взглядов молодого священника, его способности применять в своей практике положительный опыт западнохристианской педагогики.

В автобиографической «Повести о жизни» К.Г. Паустовский пишет об учителе географии Черпунове, «который всегда притаскивал на уроки всякие редкости» [10, с. 3]. Принимая во внимание, что писатель учился в одной из киевских гимназий, можно признать, что наглядность в преподавании географии, которая так впечатляла гимназиста Паустовского, в учительской среде Киева начал прививать еще иеромонах Феофан в начале 1840-х годов.

Но особенно в ходе административно-учебной деятельности святитель Феофан проявил себя как воспитатель. Еще в Киеве он стремился не только дать своим подопечным обширные знания в изучаемом предмете, но, прежде всего, воспитать их православными христианами. Для этого ему не

надо было знакомиться с идеями развивающего обучения И.Г. Песталоцци, поскольку в церковной традиции обучение и воспитание представляют собой единый процесс. Вернее на формирование педагогических принципов святителя Феофана оказало влияние почитание святителя Тихона Задонского и внимательное чтение его сочинений.

Молодой педагог в своей деятельности также использовал положительные примеры и образ действий своих учителей и наставников, которые он наблюдал во время обучения в духовных школах. Так, благонравие и благочестие иеромонах Феофан ценил в учениках не меньше, чем успехи в обучении. Особенно высоко будущий святитель ставил трудолюбие и уважение к старшим. Действенным воспитательным приемом он считал напоминание детям об их родителях. Повторяя воспитанникам, что «хорошее их поведение и успехи в науках доставят родителям радость и веселие, а плохое поведение и леность — скорбь и слезы отцу и матери» [7, с. 158], он помогал им избегать эгоизма и превозношения, ставя наградой за учебу и прилежание не похвалу самих учеников, а добрую репутацию их родителей.

Важнейшим принципом воспитательной работы иеромонах Феофан считал евангельскую любовь — «тот принцип, который и ныне многими сознается, но весьма немногими осуществляется на деле» [7, с. 159]. По свидетельству И.А. Крутикова, эту христианскую добродетель будущий святитель всегда ставил на первое место, как необходимое условие реализации воспитательного процесса: «Полюбите детей, и они вас полюбят, — обыкновенно говорил новый начальник учителям, что и после советовал делать наставникам, когда в подобных случаях обращались к нему за советом как к опытному христианскому педагогу» [18, с. 523].

Любовь, которую Христос явил людям и заповедал всем верующим в Него, требует от воспитателя, во-первых, жертвенности (как и Сам Сын Божий принес Себя в жертву ради спасения всех людей), а во-вторых, — видеть в каждом воспитаннике, при всех его недостатках, присущий каждому человеку образ Божий. Только при этих условиях педагог может выполнить свою главную, святую обязанность — помочь ребенку раскрыть в себе образ Божий. Это требует от самого учителя христианского подвига. Подчеркивая, что христианская любовь является вершиной духовно-нравственного совершенства, святитель признавал, что «воспитание из всех святых дел самое святое» [22, с. 71].

Будучи сам с детства воспитан в духе религиозности, иеромонах Феофан внимательно следил за религиозным воспитанием учащихся. По примеру своих родителей он стремился ознакомить своих воспитанников с идеалами христианской жизни на примерах житий святых и других книг

религиозной тематики. Давая читать книги, он потом беседовал с учениками, чтобы убедиться, что они усвоили ее содержание, и давал им необходимые разъяснения. Приучая воспитанников к внимательной домашней и церковной молитве, привлекая их к осознанному участию в богослужении, будущий святитель перед Литургией объяснял им читаемые во время службы отрывки из Евангелия и книги Деяний святых апостолов.

Воспитанники училищ сами принимали непосредственное участие в богослужении в качестве певчих церковного хора и чтецов. Святитель Феофан стремился, чтобы каждое посещение храма возгревало в детских сердцах молитвенный дух и благоговение. «Самое действительное средство к воспитанию истинного вкуса в сердце, есть церковность, в которой не исходно должны быть содержимы воспитываемые дети, — писал позднее будущий святитель, исходя из своего педагогического опыта. — Церковность, духовное пение, иконы — первые, изящнейшие предметы по содержанию и по силе» [22, с. 46]. Подавая своим воспитанникам личный пример, иеромонах Феофан и «сам благоговейно совершал церковное богослужение» [7, с. 159]. Софийский собор стал местом усердных и горячих молитв будущего святителя, не случайно именно здесь будет совершена его хиротония во епископа.

Успешно трудиться на поприще духовного образования иеромонаху Феофану во многом удавалось благодаря неустанным заботам о реализации своего монашеского призвания. Еще в Киеве познав на личном опыте плодотворность постоянной внутренней работы не только для развития своей души, но и для успешной педагогической деятельности, святитель Феофан уже в зрелости писал: «Воспитатель должен пройти все степени христианского совершенства, чтобы впоследствии в деятельности уметь держать себя, быть способным замечать направления воспитываемых и потом действовать на них с терпением, успешно, сильно, плодотворно» [22, с. 71].

Молодой иеромонах был рад, что остался у святынь Киева. Он часто бывал в Киево-Печерской лавре и ее скитах для духовной беседы с жившими там аскетами. Среди них он особенно выделял лаврского духовника преподобного старца Парфения, которого, по словам биографа, «почитал, как отца», принимая от него и от других опытных в духовной жизни монахов «советы и наставления, как вести многотрудное дело спасения» [7, с. 269]. Будущий святитель сознавал, что духовной жизни можно научиться только на практике. Не имея возможности проходить монашескую науку, проходя послушания в монастыре, будущий святитель в общении с опытными монахами стремился постичь глубину духовной жизни православного монашества, использовал любую возможность получить бесценные наставления, касающиеся практических аспектов

монашеского уклада, обдумывал их и применял их в своей жизни, насколько это было возможно.

Первый ректор по его учебе в Академии святитель Иннокентий (Борисов) как-то упомянул в беседе, что по временам иеромонах Феофан «призывает к себе монахов Лавры для освящения воды и просит их побольше кропить те углы, в которых гнездятся нечистые духи» [12, с. 153]. Это свидетельствует о том, что с самого начала своей монашеской жизни святитель шел путем сурового подвижничества, за что подвергался бесовским нападениям подобно преподобному Антонию Великому [1, с. 74], преподобному Сергию Радонежскому [4, с. 128] и другим строгим аскетам. Вдохновляемый высотой подвигов древних святых и современных ему киевских подвижников, иеромонах Феофан вел чистый и предельно аскетический образ жизни. В своем Слове на Пасху 1842 г. он подчеркивает необходимость безмолвной проповеди «не из уст, а из дел жизни», то есть деятельного исполнения заповедей Христовых: «Живите так, чтобы ваша жизнь была не иное что, как единое слово — Христос воскрес; и чтобы, смотря на вас, весь мир — и христианский, и не христианский — сказал: воистину Христос воскрес» [24, л. 3-3об.].

Помимо духовного совета у насельников Лавры во время служения смотрителем Киево-Софийский училищ будущий святитель продолжал общаться со своими прежними учителями по Киевской духовной академии, особенно с теми, кто, как и он, несли административные и преподавательские должности, будучи монахами. Из них биограф святителя выделил архимандрита Димитрия (Муретова) и епископа Иеремию. Очевидно, молодой иеромонах стремился понять, как следует соподчинять в своей жизни прохождение монашеского подвижничества с должным выполнением своих служебных обязанностей.

Одновременно он активно искал разрешение актуальных для себя вопросов в священном предании Церкви, святоотеческом наследии. К этому его побуждал и личный интерес, и его наставники, которые сами руководствовались аскетическим учением древних подвижников. По мнению И.А. Крутикова, именно в эти годы святитель начал изучать подвижнические сочинения святых отцов: «Нужно полагать, на это святое дело, при собственном влечении юного инока, подвинули его старцы и ученые духовные руководители и указали путь, как ознакомиться с ними» [7, с. 269].

Следует заметить, что это не совсем так, ибо со святоотеческими творениями он познакомился еще во время обучения в Академии, обращаясь к нему преимущественно при подготовке проповедей. Теперь же, как справедливо делает акцент биограф святителя, он начал изучать аскетическое учение Церкви для решения духовных проблем личности.

«Он изучал их и практически, и научно, причем до того проникся духом их, что речь его, о чем бы ни была, носила явные следы аскетических творений, — писал знавший святителя И.А. Крутиков. — Трудно указать в этом отношении равного ему из современных духовных учителей и писателей» [7, с. 269].

Впоследствии на основании своего опыта и осмысления подвижнических произведений святитель напишет отдельное сочинение [23], адресованное не только инокам, но и мирянам, начинающим духовную жизнь. Приводя многочисленные свидетельства святых отцов, святитель Феофан доказывает первостепенную необходимость опытного духовника на этом пути: «Всякому, начинающему искать спасения, нельзя братья за это дело самому или содевать свое спасение по своему разумению и хотению», ибо «нет ближе к гибели того человека, который не имеет для себя руководителя на пути Божиим» [23, с. 8-9].

В этом же сочинении он пишет о том, какими качествами должен обладать духовный руководитель: «истинным руководителем может быть только победивший страсти, и через бесстрастие соделавшийся сосудом Святаго Духа, научающего всему, или тот, кто прошел первую степень и чрез внутренний крест и распятие восприял Бога» [23, с. 14]. В дальнейшем духовное наставничество будет одной из сквозных тем в произведениях святителя, посвященных вопросам духовной жизни.

В результате благоприятной обстановки для внутреннего возрастания под руководством опытных наставников святитель Феофан еще в период управления Киево-Софийскими духовными училищами смог проявить себя как смелый педагог-новатор. Он вводил в учебный процесс принципы наглядности и воспитывающего обучения, которые впоследствии последовательно развивал всю жизнь, став, по существу, основоположником православной педагогики. Непродолжительное служение в Киеве, таким образом, стало евангельским зерном и закваской всего его дальнейшего служения, которые по сей день духовно питает всех, желающих обрести спасение.

Список использованной литературы

1. Афанасий, святитель. Житие преподобного отца нашего Антония, описанное святым Афанасием в послании к инокам, пребывающим в чужих странах. Сергиев Посад, 1903.

2. Выпускники Киевской духовной академии // petergen.com/bovkalov/duhov/kievda.html.

3. Георгий (Тертышников), архимандрит. Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. Магистерская диссертация. Ч. 1. Машинопись. Троице-Сергиева Лавра, 1989.

4. Епифаний Премудрый. Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского чудотворца, написанное учеником его Епифанием Премудрым. Сергиев Посад, 1903.

5. Из воспоминаний И. А. Крутикова // ИР НБУ. Ф. 160. Ед. хр. 1966.

6. Коменский Я.А. Великая дидактика. М., 1875. С. 282.

7. Крутиков И. Святитель Феофан Затворник и Подвижник Вышенской пустыни // ДЧ. 1897. Ч. 2.

8. Недельский А. Киево-Софийское духовное училище по воспоминаниям 1847-1853 // КЕВ. 1900. № 16. Ч. неофиц.

9. Определение Святейшего Правительствующего Синода о назначении на вакантную должность инспектора Новгородской семинарии смотрителя Киево-Софийского духовного училища иеромонаха Феофана // РГИА. Ф. 796. Оп. 123. Ед. хр. 1570.

10. Паустовский К.Г. Вода из реки Лимпопо // Далекие годы. М. 2012.

11. Письма Филарета, митрополита Киевского к Иеремии, епископу Нижегородскому // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1886. Кн. 11-12, отд. 3.

12. Порфирий (Успенский), епископ. Книга бытия моего. Дневники и автобиографические записки епископа Порфирия Успенского. Ч. III. СПб., 1896.

13. Послужной список преосвященного Феофана, епископа Тамбовского и Шацкого // РГИА. Ф. 796. Оп. 439. Ед. хр. 883.

14. Послужной список состоящего при нашей Духовной миссии в Иерусалиме соборного иеромонаха Феофана (Говорова) за 1854 г. // АВПРИ. Ф. 161. II-9. Оп. 46. 1854 г. Д. 7.

15. Предложение Обер-Прокурора Святейшего Правительствующего Синода о назначении на должность инспектора Новгородской Семинарии инспектора Киево-Софийского духовного училища иеромонаха Феофана или профессора Полтавской семинарии иеромонаха Феодосия // РГИА. Ф. 796. Оп. 123. Ед. хр. 1570.

16. Представление конференции Киевской духовной академии Обер-Прокурору Святейшего Правительствующего Синода графу Н. А. Протасову о распределении воспитанников окончивших курс, к училищным должностям по семинариям и училищам Киевского округа // ЦГИАУ. Ф. 711. Оп. 3. Ед. хр. 237.

17. Представление конференции Киевской духовной академии Обер-Прокурору Святейшего Правительствующего Синода графу Н. А.

Протасову // ЦГИАУ. Ф. 711. Оп. 1. Ед. хр. 1888.

18. Приготовление к затвору и затворническая жизнь Преосвященного Феофана // ДЧ. 1894. Ч. 1.

19. Разрядный список студентов Киевской духовной академии высшего и низшего отделений... // ЦГИАУ. Ф. 711. Оп. 3. Ед. хр. 237. Л. 33).

20. Распоряжение Святейшего Правительствующего Синода о назначении иеромонаха Феофана (Говорова) смотрителем Киево-Софийских духовных училищ // ЦГИАУ. Ф. 711. Оп. 2. Ед. хр. 3437.

21. Ростовецкий С. Г. Из воспоминаний детства. Открытие Киево-Софийского духовного училища, и первые два года обучения. // КЕВ. 1878. № 3. Ч. неофиц.

22. Феофан Затворник, епископ. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике. Заключительное прибавление к Письмам о христианской жизни. Вып. 1. 1868. СПб.

23. Феофан Затворник, епископ. Что потребно покаявшемуся и вступившему на добрый путь спасения: (писано в 1847 г.). Е.Ф. Изд. Афон. Рус. Пантелеимонова монастыря. М.: Тип. И. Ефимова, 1882.

24. Феофан Затворник, святитель. Слово на Пасху. Рукописная копия // АРПМА. Ф. Свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Д. 43. Ед. хр. 4368.

25. Формулярный список ректора и профессора Олонецкой Духовной семинарии архимандрита Феофана (Говорова) за 1856 г. // АВПРИ. Ф. «Дела личного состава. Формулярные списки». Оп. 464. Д. 917.

Сенькина А. Н.

кандидат культурологии,
декан юридического факультета Калужского института
Всероссийского государственного университета юстиции
(РПА Минюста России)
e-mail: allasenkina@gmail.com

Женское духовное образование в Калужской губернии конца XIX – начала XX столетия.

Women's spiritual education in Kaluga region in the late XIX early XX centuries.

Аннотация: в статье рассматривается политика царского правительства и Святейшего Синода в конце XIX начале XX столетия в отношении церковно – приходских школ и воскресных школ, которые давали начальное образование и нравственное воспитание для женщин. Важнейшей составляющей образовательной системы церковно – приходских школ являлись предметы религиозного характера, однако образовательный компонент церковных школ не был узко клерикальным. Помимо Закона Божия, церковно – славянского языка и церковного пения девочки изучали чтение, письмо, арифметику, историю, чистописание, русский язык. В некоторых школах создавались классы рукоделия. Заведовали церковно – приходскими школами священники приходов. Школы зачастую располагались в домах духовенства.

Abstract: the article considers the policy of the Imperial government and of the Holy Synod in the late XIX – early XX centuries in the parochial schools and Sunday schools that gave elementary and spiritual education for girls and women. The most important component of the educational system of church-maintained schools was not so narrow too, as it is evidenced by the schools' schedule. In addition to the Law of God, Church Slavonic language and church music girls learned reading, writing, arithmetic, history, calligraphy, Russian language. In some schools vocational handwork courses were arranged. The church – maintained schools were run by the parish priest. Schools were often located in the homes of clergymen.

Ключевые слова: образование, духовно-нравственное воспитание, православие, церковно – приходская школа, приходские священники, пра-

вославные монастыри, воскресные школы, духовное образование для женщин.

Keywords: education, spiritual and moral education, Orthodoxy, the parochial school, parish priests, orthodox monasteries, Sunday schools, the spiritual education for women.

«Ведь только просвещенный религией и образованный человек составляет тот российский народ, который будет обеспечивать благоденствие России, ее силу, спокойствие и богатство».

К.Д.Ушинский

В XIX столетии передовые мыслители России неоднократно в своих трудах анализировали социально – экономическое положение женщины и возможности вовлечения женщин в общественную жизнь государства. Чернышевский Н.Г., Добролюбов Н. А. призывали изменить взгляд на женщину, как на «вещь» и предоставить доступность образования для женщин, чтобы ликвидировать зависимое положение женщины в обществе и семье.

Многие разделяли взгляды Демопольского Н.Г., который писал: «Нормальная профессия для женщин только одна - жены и матери и первоначальной воспитательницы своих детей, поэтому в нормальном плане общего женского образования необходим общеобразовательный минимум...».[1 с.139]

Однако, реальность капиталистических изменений середины XIX века ставила перед женщиной вопрос кардинально: либо нищета, либо получение образования и возможность зарабатывать на жизнь. Добролюбов Н.А. в работе «Мысли об учреждении открытых женских школ» (1858) указывал, что «девочек учится у нас меньше, чем мальчиков».[2с. 181.]

В ходе дискуссий становилось все более ясным, что важнейшим залогом изменения социального и экономического положения женщины является просвещение и образование.

Всероссийская перепись населения 1897 года впервые выявила общую образованность в стране. Средний уровень грамотности в России составлял 21,1%, причем среди мужчин грамотных было больше – 29,3%. чем среди женщин – 13,1%. К этому времени лишь немногим более одного процента населения России имели высшее и среднее образование. Число обучавшихся в средней школе по отношению ко всему грамотному населению составляло 4%. Иными словами, уровень образованности не только среди женского, но и мужского населения в России к концу XIX столетия определяла начальная школа.

Правительство предпринимает ряд мер, однако, большая часть начальных учебных заведений в стране и в Калужской губернии открывается по

инициативе священнослужителей. В Калужских губернских ведомостях отмечалось, что обучение происходило в очень плохих условиях: «В неприглядных тесных комнатках, без каких – либо школьных удобств, буквально толкуются сотни мальчиков и девочек...вентиляции никакой, отхожих мест не полагается, отопление скудное...К этому следует добавить, что школы не снабжаются учебными пособиями, что нет средств для выдачи наград лучшим учащимся и поощрения лучших преподавателей».[3 с.267]

Однако, к концу XIX столетия школы выполняли свое предназначение, не смотря на все трудности. В 1894 году член училищного совета при Святейшем Синоде Е.В. Манцев, проводя ревизию школ, писал в отчете: «...вне всяких похвал, дети знают все события Ветхого и Нового завета. Самым подробным образом знакомы с богослужением и Св. Таинствами».

Основной задачей церковно - приходских школ провозглашалось: воспитание и утверждение в народе православной веры и христианской нравственности. Как правило, школы были одноклассные и двухклассные. В одноклассных школах преподавались Закон Божий, с изучением молитв, священная история и объяснение богослужения, чтение церковной литературы.

Наглядным примером может быть Калужская губерния, где мальчики и девочки, в основном, могли получить лишь начальное образование в церковно – приходских школах, которые открывались по инициативе священников.

Примечательна деятельность священнослужителя Федора Васильевича Вырского, описанная в Адрес – календаре Калужской губернии (1861г.) и документах Государственного архива Калужской области (ГАКО). В 1833 году на должность диакона в Благовещенскую церковь города Козельска Калужской губернии поступил Федор Васильевич Вырский, который «все свое свободное время, остававшееся от исполнения прямых служебных обязанностей, отдавал воспитанию детей козельчан. Сначала родители приглашали Ф.В. Вырского в свои дома для занятий с их детьми, но вскоре этих приглашений и уроков накопилось так много, что у него появилась мысль устроить у себя в доме небольшую частную школу, которую бы смогли посещать дети всех сословий и всех состояний» [4 с.7]

Вскоре школа была открыта для детей разных сословий. Количество учеников в школе постоянно увеличивалось: в 1860 году в школе обучалось 100 девочек и 90 мальчиков, в 1862 году - 120 девочек и 130 мальчиков. Дети бедных и многосемейных родителей обучались бесплатно. Ф.В. Вырский в процессе обучения применял различные, передовые, по тем временам, методы обучения. Например, ланкастерский метод: «С помощью взаимного обучения Вырские учили ребят считать на счетах, читать, писать, закону

Божию, а некоторым по желанию их родителей, «ими» преподавалась грамматика и арифметика». Выровский разделял учеников на десятки, и каждый десяток поручал «старшему». «Старший» был обязан наблюдать, чтобы дети вели себя скромно и прилично. Такой принцип воспитания применялся Я.А.Каменским. Проведение принципа сознательности в обучении дало возможность ученикам получать хорошие знания. Калужский губернатор В.А. Арцимович, инспектируя учебные заведения, в 1860 году отмечал: «ученики школы Вырских во время ответов смотрели прямо, открыто, отвечали просто, охотно и не скрывали, если чего - нибудь не знали». [5 с.446] В деятельности школы в некоторой степени отразилась идея Песталоцци о связи обучения с трудом. Дочь Вырского - Александра Федоровна часто просиживала ночами, чтобы подготовить прописи для школьников, т.к. не хватало средств их купить. Тогда она стала обучать учеников шитью, вязанию, и когда работы стали хорошего качества, она их продавала и на вырученные деньги покупала все необходимое для учеников, иногда обувь или одежду. В конце 50-х годов XIX столетия школу посетил член общего присутствия хозяйственного управления при Святейшем Синоде Ушинский А.Д. - брат русского педагога Ушинского К.Д. «В подспорье к педагогическим приемам, выработанным опытом Федора Васильевича и Александры Федоровны Вырских, А.Д. Ушинский преподавал некоторые советы, основанные на научной педагогической практике. Он указал на звуковой метод Золотова обучения чтению, в... значительной степени облегчающий для начинающих процесс усвоения грамоты. Кроме того, А.Д. Ушинский выслал в школу массу книг духовного содержания и учебных пособий для сирот и детей бедных родителей» [5 с.449]

В 1861 году Святейший Синод наградил Федора Васильевича Вырского золотой медалью на Александровской ленте с надписью «За усердие». Владыка Калужский и Боровский прислал из своих средств 200 рублей Федору Васильевичу и 150 рублей Александре Федоровне. Постоянную материальную помощь оказывали помещица Кавелина Е.С. и губернатор Арцимович В.А. В 1860 году Александра Федоровна выдержала экзамен в Калужской гимназии на звание учительницы школы.

После реформ, проведенных в сфере образования, школа Вырских была закрыта, открывались земские школы.

В 1861 году открылось церковно – приходское училище для девочек в г. Сухиничи по инициативе священника Сухиничской Смоленской Соборной Церкви Александра Никоноровича Надеждина. Он «добровольно отдал под училище две комнаты и принял на себя обязанность учить девиц чтению, письму, Закону Божьему, Священной истории и первоначальным правилам Арифметики, а жена его изъявила добровольное согласие обучать девочек

рукоделию. Надеждины приняли на себя обязательство по устройству и приобретению всех необходимых материалов для успешного обучения...» «А за этот пасторский подвиг, достойный похвалы и уважения, начальство приказало вознаградить его ежегодно из городских расходов по мере возможности, 150 рублей серебром». [6 с.7]

Александр Никонорович Надеждин при открытии училища говорил об осознании и великом значении образования для российского государства: «Цель просвещения – есть необходимая цель для Человека! Наш Великодержавный Государь Император, Александр Николаевич сознал глубоко в душе своей, что для благополучия государства и общественного спокойствия нужно подготовить юные сердца к просвещению, к пониманию самих себя к пониманию семейного быта и семейного счастья, а отсюда общественного благоустройства в жизни Высочайше повелеть соизволил разделить эти высокие стремления к благоденствию я, сознавая глубоко в душе своей, что ученье свет, а не ученье - тьма, пожелал добровольно посвятить свои способности к приготовлению в Сухиничах нравственно воспитанных малолетних девиц, к общему спокойствию и благосостоянию государства». [6 с.5]

В 1871 году газета «Калужские губернские ведомости» писала: «Перемышльское женское приходское училище содержится городским обществом на сумму 100 рублей серебром в год отпускаемую Думою из остатков сумм и помещение в новом доме, но очень тесном. Учительница Елизавета Федоровна Олимпиева в Московском Николаевском институте и окончила в нем полный курс наук с правом домашней учительницы. Обучает детей чтению по методу Золотова. Познакомив детей с буквами и научив составлять слова, приступает к чтению. Наблюдает правильность выговора слов». [7 с.5]

В документах Государственного архива Калужской области за 1883 год упоминается об открытии класса рукоделия в Перемышльском приходском 2-х классном женском училище. В отчете о деятельности училища отмечается, что «к 1 января 1909 года в училище обучалось 94 девочки (в возрасте от 7 до 11 лет – 63 человека, в возрасте от 11 до 14 лет -31). Девочек из городского сословия обучалось -77, а сельского -16. Как правило, учебный год начинался с 20 августа и длился до 15 мая. Учительница Высочинская не проходила специальную подготовку по обучению рукоделию. Она получала за обучение рукоделию девочек вознаграждение от города в размере 25 рублей в год. На содержание класса и на покупку материала для рукоделия никаких сумм властями не отпускалось. Материю и инструменты для работы покупала учительница из тех 25 рублей, что получала от города за обучение рукоделию. Покупается все необходимое для занятий по мере не-

обходимости и отчетности не ведется. Рукоделию обучались только ученицы училища. Преподавалось вязание крючком и на спицах, вышивание крестом и в тамбуре. Ученицы занимались рукоделием 4 часа в неделю, итого в год -130 часов». [8 с.9]

В 1908-1909 уч. году закончены следующие работы: «связано чулок больших -3 пары, чулок детских -2 пары; салфеток 2 штуки; вышито 2 полотенца, и две салфетки чайные 2 штуки и вывязаны прошивки для простыни». [8 с.9]

Широкое распространение получили воскресные школы, как центры обучения грамотности. Открывались школы, как правило, по инициативе местных священнослужителей и земских учителей, которые затем и преподавали в этих школах. Были открыты воскресные школы при Спас – Суходревском училище в Малоярославецком уезде, в селе Федосове Калужского уезда, открыты две воскресные школы в Тарусском уезде и 6 школ при 6 земских училищах Козельского уезда. В документах того времени отмечалось: «Население к воскресным школам относится сочувственно, видя в нем одно из средств к образованию женщин и девочек, в будни всецело занятых домашней работой».

Другими центрами обучения грамоте и ремеслу были монастыри. Женские монастыри Калужской губернии, принимавшие в свои стены многих крестьянок, не только обучали начальной грамоте, но и являлись хранителями старинных обычаев, мастерства по изготовлению народного костюма, уборов, украшений. Золотное шитье калужских сорок было монастырской работы. Например, в Шамординском монастыре с 1890-х годов существовала золотошвейная мастерская. [9с.127]

Золотное шитье в губернии было монастырского происхождения, выполнялось пряденной золотой или серебряной ниткой рельефным швом, в губернии было широко распространено шитье бисером, что является вообще особенностью декора головных уборов крестьянок южнорусских губерний. Разноцветный бисер использовался в калужском народном шитье для украшения головных уборов, иногда бисер дополнял вышивку рубахи. В районе Монастырщины мужчины носили праздничные шелковые рубахи, вышитые вокруг ворота и по полочке бисером и блестками. В декор женского костюма калужских крестьянок входил так называемый нашейник, гитан — кумачовый воротник, вышитый бисером, к нему пришивалась спускающаяся на грудь, низанная бисером полоска. В монастырях ткалось поневное полотно, расшивались суконные и парчовые прошвы понев, шились косоклинные китайчатые сарафаны, плелись шерстяные пояса, изготовлялись праздничные головные уборы.

Праздничные венки - девичьи головные уборы — изготовлялись в Калужском Казанском женском монастыре. Все это позволяло приобрести

умения, которые могли пригодиться в жизни.[9с.23-27]

Интересен опыт приобщения женщин к общественной жизни – привлечение девушек и женщин к жизни в общинах. Примером может служить деятельность помещицы Александры Евгеньевны Белокопытовой, которая 20 декабря 1868 года основала Казанскую Боголюбивую женскую общину. «Цель создания общины: охранять нравственность бедных бесприютных девиц и ввести между ними иноческое молитвенное жительство». Община находилась в имении госпожи Белокопытовой Мосальского уезда при селе Петропавловском в 12 верстах от Московско - Варшавского шоссе, в четырех верстах от торгового села Жерелева и в 90 – та верстах от уездного города. Во владении общины было 400 десятин пахотной земли. 100 десятин дровяного леса, с лугами и водяная мельница с крупорушкой... Настоятельница - рясофорная сестра из крестьян Феодосия Сергачева, 17 рясофорных сестер (5- из дворян, 1- из купеческого сословия, 1 - из мещан и 10- из крестьян); 12 послушниц (1- дочь священника, 1- из купеческого сословия, 1- из мещан, 9- из крестьян) и находится на испытании двенадцать девушек (1 - из дворян, 1 - из купеческого сословия, 1- из мещан и 9 - из крестьян). Все помещаются отдельно в кельях. В общине занимаются иконописанием, золотым и разным другим вышиванием, стеганием одеял, шитьем белья, разным вязанием, башмачным мастерством, прядением, тканьем вовны и льна для расхода в общине для сестер, переплетом книг и разными другими мелкими занятиями. Неграмотных в общине только 6, а из остальных грамоте обучались только тринадцать девушек».[10 с.55]

Актуальным и для современного российского общества является деятельность Братства Святого Николая (1893-1898г.г.), которая была направлена для «борьбы с пьянством всеми доступными средствами, поднять умственный и нравственный уровень местных крестьян, содействовать улучшению материального быта крестьянства, организовать помощь беднякам и временную поддержку крестьянам, пострадавшим от неурожая, пожара». В район деятельности Братства входило одиннадцать деревень с населением 1600 человек. Братство возникло по инициативе помещицы Е.Ф.Писаревой и священника И.И.Сперанского. В селе Озерское Перемышльского уезда Калужской губернии на 100 дворов приходилось 5 трактиров с продажей вина и винокуренный завод (по обе стороны тракта). Современниками отмечается, что духовных организаций с такими обширными целями не было до появления Братства Святого Николая. За пять лет практической деятельности было сделано действительно много для «умственного и материального просвещения крестьянства». Была открыта читальня с выдачей книги чтением книг вслух крестьянам ежедневно в осенние и зимние вечера; открыта дешевая чайная при читальне; склад

письменных принадлежностей и учебников. За пять лет активной деятельности читальни число слушателей достигло 29298 человек, из них: взрослых крестьян -20315, мальчиков школьного возраста -7491, крестьянских женщин -1492. Прочитанных книг дома - 10979.

В 1897 году открыта школа грамотности для взрослых крестьянок и школа рукоделия для крестьянских девочек. Оказано содействие крестьянам двух деревень для устройства школ грамотности, при одной из них Братство содержало школу рукоделия для девочек. Временно была устроена мастерская самолётного ткачества для обучения крестьянок тканью на станках самолётах, хлестов, вожжей и подпруг. Обучала этому виду деятельности специалистка по ткачеству, которая была командирована в село по просьбе Братства.

Летом 1897 года, были устроены лекции по пчеловодству, прочитанные специалистом - пчеловодом. Затем была устроена небольшая образцовая пасека на паях, чтобы дать возможность крестьянам следить за усовершенствованными приемами пчеловодства. Было открыто отделение склада Калужского сельского общества с целью, снабжать крестьян улучшенными сельскохозяйственными орудиями и семенами, предоставлена крестьянам сортировка, которая улучшила очистку семян. В 1898 году вся округа пострадала от неурожая, Братство организовало раздачу муки и семян для посева. Был построен Братский дом и при нем организована богадельня для бездомных стариков.[11 с.70]

Власти Калужской губернии в конце XIX столетия понимали, «что в губернии много детей - сирот или из-за бедности своих родителей не имеют средств не только к обучению грамоте или ремеслу, но и пропитаться своими силами они не могут. Вырастают такие дети «беспольными», не только для общества, но и для себя. Поэтому по решению Общественного Собрания при Городской Думе г. Калуги открыт приют в доме, который пожертвовал городу купец Чудин, а содержался этот приют за счет прибылей Общественного братьев Малютиных Банка, который ежегодно будет отпускать 1500 рублей и одновременно -500 рублей.

С начала 80-х годов 19 столетия дети в возрасте до 14 лет в Приюте обучаются грамоте по программам народных школ. Для девочек, кроме обучения грамоте введено рукоделие и знакомство с домашним обиходом». [12 с.12]

В связи с необходимостью давать профессиональные навыки для девочек во многих школах и училищах вводится обучение рукоделию.

Рукоделию учили (по данным ГАКО) в Медынской, Беклемищевской, Борисовской, Воронетской, Концепольской, Барятинской школах и в других школах губернии. Девочки обучались вязанию крючком, шитью по канве,

плетению кружев. Иногда Попечители школ делали пожертвования на развитие рукоделия, т.к. из казны денег не выделялось.[13,с.5.]

К концу XIX столетия в Калужской губернии отмечается, что рукоделие преподавалось в Малоярославецком, Перемышльском, Тарусском женских приходских двухклассных училищах. В отчетах отмечалось, что к «числу более или менее правильно организованных рукодельных классов относятся классы при приходских женских училищах - Малоярославецком и Тарусском.

При Малоярославецком приходском 2-х классном женском училище класс рукоделия открыли в 1898 году, обучались вязанию на спицах и крючком, вышиванию, шитью, кройкой белья и платья. Рукоделию обучала Зинаида Степановна Киселева, окончившая курс в «Обществе образованных женщин», получала в год 240 рублей.

При Тарусском городском 2-х классном приходском женском училище класс рукоделия открыли в 1875 году, обучали вышиванию крестом, английской гладью, плетению кружев. «В классах имеются особые учительницы рукоделия, получившие специальную подготовку. Предметами занятий в означенных классах было, большей частью исполнение работ, приносимых девочками из дома. Работы эти состояли в вязании чулок, кружев, в вышивании по канве, тамбуром, в шитье рубашек, сарафанов, фартуков, кофточек и других незатейливых костюмов, необходимых в домашней жизни. По окончании курса в училище ученицы применяют сообщенные знания по рукоделию в своей домашней жизни. Существующие классы рукоделия не могут получить ни широкой организации, ни правильной постановки в них изучаемого предмета т.к. располагают слишком незначительными средствами, идущими исключительно на вознаграждение учениц рукоделия после продажи их изделий. Например, в малоярославецком училище в течение 1908 года девочками изготовлено и продано изделий всего на 51рублей. Это составляет незначительную сумму и расходуеться она исключительно на необходимые материалы».[14 с.12]

В 1907 году одноклассные приходские училища были преобразованы в двухклассные. Продолжали обучать девочек рукоделию в училищах: Детчинском, Неделинском, Спас - Суходревском. В названных училищах обучали: вязанию чулок, плетению, шитью необходимого домашнего платья.

В Отчете «О состоянии начальных училищ Малоярославецкого уезда за 1907 год» [15 с.14] инспектором дается оценка обучения рукоделию: «К сожалению, обучение рукоделию носит скорее случайный характер, нежели характер системного обучения. Все зависит от личного желания учительницы. Одною из причин такого явления служит то, что за этот труд не назначено никакого вознаграждения. Если бы назначить вознаграждение хотя бы

рублей 30 - 40 в год, то обучение рукоделию было бы более правильным и продуктивным. Более правильно обучение рукоделию поставлено только в Малоярославецком женском приходском училище, в котором имеется отдельная учительница рукоделия, получающая в год 180 рублей от города».

Красноречивые статистические данные даются в Памятной книжке Калужской губернии за 1900 год.

Отношение числа учащихся к населению:

Годы	Учащихся обоего пола общей населения	Учащихся кмальчиков цифренаселению мужского пола	Учащихся кдевочек населению женского пола	к
------	---	---	--	---

Из статистических данных ясно видно, что количество девочек по отношению к женскому населению обучается намного меньше, чем мальчиков.

В 1884 году правительство принимает «Правила о церковно – приходских школах», что привело к резкому повышению количества учебных заведений. «Сравнительно с предыдущим 1897 годом общее количество учебных заведений в 1898 году увеличилось на 66 за счет увеличения церковно – приходских школ и начальных училищ. Одно городское начальное

училище закрылось. Во всех учебных заведениях губернии насчитывалось: мужского пола – 48944, женского – 15471. Всего 64415 человек т.е. в общем более, чем в 1897 году на 3779 голов или на 5,86% , в частности же по полу, число учащихся увеличилось: мужского на 2552 или на 3,96%; женского на 1227 человек или на 1,9%. Средства на народное образование отпускалось: правительством, земствами, городскими обществами, сельскохозяйственными общинами, пожертвования из духовного ведомства.» [16с.12]

К 1902 году церковно – приходских учебных заведений Калужской епархии и количество мальчиков и девочек обучающихся было: [17с.18]

Неоднозначную оценку состояния грамотности и нравственности населения Калужской губернии дают современники реформ.

Из отчета Земского начальника Лихвинского уезда Господину Калужскому Губернатору: «О нравственном преуспении народа и школьном обучении грамоте...в том и другом отношениях перемены к лучшему нет. Чтобы достигнуть в этой существенной части поворота к прогрессу надо прийти на помощь населению; но разумной помощи ни откуда не видно и косность, грубость, малокультурность и другие остатки первобытности всецело царило в деревне и лежат тормозом по всякому представлению, как экономическому, так и моральному».[18 с.105]

Другую точку зрения представлял член Консистории Протоирей Дмитрий Соколов в 1902 году. Он писал в канцелярию Калужской губернии: «Вообще в школах в особенности в церковно – приходских духовенство

имеет могущественное средство воздействия на население; помимо воздействия непосредственно чрез обучение подрастающего поколения в духе православной веры, с школами имеет связь и взрослое население: при школах устраиваются библиотеки для чтения, книгами которой пользуются и взрослые, в школах нередко устраиваются чтения для народа религиозно – нравственного и вообще образовательного характера, сопровождаемые туманными картинками. Эти чтения имеют особо выдающийся успех: в некоторых местах желающих присутствовать на чтениях с туманными картинками так много, что их не могут вместить школьные здания» [19 с.16]

Литература.

1. Странолюбский А. По поводу одного плана женского образования // Женское образование. 1891. №2. С. 139.
2. Добролюбов Н.Н. Избр. педагогические произведения. М., 1952. С. 181.
3. Калужские Губернские Ведомости, 1875. №63, С.267.
4. ГАКО Ф - 165 оп.2 ед. хр. 501 Дирекция народных училищ Калужской губернии. Л.7.
5. Сахаров Н.В. Школа Вырских. В книге Арцимович: воспоминания – характеристики. С.-Пб, 1904, С. 446.
6. ГАКО Ф-32 оп.1 ед.хр.222 Переписка с Директором училищ Калужской губернии и Сухиничской городской ратушей об открытии женского училища в г. Сухиничи 17.03.186г.- 28.03.1861г.
7. Калужские губернские ведомости №24 от 1871г. с.5
8. ГАКО Ф-165 №оп.3 ед.хр.122. Дополнительные сведения о состоянии рукодельного класса при Премышльском приходском 2-х классном женском училище за 1908-09г. г. с.9
9. Казанская Амвросиевская женская пустынь при с. Шамордино. Изд. Собств. Типографии., 1908., С.127.
10. Памятная книжка 1873-1874г.г. С.55.
11. ГАКО Ф-102 №оп.1 ед. хр. 72. Переписка с разными местами и лицами, полицией по предметам, особо не упомянутыми. 21 января 1899г. - 17 декабря 1899г. С. 70.
12. Памятная книжка 1896г. Малютинский детский приют. С. 12 .
13. ГАКО Ф-165 №оп3 ед.хр.104 Дирекция народных училищ Калужской губернии. Приходское 2-х классное женское училище. С.5.
14. ГАКО Ф-165 №оп.3 ед.хр.133 Дирекция народных училищ Калужской губернии. Ведомости о ремесленных классах и отделениях при общеобразовательных учебных заведениях Калужской дирекции народных училищ за 1909г.С.12.

15. ГАКО Ф-165, оп.3, ед.хр.101 Дирекция народных училищ Калужской губернии. Отчет «О состоянии начальных училищ Малоярославецкого уезда за 1907 год» С.14.

16.Памятная книжка Калужской губернии за 1900 год. С.12

17.ГАКО Ф-32 оп.1 ед.хр.2134 В канцелярию Калужской губернии 1902год.С.18.

18.ГАКО Ф - 32 оп.1 ед.хр.2136, Канцелярия Калужского губернатора. С.105.

19. ГАКО Ф-32 оп.1 ед.хр.2134 В канцелярию Калужской губернии 1902 год. С. 16.

Иеромонах Иоанн (Король)

кандидат богословия,

проректор по научно-богословской работе

Калужской духовной семинарии

e-mail: konunga@yandex.ru

**Церковь и защита окружающей среды:
от богословия к взаимодействию**
**The Church and the protection of the environment:
from theology to interact**

Аннотация. Данная публикация представляет собой текст выступления на круглом столе: «Сохраним создания Творца» в рамках XIX Богородично-Рождественских образовательных чтений Калужской Митрополии «Потери и обретения: 1917-2017». Статья посвящена осмыслению экологической проблематики в виду открывшейся в настоящий момент перспективы взаимодействия Церкви и общественных организаций и образовательных учреждений в сфере экологии. В рамках диалога об экологической проблематике открывается новая площадка для этической проповеди Церкви и новый способ донести до общественности православное видение мироустройства и роли в нем человека. В этой статье рассматривается вопрос налаживание диалога и разработки и практических форм взаимодействия.

Annotation. This publication presents a text of the speech at the round table: "Save the creation of the Creator" in the framework of the XIX Marian-Christmas educational readings in Kaluga Metropolis "gains and Losses: 1917-2017". The article is devoted to understanding environmental issues in mind opened at the moment the prospects of cooperation between the Church and public organizations and educational institutions in the field of ecology. In the dialogue on environmental issues opens a new platform for ethical preaching of the Church and a new way to convey to the public the Orthodox vision of the world order and the role of man in it. This article considers the question of dialogue and development and practical forms of interaction.

Ключевые слова: общественность, экология, человек, мир, Православная Церковь, богословие, нравственность ответственность.

Keywords: community, environment, people, the world, the Orthodox Church, theology, ethics, and responsibility.

Настоящее собеседование по вопросам защиты окружающей среды в рамках Епархиальных образовательных чтений уже не первое такое мероприятие. Подобного рода встреча проходила в прошлом году в рамках предыдущих чтений.

Основой для той встречи послужило стремление к диалогу между Церковью и образовательными организациями об экологии, к обмену опытом, пониманием проблематики. И если говорить об этой встрече с позиции Церкви и ее участия в этом процессе, то в первую очередь - это открытие духовного измерения в осмысление экологической проблематики.

Нынешняя встреча, уже вторая по счету, естественно должна стать продолжением уже начатого диалога, поэтому и тема моего выступления: «Церковь и защита окружающей среды: от богословия к взаимодействию». Т.е. переход от богословского осмысления к разработке направлений в практической деятельности, от богословского дискурса ко взаимодействию.

В понимании Церкви защита окружающей среды это не просто комплекс мер, направленный на защиту, это в первую очередь осмысление человеком своего места и роли в мироздании, осознание человеком необходимости внутреннего своего обновления, неизбежно влекущее за собой и новый образ жизни и совершенной иной образ отношения к окружающей среде.

Само по себе действие Церкви по защите окружающей среды, равно как и осмысление экологической проблематики, – новое начинание для Церкви, и, если обратимся к культуре дореволюционной России, построенной на базисе православной веры, то мы не обнаружим прямого упоминания об этом, тем не менее, нам вполне доступно видение того, что для русского человека, воспитанного в православии, бережное и ответственное отношение окружающей среде - естественно и органично. Выражением такого подхода, усвоенного с православным воспитанием, может послужить одна из небольших сцен из произведения А.С. Пушкина «Дубровский», в которой крестьянин спасает кошку во время пожара в селе. Эта сцена сопровождается словами, обращенные к свидетелям этой сцены: «Бога вы не боитесь: Божия тварь погибает, а вы сдуру радуетесь». От этих слов мы можем перейти к более древней этической максиме, заключенной в самом строе мирозерцания православного человека: «блажен иже и скоты милует», а вслед за этим мы можем привлечь многочисленный случаи гармонических отношений святых людей с окружающим миром. Все этого

говорит о том, что духовное обновление человека приводит и возвращению гармонии отношений человека с окружающим миром и неизбежно приводит, если не к полному устранению, то во всяком случае к минимизации того деструктивного начала, вносимого человеческим потребительством и эгоизмом. Таким образом, культура православной России, еще не знавшая данной проблемы, которая целиком и полностью обязана своим появлением научно-техническому прогрессу, сопряженному с кризисом веры и духовности, дает материал для осмысления и отсылает к живым примерам реализации христианского видения отношения к окружающей среде.

В связи с этим прежде, чем приступить к размышлению о практическом аспекте вопроса появляется необходимость вкратце, тезисно обозначить богословскую позицию Православной Церкви в отношении роли человека в мире и понимании ответственности человека за окружающую среду:

1. Бог ввел человека в этот мир как священника, который должен был привести к единству с Ним все творение. Поэтому человек входит в мир как ответственный делатель, получивший от Бога повеление: «возделывать его и хранить его». (Быт. 2:15).

2. Человек, приняв в себя зло, стал проводником не Божественного присутствия, а тления и смерти. Т.о. явление зло в этом мире трактуется не только как падение человека, но как катастрофа вселенского масштаба

3. Грехопадение человека привело к тому, что мир, призванный быть храмом, материальной средой присутствия Божества, оказался подвержен смерти распаду (тлению).

4. Противопоставив себя в грехопадении Богу, человек также противопоставляет себя и тварному миру и воспринимает его уже не как сферу ответственного служения, назначенного Богом, но как поле реализации своих эгоистических потребностей.

5. Последующее развитие человеческой цивилизации, сопряженное с ростом средств производства материальных благ, довело аспект потребления до высочайшей точки, когда деятельность человека стала угрожать целым экосистемам.

6. Экологический кризис — это, прежде всего, кризис самого человека, кризис его внутреннего мира — видимый результат нравственного падения.

Исходя из перечисленных выше тезисов, можно заключить, что экология окружающей среды мыслится через экологию человеческой души.

Мы можем сказать, что хотя сама тематика природоохранной деятельности не является собственно темой Церкви, однако вопрос бережного и ответственного отношения к окружающему миру является одним из аспектов ее нравственной проповеди. И если заговорили о таких качествах как «лю-

бовь» и «ответственность», то мы не можем не признать, что все эти качества в своем проявлении неизменно охватывают все сферы человеческой деятельности, то аккуратное и бережное отношение к природе, как богозданному миру проекция здравого духовного устройства человека.

Исходя из этих богословско-теоретических установок можно определить и меру участия Церкви в охране окружающей среды. Ее миссия может заключаться не в том, что бы дублировать деятельность природоохранных организаций и действовать параллельно с ними, а в том, чтобы внести в нее духовное понимание экологической проблематики, которое обеспечило бы мировоззренческий базис для такого рода деятельности и послужило бы объединяющим началом для различных направлений в рамках данной деятельности.

В практической сфере участие Церкви вполне может выражаться в участие в различных встречах, дискуссиях и проч. формах диалога, в которых Церковь могла бы донести свое видение проблематики. Это касается как общения с образовательными учреждениями различного уровня и общественными движениями, так и производственными предприятиями, коль скоро те сочтут необходимым включиться в определенную дискуссию об охране окружающей среде. Это могут быть различные конференции, круглые столы, лекции, уроков, выставки, презентации и т.д. Данное мероприятие в рамках епархиальных образовательных чтений можно признать одной из первых форм такого рода взаимодействия.

Этическое осмысление экологической проблемы как один из аспектов нравственной проповеди Церкви может быть реализовано в преподавании основ христианского мировоззрения в тех или иных формах, согласованного с министерством образования и образовательными учреждениями. Речь идет об усвоении ответственного отношения к окружающей среде через преподавание основ нравственности, в которой данная проблематика занимает свое место.

Подобного рода начинания могут быть реализованы и в программе воскресных школ, но не как самодовлеющий компонент обучения, а как элемент этического воспитания личности в рамках православных ценностей.

В этом контексте вполне возможно и проведение каких-либо акций, в ходе которых ученикам через практическое участие в охране окружающей среды прививалось бережное отношение и любовь к природе, которые сопровождалась бы соответствующей разъяснительной работой. И в этой сфере особенной ценностью обладает опыт накопленный в рамках среднего образования отдельными образовательными организациями. Можно сказать, что именно взаимодействие с образовательными организациями разного уровня, и может послужить базисом для участия Церкви в природоохранном процессе, который в последнее время столь отягощен политиче-

скими мотивами, и сообщить ему новое духовно-нравственное измерение, что в свою очередь послужит формированию нового ответственного мировосприятия, освобожденного от порочного бремени эгоизма и потребительского отношения.

иеромонах Иоанн (Король)
кандидат богословия,
проректор по научно-богословской работе
Калужской духовной семинарии
e-mail: konunga@yandex.ru

**Интерпретация темы «апокалипсиса» в кинематографе
(XX-XXI вв.)**
**The interpretation of the theme «Apocalypse» in the film
(the XX-XXI centuries)**

Аннотация. Данная публикация представляет собой текст выступления на круглом столе: «Этика и эстетика экологического пространства на экране», проходившем в рамках Международного православного Сретенского кинофестиваля «Встреча». Здесь на примере кинофильмов отснятых в промежутке 1951-2015 гг., анализируется как такие христианские понятия, как «апокалипсис» «конец света» эволюционировали в контексте кинематографического искусства, в каком направлении развивалась эта тема в кино и каково принципиальное отличие кинематографической интерпретации завершения человеческой истории от христианского понимания апокалиптической проблематики.

Annotation. This publication presents a text of the speech at the round table: «Ethics and aesthetics of environmental space on the screen», held at the International Sretensky Orthodox film festival «Meeting». Here for example movies shot in the span of 1951-2015., examines how such Christian concepts as «Apocalypse» «end of the world» evolved in the context of cinematic art in which direction to develop this theme in the movie and what is the fundamental difference between cinematic interpretation of the completion of human history from the Christian understanding of apocalyptic perspectives.

Ключевые слова: искусство, кинематограф, православие, богословие, эсхатология, конец света, апокалипсис, постапокалипсис.

Keywords: art, cinema, Christianity, theology, eschatology, end of the world, Apocalypse, post-Apocalypse.

Размышление о раскрытии и интерпретации апокалиптической тематики в кинематографе весьма актуально, если учесть, что обсуждение этой темы происходит в рамках экологической проблематики, причем понятие экология трактуется более расширено, нежели это было принято ранее, учитывая как культурный, так духовный и образовательный аспект, вполне органично входящие в это понятие.

Апокалиптическая тематика напрямую связана с проблемами экологии в силу того, что одним из классических сценарных решений является экологическая катастрофа, приводящая к гибели всей, планеты, человечества, или большей его части.

Привлечение кинематографического материала в данном случае особенно актуально в силу того значения, которое современное кино имеет в массовой культуре и какое воздействие оно оказывает на общественное сознание. Более того, современное кино как таковое в значительной мере является выразителем общественных чаяний и настроений. Оно отвечает запросам общества, одновременно формируя его сознание и мирозерцание.

Образ «апокалипсиса» в кинематографе XX-XXI столетий – это один наиболее сильных и выразительных образов и вместе с тем – одна из наиболее популярных его тем. Начиная с середины XX века и кончая нынешним временем, на апокалиптическую тематику было снято более 50 фильмов и сериалов. Фактически, по одному в год.

При рассмотрении этой проблематики необходимо учитывать, что киноиндустрия – это не только один из лидеров в развлекательной сфере, но и один из мощнейших факторов формирования общественного сознания, поскольку кинематографический образ представляет собой многомерное и многоплановое явление, охватывающее почти все восприятие человека, и почти все его чувства. По этой причине он есть не что иное, как сильнейшее выразительное средство, в зрительном образе охватывающее собой все виды искусства.

Если раньше апокалиптические настроения формировали в основном проповедники, вспомним лидеров старообрядчества, экзальтированных американских пасторов и проповедников различных сект, то теперь именно киноиндустрия определяет и формирует если не апокалиптическую настроенность, то хотя бы интерес к этой тематике.

И это особенно важно, если говорить об этой проблематике применительно к русской действительности, поскольку образ как таковой всегда имел особенную функциональность в контексте русской духовной культу-

ры. Достаточно вспомнить факты из отечественной истории. В первую очередь - это встреча князя Владимира с Православием, представшим перед его посольством в величественном и царственном образе церкви св. Софии в Константинополе. Ее архитектура, на тот момент неповторимая, мозаики, убранство, торжественность служения, отправляемого в ней при участии императора ромеев – все это стало как бы квинтэссенцией православия. Можно вспомнить и беседу князя Владимира с византийским монахом-философом, показавшим князю образ Страшного суда. Недаром именно **ОБРАЗ** (архитектурный, иконописный) станет ключевым моментом в развитии русской культуры до XVIII в. То же можно сказать о восприятии Петром I Западной Европы, которая также предстанет перед ним как **ОБРАЗ** сильной (экономика, армия), эстетичной (искусство), развитой (наука) и завлекательной (мотивы утонченной чувственности в разных сферах искусства) цивилизации.

В силу того, что образ имеет особенную функциональность в нашей культуре, раскрытие именно кинематографического прочтения «апокалипсиса» имеет особенную актуальность.

Понятие «апокалипсис» представляет собой одну из составляющих понимания завершения человеческой истории в рамках христианской традиции. Т.е. это один из аспектов такого объемного понятия, как «последние времена». Христианство говорит о «последних временах» в контексте перехода от времени к вечности, именно в этом смысле понимается завершение человеческой истории. При этом нужно обязательно учитывать, что христианское понимание последних времен не ограничивается завершением истории человечества. Оно включает в себя всю человеческую историю от основания Церкви в момент схождения Святого Духа на Апостолов до завершения человеческой истории. Весь этот период воспринимается как завершающий этап домостроительства спасения человека и обновления мира, после которого явится новое «небо и новая земля».

«Апокалипсис» в узком смысле этого слова - это откровение о последних днях человечества и, в виду вышесказанного, не исчерпывает всей проблематики связанной с понятием последние времена в христианской традиции. В контексте современной культуры, формируемой, преимущественно в рамках англосаксонского мира, апокалиптика становится самодовлеющей темой и концентрируется исключительно на таком понятии как «Конец Света», а причины этого кроются в религиозной жизни, духовной атмосфере Северной Америки, породившей и до сих пор порождающей проповедников апокалиптической направленности, т.е. берущихся не только рассуждать на эту тему, но и предсказывать Конец Света. Можно

сказать, что кинематограф перехватил инициативу у многочисленных сект и религиозных течений Америки, формируя представления общественности о завершении истории. Т.е., Апокалиптика как явление, в современном смысле этого слова, есть не что иное, как порождение религиозной жизни Северной Америки XIX-XX вв. Недаром именно США является лидером в выпуске кинокартин апокалиптического содержания: протестантская проповедь перешла на киноэкраны, сильно при этом трансформировавшись.

Прежде, чем приступить к анализу основных произведений кинематографа на апокалиптическую тематику, следует отметить, что сам факт включение этой проблематики в орбиту столь влиятельного вида искусства, рассчитанного на широкую аудиторию, неизбежно связан с переосмыслением изначально христианского понятия в рамках динамически развивающегося либерального дискурса, определяющего направленность и содержание общественного мышления XX-XXI столетий.

Возвращаясь к началу нашего изыскания, напомним, что за историю киноиндустрии, начиная **с середины XX в. и завершая вторым десятилетием XXI в.**, было снято более 50 фильмов и сериалов, квалифицирующихся как апокалиптические. Такое обилие материала, равно как и сведений о нем позволяет проследить эволюцию апокалиптической тематики с самого начала ее осмысления в рамках кинематографа и до настоящего времени.

В первую очередь стоит отметить, что кинематографическое освещение проблематики, связанной с концом света, тесно связано с состоянием общественно-политического дискурса XX-XXI вв. Мы можем наблюдать, что с течением времени фильмы на апокалиптическую тематику переходят от милитаристской направленности, весьма характерной периоду Холодной войны, к проблематике экологии и тематике столкновения с т.н. внеземными цивилизациями. Не последнее место занимает также и тематика постапокалипсиса, ставшее производной темы мировой катастрофы.

Немаловажным является еще и то обстоятельство, что на границе тысячелетий и по мере приближения 2012 г. в апокалиптическом кинематографе преобладает религиозная тематика: в 1999 и 2001 гг. выходят в свет даже попытки почти дословного воспроизведения событий, пророчески описанных в книге библейской Апокалипсис. В центре апокалиптики фильмов «Код Омега» и «Вечная битва» стоит личность противопоставившая Христу и решившая утвердить свое мировое владычество. В христианской традиции он именуется Антихристом. Стоит также отметить, что на всем протяжении исследуемого периода встречаются некоторые кинематографические опыты, перекликающиеся с библейским сюжетом о Всемирном потопе [*«Когда сталкиваются миры»*, *«Послезавтра»*, *«2012»*] и другие библейские сюжеты.

С содержательной точки зрения интерпретация апокалипсиса в кинематографе существенно отличается от христианской трактовки о событиях последних дней. Не зависимо от сценарных решений, суть этого отличия коренится в том, что катастрофа – центральный пункт апокалиптического кино. Если в христианской мировоззренческой парадигме крушение мира завершается его обновлением, явлением «нового неба и новой земли», то в светской парадигме, стоящей за светскими фильмами на первый план выходит катастрофа, изображение которой привлекает максимум технических и изобразительных средств современной киноиндустрии. Т.н. «конец света» в христианском понимании есть не что иное, как откровение новой жизни, старт нового миробытия, подразумевающего окончательное преодоление зла и сокрушение его господства в мире. Это – выход за грань времени, бытие в вечности. Кинематограф также не останавливается на теме катастрофы, продолжая существование мира в контексте постапокалипсиса, однако – это уже, как правило, вопрос выживания человека в агрессивной среде, созданной мировой катастрофой [*«Мир, плоть и дьявол»*, *«На берегу»*, *«Последний человек на Земле»*, *«Человек Омега»*, *«На следующий день»*, *«Письма мертвого человека»*, *«Пекло»*, *«Я – легенда»*, *«Дорога»*, *«Книга Илая»*]. Таким образом, события апокалипсиса в кино – это новый виток истории, развитие и конец которой может быть непредсказуем, как непредсказуема и сама борьба за выживание. Здесь нет перспективы, нет надежды. Постапокалипсис в кинематографическом исполнении прямо противоположен христианскому пониманию итогов апокалипсиса. Можно сказать, что кинематограф решает вопрос бытия человечества вне христианского дискурса, предлагая свои, подчас чисто умозрительные сюжетные решения.

Дополнительно с этим апокалиптические фильмы несут в себе некий оккультный и антихристианский подтекст, поскольку рассматривают саму катастрофу с точки зрения языческих, оккультных откровений, а дальнейшую перспективу человечества – вне христианской мировоззренческой парадигмы, в рамках которой сформировались культуры Европы, Америки и России. В фильме «Легион» Бог якобы разочаровался в человечестве и посылает ангелов во главе с архангелом. Гавриилом для исполнения смертного приговора мира, но архангел Михаил взбунтовался против этого. Падший ангел, который в христианском предании является первопричиной зла, выступает спасителем мира. Не менее специфичный сюжет предложен в кинокартине «Книга жизни: В ожидании Апокалипсиса», где второе пришествие Христа также интерпретированно вне христианского дискурса. Христос, представленный в сильно искаженном кинематографистами виде, решает судьбу мира при участии сатаны, что невозможно с точки зрения

христианского понимания завершения человеческой истории. Судя по реакции на этот фильм телезрителей можно констатировать, что именно такое прочтение апокалипсиса отвечает чаяниям обывателя. Приведем пример отзыва на картину:

«Именно так я и представлял себе конец света, и мысли Христа по этому поводу. И вообще отношения бога, дьявола, пророков и простых смертных. И был очень рад увидеть свои мысли на экране. Здесь больше глумления и развлечения, чем исследования. Харгли показывает, как могут быть человечны сын божий, спустившийся с небес в этот необычный день, и дьявол, насколько они озабочены проблемой Апокалипсиса. Один не хочет принимать на себя такой грех и уничтожать такое количество народа, другой, понимая, что после конца света ему не останется работы, потому что его смысл в уравнивании добра и зла» [2].

Таким образом, целый ряд фильмов предлагает диктат зла или его влияние на судьбу мира, как вариант мистического решения апокалиптического сюжета, что совершенно невозможно в христианском контексте».

Еще одним существенным моментом в раскрытии нашей темы является то обстоятельство, что в христианском мирозерцании центром Апокалипсиса является Бог, в апокалиптических фильмах его место занимает человек. Именно человек берет на себя миссию спасения от последствий катастрофы или от самой катастрофы. Происходит подмена Бога человеком, что можно назвать закономерным итогом ренессансной культуры. Весьма характерен в этом отношении эпизод из фильма «Вечная битва», в котором, когда один из главных героев вход в храм во время мессы, священник и прихожане обращаются к нему с просьбой о спасении, а затем вместе с ним покидают в храм, прервав священнодействие Мессы.

Отмечая несомненный факт отхода от канонов христианского толкования событий Апокалипсиса, не можем не сказать, что изначально, в 50 и 60-е годы кинематограф все же сохранял связь с библейской традицией, о чем свидетельствуют фильмы на библейские сюжеты. Применительно к нашей тематике это утверждение иллюстрируется кинокартиной «Война миров» (1953). Приведем выдержку из рецензии:

«Финал картины, развивая сразу несколько психологических линий восприятия вторжения чужих — военную, научную, заурядно-обывательскую, сугубо-шукурническую и, наконец, духовную, религиозную... Предпочтение отдает

именно последней». [1]

«Если в середине вывод о том, что человечество только перед лицом великих бедствий способно обратиться к Богу — конечно, очень в духе Америки пятидесятых». [1].

В завершении нашего доклада отметим, что полномасштабное изложение событий Апокалипсиса даже в рамках христианского дискурса является невозможным, поскольку эта книга таинственная, и отнюдь далеко не все смыслы, в ней заложенные, раскрыты в христианской экзегезе. Поэтому наилучшим ответом христианского искусства на вызов современности будет раскрытие «личного апокалипсиса», т.е. откровение присутствия Бога в преображенном сердце человека, которое и есть предощущение глобального апокалипсиса, завершающегося откровением царствования Бога в новом преображенном мире. Такая направленность могла способствовать не только христианскому свидетельству в мире, но и создавать более позитивный эмоциональный, психологический и духовный фон в восприятии апокалиптической тематики.

Использованные источники

1. Отзыв на фильм «Война миров» (1953) Электронный источник. URL: <https://www.kinopoisk.ru/film/18063/ord/rnd/rnd/1414189424/> (дата обращения: 05.02.2017).
2. Отзыв на фильм Книга жизни: В ожидании Апокалипсиса.//Электронный источник. URL: <https://www.kinopoisk.ru/film/25390/> (дата обращения: 05.02.2017).

Миронова М.Н.

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

**Субкультура смерти против подростков:
социальный, психологический и духовный аспекты.
The subculture of death against teenagers:
social, psychological and spiritual aspects.**

Аннотация: В статье анализируется феномен «групп смерти», который рассматривается не как игра, а как деструктивная психотехнология, эксплуатирующая особенности подросткового возраста; как феномен молодежной субкультуры, нью-эйджерского культа, или сатанинской секты; как организационная многоуровневая система с пока еще неизвестным центром управления; как элемент информационной войны.

Результатом действия «групп смерти» являются так называемые «рекомендованные» суициды подростков, которые фактически являются не самоубийствами, а убийствами в результате скрытого насилия.

В статье поднимается проблема возможных превентивных мер.

Abstract: the article analyses the phenomenon of "groups of death", which was not regarded as a game but as a destructive psihotehnologija operating features of adolescence; as the activities of the youth subculture, new jejdzherskogo cult or satanic sects; as organizational layered with as yet unknown organizers; as an information war.

The result of the action of the "death panels" are the so-called "recommended" suicides of teenagers who are actually not suicides and murders.

The article raised a problem of possible preventive measures.

Ключевые слова: «группы смерти», суицид, рекомендованный суицид, подростковый возраст, кризис, деструктивная и конструктивная составляющие кризиса, деструктивный культ, сатанинская секта.

Keywords: "group of death", suicide, recommended by suicide, teenage age, crisis, destructive and constructive components of the crisis, destructive cult, a Satanic sect.

«...злостность врага нашего, стяжавшего в борьбе с немощным человеком необыкновенные опытность и искусство от долговременного упражнения в борьбе еще более усовершенствовалось». (Святитель Игнатий Брянчанинов. Приношения современному монашеству. Том 5. Гл. 30).

Тема «групп смерти», групп подростков-самоубийц неожиданно оказалась актуальной даже для православных семей.

В случае «групп смерти» мы имеем дело не с обычными суицидами, а с так называемыми «рекомендованными», одной из форм скрытого насилия. У них иная, чем у истинных самоубийств, мотивация, другие психологическими «механизмами», приводящими к роковому шагу. Все это еще недостаточно проанализировано в науке и данная статья является некоторой попыткой восполнить этот дефицит, т.к. именно вскрытие причин позволяет понять, как прекратить организованное убийство наших подростков.

К существованию «групп смерти» отношение неоднозначное: например, один из новостных каналов высказал мнение: поиграют, поиграют и забудут. Но подобные группы существовали в сети еще с конца девяностых. В связи с этим позволю себе процитировать собственное выступление на одной из конференций в 2005 году: «В Интернете есть «Смертесеть» с разделом: «Обучение искусству и науке умирания. Рекомендации по способам самоубийства». А далее анализируется работа трех смертоносных сайтов. Сегодня у организаторов уже накоплен огромный опыт.

Представители следственных органов в качестве оправдания своего длительного бездействия приводят официальную статистику: из 720 подростковых суицидов, совершенных в 2016 году в России только 1% можно доказательно отнести к деятельности этих групп. Но известна ли истинная статистика «рекомендованных суицидов» подростков, если по фактам самоубийств расследование просто не проводится? Не правильнее ли будет говорить о статистике только после того, как старые дела, как минимум за последние 10 лет, будут подняты из архивов и расследованы?

Интернет-провайдеры, в силах которых перекрыть все пути распространения заразы в Интернете, делать это категорически отказываются. Они утверждают, что это проблема не их, а родителей: так как существует программа «Родительский контроль», то обеспечение безопасности – функция родителей; и «у хороших родителей такого не случается». Но жизнь показала, что случается и у хороших.

А взрослые поклонники Интернета, опасаясь хотя бы частичного уре-

зания свободы в сети, выступают против любых правил. В пользу и необходимости компьютера и Интернета никто не сомневается: они обеспечили широкий и быстрый доступ к различным видам информации. Однако информационное пространство наполнено и реальными угрозами. И если вчера ее представляли порносайты и некоторые компьютерные игры с деструктивным сценарием (только on line), то теперь список пополнился чудовищными «Синими китами» и «Розовыми пони».

Наконец, суицидологи, ссылаясь на известный эффект Вертера (массовая волна подражающих самоубийств, которые совершаются после суицида, описанного в популярном произведении литературы или широко освещённого СМИ) утверждают, что появление темы в СМИ собственно и является причиной всплеска суицидов.

В «Синих китах» есть все, что и в других кибериграх: многоуровневая система доступа, задания по инициации, статусность, символы и знаки, но это не игра, это крайне деструктивная психотехнология, созданная компетентными специалистами. Она точно ложится на психологическую почву возраста. Не будем приводить здесь все традиционные для психологической литературы его характеристики, но остановимся на некоторых наиболее важных в контексте рассматриваемой темы.

Подростковый возраст – кризисный, когда одновременно действуют конструктивная и деструктивная составляющие [8], которые принципиально нерасторжимы. Обе они максимально эксплуатируются преступными организаторами.

В результате действия деструктивной составляющей (преимущественно в начале кризиса, в 11- 12 лет) многое из того, что ранее было интересно, важно, ценно, утрачивает смысл, обесценивается. Это, прежде всего, относится к семье, взаимоотношением с родителями. Подросток начинает переоценивать отношения с родными людьми, с помощью разных форм эмансипационного поведения разрушает прежние, детские отношения, привязанности, чтобы заменить их на будущие, взрослые отношения. Это происходит практически всегда, даже тогда, когда родители были друзьями, не допускавшими педагогических ошибок (что в реальности редко достижимо). Но нормальный процесс развития может осложниться. Так, подростку свойственна повышенная критичность, подростки очень болезненно относятся ко всему, что касается не только оценки собственных личных качеств, но и оценки достоинств и недостатков семьи и близких, поэтому велика вероятность возникновения конфликтов. В результате формируется барьер к восприятию воздействий родителей, который искусственно раздувается в «группах смерти», так как кураторы (о которых еще пойдет речь) «помогают» посмотреть на родителей через кривую лупу и увидеть то, чего

не было в действительности. Поэтому возгласы по поводу исключительной родительской ответственности, которые звучат на различных TV-шоу в адрес родителей, потерявших детей, не только несправедливы, но и неконструктивны. А если учесть, что «Экран» для современного ребенка более авторитетен, чем родители (что неоднократно было показано результатами исследований [1, С. 43 - 46]), то этот тезис можно считать доказанным.

Эффект обесценивания распространяется не только на семью, но и на Церковь: о временном отдалении подростков, которые ранее ходили на службы, причащались, посещали воскресную школу, хорошо известно православным педагогам.

Вступление в «группы смерти» совершается далеко не только по причине семейного неблагополучия, конфликтов в школе, с друзьями, с родителями, несчастной любви, как это обычно объясняют. Здесь используются специфически подростковые моменты возраста: жажда острых ощущений, желание показать свою «крутость», быть причастным к «тайному обществу», «на слабо», «здесь меня понимают и принимают». Другие мотивы, известные из анализа смертоносных сайтов: «просто так», «за компанию», «мы так договорились», «просто от скуки».

Возрастными особенностями подростка обусловлена и необходимость такого персонажа, как куратор сайта группы. У подростка есть очень важная потребность: встречи со взрослым человеком, который воплощает в себе социальную, обобщенную, но персонифицированную сущность человека, может стать жизненным идеалом. В этом стремлении подросток часто ошибается, встречая негативного взрослого героя (в «группах смерти» – это молодые администраторы и кураторы в сети). Возникает псевдолюбовь к такому персонажу, когда его воздействие не имеет границ, его цели становятся целями подростка. Дополнительно необходимо учесть, что ведущая деятельность подростка – интимно-личностное общение и большое значение в нем играет фантазия (опять же – свойственная подростку). Поэтому наиболее предпочтительное общение должно быть тайным. В этом случае вряд ли можно надеяться, что даже при хорошем взаимопонимании с родителями подросток о нем расскажет. Тем более, что куратор дает подробные инструкции, как тайну сохранить.

Куратор – не волонтер, он работает по договору, работа оплачивается «по результату», в зависимости от того, какой подросток стал жертвой – если талантливый, перспективный, из хорошей семьи, то оплата увеличивается в 5 раз. Если работа не доведена до конца – куратор платит штраф организаторам. Сейчас удалось доказать виновность двух кураторов, но кто является организаторами, заказчиками – до сих пор неизвестно. В группе у

одного куратора примерно до 10 человек. Существует и рынок по продаже и покупке заданий для подростков и детей для использования в подобных деструктивных действиях. В обязанности куратора входит индивидуальное дистанционное сопровождение жертв и оценивание реальной серьезности намерений. Так, при появлении у подростка подавленности, отчаяния, изоляции от окружения, индуцированности темами смерти, суицида куратор начинает более активную переписку. Действие «темы» усиливается с помощью комментариев, одобрений и призывов, ценности подростка разрушаются и высмеиваются.

Если же вновь обратиться к теме деструктивной составляющей кризиса, то она является причиной того, что у подростка в принципе есть психологическая предрасположенность к суициду. Об этом еще в начале 20 века писал детский психоневролог В.К.Хорошко [6]. Для усиления этой предрасположенности кураторы в качестве заданий дают прочтение книг с суицидальной тематикой; прибавьте сюда знание о том, что суициды заразительны и мы поймем, почему эта «игра» столь эффективна. Тем более, что на эффект заражения осознанно или нет, но работают СМИ: например, это интервью со знаменитостью, считающей суицид достойной альтернативой естественной смерти, (например, с Б.Акуниным).

Колоссальный вклад в процесс интоксикации вносит современная молодежная субкультура, являющаяся, по существу суицидальной. Например, стихи и песни с суицидальной тематикой: «Киты умирают в лужах бензина», «Мы, наверное, вместе умрём. Нас закопают за подъездами пятиэтажек, откроют рядом круглосуточный цветочный даже...». Высказывания в стиле «Пора уходить» или «Я не кому не нужен», клип Риты Дакоты, заканчивающийся прыжком самой исполнительницы с крыши. Самоубийства романтизируются, а суициденты героизируются и подаются как образцы для подражания. Так, гибель участницы «группы смерти» Рины Поленковой пропагандировалась в сети как «геройский поступок», в результате она воспринимается подростками как новый культовый «мем», ей подражают фанаты, воспеваются ее посмертная «слава», создаются группы последователей.

Другой пример героизации и романтизации самоубийства подростков – случай в г. Струги Красные под Псковом. Действия суицидентов транслировали по видеосвязи в популярную соцсеть, их наблюдали зрители, несколько тысяч из которых одобрили «лайками».

Субкультуры смерти: «Эмо», «Анимэ», «Зацеперы», «Руферы» и пр. имеют свои представительства в Интернете. В «ВКонтакте» есть страницы с онлайн-голосованием: «Каким способом вы бы предпочитали умереть?».

А сколько возможностей для заражения в фильмах: их много, например: «Дуэлянт», здесь на протяжении всего действия идёт стрельба себе в

голову. Когда суицидологи выступают против того, чтобы подобные фильмы выходили в широкий прокат, их создатели оправдываются, что художник свободен, он так видит, а те, кто его критикуют – малообразованные лицемеры и ханжи, на которых не стоит обращать внимания. Но свобода без нравственной ответственности разрушительна, об этом говорили многие мыслители современности, об этом написал и Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл [7].

Чтобы составить более или менее полную картину того, в какой заразной, смертоносной атмосфере находятся современные подростки, необходимо добавить список книг с суицидальной тематикой, которые изучаются в школе. Он солиден, как будто создатели программ по литературе действовали строго по подсказке «врага нашего», знающего об эффекте Вертера: это «Гроза» и «Бесприданница» А. Островского, «Бедная Лиза» Н. Карамзина, «Ромео и Джульетта» У. Шекспира, «Темные аллеи» и «Митина любовь» И. Бунина, «Чайка» А. Чехова. Жизнеутверждающей литературы в программе практически нет [5].

Необходимо добавить в школьные факторы еще и дистрессы, вызванные ЕГЭ, перегрузки школьных программ, всевозможные рейтинги, хроническую тревогу за свое будущее. Но еще в начале 20го века было известно, что подобные факторы увеличивают вероятность суицидов. По результатам исследования профессора М.Я Феноменова: «С 1899 по 1912 годы число самоубийств в русской школе увеличилось в 13 (!) раз. Это дух практицизма и утилитаризма, ставший преобладающим. Он пронизывает все современное воспитание, отсюда переполнение программы всевозможными предметами, нужными и ненужными, отсюда баллы, экзамены, переутомление учеников» [10].

Еще одну причину склонности к самоубийству связывают с типичными для возраста депрессиями. Депрессии протекают с безразличием и чувством пустоты, вакуума, частичной утери себя (которые непродолжительны и легко лечатся). Зная об этой особенности, организаторы технологии искусственно усиливают склонность к депрессиям психоделической музыкой, повторяющимися кадрами сцен смерти, во время общения всячески раздувают малейшие недостатки ребенка, убеждают их в безысходности будущей жизни. Это вновь работает: почти каждый подросток уже имеет опыт неудач в своих попытках «встроиться» во взрослую жизнь, но часто сталкивается с «невыносимой плотностью бытия», буквально спиной чувствует, как социум его выталкивает. В результате полосы неудач, поражений подросток легко идет на суицид из-за трудности процесса вхождения в наш действительно жестокий и несправедливый мир: мысль о самоубийстве снимет разом все возможные жизненные трудности.

А для усиления этой мысли некоторые деятели культуры, как будто целенаправленно работая на вакханалию смерти, показывают все без изъясна

оттенки мрачной жизни в нашей стране, убеждают их в отсутствии смысла жизни, Бога, любви и каких-либо перспектив. Через такие фильмы, как «Школа» идет пропаганда «чернухи» в национальных масштабах. Много преуспели в форматировании и нагнетании негатива некоторые наиболее издаваемые авторы, в том числе, пишущие для детей и молодежи.

А чтобы еще более усилить негативное восприятие жизни, интериоризировать, перенести деструкцию внутрь, кураторами предлагаются психологические упражнения по самоповреждению – самопорезы.

В результате взрослый организатор «групп смерти» не только констатирует, что ничего хорошего в жизни нет, единственный способ – уйти из нее добровольно и досрочно, но и дает подробные пошаговые инструкции как «выпиливаться». И даже инспирирует пример собственного суицидального поведения: известный ныне куратор Филипп Лис присылал участникам группы видео со своей якобы неудавшейся попыткой суицида, снабженное комментарием о том, что он испытывал необыкновенные «вышшенные» ощущения.

Среди заданий, которые дают подросткам, есть такие: сфотографироваться с паспортом (своим, если он уже есть, или с паспортами родителей), на своей улице, на углу своего дома и пр. – таким образом, кураторы получают конфиденциальную информацию о ребенке, месте его проживания, о родителях, находят его семью. Потом, если психологические ловушки возраста не срабатывают в достаточной мере – применяется шантаж. Подростку сообщают: «Ты вступил в «игру», я предупреждал, что обратного пути нет, к твоим родным уже едут, чтобы с ними расправиться», или: «... о тебе будет публично известно то, что ты скрываешь (или известно родителям, в школе)». Используются задания интимного характера, которые записываются на видео и в случае необходимости используются для шантажа. А если и это не подействует, и жертва прекращает общение в сети, то куратор подключает т.н. боты (автоматические программы). Боты ищут сведения о подростке: следят за страницами в сети его родных, пишут его друзьям, спрашивают, где он, куда пропал? Задействуются все средства связи: телефон, ватсап, вайбер. В одном из случаев семья уехала из города, разорвала все контакты, но ее отследили, когда мама расплатилась банковской карточкой.

В последнее время «группы смерти» стали активно использовать подростков-«лидеров», на которых перекалывают часть функций куратора. Их вербуют на этапе, когда лояльный, управляемый, т.е. подходящий по психологическим характеристикам подросток прошел все задания, но финального ему не дают и говорят: «Ты прошел испытания, ты молодец, теперь будешь помогать развиваться другим». Получается целая многоуровневая система.

После того как следователи поймали первого куратора, остальные стали осторожнее. Если раньше все было открыто: дети вступали в группы со своих аккаунтов, вовлекали друзей, приносили все это в классы, то теперь все скрывается. Такое быстрое реагирование говорит о том, что есть единый центр управления. Подросткам теперь даются четкие инструкции, что говорить и как реагировать на вопросы родителей, как создавать несколько аккаунтов, как и когда удалять переписку.

Известно, что для того, чтобы подчинить человека, необходимо сформировать повышенную внушаемость. В сети это так же великолепно осуществляется. Усилению внушаемости служат такие моменты, как инициация (принятие в общество), обет покорности, постоянный контроль за жертвой. Есть и психофизиологические решения: так, в 4 часа утра внушаемость человека максимальна, поэтому сеанс связи начинается в 4. 20 утра. Дополнительный эффект от использования раннего времени: дети постоянно не высыпаются и находятся в «просоночном» состоянии, которая характеризуется повышенной внушаемостью и отсутствием критики. Этим неожиданно еще более усиливается влияние на суицидальное поведение – «просоночное» и предсмертное состояния аналогичны в отношении электроэнцефалограммы, следовательно, чем-то похожи физиологически! Недаром же пик естественных смертей приходится на утренние часы.

Кроме того, эксперты центра судебно-медицинской экспертизы Санкт-Петербурга, анализирувавшие переписку подростков с кураторами, увидели в ней признаки НЛП (нейро-лингвистического программирования). В сознание «закладываются якоря», которые в нужный момент срабатывают: это определенные слова (например, «обрыв», «шаг», «облегчение», «освобождение»), цифры, имеющие значение для человека. На эту информацию накладывается психоделическая музыка, видео определенного содержания. Технология работает, даже если человек понимает, что на него воздействуют: есть примеры, когда подготовленные люди, вступали в «игру» с исследовательскими целями — и у них появлялись суицидальные влечения.

Вероятно, применяются и другие методы скрытого психологического воздействия, так как один из участников игры, студент третьего курса, который готовился совершить суицид, уверен, что никто ему явно не сообщал информации о том, как и когда это должно произойти. Но в его случае схема движения к месту совершения суицида была весьма сложной, такой, которая исключает естественный ход событий, в нее даже входил перелет в другой город на самолете. Причем его отец утверждает, что он был в таком состоянии, когда критическое мышление не работает (он охарактеризовал его словами: «разговариваешь, как со стенкой»). Последнее говорит о том, что этот юноша находился в глубоком измененном состоянии сознания, которое наводится определенными психотехниками.

Есть еще одна важная эксплуатируемая психологическая особенность, подростка: особый образ действий, промежуточный между детской игрой и серьезной ответственной деятельностью – «серьезная игра». Игры в Интернете of lain/on lain (то есть такие, которые «наполовину» предполагают действия в реальном мире) – идеальная модель такой «серьезной игры», где фантазия, действия в сети и реальность сплетены! «Заботливые» организаторы, используя то, что теперь многие знают, что душа бессмертна, предлагают привлекательный миф о том, что душа после смерти переселяется в сеть, в т.н. «Тихий дом». Как разъясняется в Интернете - «Тихий Дом» - это не только сайт «теневого» Интернета. Это состояние человека, прошедшего информационное перерождение. Причем после суицида можно будет не только быть там, но и появляться среди людей в этом мире. В сети предпринимаются манипуляции, подтверждающие такую возможность: рассказывается, что, якобы, кто-то видел подростка, уже совершившего суицид.

Можно предполагать, что этот миф создан нью-эйджерской (окультистой, языческой, сатанинской) философией. Карта страны с наложенным на нее символом, которая размещена на сайте – вероятно, с этой точки зрения не случайна, т.к. в некоторых сатанинских течениях считается, что если кто-либо, совершая ритуальные убийства, из мест их географического расположения «выполнит» пентаграмму, то получит более высокий статус в демоническом мире. По данным признакам можно считать организаторов «групп смерти» представителями деструктивной сатанинской секты (что не исключает психологического диагноза «бытовая некрофилия» и политического – гибридная война).

Нью-эйджерский миф хорошо ложится на подготовленную почву, так как современный подросток уже значительно «проработан» участием в сетях Интернета. В результате у него стирается представление о реальности, он живет в придуманных мирах, выйти из которых, даже если на то появится желание, не так просто. О том, что человек, являющийся членом сетевого сообщества, утрачивает свободу, уже известно [2, С. 377 - 387]. Кроме того, в результате участия в деструктивных компьютерных играх у большинства произошла танатизация сознания и размыва граница между жизнью и смертью. Кроме того, играющий подросток привык, что смерть в игре – не настоящая, всегда можно все начать сначала.

Результаты нашего собственного, уже давнего исследования [4] свидетельствуют о том, что воздействие некоторых компьютерных игр, отнесенных к деструктивным, блокирует процесс позитивного личностного развития, делает ребенка безнравственным, черствым, жестоким и эгоистичным, увеличивают склонность к проявлению агрессии, снижает возможности социальной кооперации и способствует превращению иг-

рающего в механического исполнителя чужой воли, создают предпосылки для развития аномалий и деструкций личности в будущем.

Интернет для многих современных детей – это не искусственное образование, а «почва», родное пространство, причем имеющее высший статус, гораздо более высокий, чем планетарный; это уже, скорее, религиозное отождествление Интернета с «Высшими силами». В диагностических рисунках «Весь мир» земной шар зависимые компьютерные игроки помещают внутрь экрана компьютера [3, С. 66-72]. При этом у ребенка появляется стремление стать частью компьютера. Поэтому и «Тихий дом» в Интернете для зависимого подростка – это его высший мир, его центр притяжения, а наш земной мир для него занимает более низкий статус.

Анализируя все вышеизложенное, необходимо констатировать, что из года в год, из раза в раз повторяется одна и та же история: самые современные достижения науки сначала используются преступниками и негодяями против детей, а взрослое сообщество педагогов и родителей. Так было с детскими мультфильмами в девяностых, с компьютерными играми в двухтысячных, так – и теперь с «группами смерти».

Государство, общество, Церковь, каждый взрослый должны осознать, насколько важно противопоставить субкультуре смерти культуру жизни! Хотя бы потому, что сеть «группы смерти» – подростковый вариант глобальной сети, в которой ведется информационно-психологическая война, вербовка террористов, рекрутируются участники протестных майданов. (Есть весьма обоснованное мнение специалистов, что «группы смерти» организованы некоей силой, уже имеющей кибервойска, и организатор у всех этих явлений общий).

Сейчас «ВКонтакте» насчитывается более 4000 групп, которые направлены на суицид. По данным уполномоченного по правам ребенка в РФ Анны Кузнецовой, количество детских самоубийств в 2016 году выросло на 57% (по сравнению с 2015 годом). А далее технология будет стремительно совершенствоваться: в манипулирование через Интернет уже подключаются т.н. использование больших данных и искусственный интеллект.

Тщетно надеяться только на Следственный комитет, полицию, ФСБ, которые в этом году, наконец, начали работу против суицидальных групп. И на то мизерное количество психологов и психотерапевтов-суицидологов, общественников, которые сегодня реально умеют работать с этой проблемой.

Каков может быть выход из сложившейся ситуации? Конечно, в первую очередь – это информирование родителей, их знакомство с т.н. «би-хевиральными (поведенческими) ключами», позволяющие родителям понять, вовлечен ли уже их ребенок в опасное занятие; обучение родителей, которое позволит правильно понимать особенности возраста и заранее

начать перестраивать свое отношение к подростку. Есть и прекрасные программы для родителей, ориентированные на православное воспитание. Это работа для психологов и педагогов. Но работа с родителями не должна быть единственной мерой.

В тактическом плане необходима игра, которая бы действовала на усиление конструктивной, а не деструктивной составляющей подросткового кризиса, но была бы «серьезной» и «of lain/on lain» игрой (если уже так произошло, что on lain для наших подростков теперь родная среда), Она должна учитывать потребность подростка в тайне (вспомним, что тимуровцы делали свои полезные дела ночью, в тайне), в личностном общении с социальным взрослым. Должна появиться новая специальность – педагог-психологи-администраторы подростковой сети, которые будут заниматься не только интервенцией, то есть осуществлять кризисное консультирование, работая с теми, кто уже участвует в деструктивных группах, но прежде всего – превенцией: играть в «серьезные», конструктивные игры с подростками. Необходимы различные диалоговые форматы в сети для подростков, в том числе – и диалог со священником; необходимы священники, которые «специализируются» именно на подростковой социальной работе, личностно способны к ней, компетентны в ней.

В стратегическом плане необходимо возвращение на новом идеологическом и технологическом уровне к серьезной, глубокой системе воспитательной работы с подростками, учитывающей возрастные особенности. Подросткам необходима полная загруженность времени, которое сейчас, как правило, вынужденно теряется впустую или используется деструктивно. Это ответственность не только исполнителей, но и властных структур общества, от которых зависят и материальные ресурсы, и организационные решения.

Несомненно, спасительным может стать воспитание в православной традиции. Но жизнь показывает, что только формальное знание традиций, посещение воскресной школы и изучение ОГК не срабатывают.

Подростку нужны не только знание о православной культуре и традициях, не только понимающие и любящие родители, но и социальные взрослые, способные создавать событийную, духовную общность [9] с ним. Профессионалы, священники, волонтеры, просто миряне, обладающие способностью к живому сочувствию, соучастию, сопричастности взрослению, к настоящей христианской любви. Духовные нити события еще никогда не были так истончены и непрочны стараниями «врага нашего», как сегодня; это главная причина появления таких жестоких феноменов, как «группы смерти». Но духовные нити события еще никогда не были так нужны подрастающим детям, как сегодня.

Литература

1. Абраменкова В.В. Генезис отношения ребенка в социальной психологии детства/Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора психологических наук. М. 2000.
2. Гостев А.А. Психология и метафизика образной серы человека. М. Генезис. 2008.
3. Медведева И.Я., Шишова Т.Л., Миронова М.Н. Ребенок и компьютер. Клин. 2007.
4. Миронова М. Н., Войтенко Т. П., Котуранова Н. Н., Анохина Т. В., Романушкина Н. Б., Муравьева А. В., Абрамов С. И. Изменяющаяся Россия. Противодействие деструктивным факторам, влияющим на процесс развития детей. Калуга. 2006.
5. Семеник Дмитрий, Хасьминский Михаил Самоубийство: ошибка или выход? Минск. 2006.
6. Хорошко В.К. Самоубийство детей. — М., 1909.
7. Патриарх Московский и Всея Руси КИРИЛЛ. Свобода и ответственность: в поисках гармонии. Права человека и достоинство личности. — М.: Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2008.
8. Поливанова К.Н. Психологический анализ кризисов возрастного развития //Вопросы психологии. 1994. № 1. С. 61 – 69.
9. Слободчиков В.И. Антропологическая перспектива отечественного образования. Екатеринбург. 2009..
10. Феноменов М.Я. Причины самоубийств в русской школе — М., 1914.

Прозорова Н.И.

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

**«Музыка мировая» и «музыка человеческая»
в драматургии Шекспира
Musica mundana and musica humana
in Shakespeare's drama**

Аннотация: В статье исследуется реализация в художественной практике Шекспира философской идеи поздней античности, впервые заявленной Боэцием в его трактате "Наставления к музыке", где речь идет о делении музыки на объективную музыку космоса и субъективную музыку человеческой души. Категория музыкального представлена в драматургии Шекспира двумя противоположными векторами. Один указывает на "музыку сфер", где "небосвод поет в своем движении точно ангел" ("Венецианский купец"). Другой направлен внутрь и связан с музыкой, звучащей из глубин души.

Две музыки - "мировая" и "человеческая" - объединяются у Шекспира представлением о гармонии, понимаемой как "согласие несогласного", concordia discors. Шекспир разделял характерное для Ренессанса убеждение в глубоком внутреннем единстве музыки и слова, в сходстве принципов формообразования для музыки и литературы. Взятое в целом, творчество Шекспира являет собой образец преодоления различного, "разноголосого" на путях гармонии, создающей стройное звучание единого художественного космоса.

Annotation: Shakespeare realized in his dramatic works the philosophical idea of late antiquity, first proclaimed by Boethius in his treatise *Institutiones musicae* where music was divided into objective music of cosmos and subjective music of human soul. The category of musical is represented in Shakespeare's

plays by two opposite vectors. One points to the "music of spheres" where "the floor of heaven in his motion like an angel sings" (The Merchant of Venice). The other is directed within, to the depths of one's soul.

Two musics - "heavenly" and "human" - are united in Shakespeare's drama by idea of harmony which is understood as concordia discors, i.e. agreement in diversity. Shakespeare believed in Renaissance assurance of inner unity of music and word, in the similarity of the structural principles of the two arts. Taken as a whole, Shakespeare's works give us an example of overcoming difference and dissonance by means of harmony that creates the unity of sound of his artistic cosmos.

Ключевые слова: античность, музыка мировая, музыка человеческая, музыкальная пропорциональность, музыкальные интервалы, гармония, эстетика Возрождения, христианская этика, полифония, художественный космос.

Keywords: antiquity, musica mundana, musica humana, musical proportionality, musical intervals, harmony, Renaissance aesthetics, Christian ethics, polyphony, artistic cosmos.

Идея деления музыки на «мировую» (*musica mundana*) и «человеческую» (*musica humana*), на объективную музыку космоса и субъективную музыку человеческой души впервые была заявлена «последним римлянином» Боэцием в его трактате «Наставления к музыке» [1]. Боэций опирался на пифагорейско-платоновскую традицию, сохранявшую актуальность вплоть до XVII века, когда музыка понималась как проявление мирового порядка. Мысль о гармоничности, или, как часто говорит Боэций, музыкальности, бытия пронизывает всю его философию. Гармоническое единение всего сущего происходит на основе пропорциональных соотношений. Космос, по Боэцию, также построен на принципах музыкальной пропорциональности. Отношения между сферами неба равны отношениям, выражающим музыкальные интервалы. Семь небесных сфер составляют небесный гептахорд, в котором каждая планета соответствует определенной струне кифары, т.е. космос представлен в виде гигантского музыкального инструмента. И если звуки от движения небесных тел не слышны человеческому уху, то это происходит из-за того, что мы от рождения привыкаем к ним. В христианской европейской культуре эта идея претерпела определенную трансформацию: музыка космоса не слышима людьми в силу их несовершенства. Это есть музыка высшая, вечная и божественная, в которой звучит пение ангелов.

Второй вид музыки – музыка человеческая. Ее понимает всякий, кто углубляется в себя. Это музыка человеческой души как отражение той внутренней, цельной и неделимой сути человека, которую античный автор назвал бы «нравом» (*mos*), и в этой своей ипостаси музыка – выражение внутреннего мира. Основной принцип этой «внутренней музыки» – тот же, что и в музыке мировой. Это гармония, которая способна соединять различное в единое. Музыка не только структурирует в единое целое космос, но и человека, гармонически соединяя тело и душу. Итак, двум видам невзвучивающей музыки, о которой размышляет Бозций, соответствуют два направления человеческого взгляда: вверх – к звездам, и внутрь – в глубину самого себя.

Бозций говорит и о третьем виде музыки. Это музыка инструментальная, т.е. музыка в собственном смысле слова, музыка звуковая. Она оказывает такое сильное воздействие на людей, что может быть использована для врачевания. Вспомним в этой связи ироническую реплику шекспировского Бенедикта в комедии «Много шума из ничего»: «Теперь последует божественная песнь! Не странно ли, что овечьи кишки способны так вытягивать из человека душу!» [2, с. 256].

Бозцианское музыкально-эстетическое учение было подхвачено и развито эстетикой Возрождения и реализовано в художественной практике ренессансных писателей. С этой точки зрения творчество Шекспира представляет особый интерес, поскольку в поэтике его произведений категория музыкального получила наиболее многогранное и универсальное воплощение.

В первую очередь Шекспир разделяет идею музыки как гармонии сфер, «мировой музыки». Вслед за своим старшим современником Филиппом Сидни он связывает сущность поэзии с «планетоподобной музыкой» (*planet-like music of poetry*) [3, с. 121]. В знаменитом музыкальном эпизоде в пятом акте «Венецианского купца» Лоренцо сравнивает движение небесных тел, в котором «словно бы поет ангел», с гармонией «бессметных душ»:

*Взгляни, как небосвод
Весь выложен кружками золотыми;
И самый малый – если посмотреть –
Поет в своем движенье точно ангел
И вторит юнооким херувимам.
Гармония подобная живет
В бессмертных душах; но пока она
Земною, грязной оболочкой праха
Прикрыта грубо, мы ее не слышим [5, 96].*

Перевод Т. Щепкиной-Куперник.

Другой вектор музыкального направлен у Шекспира внутрь и связан с музыкой, звучащей из глубин человеческой души. Предвосхищая поэтику романтизма, произведения Шекспира формируют концепцию музыки как истинного языка чувств, но при этом объединяют музыкальное и моральное, представляя добродетель как «внутреннюю музыку», что сближает их с традицией средневековой христианской этики. Так, Кассиодор определял музыку как науку, «разлитую по всем поступкам нашей жизни», науку «соизмерять» свое поведение с принципами добродетели. «Если следуем благому образу жизни, - утверждал Кассиодор, - то всегда будем приобщены к этой науке; когда же грешим, то музыки не имеем» [4, с. 51].

В драмах Шекспира мы как раз и сталкиваемся с тесным переплетением музыкальной и моральной терминологии, как это представлено, например, в известных строках «Венецианского купца»:

*Тот, у кого нет музыки в душе,
Кого не тронут сладкие созвучья,
Способен на грабеж, измену, хитрость;
Темны, как ночь, души его движенья,
И чувства все угрюмы, как Эреб:
Не верь такому [5, 96].*

Музыкальная терминология нередко используется Шекспиром для характеристики его персонажей. Приведем один, но очень показательный пример. Речь идет о сцене встречи Эдмонда с Эдгаром в первом действии (сц. 2) трагедии «Король Лир». Эдмонд, приветствуя Эдгара после того, как оклеветал его перед отцом, называет, казалось бы, совершенно немотивированно, несколько нот: «О, эти затмения – предвестия будущих раздоров! Фа, соль, ля, ми...» [7, 22]. Здесь уместно одно важное пояснение: обозначение «ми» шекспировской эпохи соответствует ноте «си» в нашем современном обозначении. Тогда становится ясно, что Эдгар называет ноты гаммы: фа, соль, ля, си. Интервал между «фа», четвертым звуком гаммы, и «си», седьмым звуком, образует музыкальный интервал диссонансного звучания. Во времена Шекспира его именовали дьявольски м. Так что Эдмонд перечислением нот заявляет о своей демонической, дьявольской природе.

Вообще заметим, что шекспировские тексты свидетельствуют не только о глубоком понимании их автором философии музыки, но и о прекрасном знании музыкальной практики, идет ли речь об отдельных музыкальных инструментах, или о музыкальных жанрах, терминах и нотной грамоте. Вспомним хотя бы комический урок музыки в комедии «Укрощение строптивой» (акт 3, сц. 1), когда Гортензио предлагает Бьянке «кратчайший способ изучения гамм, изложенный искусно на бумаге», т.е. своего рода сценарий спектакля, где главным действующим лицом

выступает гамма: «Я гамма, корень музыки земной» (перевод М. Кузьмина) [3, 139]. В оригинале: «Gamut I am, the ground of all accord» [5, с. 343]. Английское слово accord многозначно и обозначает не только музыкальный аккорд или созвучие, но и состояние согласия, согласованности, что придает фразе более глубокий смысл, чем это представлено в переводе.

Лейтмотивом многих пьес Шекспира оказываются высказывания о сладостной власти музыки (sweet power of music), которая врачует печали и питает любовь. Так, известный монолог графа Орсино в комедии «Двенадцатая ночь» начинается выразительной метафорой: «Любовь питают музыкой» (перевод М. Лозинского) [3, 327]. Интересно, что это почти дословное повторение метафорического мотива, уже использованного Шекспиром ранее, в трагедии «Антоний и Клеопатра», когда Клеопатра говорит:

*Я б музыку послушала. Она
Насущный хлеб влюбленных [6, 184].*

Перевод Б. Пастернака.

Русскому читателю, конечно, вспомнятся при этом знаменитые пушкинские строки:

*...Из наслаждений жизни
Одной любви музыка уступает;
Но и любовь мелодия [6, с. 344].*

Пьесы Шекспира поражают разнообразием и вместе с тем гармоничностью звучания этой мелодии любви.

Власть музыки простирается в пьесах Шекспира и на природные стихии, как это блестяще представлено в комедии «Сон в летнюю ночь» в монологе Оберона, обращенного к Пэку:

*Мой милый Пэк, пойдя сюда! Ты помнишь,
Как слушал я у моря песнь сирены,
Взобравшейся дельфину на хребет?
Так сладостны и гармоничны были
Те звуки, что сам грубый океан
Учтиво стихнул, внемля этой песне,
А звезды, как безумные, срывались
С своих высот, чтоб слушать песнь...*

[1, 162]

Перевод Т. Щепкиной-Куперник.

Музыкальные ассоциации наполняют у Шекспира и одно из ключевых понятий его поэтики, понятие Времени. Вспоминается в этой связи определение музыки, данное А.Ф. Лосевым, который назвал музыку «выражением чисел во времени». В пьесах Шекспира правильно

найденный ритм Времени надлежащим образом выстраивает и жизнь человека, и жизнь социума, и, наоборот, нарушение ритма расстраивает «музыку жизни». Характерен в этой связи монолог короля Ричарда II, правителя, бывшего не в ладах с ритмом времени, из одноименной исторической хроники Шекспира:

*...Не музыку ль я слышу?
Ха! Соблюдайте такт; где такт нарушен,
Там сладостная музыка несносна!
Вот так и с музыкою нашей жизни.
Сейчас я чутким ухом отмечаю
Неверный такт в расстроенной струне, -
А в строе государственном своем
Нарушенного такта не расслышал.
Я время убивал, но, им убитый,
Теперь часами стал я для него [4, 103].*

Перевод А. Курошевой.

Словосочетанию «соблюдайте такт» в оригинале соответствует выражение *keep time* [1, 386], где слово *time* отмечено ярко выраженной полисемантичностью: это время, жизнь, ритм, темп, такт, что сообщает реплике шекспировского героя ускользающую в переводе игру смыслов.

Заметим, что в «Зимней сказке» (акт 4), «входит хор, изображающий Время»:

*Я – Время; ныне перед вами крылья
Я разверну [6, 481].*

Следуя античной традиции, Шекспир видит в музыке противоречивую стихию. С одной стороны, античность понимала музыку как утверждение порядка, меры, гармонии, как очищающую и исцеляющую силу, что нашло воплощение в мифологических фигурах Аполлона и Орфея. Но, с другой стороны, она породила фигуры Диониса и Пана, которые символизировали оргийно-экстатическую, возбуждающую стихийность музыки, требующую определенного ограничения и контроля.

*В пьесе «Мера за меру» герцог замечает:
У музыки есть дар:
Она путем своих волшебных чар
Порок способна от греха спасти,
Но добродетель может в грех ввести [5, 437].
Перевод Т. Щепкиной-Куперник.*

Ср. в оригинале:

*Music oft hath such a charm
To make bad good, and good provoke to harm [5, 805].*

Безусловно, в поэтике Шекспира главенствующую роль играет концепция музыки как гармонии, которая в свою очередь трактуется им как «согласие несогласного» (*concordia discors*). Такое понимание гармонии обусловило важнейшие принципы архитектоники произведений Шекспира, в основе которой – явление словесной полифонии, контрастного сплетения мотивов и характеров, реализующих музыкальный принцип «согласия несогласного». Шекспир разделял характерное для Ренессанса убеждение в глубоком внутреннем единстве музыки и слова, в сходстве принципов формообразования для музыки и литературы.

Взрешее в недрах античной риторики представление о том, что слова в речи должны быть соединены гармонично, по аналогии с музыкальной гармонией, усваивается средневековыми теоретиками, а затем фигурирует почти как общее место и в ренессансных риториках и поэтиках. Идея об особой силе речи, обусловленной гармоническим расположением слов, переходит и в поэтологические трактаты XVI – XVII веков, где словесная гармония понимается как числовая пропорция. Применение к поэзии принципов числовой гармонии мотивировано ее причастностью к «музыке сфер». «Мир создан в соответствии с симметрией и пропорцией, в этом смысле его можно сравнить с музыкой, а музыку – с поэзией», – пишет Томас Кемптон в «Наблюдениях об искусстве английской поэзии» (1602) [7, с. 293].

Осмысленная как космическая сила, гармония заставляет «различное» и «противоположное» соединяться в единое целое: мир, состоящий из различного, не гибнет благодаря гармонии. Это представление о гармонии, пришедшее из античности, которая подарила последующей культуре формулу «согласия несогласного» (*concordia discors*), усваивается ренессансной эстетикой, находя свое наиболее выразительное воплощение в творчестве Шекспира. Формула «*concordia discors*» обозначает своего рода место встречи музыки и словесности. Не случайно это происходит в эпоху, ознаменованную в музыке развитием полифонии, а в поэзии – господством принципа остроумия как «соединения несходных образов», по выражению Джонсона.

Заметим, что во времена Шекспира музыкальная полифония не переставала быть еще и явлением смысловым. Одновременность голосов была сопряжена с одновременностью смыслов. Полифония создавала не только особое звуковое, но и смысловое пространство. Если говорить о современном понимании полифонии применительно к литературному произведению, то оно ассоциируется для нас прежде всего с работами М.М. Бахтина, где полифония рассматривается как диалог личностных голосов, индивидуальных смысловых позиций и точек зрения. Однако такое понимание было уже заложено романтической эстетикой, ориентированной

на музыкальные категории, а образцовым полифоническим писателем для иенских романтиков выступал Шекспир, чьи произведения они именовали поэтическим музицированием. Шеллинг в «Философии искусства» характеризует Шекспира как «величайшего мастера гармонии и драматического контрапункта»: «Перед нами здесь не простой ритм одного единичного происшествия, но вместе с ним всё его окружение и с разных сторон идущее его отражение» [8, с. 205].

Само слово у Шекспира стремится к идеалу музыкального звучания как сочетающего «одновременно разное», будь то бесконечный обертоновый ряд, присущий музыкальному звуку, или отголоски и голоса, существующие в полифонической музыке. В романтической поэтике на первый план выступает идеал конечного гармонического согласования: художник тем гениальнее, чем больше противоречиво-разнородных чувств он умеет «примирить» в пределах одного произведения. Наибольший диапазон «примиряемых» в одном произведении качеств романтики находят у Шекспира.

Взятое в целом творчество Шекспира являет собой образец преодоления различного, «разногоголосого» на путях гармонии, создающей стройное звучание единого художественного космоса.

Литература

1. Boeti. De institutiones musica. Ed. Friedlein Lipsiae. – L., 1867.
2. Шекспир У. Собрание сочинений. В 8 т. – М., 1992 – 1994. Далее все цитаты из произведений Шекспира русских переводах будут производиться по данному изданию. Первая цифра в тексте статьи обозначает том, вторая – страницу.
3. Sidney Ph. A Defence of Poetry // Miscellaneous prose of sir Philip Sidney / Ed. by K. Duncan-Jones and J. van Dorsten. – Oxford, 1973.
4. Цит. по: Махов А.Е. Musica Literaria. Идея словесной музыки в европейской поэтике. – М., 2005.
5. Shakespeare W. The Complete Works. – Ware, Hertfordshire, 1994. Далее все цитаты из оригинальных текстов Шекспира будут приводиться по этому изданию.
6. Пушкин А.С. Каменный гость // Пушкин А.С. Собрание сочинений. В 10 т. – М., 1960, т. 4.
7. Champion Th. Observation in the Art of English Poesie // Champion Th. Works / Ed. by W.R. Davis. – L., 1969.
8. Шеллинг В.Ф. Философия искусства / Перев. с немецкого П.С. Попова. – М., 1996.

Шувалов Александр Владимирович

кандидат психологических наук,

психолог ГБУ «Кризисный центр помощи женщинам и детям»,
доцент факультета психологии Православного института св. Иоанна

Богослова Российского православного университета,

главный редактор научного альманаха «Живая вода»,
virtus@front.ru

Культурно-исторические и духовно-психологические предпосылки суицидального поведения несовершеннолетних в современной России

Cultural-historical and spiritual-psychological prerequisites of suicidal behaviour of underaged children in contemporary Russia.

Аннотация: В статье выдвинута гипотеза о том, что основным источником детских и подростковых суицидов в современной России является антропологический кризис, переживаемый обществом. Проанализированы предпосылки снижения жизнеспособности и суицидального поведения несовершеннолетних. Обоснована точка зрения, что общими способами предупреждения детских суицидов являются основанная на любви забота и воспитание детей в духе святоотеческой традиции.

Abstract: This article hypothesizes the anthropological crisis to be the reason for children and teenage suicide in contemporary Russia. The premise for the decreased viability and suicidal behaviour was analyzed in this article. In conclusion, it was found out that patristic upbringing based on the principles of love and care serves as a mean of child suicide prevention.

Ключевые слова: суицидальное поведение, антропологический кризис, традиционализм, постмодернизм, педагогическая сверхзадача.

Keywords: suicidal behavior, anthropological crisis, traditionalism, postmodernism, pedagogical supertask.

Проблема суицида, в особенности детского суицида – страшная, сложная и, надо признать, что рационально до конца не объяснимая. Детство, отрочество – это время встреч, открытий, мечтаний, когда все интересно, когда каждый день полон новизны и очень хочется жить. К тому же в че-

ловеке заложен серьезный потенциал прочности, в том числе в виде инстинкта самосохранения. И только действие очень мощного, противоестественного, духовно противостоящего человеку метафизического фактора способно сломить инстинкт самосохранения в этот возрастной период. Поэтому очень важно понять, что ослабляет, обезоруживает человека под давлением этой силы, а что укрепляет и защищает его.

Изучение проблемы суицидов зачастую сводится к рассмотрению специальных аспектов: есть люди, склонные к суицидальному поведению, соответственно нужно уметь их выявлять и оказывать им своевременную помощь. Постараемся, не ограничиваясь рамками суицидологии, предпринять попытку анализа и осмысления проблемы с культурно-исторической и духовно-психологической точек зрения, чтобы в итоге ответить на два принципиальных вопроса:

1. Почему детские суициды в современной России не только возможны, но и, по сути, стали повседневным явлением?
2. Что мы – взрослые люди – все вместе и каждый в отдельности можем предпринять в плане предупреждения этой проблемы?

Объективная ситуация: антропологический кризис

Согласно информации, приведенной уполномоченным при Президенте Российской Федерации по правам ребенка Павлом Астаховым [5], и другим экспертным данным, ситуация с детскими и подростковыми суицидами в России крайне неблагоприятна. По данным независимых экспертов ежегодно у нас сводят счеты с жизнью до двух с половиной тысяч несовершеннолетних. В последнее десятилетие частота суицидов в России составляет 19-21 случай на 100 тысяч подростков. Средний показатель в мире – 7 случаев на 100 тысяч. Согласно данным ВОЗ, на период 2012 года Россия занимала первое место в Европе по количеству самоубийств среди несовершеннолетних и шестое место в мире по числу суицидов среди всех возрастов. На период 2016 года Россия переместилась на девятое место в общемировом рейтинге суицидов.

Но если не ограничиваться этими оценками и обратить внимание на другие экспертные данные [2], то выясняется, что современная Россия находится среди мировых лидеров

- по количеству аборт;
- по числу разводов супружеских пар;
- по числу детей, оставшихся без попечения родителей;
- по числу курящих детей;
- по масштабу детского алкоголизма;
- по объему потребления героина;

по числу нападений педофилов на детей.

Суицидальные показатели как бы подытоживают эту картину, а совокупные данные дают основания поднять вопрос о более общей проблеме. Мы полагаем, что суициды являются одним из проявлений общего снижения жизнеспособности в рамках тотального антропологического кризиса [8]. Антропологический кризис связан с отрывом человека от духовных первооснов бытия. Он затрагивает ментальность и духовный настрой современных людей и проявляется в снижении синергичности общественной жизни. Образ синергичной общности Иисус Христос раскрывает ученикам во время тайной вечери: Бог Отец – виноградарь, Бог Сын – виноградная лоза, апостолы, а с ними и все люди, – ветви виноградные, призванные в связи с Богом плодоносить добрыми делами. «Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего» (Ин. 15: 5) [1].

Конкретно речь может идти о разрыве межпоколенных связей и разобщении старших и младших; о снижении уровня взаимного доверия между людьми и десолидаризации общества в целом; об ориентации значительной части граждан на постмодернистский идеал самодостаточного человека и соответствующую ему модель жизни; об обесценивании человеческой жизни как таковой в современном социокультурном контексте.

О духовно-мировоззренческом противостоянии

В Рождественском послании 2011/2012 г. Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл заметил, что «сегодня главные испытания свершаются не в материальной, а в духовной области. Именно духовное измерение обнаруживает важнейший мировоззренческий вызов нашего времени. Этот вызов направлен на уничтожение нравственного чувства, заложенного в нашей душе Богом. Божественную истину и основанное на этой Истине отличие добра от зла пытаются заменить нравственным безразличием и вседозволенностью, которые разрушают души людей».

В современном мире в духовно-мировоззренческой, социальной и культурной сферах ясно обозначилась поляризация и противостояние двух сил: традиционализма и постмодернизма [4].

Основу традиционализма составляет религиозное мировоззрение, ориентированное на мировые («авраамические») религии – христианство, иудаизм и ислам. Они происходят из древней традиции, восходящей к патриарху семитских племён Аврааму, и признают Священное Писание Ветхого Завета. Западная цивилизация, к которой мы себя причисляем, возникла в лоне христианской культуры. Российская государственность

оформилась на ниве православной духовной традиции. И это имеет для нас непреходящее значение.

Традиционализм предполагает определенный вселенский порядок, иерархическое устройство мира и особое положение человека в мире: человек – венец творения. Согласно ветхозаветному Откровению человек был создан по образу и подобию Творца. При этом образ Божий человеку дан, подобие же задано. В этом состоит и присущий человеку дар, и наивысшая цель, которую каждому надлежит осмыслить и возвести к ней свои устремления.

Традиционализм аккумулирует в себе предельные ценности и смыслы земной жизни, объединяет духовный опыт многих поколений людей, предполагает прочные межпоколенные связи, обеспечивающие духовное наследование и культурную преемственность. Традиционализм несет в себе мощнейший педагогический импульс, ориентирует человека на путь духовного возрастания, побуждает к сущностному познанию и осмыслению своей жизни, воодушевляет человека на благие дела, на служение не ради гордыни или обогащения, а ради торжества Добра и Истины.

Предтечей постмодернизма принято считать немецкого философа Ф. Ницше. В 1881-1882 гг. он пишет книгу «Веселая наука». Один из персонажей книги - безумный человек, который в светлый полдень посреди рынка с зажженным фонарем ищет Бога и, не найдя его, заявляет, что Бог умер. Эта фраза не только выражает позицию самого философа, но отражает настроение того времени и становится афоризмом. В ней отголоски надвигающегося нравственного кризиса человечества, связанного с утратой веры в космический порядок и в абсолютные моральные законы. Люди отвернулись от Бога и Он «умер» в их сердцах. В это же время Ф.М. Достоевский через своего героя Ивана Карамазова задается вопросом: «Если Бога нет, значит, все можно?»

Традиционализм теснится, с одной стороны, позитивной наукой, с другой – богоборческим гуманизмом. Ученые естествоиспытатели заявляют, что они ни в микроскопы, ни в телескопы Бога не наблюдают, и обещают посредством научно-технического прогресса в самое ближайшее время снять все основные проблемы человечества. На деле достижения науки используются в целях наращивания военного потенциала развитых стран. Новые виды оружия массового поражения приводят к многочисленным жертвам в ходе первой и второй мировых войн.

Развитие науки и технологический бум порождают в человеке иллюзию всеисилия, подталкивают к экспансивному характеру деятельности. Интенсивное и безоглядное вмешательство в природу, провокативно-манипулятивные действия в общественной и культурной

жизни провоцируют экологические и этические проблемы, которые бумерангом возвращаются к человеку.

В 1933 г. в США публикуется первый гуманистический манифест – программный документ апологетов богоборческого гуманизма, главная идея которого состояла в необходимости создания новой нетрадиционной гуманистической доктрины, которая должна прийти на смену традиционным верованиям. Эта доктрина проповедует самоценность человеческой индивидуальности и ориентирует человека исключительно на мирские ценности.

Во второй половине XX века в условиях отпадения западного общества от ценностей традиционной культуры формируется постмодернизм – специфическое умонастроение и мировоззрение с претензией на переосмысление самой сущности культуры, места и назначения человека в мире. В смысловом переводе термин «постмодернизм» означает «самая современная современность». В постмодернизме мир представляется в виде хаоса: иерархически неупорядоченного, лишённого причинно-следственных связей и ценностных ориентиров. Постмодернизм насаждает скептицизм и недоверие традиционным конфессиям. Отрицается объективный смысл истории человечества и отдельной человеческой жизни. Из культуры изъяты основополагающие понятия Добра, Единства и Истины. Вместо этого пропагандируется равноценность любых, в том числе контркультурных содержаний и форм. На смену объединяющим людей ценностям предложены соблазны множественных горизонтов позиционирования и противопоставление традиционному укладу жизни.

Надо сказать, что человеческое бытие в постмодернизме получает весьма сомнительное толкование. Вслед за «смертью Бога», провозглашённой Ф. Ницше, постмодернисты заявляют о «смерти Человека», имея в виду уход с исторической сцены людей, ориентированных на традиционные ценности. Постмодернизм упраздняет нормы морали и раскрепощает человека: все относительно и все допустимо вплоть до принципа «ничего святого».

«Постмодернистский человек» – это предельно индивидуализированный человек, для которого личные интересы приоритетны. В постмодернизме мир – это безграничное многообразие возможностей. Социальная реальность утрачивает для человека статус подлинности, обретая качества «виртуального мира».

Возникнув как явление духовной жизни Запада, постмодернизм на рубеже 1980-1990-х гг. преодолел границы западного общества и стал распространяться на просторах глобального мира, затрагивая все сферы жизнедеятельности людей.

Для наглядности сопоставим в таблице основные положения традиционализма и постмодернизма.

Таблица 1. Сравнение мировоззренческих представлений традиционализма и постмодернизма

Постмодернистская атака на традиционные ценности влечет последовательное «раскультуривание» общества и «расчеловечение» индивида. В искусстве, например, это утверждение деструктивного начала в качестве стилиобразующего фактора, который продуцирует образы порока, агрессии, деградации, распада, наводнившие в последние годы литературу, кинематограф и медийное пространство.

Отчуждение от духовной традиции и установка на постмодернистский идеал разжигают в человеке эгоцентризм, пробуждают своенравие и самонадеянность, влекут, с одной стороны, ценностную дезориентированность, страстность, с другой – внутреннее опустошение, переживание бессмысленности жизни, и в конечном итоге приводят к общему снижению жизнеспособности. Святитель Николай Сербский замечал по этому поводу, что существует пять основных импульсов, движущих людьми: личная прибыль и собственные удовольствия; семейные и кровные узы; общественные законы; совесть; чувство присутствия Живого Бога. Пятый импульс – первая линия обороны; если человек не удержит ее, отступает на вторую (чет-

вертый импульс); не удержав вторую, отступает на третью (третий импульс) и так далее, до первого. Именно в такой последовательности происходит деградация человека, деградация и гибель. Гибель, ибо и последнюю линию обороны может потерять человек. И тогда ему уже не остается ничего, кроме тупого безразличия ко всему, отчаяния и – самоубийства [3].

Эгоцентризм – «ахиллесова пята» человека – замыкает его на собственных интересах, целях и пристрастиях, побуждает гордыню, толкает к деструктивным и/или аутодеструктивным действиям. Возобладание постмодернистских тенденций в обществе

ведет к кардинальной смене (по сути, перекодировке) приоритетов человеческого бытия. Ориентация на нравственное достоинство, крепкую семью, служение Отчизне и обществу подменяется признанием самоценности отдельной личности, поощрением ее самовыражения и самоутверждения любыми средствами и любой ценой. Исследователи прогнозируют, а эксперты подтверждают, что при таком целеполагании обостряются проблемы, обусловленные всплеском эгоцентризма и распространением антисоциального поведения. В результате в обществе нарастают девиантные и аномические тенденции (аномия – понятие социологии, обозначающее любые виды нарушений в ценностно-нормативной системе общества): люди привыкают действовать за счет других, в ущерб другим, против других.

Постмодернизация системы образования

Зараза постмодернизма поражает не только отдельного человека или супружеские союзы, но и целые социальные системы. Так происходит, например, с системой образования.

С позиций традиционализма система образования – это пространство встречи поколений, где старшие передают в дар младшим то, чем духовно и культурно богаты сами. В основе традиционной модели образования педагогический консенсус: общность представлений о педагогической сверхзадаче. Аллегорически ее можно представить в виде цветка-ромашки (рис. 1). «Лепестки цветка» отражают предметное многообразие и основные направления учебной и неучебной деятельности. «Сердцевина цветка», скрепляющая лепестки воедино, символизирует педагогическую сверхзадачу: личностное развитие и нравственное воспитание ребенка. Педагогическая сверхзадача – это сфера сложения усилий. Для педагогического сообщества, призванного сеять разумное, доброе, вечное, представление о педагогической сверхзадаче является профессионально-мировоззренческим ориентиром и «точкой отсчета», необходимой для обеспечения осмысленности, преемственности и безопасности образования.

Под лозунги «оптимизации» и «модернизации» (по сути – постмодер-

низации) современное образование встало на путь примитивных технократических преобразований, отступившись от задач воспитания в угоду экономической и бюрократической целесообразности. Современная система образования подобно шагреновой коже сжимается и вырождается в сферу услуг. Идет ползучая депедагогизация образования: педагогическая деятельность подменяется репетиторством, анимацией (организацией развлечений) и разгадыванием кроссвордов под названием ГИА и ЕГЭ. Внутри образования складывается гнетущая атмосфера «обюрокрачивания» и «осушения». На фоне угрожающей десолидаризации общества в лоне образования созданы условия для возгонки человеческой гордыни (рейтинги, конкурсы, самопрезентации, портфолио, имидж), при этом существенные аспекты развития и образования детей выносятся «за скобки» содержания педагогического процесса. Сказанное отнюдь не умаляет живую и осмысленную работу с детьми, которая сохраняется, но уже скорее не благодаря, а вопреки общей тенденции [9].

Рисунок 1. Аллегория «Система образования»

Некоторые отличительные особенности традиционной и постмодернистской моделей образования представлены в таблице 2.

Таблица 2. Сравнение особенностей традиционной и постмодернистской моделей образования

Психологические эффекты антропологического кризиса у детей

Антропологический кризис и постмодернизация образования уже в полной мере затронули подрастающие поколения. Обобщая современные исследовательские данные, академик Д.И. Фельдштейн приходит к выводу, что степень реальных социокультурных изменений объективно обусловила качественные психические, психофизиологические, личностные изменения современного ребенка [6]. Так, личностные изменения проявляются, в том числе, в присвоении чуждых нашей культуре образцов поведения, актуализации потребительства, росте равнодушия в отношениях с окружающими. Д.И. Фельдштейн признает наличие неблагоприятного прогноза относительно развития детей, который обусловлен ослаблением факторов противодействия негативным влияниям. В частности кризисом института семьи, который негативно отражается на качестве семейного воспитания.

Эти опасения подтверждаются нашими эмпирическими наблюдениями. В последние годы в рамках консультационной и психокоррекционной работы с несовершеннолетними мы систематически сталкиваемся со следующими проблемами.

Во-первых, это разнообразные проявления аномального эгоцентризма, сдвиг в умонастроении и поведении детей от естественной детской романтичности к противоестественной расчетливости и скептицизму. В поведении детей дошкольного и школьного возраста наблюдается гипертрофированное своеобразие, поверхностность и/или приземленность интересов, моральная незрелость или моральная распушенность, отсутствие чувства здоровой сентиментальности по отношению к другим, склонность к пренебрежению социальными и нравственными нормами. Основным источником перечисленных отклонений личностного развития являются дисфункции родительско-детских отношений и недостатки воспитания в семье. Вместе с тем эти нарушения спровоцированы дезориентирующим и растлевающим влиянием на сознание детей массовой культуры потребления и откровенной контркультуры, насаждаемых современными СМИ и индустрией развлечений.

Во-вторых, это формирование зависимостей нехимического генеза. Так, у детей и подростков все чаще выявляются признаки кибермании (одержимого увлечения компьютерными играми) и интернет-зависимости. Как правило, мы сталкиваемся с двумя типами ситуаций. Сначала это легкомысленно-попустительское отношение со стороны родителей, когда они не придают значения страстному увлечению ребенка или, более того, используют компьютерные игры в качестве поощрения, например, за хорошие оценки в школе. Позднее, когда незаметно утрачивается контроль над ситуацией, растерянные родители признаются в своей бессилии перед зави-

симым поведением ребенка.

В-третьих, это массовые негативные явления, обусловленные последствиями реформирования отечественной системы образования. Среди них субклинические нарушения психоэмоционального состояния и отклонения в поведении детей дошкольного возраста, спровоцированные порочной практикой интенсивного вовлечения детей в учебные формы деятельности в рамках программ «подготовки к школе». Здесь цель так называемого «предшкольного образования» сводится к «натаскиванию» детей к школе. Данная тенденция сопряжена с пренебрежением возрастных интересов, возможностей и особенностей детей и в итоге оборачивается существенными рисками для их здоровья и развития. Далее следуют проблемы дефицита мотивации учебной деятельности и школьной неуспеваемости среди учащихся начальной и средней школы, обусловленные ранней «интеллектуализацией» и форсированным началом школьного обучения. Они влекут за собой сначала защитный регресс, когда дети вместо того, чтобы усердствовать в учении, предпочитают играть, а в итоге оборачиваются функциональными нервно-психическими расстройствами и деформациями личностного развития школьников. Кульминацией становятся проблемы апатии или протестного поведения учащихся старшей школы, вызванные тем, что учебный процесс снова принимает форму «натаскивания», теперь уже на ОГЭ и ЕГЭ. Трудно изо дня в день нести бремя «сизифова труда», в котором так мало содержания и смысла. Родители сетуют, что не могут по утрам разбудить детей, поднять и отправить их в школу, или дети уходят из дома в школу, но до школы так и не доходят. При этом в рамках консультативных бесед и психологической диагностики клинические (болезненные состояния) или социально-психологические (конфликты со сверстниками или учителями) причины не выявляются.

По достижению совершеннолетия проблемы усугубляются: среди 20-30-летних в рамках психологической практики заметно чаще стали наблюдаться проявления праздного отношения к жизни, десоциализации и инфантильно-иждивенческих тенденций. Получается, что современное общество воспроизводит поколения самозамкнутых, деформированных и деморализованных людей, уязвимых и податливых к проискам врага рода человеческого. В этой связи часто вспоминается Кай – герой сказки Г.Х. Андерсена «Снежная королева». Мальчик, которому в глаз попал осколок разбитого дьявольского зеркала, и его сердце «оледенело», по сути, стало невосприимчивым к истинному, доброму и прекрасному, и его внутренний мир опустел. Созерцая эту картину, начинаешь остро чувствовать и осознавать как современным детям, закупоренным в компьютерных играх-стратегиях и заблудившимся в социальных сетях, не хватает живительного

опыта добрых дел, духа мальчишеского братства и чувства причастности к непреходящим ценностям, которые, выражаясь словами из песни Сергея Трофимова «Родина», «не купить и не отнять».

О мотивах суицидов и основах детской жизнестойкости

Теперь вернемся к центральному вопросу нашего обсуждения. Анализ мотивов совершения детьми и подростками самоубийств за период 2009-2010 гг. показал, что чаще всего несовершеннолетние сводили счеты с жизнью по причинам:

- семейных разногласий и конфликтов, боязни наказания со стороны родителей;

- неразделенных или прерванных романтических отношений (в подростковом возрасте дети уверены, что первая любовь – это навсегда и относится к ней крайне серьезно).

Среди других поводов для суицида выявлены:

- конфликты со сверстниками и друзьями;

- учебная неуспеваемость, низкий уровень школьной адаптации;

- бестактное поведение и психологическое насилие со стороны отдельных педагогов, конфликты с учителями;

- демонстративное поведение с суицидальными намерениями, привлекающее за собой смерть;

- тяжелая болезнь или смерть близких родственников;

- антисоциальный образ жизни родителей (алкоголизм и безработица);

- лишение родителей родительских прав;

- аддиктивное поведение (наркотики, алкоголь и пр.), которое влечет за собой финансовые проблемы и проблемы с правоохранительными органами;

- боязнь уголовной ответственности за совершение правонарушения;

- осознание собственного виновного поведения;

- подростковая беременность;

- сексуальное насилие (зачастую ребенок считает себя виноватым в произошедшем);

- физические недостатки ребенка;

- наличие психического заболевания;

- низкий уровень жизни;

- влияние деструктивных сект и субкультур.

Суицидологические исследования не подтверждают утверждение, что большинство самоубийц – душевнобольные. Так же развенчан миф о том, что чаще сводят счеты с жизнью дети из социально неблагополучных семей. Существенную роль в этиологии суицидального поведения среди

несовершеннолетних играет размещение в сети Интернет информации, популяризирующей самоубийства, провоцирующей ребенка на лишение себя жизни. Но по данным экспертов, озвученным на Всероссийской научно-практической конференции «Сухаревские чтения. Суицидальное поведение детей и подростков: эффективная профилактическая среда» (Москва, 14-15 ноября 2017 года), лишь некоторая доля суицидентов посещала упомянутые сайты и находилась под влиянием «групп смерти».

Чаще всего самоубийство – это шаг отчаяния в переживании ситуации, которая субъективно воспринимается как неразрешимая; это отчаяние, сопряженное с чувством одиночества. Главный вопрос, который должны задать себе взрослые: как мы не заметили, что с ребенком что-то не так?

Маркерами суицидального риска являются следующие особенности несовершеннолетних:

резкие перемены в настроении и поведении, самоизоляция и уход в себя;

разговоры об отсутствии перспективы и бессмысленности жизни

депрессия: эмоциональный упадок, подавленность и потеря интереса к жизни;

агрессия: немотивированные вспышки раздражения, гнева, ярости, жестокости или провоцирование агрессии на себя;

безразличие к своему внешнему виду или резкое изменение облика;

зацикленность на теме смерти, прямые или косвенные высказывания суицидальных намерений;

выражение чувства благодарности окружающим и раздача подарков.

Есть общее правило, которым следует руководствоваться родителям и педагогам: обращайте внимание на необычное поведение ребенка – видимо, что-то произошло или изменилось. Это повод задуматься, поговорить с ребенком или проконсультироваться у специалиста.

Обзор поводов для суицидальных попыток среди несовершеннолетних помогает нам увидеть и понять, что ориентированное на традиционные духовные ценности синергичное общество либо не допускает перечисленные факторы риска, либо амортизирует их за счет качественных отношений между взрослыми и детьми: эмоциональной чуткости, заботы и воспитания. Взрослые (родители, родственники, педагоги, специалисты, священнослужители), мобилизованные на совместное решение педагогической сверхзадачи, обеспечивают детям дружелюбную, экологичную, духовно и культурно обогащенную среду развития и воспитания. Благодетельный пример старших и духовное единение с ними более всего защищают младших от пагубы. Полноценная детско-взрослая со-бытийная общность не только удерживает ребенка от безоглядных действий и отчаянных поступков, но и

наделяет его силой жизнелюбия, трудолюбия, любознательности и человеколюбия. Со-бытийная общность теоцентрична. Ее прообраз дан в наставлении святого подвижника VI-VII вв. аввы Дорофея (рис. 2):

Рисунок 2. Наставление преподобного аввы Дорофея

Он начертал окружность и разъяснил: окружность – это мир людей; радиусы – это пути жизни человеческой; центр круга – это Бог; чем ближе человек к Богу, тем ближе он к другим людям; чем дальше люди от Бога, тем дальше они друг от друга.

Синергичная со-бытийность Бога и человека, со-бытийная общность взрослого и ребенка и есть залог духовной безопасности детства в современном мире и во все времена.

Выводы

Пришло время вернуться к поставленным вначале вопросам и дать по возможности лаконичные ответы. Проведенный анализ культурно-исторических и духовно-психологических предпосылок суицидального поведения несовершеннолетних позволяет сделать ряд выводов.

1. Проблема суицидов связана с антропологическим кризисом, в основе которого отпадение от духовной традиции. Ориентация людей на суррогатные ценности влечет снижение синергичности в обществе, вызывает деструктивные и аутодеструктивные формы поведения (включая суицидальные попытки), приводит к общему падению жизнеспособности.

2. Проблема детских суицидов относится к сфере коллегиальной ответственности взрослых – родителей, педагогов, специалистов, священнослужителей и всех так или иначе причастных к миру детства.

3. Основным фактором, оберегающим ребенка от суицидального поведения, является духовное единение и качественные отношения с естественным человеческим окружением, прежде всего – со значимыми взрослыми.

4. Основные способы предупреждения суицидов среди несовершеннолетних – это основанная на любви забота и воспитание в духе святоотеческой традиции; все остальное в дополнение к заботе и воспитанию, но никак не наоборот.

Литература

1. Библия. Синодальное издание.
2. Доклад ЮНИСЕФ «Анализ положения детей в Российской Федерации» // Сайт Уполномоченного при Президенте Российской Федерации по

правам ребенка, 2013. URL: http://www.rfdeti.ru/files/1270207063_analiz_rf.pdf (дата обращения: 05.04.2013).

3. Николай Сербский, свт. Мысли о добре и зле / пер. с серб. И. Чароты. Минск: Изд-во Д. Харченко, 2010.

4. о. Дмитрий Конюхов, Янушкявичене О.Л., Шувалов А.В. Предельные антропологические основания образования: от традиционализма к постмодернизму // Духовная и нравственная безопасность детей и молодежи как фактор гармоничного развития личности: сборник материалов межрегиональной научно-практической конференции (8-9 февраля 2012 г.) / под ред. Т.А. Синюшкиной. Петропавловск-Камчатский: Изд-во КИПКПК, 2012. С. 10-20.

5. Павел Астахов считает суициды государственной трагедией // Сайт Уполномоченного при Президенте Российской Федерации по правам ребенка, 2013. URL: <http://www.rfdeti.ru/display.php?id=4735> (дата обращения: 05.04.2013).

6. Фельдштейн Д.И. Психолого-педагогические проблемы построения новой школы в условиях значимых изменений ребенка и ситуации его развития / Вестник практической психологии образования, 2010. №2. С. 12-18.

7. Флоренская Т.А. Мир дома твоего. Человек в решении жизненных проблем. М.: Русский Хронограф, 2009.

8. Шувалов А.В. Детские суициды: попытка осмысления проблемы // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 4: Педагогика. Психология, 2013. № 2 (29). С. 131-141.

9. Шувалов А.В. Психолого-педагогические аспекты реализации воспитательного идеала // Вопросы психологии, 2014. № 5. С. 57-70.