

*Вникай в обстоятельства времени.
Ожидай Того, Кто выше времени.*
Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал



Отдел внешних церковных связей
Московского Патриархата

ISSN: 2221-8181

Редакционная коллегия

Главный редактор: митрополит Волоколамский Иларион
доктор богословия, доктор философских наук

Зам. главного редактора: М. В. Первушин, кандидат
богословия, кандидат филологических наук

Члены редакционной коллегии:

протоиерей Николай Балашов, доктор богословия

архимандрит Филарет (Булеков), кандидат богословия

протоиерей Сергей Звонарев, кандидат богословия

протоиерей Игорь Якимчук, кандидат богословия

священник Димитрий Сафонов, кандидат исторических наук

священник Алексей Дикарев, доктор миссиологии, кандидат
богословия

священник Димитрий Агеев

иеромонах Стефан (Игумнов)

диакон Феодор Шульга

Ответственный секретарь: А. А. Макарова

115191, Россия, Москва, Даниловский вал, 22,

Отдел внешних церковных связей, редакция журнала «Церковь и время»,
тел.: +7-495-955-6753, факс: +7-495-955-6753, e-mail: churchandtime@yandex.ru.
Информация для авторов находится на сайте <http://mospat.ru/church-and-time/>

Мнения авторов публикуемых статей не всегда совпадают с мнением редакции журнала

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Патриарх Московский и всея Руси Кирилл.</i> Подвиг жертвенной любви. К 75-летию Великой Победы.....	5
--	---

К ИСТОРИИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ РУССКОЙ И БОЛГАРСКОЙ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕРКВЕЙ

<i>Митрополит Волоколамский Иларион.</i> История Болгарской Православной Церкви как предмет академического изучения в духовных школах Русской Православной Церкви.....	19
---	----

<i>Епископ Мельнишский Герасим.</i> История и основные функции Болгарского патриаршего подворья в Москве.....	32
---	----

<i>Архимандрит Исаак (Бояджийский).</i> Духовные и исторические связи между Россией и Болгарией.....	39
--	----

БОГОСЛОВИЕ

<i>Священник Глеб Рябинин.</i> Дар различения (διάκρισις) в учении преподобного Макария Великого (Макариевский корпус).....	55
---	----

<i>Е. Г. Малюта.</i> История изучения и вопросы атрибуции двух агиографических сюжетов святителя Григория Турского.....	79
--	----

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

К. А. Черепенников.

Профессор догматического богословия МДА Александр
Дмитриевич Беляев как член монархического союза
г. Сергиева Посада.....101

А. А. Кострюков.

К истории взаимоотношений между Русской Зарубежной
Церковью и катаномбным движением на родине
в 1970–1980-х гг.118

С. Л. Фирсов.

Губительно ли благочестие?.....137

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

Протоиерей Илия Одяков.

Помощь пастыря при депрессиях.....183

Е. В. Гедевани

Депрессивные расстройства и религиозность.....198

CONTENTS.....219

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

**ПОДВИГ ЖЕРТВЕННОЙ ЛЮБВИ
К 75-летию Великой Победы***

Ваши Высокопреосвященства и Преосвященства! Досточтимые представители государственной власти! Всечестные отцы! Дорогие братья и сестры! Уважаемые участники и гости Международных Рождественских образовательных чтений!

Сердечно приветствую всех вас на торжественном пленарном заседании XXVIII Международных Рождественских образовательных чтений, посвященных в этом году знаменательной дате — 75-летию Победы в Великой Отечественной войне.

Тема Победы занимает совершенно особое место в жизни нашего народа, а память о ней бережно сохраняется миллионами соотечественников как в России, так и за рубежом. Почему же так получается? Почему даже спустя столько лет сердце русского человека столь живо

* Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии XXVIII Международных Рождественских образовательных чтений «Великая Победа: наследие и наследники» 27 января 2020 г.

откликается на всё, что связано с Великой Отечественной войной? Потому что всеми фибрами души, как говорят у нас в народе, мы чувствуем, насколько важны те события не только для бытия нашего Отечества, бытия нации, но и для всей мировой истории. И мы не имеем морального права забывать об этом.

Время неумолимо идет вперед — редуют ряды живых участников и свидетелей тех страшных событий, всё больше появляется неправды о Второй мировой войне, всё чаще звучат призывы пересмотреть значение подвига нашего народа и роль нашей страны в победе над фашизмом. На нас, потомках и преемниках победителей, лежит огромная ответственность: сохранить и передать грядущим поколениям правду о событиях того периода, противостоять настойчивым попыткам переписать и исказить историю.

Но чтобы успешно исполнить эту важную миссию, давайте сначала зададимся вопросом: а что значит быть наследником Победы? в чем заключается это наследие?

Если мы обратимся мысленным взором к событиям того времени, то ясно увидим, что война коренным образом изменила самосознание нашего народа. Кем мы были накануне? Разъединенным народом, жившим в атмосфере страха и всеобщей подозрительности, недоверия друг к другу и повсеместного доноительства. Страной, обескровленной Гражданской войной, ослабленной годами большого террора, трагедией раскулачивания, насильственной коллективизацией, искусственным уничтожением самых выдающихся представителей нации, способных понимать смысл и цену происходящих событий. Такова была ситуация в стране.

Мы потеряли многих деятелей культуры, искусства, науки. Огромный пласт национальной культуры был уничтожен — в буквальном смысле стерт с лица земли. Я говорю о сотнях разрушенных храмов и монастырей: взорванных, изувеченных, лишенных внешней и вну-

тренней красоты. Мерзость запустения царила на святом месте. А сколько храмов было определено к уничтожению, и только начало войны помешало совершить эти злодеяния?

Но все эти внешние разрушения и святотатства были бы невозможны без огромного внутреннего слома, который произошел в народной жизни. Новые власти объявили войну религии и в первую очередь православной вере — всему тому, что на протяжении веков формировало и созидало русскую культуру. Вместо этого стала насаждаться новая «религия» со своими кумирами, со своими святынями и святыми, с мучениками, со своей эсхатологией в виде наступления эпохи всеобщего равенства, благополучия и справедливости. Эта языческая по своей сути вера пленила значительную часть народа, буквально поработила народное сознание. Да, сведения об экономических достижениях Советского Союза, об ударном труде, о великих стройках широко известны. Они действительно поражали воображение не только живших в то время людей, но и последующих поколений, и ни в коем случае не следует замалчивать или преуменьшать эти великие достижения. Но, с другой стороны, следует помнить, что этот ударный труд зачастую совершался руками заключенных, среди которых большинство составляли безвинно осужденные на многие годы. Людей заставляли забыть об их корнях: духовных, национальных, культурных, — а те, кто был с этим не согласен, должны были или хранить молчание, или отправляться в лагеря и ссылки.

22 июня 1941 года войска нацистской Германии вторглись в пределы нашей страны. Великая Отечественная война началась в день праздника Всех святых, в земле Российской просиявших. Люди верующие не только в России, но и за ее пределами не могли не увидеть в этом надежду на заступничество святых за свой народ перед Престолом Всевышнего и на победу над нацизмом. Местоблюститель Патриаршего престола митрополит Сергей

обратился с посланием к пастве, призывая сограждан противостоять агрессору и напоминая о защитниках Отечества минувших веков:

«Жалкие потомки врагов православного христианства хотят еще раз попытаться поставить народ наш на колени перед неправдой ... С Божией помощью и на сей раз он развеет в прах фашистскую вражескую силу ... Вспомним святых вождей русского народа, например, Александра Невского, Дмитрия Донского, полагавших свои души за народ и Родину».

Мы все знаем, как откликнулись православные христиане на беду, которая пришла в наше Отечество. Несмотря на многолетние репрессии, гонения на Церковь, большинство людей понимало, что родная страна, народ — это ценности, имеющие непреходящее значение, а богоборчество и жестокая политика властей, направленная против собственных сограждан, — это безумие и напасть, которые не могут торжествовать вечно.

Мировосприятию православного христианина совершенно чужды ненависть, жажда мести и вражда. Мы стремимся следовать словам Спасителя: «Любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас, благословляйте проклинающих вас и молитесь за обижающих вас» (Лк. 6:27–28). Этот призыв Господа, к сожалению, был воспринят некоторыми мыслителями как однозначный пацифизм. Но христианство не имеет ничего общего с так называемой идеологией непротivления. Христос говорит о добродетелях всепрощения, любви к врагам и невоздаяния злом на зло как о личном подвиге человека, о его внутреннем духовном делании. Пацифизм же призывает отказаться от сопротивления злу на социальном, государственном уровне, ставя под удар систему общественных отношений, принципы справедливости и гражданского согласия. А когда люди безвольно и безропотно принимают зло, соглашаются с ним и склоняют пред ним голову, оно неизбежно побеждает.

Невозможно прекратить войны в мире, пропитанном ненавистью и злобой. Но сопротивляться злу нужно так, чтобы это зло нас не захватывало, не поработало наше сознание, не ослепляло наше сердце ненавистью, жестокостью, безрассудством. Один из великих святителей нашей Церкви митрополит Филарет (Дроздов) нашел удивительные по своей точности и глубине слова, которые можно назвать своего рода рецептом того, как должна проявляться истинная христианская любовь, если необходимо защищать Родину и веру: «Гнушайтесь врагами Божиими, поражайте врагов Отечества, любите враги ваша».

Иногда можно услышать мнение, что в момент общей беды тотчас были забыты прежние обиды. Нет. Нельзя, невозможно забыть личные трагедии семей, которых коснулись репрессии, и общее горе народа, из которого пытались вытравить веру. И всё же перед лицом внешнего врага все противоречия отступили на второй план. Главным стало служение Отечеству.

Мы знаем много ярких примеров, подтверждающих это. Вспомним хотя бы письмо святителя-хирурга Луки (Войно-Ясенецкого), после многих лет тюрем и ссылок написавшего советскому руководству: «Могу оказать помощь воинам в условиях фронта или тыла, там, где будет мне доверено. Прошу ссылку мою прервать и направить в госпиталь. По окончании войны готов вернуться в ссылку».

Вспомним пример нашего славного казачества, которое, несмотря на террор и политику геноцида со стороны советской власти, встало на защиту Родины. Эти воины проявили особую отвагу, о чем свидетельствует то, что более 100 тысяч казаков были награждены орденами и медалями, а 279 казаков получили звание Героя Советского Союза.

Монашествующие восприняли скорбную весть о начале войны как призыв к усилению подвигов и молитв

о даровании победы. Будучи лишены возможности оставаться в поруганных и разрушенных обителях, монашествующие терпеливо несли свое служение на передовой и в тылу. Архипастыри и пастыри русского зарубежья, оставшиеся в послушании законному Священноначалию, открыто заявляли своей пастве о вере в победу Руси над фашизмом. Так, экзарх Русской Православной Церкви в США митрополит Вениамин (Федченков), выступая на многотысячном митинге 2 июля 1941 года, говорил, что начало войны именно 22 июня, в день памяти Всех святых земли Русской, есть верный знак и великая надежда на то, что начатая борьба против немцев окончится благом концом для русского народа.

На протяжении веков наш народ черпал духовные силы в православной вере, вдохновлялся идеалами евангельской святости, стремясь сделать их содержанием своей жизни. В этом стремлении он создал поистине великую культуру. Благодаря православной вере русский народ усвоил в качестве одной из важнейших своих национальных черт способность к подвигу и самопожертвованию, самоотверженности и жертвенной любви. Эти благородные свойства души нашего народа и его характера со всей яркостью проявились в годы Великой Отечественной войны. Солидарность, единство народа, его возвращение к духовным корням стало источником и прочным основанием Победы.

Как писал в своих записках протоиерей Глеб Каледа, прошедший рядовым всю войну с августа 1941-го до самого Дня Победы, у каждого, кто переживал радость Победы, было сознание: «В победу я тоже вложил свой ратный труд; мы — дети своего народа ... Массовый героизм ... осознали много позже, а тогда казалось: иначе нельзя. Вот это „иначе нельзя“, которое было в сердцах защитников Бреста, Одессы, участников обороны Сталинграда и т.д., и есть настоящий героизм народа».

Этот голос совести, который во времена покоя и благоденствия нередко заглушается заботами о матери-

альном, о личном комфорте и своих частных интересах, в годы испытаний и бед звучит со всей силой — «иначе нельзя!» Принадлежа к разным национальностям и религиозным традициям, мы вместе с тем создаем свое единство. Это единство — в выбранном пути культурного развития: в нашей свободе жить в мире друг с другом, служить Отечеству теми талантами, которые дал нам Бог, хранить историческую память и наследие предков.

Великая Отечественная война стала неким рубежом в истории Русской Православной Церкви. Неслучайно в годы войны началось возрождение церковной жизни. Послереволюционные гонения на Церковь в 1940-е годы были ослаблены благодаря патриотической позиции, которую она заняла в самые первые дни войны. Перелом в Великой Отечественной войне совпал с открытием храмов по всей стране после исторической встречи Сталина с тремя митрополитами: Сергием (Страгородским), Алексием (Симанским) и Николаем (Ярушевичем). Война пробудила в народе религиозные чувства. Есть такая поговорка: «На войне атеистов не бывает». Существует множество воспоминаний фронтовиков, которые свидетельствуют о том, что перед боем молились даже вчерашние богоборцы. После войны многие из оставшихся в живых крестились, а бывало, постригались в монашество.

Праздник Победы является одним из самых значимых событий для жителей России, Украины, Беларуси, на всем пространстве нашей общей исторической Родины. Он помогает осознать наше единство. Память о наследии Великой Отечественной войны — важная составляющая самосознания и наших соотечественников, проживающих в странах дальнего зарубежья. Зримым свидетельством этого является акция «Бессмертный полк». Только в прошлом году народное шествие, зародившееся несколько лет назад в России, прошло с участием соотечественников более чем в ста странах и в пятистах городах мира. В разных странах эти шествия получили разные названия,

но суть у них, несомненно, общая. Миллионы людей по всему миру с благодарностью и любовью вспоминают тех, кто на фронте и в тылу вносил свой вклад в приближение победы над злом, победы, завершившейся полным разгромом фашизма.

Празднование Дня Победы неизменно становится одним из центральных событий года в нашей стране. День Победы — это в первую очередь замечательный повод вспомнить историю, проанализировать настоящее и, конечно, подумать о будущем. Ведь пока мы способны здраво оценивать самих себя, у нас есть надежда на то, что уроки истории будут усвоены правильно, что мы сможем достойно сохранить духовное и культурное наследие, оставленное нашими отцами и дедами.

Конечно, история всегда была и будет пространством нескончаемых идеологических спекуляций. Но очевидно одно: любой упрощенный подход к ней довольно опасен. Любовь к Отечеству — естественное чувство любого человека. Оно может быть прекрасным, если помогает человеку созидательно и ответственно трудиться ради блага своей страны, честно и добросовестно выполнять свои обязанности. Но это же чувство может приобретать уродливые формы и стать источником большого зла, если будет сопровождаться стремлением подавлять и уязвлять других. Именно такую форму и обрел фашизм, трансформировавший патриотические настроения немецкого общества в радикальный национализм, направленный на порабощение других народов и достижение бредовой цели мирового господства. Сегодня по милости Божией мы наслаждаемся миром, хотя, к скорби нашей, во многих местах идут войны и проливается кровь. А там, где нет войны, не ослабевает напряжение — и политическое, и мировоззренческое.

К большому сожалению, это напряжение существует и в сфере религиозной. Создаются и апробируются технологии, направленные, в частности, на ослабление

единства Православия, на деградацию христианской духовной культуры. Плоды действий этих внешних сил, враждебных духу Евангелия, мы видим, в частности, на украинской земле. Расколоть мировое Православие, используя перемены в политической географии Восточной и Южной Европы, разрушить жизненно важное для всего Православия духовное единство греков и славян, изолировать самую большую в семье Православных Церквей — Церковь Русскую — от своих единоверных братьев, нарушить чистоту канонического устройства, исказить учение Церкви пытаются те, кто прекрасно понимает, сколь важную миссию совершает сегодня Церковь Христова в мире, какое значение православная вера имеет не только для наших народов, но и для всего рода человеческого, в первую очередь в отстаивании традиционных нравственных ценностей, в защите семьи и брака, в сохранении морали, основанной на вечных Божественных заповедях. А ведь хорошо известно, сколь настойчивые попытки предпринимаются сегодня, чтобы разрушить традиционные представления о семье и браке, поколебать уважение к родителям и их авторитет, оправдать и превратить в «право человека» убийство нерожденных детей.

Тысячи примеров говорят о том, как во время и после войны люди помогали друг другу, кормили голодных, согревали оставшихся без крова, помогали инвалидам, усыновляли детей-сирот — и это в тяжелейшее в экономическом смысле время! К сожалению, и тогда аборт присутствовали в практике прерывания беременности, но всё же люди не боялись рожать. Почему же в наши дни аборт, хоть число их и снижается, всё же остаются нормой для тех, кто не учитывает самое главное право — право на жизнь незащитного маленького человека, вся вина которого состоит лишь в том, что он еще не дорос до того, чтобы быть услышанным?

Важный вклад в сохранение национальной исторической памяти призваны вносить деятели культуры.

Искусство обладает огромным воспитательным потенциалом, оказывает серьезное влияние на мировосприятие людей любого возраста, в том числе молодежи. Поэтому так важно, чтобы это воздействие было созидательным, а не разрушительным. Убежден, что достойным произведением современной культуры необходима более широкая информационная поддержка, в том числе со стороны церковных организаций, в частности, посредством выставочной и концертной деятельности.

Не перестанем говорить об особом внимании к воспитанию детей и молодежи. Передача наследия Великой Победы невозможна без единомыслия и консолидированных усилий по духовно-нравственному и патриотическому воспитанию подрастающего поколения. Следует всемерно поощрять такие эффективные инструменты патриотического воспитания, как волонтерское движение, организация патриотических подростковых и молодежных лагерей, просветительские поездки по местам боевой славы, музеям и т.д.

Безусловно, особое значение имеет преподавание православной культуры в государственных и муниципальных школах. В текущем учебном году выбор ОПК в четвертых классах приблизился к 40 % по стране, а в Центральном и Южном федеральных округах больше половины семей выбрали для своих детей изучение Основ православной культуры. При этом цифры — не главное. Важно, чтобы все родители, семьи имели возможность такого выбора и такого образования для своих детей.

Отмечу, что в прошедшем году продолжились обращения общественности в Министерство просвещения о необходимости перехода к расширенному преподаванию религиозных культур и светской этики по выбору по другим классам школы. При всём этом, к сожалению, в начале учебного года мы столкнулись с необъяснимой попыткой исключить Основы православной культуры, а также и других религиозных культур в начальной школе

из предметной области «Основы религиозных культур и светской этики». Был опубликован проект образовательного Стандарта, где просто росчерком пера из российской школы выбрасывалась многолетняя практика религиозно-нравственного образования, даже в том минимальном объеме (т.е. в 4-м классе), который сейчас существует. Более того, никаких «религиозных культур» — и в последующих классах. На данное время, к сожалению, эта проблема не решена. Надеюсь на продолжение диалога с государственной властью, который в свое время завершился принятием исторического решения о преподавании ОРКСЭ по выбору детей и родителей.

Убежден, что мы должны также обращать особое внимание на работу с детьми и молодежью на наших приходах. Здесь необходимо продолжать усилия по организации системы попечения о детях и молодежи, по созданию благоприятной среды для их духовного просвещения. От того, каким будет результат воспитания молодых людей, сегодня во многом зависит благополучие и процветание России.

Великая Отечественная война стала тяжелейшим испытанием для нашего Отечества. Но стремление к Победе объединило народ, побудило вспомнить о Боге и православных духовных корнях. И милосердие Господне привело нас к победе в святые Пасхальные дни, когда торжествуется главная Победа — победа Христа над смертью.

Сегодня, когда предпринимаются попытки предать забвению страшные страницы истории Второй мировой войны и переписать историю, наша общая задача состоит в том, чтобы извлечь из событий прошлого духовные уроки и передать их будущим поколениям. Мне памятливы и внутренне близки слова великого святого, практически нашего современника — преподобного Паисия Святогорца, говорившего о том, что «силы тьмы на самом деле бесильны — сами люди, удаляясь от Бога, дают им права над собой». От наших с вами совместных трудов, от единства,

от твердого стояния в вере Христовой во многом зависит то, в каком обществе и в каком мире мы будем жить.

Дай Бог, чтобы грядущие поколения стали достойными наследниками Победы, за которую наши предки заплатили невероятно высокую цену. Милосердный Господь да благословит народы исторической Руси миром и благополучием и дарует всем нам крепость сил и Свою щедрую помощь в важном деле свидетельства о правде Божией и ближним, и дальним.

**К ИСТОРИИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ
РУССКОЙ И БОЛГАРСКОЙ ПРАВОСЛАВНЫХ
ЦЕРКВЕЙ**

*Научно-богословская конференция, 10 октября 2019 г.,
Велико-Тырново, Болгария*

*Митрополит Волоколамский Иларион**

ИСТОРИЯ БОЛГАРСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ КАК ПРЕДМЕТ АКАДЕМИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ В ДУХОВНЫХ ШКОЛАХ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Статья подготовлена на основе доклада, представленного на научно-богословской конференции «История Болгарской и Русской Православных Церквей как предмет академического изучения в Болгарии и России на современном этапе» 10 октября 2019 г. в Великотырновском университете имени святых Кирилла и Мефодия, Болгария. Описана история взаимоотношений двух Церквей. Представлена позиция России, которая оказывала благотворное влияние на положение православного населения региона. Обращено внимание на взаимодействие Церквей в период между мировыми войнами и после возрождения болгарского патриаршества. Освещен современный этап межцерковных отношений.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Болгарская Православная Церковь, Россия, Болгария, Православие.

* Председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, ректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

Отношения между нашими Церквями и окормляемыми ими народами уходят своими корнями в глубину веков. Нас объединяет святая православная вера, а также общая для нас кирилло-мефодиевская традиция — славянская письменность и культура, наследниками которой мы являемся.

В Русской Православной Церкви всегда с благодарностью помнят, что болгарские братья внесли важнейший вклад как в просвещение народов Киевской Руси светом Православия, так и в их приобщение к сокровищнице славянской письменности. Наше общение всегда было тесным. В 1389–1406 гг. Киевскую митрополию возглавлял сын болгарского народа святитель Киприан, чьи мощи покоятся ныне в Успенском соборе Московского Кремля и чью память благоговейно сообща почитают сегодня наши Церкви.

С тяжелым сердцем на Руси узнали об осаде и падении Тырнова, о кровавых бесчинствах, которые устроили турки на православной Болгарской земле. Святой патриарх Тырновский Евфимий, светильник средневековой болгарской учености, испил горькую чашу осады вместе с паствой и был изгнан из столицы. Болгарский Патриархат был упразднен, а православный болгарский народ на долгих пять столетий оказался в рабстве, в условиях унижений и беспощадной эксплуатации. Когда после упразднения в 1767 г. Охридской архиепископии на территории Болгарии установилась юрисдикция Константинопольского Патриархата, остатки болгарского национального самосознания подавлялись посредством всесторонней эллинизации и вытеснения славянского языка и культуры из церковной жизни.

Чада Русской Православной Церкви всегда глубоко сопереживали болгарским братьям, оказавшимся в трагическом положении. Из России на Балканы направлялись церковные книги и богослужебная утварь, материальные средства. Твердая позиция России оказывала благотвор-

ное влияние на положение православного населения региона. Русская Церковь выступала также вдохновительницей многочисленных попыток освобождения болгарских братьев от иноверного гнета.

С воодушевлением освободительная борьба России воспринималась болгарским православным духовенством и верующими, например, святым Софронием Врачанским, в годы Русско-турецкой войны 1806–1812 гг. Успешные действия русской армии на территории Восточно-Балканского региона в ходе Русско-турецкой войны 1828–1829 гг. хотя и не увенчались освобождением Болгарии, также упрочивали надежду православного населения на близящееся освобождение страны от турок силой русского оружия.

Русская Православная Церковь как могла поддерживала болгарское Православие, находившееся в тяжком положении. Двери духовных школ Русской Церкви были открыты для студентов из Болгарии. Так, будущий первый экзарх Болгарский Анфим обучался в Одесской духовной семинарии, а в 1852 г. окончил Московскую духовную академию, был рукоположен в России в пресвитерский сан святителем Московским Филаретом (Дроздовым).

Император всероссийский Александр II принял решение объявить войну Турции за освобождение Болгарии в 1877 г. — в тяжкое для нашей страны время, когда еще не зажили ее раны от неудачной Крымской военной кампании и последовавшей международной изоляции. Царь-освободитель прислушался к голосу своего народа и Русской Православной Церкви, выражавшей сострадание жертвам чрезвычайной жестокости турецких карателей, проявленной в ходе подавления апрельского восстания 1876 г. в Болгарии. Русские воины и болгарские ополченцы, сражаясь вместе, проявили беспримерное мужество и обрели ценой тысяч и тысяч жизней свободу для болгарского народа: свободу исповедания православной

веры, свободу национального самовыражения, языка и культуры, свободу воссоздания государственности.

Имена генералов Михаила Скобелева, Иосифа Гурко, Николая Столетова и многих других до наших дней дороги болгарскому народу, почитающему их как собственных героев, а места самых ожесточенных боев этой войны, такие как Плевен и Шипка, являются общими для русских и болгар святынями.

Император Александр II вот уже свыше 140 лет именуется в Болгарии не иначе как царь-освободитель, и молитвы о нем возносятся за каждой Божественной литургией в Болгарской Православной Церкви.

На заседании первого Учредительного народного собрания в 1879 г. представителями болгарского народа была выдвинута идея строительства в Софии храма-памятника в честь освобождения Болгарии от османского ига. Этот храм, воздвигнутый на народные пожертвования, был посвящен святому благоверному князю Александру Невскому, Небесному покровителю императора Александра II, став крупнейшим православным храмом Болгарии. Ныне сей храм, будучи патриаршим кафедральным собором, является не только узнаваемым во всем мире символом и украшением болгарской столицы, но и свидетельством братства наших Церквей и окормляемых ими народов.

Храм является памятником русского искусства: воздвигнутый по проекту русского архитектора Померанцева, внутри он украшен произведениями выдающихся живописцев, среди которых Васнецов, Корин и другие.

Великое освящение сего храма, строительство которого было завершено в 1912 г., состоялось лишь в 1924 г. с участием русских архиереев-эмигрантов, нашедших убежище в Болгарии. Несмотря на непростые политические отношения России и Болгарии с 80-х гг. XIX в. и участие Болгарии в Первой мировой войне на стороне врагов России, болгарский народ всегда с любовью относился к Рус-

ской Православной Церкви и радушно принял беженцев, спасавшихся на Болгарской земле от ужасов русской революции. Одному из них, епископу Богучарскому Серафиму (Соболеву), возглавившему русскую церковную эмиграцию в Болгарии, предстояло стать великим духовником, пользовавшимся почитанием верующих всей Болгарии.

И в годы войны за освобождение Болгарии, и в начале XX в., как и в период между двумя мировыми войнами, Болгарская Православная Церковь находилась вне общения с мировым Православием из-за прещения, наложенного на нее в 1872 г. Константинопольским Патриархатом за провозглашение автокефалии Болгарского экзархата. В это трудное для болгарского Православия время Русская Православная Церковь поддерживала православный болгарский народ, принимала на обучение в свои духовные школы студентов из Болгарии и передавала в Болгарию святое миро. Хотя уже в 1920-е и 1930-е гг. начался процесс признания Болгарского экзархата отдельными Поместными Православными Церквями и о снятии схизмы были начаты переговоры при посредничестве Иерусалимского Патриархата, результатов они не принесли.

После присоединения осенью 1944 г. Болгарии к странам антигитлеровской коалиции между митрополитом Софийским Стефаном и Местоблюстителем Московского Патриаршего престола митрополитом Ленинградским и Новгородским Алексием начались заочные консультации по вопросу преодоления схизмы. Условия ее снятия и признания независимости Болгарской Православной Церкви были согласованы Предстоятелями и представителями Поместных Православных Церквей, собравшимися в 1945 г. в Москве на торжества по случаю избрания нового Патриарха Московского и всея Руси, которым стал митрополит Алексий (Симанский), и его интронизации на Московский Патриарший престол.

Коалиция левых сил «Отечественный фронт», пришедшая к власти в 1944 г. с программой всестороннего

восстановления отношений с Россией, разрешила и избрание нового экзарха — Предстоятеля Болгарской Православной Церкви, который не избирался при прежней власти с 1915 г. 21 января 1945 г. Церковно-народный собор избрал экзархом Болгарским митрополита Софийского Стефана (Шокова). Этот иерарх, выпускник Киевской духовной академии и большой друг Русской Православной Церкви, вошел в историю Болгарской Православной Церкви как Предстоятель, при котором было снято прещение, тяготевшее над ней с 1872 г. Соответствующее решение Священный Синод Константинопольского Патриархата принял 22 февраля 1945 г.

Снятие прещения с Болгарского экзархата, произошедшее благодаря твердой позиции Московского Патриархата, дало мощный импульс развитию его отношений с Поместными Православными Церквями. И хотя положение Болгарской Православной Церкви внутри Болгарии в результате политики, осуществлявшейся коммунистами, становилось всё более тяжелым, при поддержке Русской Православной Церкви ей удалось утвердиться в качестве автокефальной Поместной Православной Церкви, любимой и равноправной сестры, впервые за пять веков после упразднения Тырновского Патриархата.

Возрождение церковной жизни, сопровождавшееся восстановлением отношений с Россией, вызвало восторг и воодушевление миллионов православных болгар, с любовью встречавших официальные делегации Русской Православной Церкви, приезжавшие в Болгарию в 1945 и 1946 гг., когда на торжества 1000-летия преставления преподобного Иоанна Рыльского в Болгарию прибыл Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий I.

С такой же теплотой встречали в те годы и в России первые официальные делегации Болгарской Православной Церкви. В трудных условиях послевоенной разрухи радостные чувства верующих людей в связи с пусть и ограниченным возрождением церковной жизни в Со-

ветском Союзе слились с переживанием полноправного возвращения в общую православную семью Болгарской Православной Церкви.

Следующим звеном в цепи свершений, направленных на преодоление последствий османского ига, явилось восстановление древнего болгарского патриаршества, упраздненного в XIV в. по воле турецких завоевателей.

12 мая 1953 г. Церковно-народный собор принял решение о восстановлении Болгарского Патриаршества и избрал на Болгарский Патриарший престол митрополита Пловдивского Кирилла, который управлял Болгарской Православной Церковью до своей кончины в 1971 г.

Восстановление Патриаршества, усилившее позиции Православной Церкви в Болгарии, совершилось также при решающей поддержке Русской Православной Церкви.

«Ныне благий Промысл Божий призывает Ваше Святейшество начать новое поколение Патриархов Болгарской Церкви. Русская Православная Церковь с великой любовью приветствует Ваше избрание. И усердно молит Господа, да благословит и Ваше новое высокое служение, как Он видимо благословил избрание Ваше», — писал в приветствии Святейшему Патриарху Болгарскому Кириллу Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий I.

На торжествах по случаю интронизации Святейшего Патриарха Болгарского Кирилла присутствовала делегация Московского Патриархата в составе митрополита Ленинградского и Новгородского Григория (Чукова) и архиепископа Минского и Белорусского Питирима (Свиридова).

Совсем иной стала реакция на это событие со стороны Константинопольского Патриархата, который сразу же прекратил с Болгарской Церковью отношения, объявив восстановление Патриаршества неканоническим. Восемь лет Русская Православная Церковь вела переговоры, направленные на урегулирование этой проблемы, и эти

усилия увенчались успехом в 1961 г., когда Константинопольский Патриархат признал восстановление болгарского патриаршества, а Болгарская Православная Церковь заняла подобающее место в диптихе Поместных Православных Церквей. Так с помощью Русской Православной Церкви завершился долгий путь, пройденный болгарским Православием от теснимой национальной традиции до восстановленной в былой чести и славе автокефальной Поместной Православной Церкви, украшенной достоинством Патриархата.

В послевоенный период отношения между Русской и Болгарской Православными Церквями находились на весьма высоком уровне. Ряд видных священнослужителей из братской Болгарии получали образование в духовных школах нашей Церкви: практически все члены Священного Синода Болгарской Православной Церкви проходили специализацию в Московской духовной академии, их помнили, знали и любили в России. Эта добрая традиция сохраняется до сих пор: так, выпускником Московской духовной академии является митрополит Варненский и Великопреславский Иоанн, а главный секретарь Священного Синода Болгарской Православной Церкви епископ Мелнишский Герасим окончил Общецерковную аспирантуру и докторантуру имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия в Москве.

В Москве успешно действует подворье Болгарской Православной Церкви, открытое в 1948 г. экзархом Болгарским Стефаном в храме Успения Божией Матери в Гончарах. Ряд выдающихся иерархов Болгарской Православной Церкви в разное время были настоятелями Болгарского подворья, среди них и блаженнопочивший Святейший Патриарх Болгарский Максим, в бытность архимандритом с 1950 по 1955 г. служивший в Москве, и приснопамятный митрополит Варненский и Великопреславский Кирилл, возглавлявший подворье с 1982 по 1986 г., и его преемник на этом посту нынешний митрополит Ловчанский Гаври-

ил, несший послушание в Москве до своего возвращения в Болгарию в 1991 г.

Подворье Русской Православной Церкви действует с давних пор и в Софии — это бывший посольский храм святителя Николая на бульваре Царя-Освободителя. В крипте храма покоятся честные мощи святителя Серафима (Соболева), архиепископа Богучарского, пастыря русской церковной эмиграции в Болгарии, видного богослова и богопросвещенного духовника, пользующегося общенародным почитанием в Болгарии. В 2016 г. в Русской и Болгарской Православных Церквях состоялось торжественное причисление святителя Серафима к лику святых, что стало одним из самых ярких праздников дружбы между нашими Церквями и окормляемыми ими народами.

Святитель Серафим, русский епископ и старец, посвятивший свою жизнь болгарской пастве, символизирует незыблемое братство между нашими народами, которое основано на общей православной вере и тысячелетней традиции взаимной любви и скреплено кровью русских воинов, отдавших свои жизни за свободу православного болгарского народа. Это братство не смогли поколебать и события 90-х гг. ушедшего столетия, когда политическими силами, стремившимися к ослаблению Болгарской Православной Церкви, в ней был вызван трагический раскол, уврачевание которого заняло долгие годы. Русская Православная Церковь всемерно поддерживала в то трудное время Святейшего Патриарха Болгарского Максима и иерархию канонической Церкви. Делегация Русской Православной Церкви во главе со Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II участвовала во Всеправославном соборе 1998 г. в Софии, положившем начало возвращению раскольников в Церковь, и оказала весьма важное влияние на результаты этого собора. Ныне, когда раскол полностью преодолен, Русская Православная Церковь сорадуется своей сестре, сумевшей в тяжелейших условиях явить верность Христу

и священным канонам, утвердив болгарский народ на путях истины.

Отношения с Болгарской Православной Церковью плодотворно развиваются и в наши дни: наши Церкви обмениваются делегациями, обсуждают новые направления и перспективы братского взаимодействия.

Святейший Патриарх Болгарский Неофит неоднократно посещал Русскую Православную Церковь, приняв участие в торжествах по случаю 1025-летия Крещения Руси в Москве и в Киеве в 2013 г., посетив Русскую Православную Церковь с мирным визитом в 2014 г. и став лауреатом премии Международного фонда единства православных народов, которая была вручена Его Святейшеству в 2016 г. в Москве, когда он посетил нас, чтобы разделить радость торжеств по случаю канонизации святителя Серафима (Соболева).

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл посетил Болгарский Патриархат с мирным визитом в 2012 г., а в 2018 г. вновь посетил Болгарию, чтобы вместе с Его Святейшеством Святейшим Патриархом Болгарским Неофитом возглавить торжества по случаю 140-летия освобождения Болгарии. При огромном скоплении молящихся и в присутствии представителей государственного руководства Болгарии Святейшие Патриархи Кирилл и Неофит совершили на перевале Шипка молитвенное поминовение воинов, отдавших жизни за свободу болгарского народа на войне 1877–1878 гг.

В годы украинского кризиса Святейший Патриарх Болгарский Неофит и Священный Синод Болгарской Православной Церкви неоднократно возвышали голос в защиту теснимых братьев-единоверцев на Украине, за что наша Церковь глубоко благодарна, рассчитывая на дальнейшее сотрудничество в общем деле сохранения канонических церковных устоев.

Убежден, что сотрудничество наших Церквей и народов мы призваны развивать и в области научного

взаимодействия. Я с особым чувством говорю об этом в стенах Великотырновского университета, который носит имя святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, просветителей славянства, поскольку их же имена носит Общецерковная аспирантура и докторантура, ректорское послушание в которой мне назначено Священноначалием более десяти лет назад.

В Общецерковной аспирантуре динамично развивается научная деятельность: проходят конференции, защиты докторских и кандидатских диссертаций. Общецерковная аспирантура — признанный центр развития теологической отрасли российской науки, аккредитованный Российским государством.

На базе Общецерковной аспирантуры создана Научно-образовательная теологическая ассоциация (НОТА). Перед нами стоит задача превратить ее в полноценную отраслевую экспертную организацию. Уже сейчас в ней более 50 вузов, в том числе федеральные и классические университеты, технические, педагогические, творческие вузы, восемь православных и два исламских учебных заведения.

В стенах Общецерковной аспирантуры и докторантуры за последние годы защищен ряд магистерских и кандидатских работ, посвященных истории отношений между Русской и Болгарской Православными Церквями.

Первым из диссертантов стал Илья Меняйлов, ныне иеромонах Елисей, который трудится в протокольной службе Святейшего Патриарха Кирилла. В 2012 г. он поступил в Общецерковную аспирантуру, где начал работу над диссертацией на соискание ученой степени кандидата богословия на тему «Взаимоотношения Русской Православной и Болгарской Православной Церквей в контексте государственной вероисповедной политики в 1944–1962 гг.» Работа над темой заняла шесть лет и потребовала от отца Елисея исследования не только в российских, но и в болгарских архивах, где он много потрудился,

изучая источники на языке оригинала. 6 марта 2018 г. состоялась защита кандидатской диссертации отца Елисея.

Все оппоненты отмечали глубокий исследовательский характер работы, а также то, что отцу Елисею удалось проанализировать новые аспекты взаимоотношений наших Церквей, которые ранее не были исследованы.

11 июня 2019 г. состоялась защита кандидатской диссертации заведующего кафедрой церковно-практических дисциплин Николо-Угreshской духовной семинарии протоиерея Александра Абрамова «Взаимоотношения Русской Православной Церкви с Болгарской Православной Церковью в 1940–1950-е гг.: исторические и источниковедческие аспекты». Эта работа стала значительным явлением для Общецерковной аспирантуры. Официальный оппонент в своем отзыве указал, что работа соответствует уровню докторской диссертации.

Иерей Роман Ивануса защитил в 2017 г. магистерскую диссертацию на тему «Отношение Русской Церкви к греко-болгарской схизме (1872–1945)».

Большое внимание в Общецерковной аспирантуре мы уделяем подготовке работ наших болгарских соискателей. В 2015 году в Общецерковной аспирантуре и докторантуре имени святых Кирилла и Мефодия состоялась защита магистерской диссертации болгарского священнослужителя архимандрита Исаака (Бояджийского), который обучался у нас с 2011 г. Работа отца Исаака была посвящена теме «Патриаршество Болгарской Православной Церкви». В 2017 году состоялась блестящая защита главного секретаря Священного Синода Болгарской Православной Церкви епископа Мелнишского Герасима «Подворья Поместных Православных Церквей в Москве», которая вызвала значительный интерес и получила высокую оценку специалистов. Оба наших болгарских собрата все годы обучения жили жизнью нашей духовной школы.

Особое внимание мы уделяем болгарскому направлению в нашей издательской деятельности. В этом году

издательство «Познание» выпустило книгу ведущего российского историка Церкви доктора исторических наук Михаила Витальевича Шкаровского «Православные Церкви Юго-Восточной Европы в годы Второй мировой войны», где значительное место уделено Болгарской Православной Церкви.

История братских отношений Русской и Болгарской Православных Церквей является для нас одним из приоритетных предметов академического изучения. Уверен, что это научное направление и далее будет активно развиваться, внося свой вклад в живое сотрудничество между нашими Церквями и народами.

*Епископ Мельнишский Герасим**

ИСТОРИЯ И ОСНОВНЫЕ ФУНКЦИИ БОЛГАРСКОГО ПАТРИАРШЕГО ПОДВОРЬЯ В МОСКВЕ

Доклад представлен на научно-богословской конференции «История Болгарской и Русской Православных Церквей как предмет академического изучения в Болгарии и России на современном этапе» 10 октября 2019 г. в Великотырновском университете им. святых Кирилла и Мефодия, Болгария. Описана история взаимоотношений двух Церквей. Представлена история Болгарского подворья при Патриархе Московском и всея Руси, акцентировано внимание о его функциях, а также о его важном месте в болгаро-русских межцерковных отношениях.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Болгарская Православная Церковь, Россия, Болгария, Православие.

* Автор — викарий Софийской епархии, главный секретарь Священного Синода Болгарской Православной Церкви.

Ежедневная пастырская забота о нашей Церкви требует ответственности перед следующими поколениями, которые должны унаследовать церковный опыт и помнить о том, что духовное бремя нужно нести и передавать от одного к другому в соборе верующих. Итак, со времен Древней Церкви и до нынешнего этапа церковное предание сохранило свидетельства о различных церковных институтах, которые помогали спасительному благовещению Церкви Христовой. Таковым институтом является и институт церковного представительства, т.е. церковного подворья как нераздельной части жизни соборного Православия.

Православная Церковь устроается по территориальному признаку, который предполагает юрисдикцию определенной Поместной Церкви или ее епархии в одной или другой географической области. Православная Церковь состоит из отдельных Поместных Церквей, которые, в свою очередь, делятся на епархии, а епархии — на приходы [1]. В соответствии с территориальным признаком, православные христиане всех национальностей, проживающие на одной и той же территории, окормляются одним епархиальным епископом. Территориальный признак разграничения церковной юрисдикции допускает тем не менее и некоторые исключения: церковная структура в диаспоре, ставропигиальный монастырь и церковные подворья. Русское слово «подворье» первоначально означало странноприимницу для иностранных послов или епископов, приехавших в столицу или другой большой русский город. В настоящее время термин «подворье» используется в основном в церковной терминологии и означает представительство монастыря, епархии или Поместной Церкви. Подворья — это церковные институты, расположенные на канонической территории епархии или Поместной Церкви, но в то же время находящиеся в канонической зависимости от другой Поместной Церкви или другой епархии [2, с. 280]. Существует три вида под-

ворий: монастырские, епархиальные и представительства одной Поместной Церкви при другой.

В своем кратком вступлении мы попытаемся рассказать о Болгарском подворье при Патриархе Московском и всея Руси, о его истории и функциях, а также о его важном месте в болгаро-русских межцерковных отношениях.

В 1872 г. духовное общение Болгарской Православной Церкви с другими Православными Церквями было прервано прещением, наложенным в одностороннем порядке Вселенским Патриархатом по причине так называемого «этнофилетизма». После 73-летнего перерыва впервые епископы Вселенского Патриархата и болгарские епископы служили Божественную литургию в Константинопольском патриаршем кафедральном соборе 25 февраля 1945 г. и 4 марта в болгарском храме святого Стефана в Стамбуле. 13 марта представителям Болгарской Православной Церкви был вручен томос, подписанный патриархом Вениамином и всеми членами Священного Синода Константинопольской Церкви, который прекращал схизму и практически признавал автокефалию тысячелетней Болгарской Церкви [3]. Это возобновление канонического общения сделало возможным открытие подворья Болгарской Православной Церкви в Москве.

В августе 1948 г. болгарская церковная делегация во главе с Его Блаженством экзархом Стефаном прибыла в Москву с официальным визитом. На церемонии в храме Успения Пресвятой Богородицы в Гончарах митрополит Николай (Ярушевич), сопровождавший делегацию, объявил, что по благословению Его Святейшества Патриарха Алексия I этот древний московский храм передается Болгарской Православной Церкви в качестве ее подворья [4, с. 66]. В своем выступлении митрополит Николай выразил надежду, что этот храм будет служить живым связующим звеном между двумя Церквями. Болгарский экзарх Стефан назначил своим первым представителем и настоятелем Болгарского подворья в Москве достойного

и высокообразованного архимандрита Мефодия (Жерева) [5]. В трудные послевоенные годы, когда Православные Церкви в России и Болгарии находились под сильным давлением со стороны тоталитарной атеистической власти, открытие подворья Болгарской Православной Церкви в Москве свидетельствовало о возрождении вековых традиций церковных посольств, которые с древних времен помогали укреплению и оптимизации межцерковных контактов. Болгарское подворье в Москве и подворье Русской Православной Церкви в Софии в течение многих лет являлись истинными мостами взаимного братского общения.

Подворье Болгарской Православной Церкви в Москве с момента своего создания осуществляло функции церковно-дипломатического представительства и пастырского служения. Многократно его посещали делегации Болгарского Патриархата, многочисленные представители болгарского духовенства и паломники. В наши дни подворья являются пространством для коммуникации со всеми Поместными Православными Церквями и вносят свой вклад в обучение студентов, будущих духовных лиц и богословов, которые по возвращении на родину приносят пользу своей Поместной Церкви, в том числе и Болгарской. В московских богословских школах и в прошлом, и теперь обучаются молодые болгары, которые позже становятся видными иерархами Болгарской Православной Церкви. В наши дни духовенство и миряне получают хорошее богословское образование в Санкт-Петербурге и в Москве.

Особо отмечу Общецерковную аспирантуру и докторантуру имени святых Кирилла и Мефодия, дипломы которой вследствие утвержденной государственной аккредитации признаны во многих странах. Одной из задач аспирантуры является подготовка высококвалифицированных церковных дипломатов, и в связи с этим подворье Болгарской Православной Церкви в Москве успешно

осуществляет свою миссию, принимая под своим кровом студентов из Болгарии в духовном сане.

За время существования нашего подворья в столице России были открыты различные школы, в том числе воскресные, паломнические службы и братства. Подворье организует поездки в Болгарию, которые помогают русским православным прихожанам ознакомиться с культурой, историей и церковной жизнью нашей небольшой, но красивой и древней страны. Вместе с тем подворье выполняет и одну из своих важнейших функций — помощь в развитии межцерковных отношений. В трудные для наших Церквей годы подворья Поместных Церквей были основным, а иногда и единственным пространством коммуникации между Церквами и часто способствовали разрешению возникающих конфликтов. В современных условиях подворья активно способствуют развитию контактов между Церквами и выполняют функцию посольств Поместных Православных Церквей.

В заключение могу заметить, что подробное изучение истории московских подворий в течение последних двух десятилетий показывает, что существование этого церковного института в наше время имеет исключительно важное значение. При подворьях открывают школы по изучению иностранных языков, организуют выставки, таким образом осуществляется обмен духовными ценностями и поддерживается взаимный живой интерес православных народов друг к другу. Разнообразные культурные события и паломнические поездки дают верующим возможность ознакомиться с традициями других Православных Церквей. Подворья помогают в организации студенческого обмена. Необходимость церковных подворий, которые выполняют эти особые функции, возникла в эпоху распространения и развития Поместных Православных Церквей. Необходимо отметить, что в наше время подворья выполняют функцию представительства своей Церкви не только в определенной стране, но и на международных площадках во взаимодей-

ствии с другими Поместными Церквями, например, представительство Православных Церквей в Совете Европы. Высокий статус подворья как дипломатической миссии является следствием развития и активного взаимодействия всех Поместных Православных Церквей.

Основой Церкви Христовой является животворное слово Христово. Следуя Его воле, в Церкви собираются двое и трое во имя Его, чтобы стать единым — единым в Нем и единым с Ним. Это особое единство, которое православное богословие называет соборностью, сердцем Церкви. Соборность есть способ существования Церкви. В соборности Церковь богослужебно предстоит перед своим Отцом Небесным, в соборности она раскрывает перед верующими в Христа тайну распятия и благочестия, в соборности Церковь отрицает лживость различных новых внешних учений. В соборности Церковь преодолевает разделения и расколы. Соборность реализуется и через институт церковных подворий, глубокое и целостное осмысление роли которых возможно лишь в связи с соборным принципом Церкви. Роль Болгарского подворья в Москве, как и весь спектр болгаро-русских церковных отношений в двадцатом веке, не должны оцениваться лишь в контексте конкретной исторической эпохи, их следует рассматривать через призму основополагающего церковного принципа соборности, который только и может преодолеть все этнические, языковые и культурные различия.

Литература

1. *Цыпин В.А., прот.* Церковное право. Курс лекций. М.: Кру- глый стол по религиозному образованию в Русской Православ- ной Церкви, 1994.
2. *Цыпин В.А., прот.* Курс церковного права. Клин, 2004.
3. *Скурлат К.Е.* История Поместных Православных Церквей. М., 1994.

4. Передача подворий автокефальным Православным Церквям
// Журнал Московской Патриархии. № 8. 1948.

5. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ).
Ф. 6991. Оп. 1. Д. 132. Материалы по Православной Церкви в
Болгарии. 6 октября 1946 – 26 декабря 1947.

Архимандрит Исаак (Бояджийский)*

ДУХОВНЫЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ СВЯЗИ МЕЖДУ РОССИЕЙ И БОЛГАРИЕЙ

Доклад представлен на научно-богословской конференции «История Болгарской и Русской Православных Церквей как предмет академического изучения в Болгарии и в России на современном этапе» 10 октября 2019 г. в Великотырновском университете им. святых Кирилла и Мефодия, Болгария. Описана история взаимоотношений двух Церквей. Отмечены основы духовных связей между двумя странами — Болгарией и Россией. Дана характеристика развитию двусторонних отношений и деятельности предстоятелей Болгарской и Русской Церквей на современном этапе.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, Болгарская Православная Церковь, Россия, Болгария, Православие.

* Автор — клирик Видинской митрополии (Болгарская Православная Церковь).

Болгарский народ в своей исторической памяти сохранил славные времена расцвета: политического — во время болгарских владетелей двух болгарских царств; духовно-нравственного и культурного — после крещения Болгарии в IX в. В то же время он помнит и времена тяжелых испытаний: века византийского управления и века турецкого рабства, в течение которых наш народ был лишен возможности независимого и свободного развития. Угнетатели, чуждые по духу и культуре, стремились подавить самосознание болгарского народа, навязать свою культуру и веру. Однако они не смогли сломить болгарский народ, борьба сплотила наш народ и укрепила его дух.

Еще в IX в. труд святых братьев Кирилла и Мефодия и их учеников утвердил православную веру на Болгарской земле. Эта просветительская традиция способствовала «золотому веку» болгарской книжности.

Православная Церковь, ее независимость и патриаршее достоинство, создание духовных школ, возглавляемых известными болгарскими иерархами и учителями, распространили просвещение не только среди болгарского народа, но и по всему славянскому миру

В этот период были заложены основы духовных связей между двумя странами — Болгарией и Россией и между их народами. Духовные и культурные связи навсегда связали нас: на Русь отправились болгарские православные иерархи, о которых пишет известный русский митрополит Макарий (Булгаков); русский народ воспринял от Болгарии богослужебную книжную традицию; святой Киприан — болгарин, ставший митрополитом Киевским и Московским, который находился в духовной связи с покровителем русского народа преподобным Сергием Радонежским и имел с ним личную переписку; Григорий Цамблак, Пахомий Логофет, насельник Троице-Сергиевой Лавры, с именем которого исследователи связывают известное культурное течение

в Северо-Восточной Руси в XV в.; преподобный Савва, основатель Вишерского монастыря, и другие [7, с. 2–3].

Связи между болгарским и русским народами стали исключительно крепкими в годы пятивекового иноверческого рабства, когда болгары были вынуждены жить под «двойным игом» — политическим со стороны турецкой власти, а в духовном отношении были подчинены Константинопольскому Патриархату [2, с. 234]. Османская Порта старалась отуречить болгар, а греки старались их эллинизировать [1, с. 251].

Это было время, когда одни болгары были подвергнуты мучениям, а другие убиты¹. Но, несмотря ни на что, болгары не утратили своего духа и национального самосознания. Они оказались лишены государственной и церковной независимости, но не потеряли братской поддержки святой Руси. В эпоху XV–XVI вв. Россия сформировала свою политическую миссию опоры Православия и защиты братьев-славян.

Велик был вклад русского народа, который, по словам академика Николая Державина, «в эти мрачные времена никогда не забывал братский болгарский народ» [3, с. 234]. Державин пишет, что во времена турецкого ига самым важным для болгарского народа «была материальная и культурная поддержка монастырей, которые тогда были очагами культуры и просвещения» [3, с. 234]. По сведениям грамоты XVI в., болгарские монахи получили от русского царя право свободно собирать денежные средства на территории России. В XVI в. в Болгарию из России поступило большое количество рукописей и книг [3, с. 234]. Таким образом, если в X–XIV вв. культурный поток шел из Болгарии на Русь, то в XVI в. он пошел обратно — из России в Болгарию.

И сегодня многие болгарские храмы сохраняют богослужебные книги, которые были отпечатаны в Москве в начале XVII в. и позднее [5, с. 19–42].

В период с XVI до XIX в. особенно прочные духовные связи поддерживали крупные болгарские и русские монастыри. Болгарский Зографский монастырь и Русский Пантелеймонов монастырь на Святой Горе Афон взаимно поддерживали друг друга, и это братское общение скреплял договор о взаимной помощи [8, с. 621]. В этот период звеном, соединяющим болгар с Россией, являлся Рильский монастырь, который был крепостью и опорой не только религиозного, но и политического сознания болгарского народа [4. с. 40].

В XVIII в. историческая заслуга укрепления связей между двумя народами принадлежит болгарским духовным учителям Паисию Хилендарскому и Софронию Врачанскому. Преподобный Паисий Хилендарский верил в победу христианских сил над турецкими поработителями, и прежде всего — в Россию. У него были и последователи, среди которых епископ Софроний Врачанский. Он стал инициатором установления дипломатических отношений между Болгарией и Россией во время Русско-турецкой войны 1806–1812 гг. Епископ Софроний осуществлял активную дипломатическую деятельность в помощь своим соотечественникам. По его поручению два болгарина — Иван Замбин из Врацы и Атанас Некович из Тетевена отправились в Санкт-Петербург с просьбой к русскому императору оказать помощь поработенному болгарскому народу в завоевании свободы и независимости. По этому поводу русский историк Вячеслав Конобеев пишет: «Огромная заслуга принадлежит Софронию Врачанскому, Атанасу Нековичу и Ивану Замбину, которые сделали все возможное, чтобы бедствия их народа стали известны в братской России» [11].

По накалу исторических событий XIX в. считается самым замечательным для развития связей между русским и болгарским народами. Именно тогда великий русский народ оказал братскую помощь в деле освобождения Болгарии. Мы связываем с этим событием духовные

образы экзарха Болгарского Анфима I, который писал в Санкт-Петербург митрополиту Исидору и просил его ходатайствовать об освобождении Болгарии перед великим российским императором. И вскоре после незабываемой Русско-турецкой освободительной войны 1877–1878 гг. болгарский народ получил свободу. Огромное историческое значение этого события заслоняет все остальные моменты. Не случайно по благословению болгарского Священноначалия и до сегодняшнего дня на святой литургии поминают русского императора, царя-освободителя, и тысячи воинов, павших на поле брани за своих братьев болгар.

Следует упомянуть и дело Петра Алабина, инициатора создания Самарского знамени, которое и ныне является святыней для болгарского народа. На одной стороне знамени вышит образ Иверской Божией Матери, а на другой — образы учителей славянских святых братьев Кирилла и Мефодия. Знамя было вышито сестрами-монахинями Иверской святой обители благодатной Самарской земли и вручено болгарскому ополчению 18 мая 1877 г. в румынском городе Плоешты. Самарское знамя, побывавшее в битвах при Шипке и Шейново, стало самым важным боевым символом болгарской армии. В истории Болгарии это единственное знамя, награжденное орденом «За мужество».

Болгария помнит поддержку Русской Православной Церкви, не подписавшей протокол, в котором Константинопольский Патриархат обвинил болгарский народ в этнофилетизме и назвал болгар «чуждыми православным чадам» за исконное право болгарского народа в восставлении своей церковной независимости.

В своем труде «Православие» митрополит Волоколамский Иларион подробно рассматривает формирование канонической структуры Православной Церкви и принцип канонической территории, уделяя внимание и вопросу об автокефалии. По мнению митрополита

Илариона, «процесс образования автокефальных Православных Церквей никогда не был легким и безболезненным. Единой, апробированной всем Православием процедуры предоставления или получения автокефалии не существовало ни в византийскую, ни в поствизантийскую эпоху» [10]. Церковная автокефалия почти всегда была следствием усиления политического могущества одной или другой страны или получения независимости этой страной. Исчезновение автокефалии было прямым следствием потери самостоятельности страной, на территории которой находилась Поместная Церковь. Таким образом, совершенно закономерно ослабление Османской империи в XIX в. и возникновение новых государств на территориях, освободившихся от турецкого владычества, привело к возникновению новых автокефальных Церквей, а также к восстановлению автокефалии тех Церквей, которые по той или иной причине ее утратили [10].

И после объявления так называемой всеми историками «аномалии», Русская Православная Церковь продолжала духовно и материально поддерживать свою сестру — Болгарскую Церковь и пыталась по всем церковным и политическим вопросам оказывать содействие для примирения между двумя сторонами [9, с. 47–48].

В документальном сборнике, изданном к 110-летию освобождения Болгарии от турецкого рабства, опубликованы документы, относящиеся к периоду существования Болгарского экзархата. Часть этих документов связана с экзархом Анфимом I (№ 2, 3, 4, 5, 6, 7). В этих документах прослеживается история взаимоотношений между Болгарским экзархатом и Русской Православной Церковью во время освободительной войны, в том числе совершение совместных богослужений в память павших воинов на полях сражений. В документах под номерами 33 и 34 сообщается о совместных богослужениях и торжествах, связанных с празднованием памяти святых братьев Кирилла и Мефодия. В сборнике также опубликованы три

документа (№ 37, 38 и 39), связанные со строительством и освящением храма-памятника на Шипке в 1902 г. Старо-загорским митрополитом Мефодием в сослужении с русским протопресвитером Александром Желобовским.

В начале Первой мировой войны в 1914 г. по благословению экзарха Болгарского Иосифа было совершено освящение русского посольского храма святого Николая в Софии Доростольско-Червенским митрополитом Василием в сослужении настоятеля храма архимандрита Николая и протосингела Софийской митрополии архимандрита Стефана (впоследствии — экзарх Болгарский) и других представителей русского и болгарского духовенства. За богослужением молились члены Священного Синода Болгарской Православной Церкви, представители России, Болгарии и других стран, а также местные общественные деятели и дипломаты. В своей публикации «В память Высокопреосвященного Серафима, архиепископа Богучарского» Наталия Масленникова пишет о торжественном освящении русского храма в Софии: «Это событие было поистине знаменательным: Русская Церковь сделала важный шаг на пути восстановления полноты канонического общения с Болгарской Церковью, которое было нарушено после греко-болгарской схизмы 1872 года» [12]. В этой же статье автор упоминает, что первым архиереем, вступившим в евхаристическое общение с духовенством Болгарского экзархата в период схизмы, был архиепископ Серафим (рукоположен в Симферополе 1 октября 1920 г. во епископа Лубенского, управляющий русскими православными общинами в Болгарии с 1921 г., с 1934 г. — архиепископ Богучарский). 27 декабря 1922 г., в день памяти святого Стефана, архиепископ Серафим вместе с епископом Маркианопольским Стефаном служил Божественную литургию в русском храме. Автор также указывает, что владыка Серафим многократно участвовал в службах и таинствах, совершаемых болгарским духовенством. Болгарская и Русская Православные Церкви имели также

тесные контакты в связи с возведением и освящением патриаршего кафедрального собора святого Александра Невского. Первый камень в его основание был заложен и освящен 19 февраля 1882 г., но реальное строительство кафедрального собора началось в 1904 г. и было завершено в 1912 г. Храм был освящен в 1924 г. Патриаршее и синодальное послание в честь 90-летия его освящения, оглашенное во время торжественного богослужения, отмечает: «Строительство этого храма было естественным выражением глубокого преклонения нашего народа перед православной Россией, свидетельствующей о его жертвенной любви к братьям по вере и по роду. Любовь не на словах, а на деле — жертвенной любви в подражание любви Самого Господа нашего Иисуса Христа» [14].

В те трудные для Болгарской Православной Церкви годы Русская Православная Церковь предоставляла ей богослужебные книги, миро, богослужебные сосуды и утварь. Принимала в своих духовных школах болгарских студентов. Только в первые годы схизмы, еще в 1880 г., в русских духовных школах обучалось около 50 студентов.

В годы Первой мировой войны Россию и Болгарию разделила линия фронта. Таково было решение политический элиты Болгарии. В результате этого связи между Русской и Болгарской Церквями на короткое время охладели. В первой половине прошлого века важную роль в улучшении этих отношений и в истории Болгарской Православной Церкви принадлежит русской послереволюционной эмиграции. С братской любовью Священный Синод Болгарской Православной Церкви разрешил создание русских церковных общин и монастырей, зачисляя на службу русских священников.

Большой вклад в развитие духовного образования в Болгарии внесли русские богословы. Среди них профессор Николай Никанорович Глубоковский, один из создателей богословского факультета Софийского университета в 1923 г., профессор протопресвитер Александр Петрович

Рождественский, профессор Михаил Эммануилович По-снов, протопресвитер Георгий Иванович Шавельский и другие.

После снятия схизмы в 1945 г., произошедшего при содействии и поддержке Русской Православной Церкви, Болгарскую Церковь с официальным визитом посетил Патриарх Московский и всея Руси Алексий I. Он стал первым русским Первоиерархом, посетившим Болгарскую Православную Церковь после святого Киприана, которого в XV в. встречал в Тырново последний Патриарх Болгарский святой Евфимий [15, с. 3]. Официальный визит Патриарха Алексия I положил начало последующим регулярным посещениям.

Братская любовь и общение между двумя Церквами помогли восстановлению Патриаршества Болгарской Церкви в 1953 г. и его признанию Поместными Церквами.

Болгарская Православная Церковь участвовала во всех мероприятиях, проводимых Московским Патриархатом, а со своей стороны Московский Патриархат принимает участие в событиях Болгарского Патриархата. Существующие подворья в Москве и Софии и постоянные представители соответствующей Церкви являют собой основу более тесного сотрудничества между двумя Церквами и сохранения духовных братских взаимоотношений между нашими народами. Подворья помогают более тесным административным контактам между двумя Патриархатами, а также популяризации культурных и духовных национальных традиций наших стран путем различных праздничных мероприятий и встреч, которые способствуют сплочению наших народов.

Блаженнопочивший Патриарх Болгарский Максим испытывал глубокую любовь и уважение к России и русскому народу. В 1958 г. после своего очередного визита в Россию он писал: «Меня всегда восхищали и глубоко трогали трудолюбие, любезность, непосредственность, искренность, сердечность, культура русских людей, их

стремление к сохранению мира и, особенно, их любовь к нашему народу. Эта сильная любовь между нашими народами является взаимной. Да пребудет она вовеки!» [6, с. 31].

Из вышеизложенного ясно, что между двумя Православными Церквями кроме евхаристического и богослужебного общения существует и ряд других взаимоотношений. Они весьма многообразны и охватывают все уровни церковной структуры. Существуют и братские взаимоотношения между Первоиерархами: их участие в общецерковных соборах, официальные визиты и праздничные мероприятия. Добрыми являются и взаимоотношения высших клириков, рядовых служителей и мирян, которые находят свое проявление в организации духовных торжеств, научных конференций и различных встреч. Всё это раскрывает ясную картину духовной братской связи между двумя нашими народами.

В своем первом обращении после интронизации Его Святейшество Патриарх Болгарский Неофит отметил, что «главным в служении Церкви в мире является соби́рание разделенных и разбросанных людей и их соединение в органическом и живом единстве с Христом». Этими словами Болгарский Патриарх ясно говорит о роли Церкви в жизни нашего общества, миссией которой является недопущение разделения между ее чадами и забота об их объединении.

К сожалению, сегодня мы стали свидетелями стремлений тех или иных сил по разделению чад Святого Православия, которые стремятся растоптать православный дух славянских народов, разорвать отношения между ними путем разрушения христианских ценностей, внесения разномыслия, создания раздоров, расколов и лжеучений, попыток разрушения дела славянских первоучителей и покровителей Кирилла и Мефодия и их учеников, а также славянской письменности, культуры и традиции. История помнит такие попытки, но они всегда были безуспешными. Братская любовь, единение, общение и

сотрудничество между нашими народами не позволило этому совершиться. И сегодня прилагаются общие усилия по преодолению трудностей, пусть уже и не в такой степени, но они не прекращаются. Болгарские и русские Первоиерархи и епископы двух Церквей поддерживают огонь любви в сердцах двух православных славянских народов. Доказательством тому являются официальные визиты Первоиерархов.

В апреле 2012 г. Его Святейшество Патриарх Московский и всея Руси Кирилл посетил Болгарию. В 2013 г. Его Святейшество Патриарх Болгарский был с визитом в России по случаю 1025-й годовщины крещения Руси. В мае 2014 г. Патриарх Неофит снова посетил Россию. В 2018 г. Патриарх Кирилл принял участие в наших торжествах, посвященных 140-летию освобождения Болгарии. Эти знаменательные события для обеих Церквей утвердили «единство духа в союзе мира» (Еф. 4:3).

Сразу же по прибытии на болгарскую землю Патриарх Кирилл продемонстрировал свою любовь к Болгарии и болгарскому народу. Он заявил перед многочисленными представителями болгарских средств массовой информации: «Мне много раз доводилось бывать в Болгарии, и мое сердце открыто православным верующим, стране, ее народу» [13]. Без сомнения, его слова подкреплены делами. Мы стали свидетелями духовных событий, которые произошли по его желанию: предоставление Болгарской Православной Церкви святых мощей, утвари, богослужебных сосудов, колоколов, которые недавно были подарены храму Великотырновской епархии. По решению Священноначалия Русской Православной Церкви и Болгарской Православной Церкви состоялась и канонизация почитаемого и любимого всем болгарским народом архиепископа Серафима (Соболева), погребенного в крипте русского храма-подворья в Софии. В начале декабря 2015 г. совместная комиссия представителей двух Поместных Церквей внесла предложение по канонизации

ладыки Серафима. 24 декабря того же года Священный Синод Русской Православной Церкви, заслушав доклад митрополита Волоколамского Илариона, принял положительное решение по канонизации, а сам чин канонизации был совершен 26 февраля 2016 г. в патриаршем кафедральном соборе.

Во время официальных встреч главы Болгарской и Русской Церквей обсудили ряд вопросов, касающихся взаимоотношений между двумя Поместными Православными Церквями. Среди них обучение болгарских студентов в российских духовных школах, паломничество, возведение храма в честь святого Киприана Киевского, который, как отметил Болгарский Патриарх, занимает особое место в истории Церкви. Богомудрый святой Киприан, носитель всяческого целомудрия и великий ученый, полагал труды по объединению русских земель и создал духовный мост между Россией и Болгарией. При закладке нового храма в Москве Патриарх Неофит пожелал, чтобы место, где он будет воздвигнут, «стало истинной крепостью православной веры, мостом между двумя народами, символом единства двух Церквей».

Эти братские отношения поддерживаются и епископским сонмом, и боголюбивым клиром, и благочестивым народом. Участие в торжественных богослужениях, в международных духовных и научных конференциях, в различных мероприятиях духовного содержания, например, Рождественских чтениях, организуемых Русской Православной Церковью, Неделе православной книги в городе Варне, проводимой Болгарской Православной Церковью.

И сегодня немалый вклад в развитие наших духовных взаимоотношений вносит обучение болгарских студентов в высших российских богословских школах. Эта традиция ведет свое начало с XIX в. Десятки учеников обучались в русских школах, а потом оставляли значительный след не только в церковной истории, но и

в гражданской истории наших стран. В последние годы количество обучающихся сократилось. Однако и в Московской духовной академии, находящейся в Троице-Сергиевой Лавре, и в ОЦАД имени святых Кирилла и Мефодия, основанной Его Святейшеством Патриархом Кириллом в 2009 г. и возглавляемой Его Высокопреосвященством митрополитом Волоколамским Иларионом, председателем ОВЦС, обучаются чада Болгарской Православной Церкви.

В заключение можем сделать обобщение: контакты между Болгарской и Русской Православными Церквями имеют многовековую историю. Отношения, которые существовали еще в первом тысячелетии от Рождества Христова, укрепились во втором тысячелетии. Несмотря на тяжкие испытания, которые пережили русский и болгарский народы, их духовные, культурные и деловые отношения не прекращались. Общение между духовными и светскими лицами вносили вклад в сближение, взаимопонимание и крепкие связи между двумя православными славянскими народами. Каждый миг нашего общения золотыми буквами вписан в историю. Они хранятся в памяти народной и должны не только сохраняться, но и развиваться в добрых традициях, созданных веками.

Литература

1. Венелин Ю. Древние и нынешние болгаре в политическом, историческом и религиозном их отношении к россиянам. М., 1829.
2. Державин Н.С. История Болгарии. Происхождение болгарского народа и образование первого Болгарского государства на Балканском полуострове. Т. 1. Москва – Ленинград, 1945.
3. Державин Н.С. История Болгарии. Т. 1. М. – Л.: Изд. АН СССР, 1948.
4. Дилевски Н. Рилският манастир и Русия в XVI и XVII в. София, 1946.
5. Диневков П. Софийски книжовници през XVI в. София, 1939.
6. Духовна култура. Кн. 7. София, 1971.

7. Евлогий (Смирнов), архим. История на взаимоотношенията между Руската и Българската Православни Църкви // Духовна култура. София, 1973. № 8.

8. Иаков Д. Няколко паметници от Рилския манастир. Сборник за народни умотворение, наука и книжнина. Кн. 12. 1895.

9. Игнатиев А. Светейшият Патриарх Алексий и Българската Православна Църква. Духовна култура. Кн. 1 и 2. 1970.

10. Иларион (Алфеев). Православие. М., 2010.

11. Конобеев В.Д. Българското национално-освободително движение. Идеология, програма, развитие. София, 1972.

12. Масленникова Н. На память Высокопреосвященнейшего Серафима, архиепископа Богучарского. URL: <http://www.voskres.ru/podvizhniki/maslennikova4.htm> (дата обращения: 01.10.2019).

13. Начался официальный визит Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в Болгарскую Православную Церковь. URL: <https://mospat.ru/ru/2012/04/27/news62389/> (дата обращения: 01.10.2019).

14. Патриаршеско и синодално послание по повод 90-годишнината от освещаването на ПКСХП «Св. Александър Невски». URL: <http://www.bg-patriarshia.bg/news.php?id=156896> (дата обращения: 01.10.2019).

15. Поездка Святейшего Патриарха Алексия в Болгарию // Журнал Московской Патриархии. 1946. № 6. С. 3.

16. Христов Иоанн, протоиерей храма Болгарского подворья в Москве. Русско-болгарские церковные отношения в годы болгарской схизмы // Журнал Московской Патриархии. 1974. № 8. С. 47–48.

Примечания

¹ Множество христиан пострадали за православную веру во время турецкого ига. Некоторые из пострадавших были канонизированы и причислены к лику святых. Самые известные из них: св. Георгий Новый Софийский, св. Георгий Новейший Софийский, св. мч. Ангел Леринский, св. Дамаскин Габровский, св. вмц. Злата Мыгленская, св. мч. Онуфрий Габровский, а также много других.

БОГОСЛОВИЕ

Священник Глеб Рябинин*

ДАР РАЗЛИЧЕНИЯ (ΔΙΑΚΡΙΣΙΣ) В УЧЕНИИ ПРЕПОДОБНОГО МАКАРИЯ ВЕЛИКОГО (МАКАРИЕВСКИЙ КОРПУС)

Несмотря на большое количество исследований по Макариевскому корпусу, дару различения (διάκρισις) в них не отводится существенной роли. В целом преобладает точка зрения, что автор не привносит ничего нового в святоотеческое учение о различении, повторяя предыдущих отцов. И действительно, если рассматривать только собрание типа II, то можно прийти к такому выводу. Цель этой статьи — изложить учение о διάκρισις, опираясь на анализ всех типов собраний Макариевского корпуса, и показать, что это учение оригинально и самобытно. Автор корпуса называет διάκρισις одним из пяти «чувств души»

* Автор — аспирант кафедры богословия Московской духовной академии.

(αἰσθήσεις τῆς ψυχῆς) и указывает на особый орган различения — чувство ума (αἴσθησις νοερά). Перечень объектов различения, упоминаемых в корпусе, самый широкий по сравнению с предыдущими авторами. Мы также встречаем новое обобщающее понятие — действие, ἐνέργεια, используемое в качестве основного критерия различения. Другой критерий различения — это вкус (γεῦσις). Διάκρισις является, с одной стороны, даром Бога (1 Кор. 12:10), а с другой — результатом личного опыта (πεῖρα) (Евр. 5:14). Роль, которая отводится опыту, уникальна и не имеет аналогов ни у одного предыдущего автора: это фактическая, живая встреча души с благодатью или грехом, опыт «проживания» действия (ἐνέργεια) добра и зла. Новые понятия — чувство (αἴσθησις), энергия (ἐνέργεια), опыт (πεῖρα) — определяют уникальность и самобытность учения о даре различения в Макариевском корпусе.

Ключевые слова: дар рассуждения, дар различения, διάκρισις, преподобный Макарий Великий, чувство ума, αἴσθησις νοερά, энергия, ἐνέργεια, вкус, γεῦσις, опыт, πεῖρα.

Труды, дошедшие до нас под именем преподобного Макария Великого¹, в течение последнего столетия привлекали к себе повышенное внимание у отечественных и зарубежных исследователей по двум причинам. Первая — это стремление выявить подлинного автора сочинений, а вторая — споры вокруг «мессалианского» характера трудов. Если по первому вопросу в научном сообществе до сих пор нет ясности [см., например: 1. Р. 234–240, 2. Р. 16–27], то второй вопрос можно считать закрытым, хотя он и не особенно затронул православных патрологов².

Несмотря на большое количество исследований по Макариевскому корпусу, дару различения специально посвящена только одна найденная нами статья. Это небольшая работа Питера Фика, опубликованная в сборнике Элизабет Хенсе «Различение духов в раннем христианстве». П. Фик, следуя канве предыдущих работ этого сборника, рассматривает главным образом различение добрых и злых помыслов и ограничивается анализом со-

брании типа II [3. Р. 131–143]. Более интересна монография Маркуса Плестеда, где он, выявляя место Макариевского корпуса в святоотеческой традиции, в том числе сравнивает высказывания преподобного Макария и блаженного Диадокха Фотикийского о различении видений и снов [2. Р. 133–175]. Много важных наблюдений содержится в монографии Коламба Стюарта, где он, выявляя объем понятий, стоящих за терминами αἵσθησις и πείρα в Макариевском корпусе, отмечает их связь с понятием διάκρισις [1. С. 124–126, 147–152].

Если говорить об отечественных исследованиях, то упоминания о роли дара или способности различения есть в монографиях иеромонаха Алипия (Погребняка) [4. С. 24–28], монаха Анфима (Черного) [5. С. 45]. Более подробно дар различения рассмотрен в работе О. Подгорнова в рамках сопоставления учения о духовной брани у преподобного Макария Великого и Евагрия Понтийского. Автор показывает, что основная цель применения διάκρισις у обоих авторов совпадает — это борьба с помыслами, распознавание обмана дьявола [6. С. 54, 72–73].

В целом, исходя из работ П. Фика и О. Подгорнова, можно сделать вывод, что преподобный Макарий не привносит ничего нового в святоотеческое учение о различении, повторяя предыдущих авторов. И действительно, если рассматривать только собрание типа II, то можно прийти к такому выводу. Но если включить в анализ собрания типов I и III, то мы увидим, что учение преподобного Макария о διάκρισις оригинально и самобытно, он вводит несколько новых понятий, связанных с διάκρισις, и потом мы встречаем их у блаженного Диадокха Фотикийского³, преподобного Симеона Нового Богослова, святителя Григория Паламы⁴.

Цель этой статьи — изложить учение преподобного Макария о даре различения (διάκρισις)⁵, опираясь на анализ всех типов собраний Макариевского корпуса⁶. Исследование строилось следующим образом. На первом

этапе все цитаты с термином διάκρισις⁷ были проанализированы в рамках деятельностного подхода⁸: выявлялись основные элементы действия διάκρισις — кто различает (субъект διάκρισις), что подлежит различению (объект διάκρισις), какие критерии предлагаются для различения. На следующем шаге цитаты классифицировались по объекту различения. Три перечисленных структурных элемента — субъект, объект, критерии, — описаны в первых трех разделах статьи. В четвертом разделе дан ответ на вопрос, все ли обладают способностью различения или это дар Бога избранным. Также были выявлены новые⁹ понятия, связанные с διάκρισις и характерные именно для Макария Великого: чувство (αἴσθησις), энергия (ἐνέργεια), опыт (πεῖρα), и раскрыта их роль в деле различения.

Пять чувств души (αἰσθήσεις τῆς ψυχῆς) и чувство ума (αἴσθησις νοερά)

Говоря о «неизреченных тайнах души», преподобный Макарий пишет, что душа была сотворена Богом по «образу добродетели Духа», и включает διάκρισις в число этих добродетелей. Бог вложил в душу «различение (διάκρισιν), ведение (γνώσιν), благоразумие (φρόνησιν), веру, любовь и прочие добродетели» (III 26.7) [цит. по: 7]¹⁰. В другой беседе он учит, что душа имеет пять «чувств (αἰσθήσεις)» или «способностей»¹¹: это «разумение (σύνεσις), ведение (γνώσις), различение (διάκρισις), терпение, милость» (I 49.2.3) [цит. по: 8, 9]. Этот список включает как добродетели, так и аспекты действия разумной части души. Исследователи отмечают, что в учении о чувствах души Макарий следует за своими предшественниками, используя термин αἴσθησις для описания способности интеллектуального или духовного восприятия [2. Р. 135–136; 1. Р. 124]. Таким образом, διάκρισις в учении преподобного Макария — это естественная способность, заложенная Богом в человека. И хотя διάκρισις есть у всех, его мера¹²

у каждого своя: «разное разумение душевных помыслов даровано людям от Создателя», между людьми есть «большое различие в незримом богатстве и различении помыслов (λογισμῶν διακρίσει)» (III 25.1). Задача души — приумножить меру различения, данную ей Богом от рождения, Бог на Страшном суде будет «судить каждого по мере... ведения, или разумения, или различения (γνώσεως ἢ συνέσεως ἢ διακρίσεως)» (I 31.4.1, III 25.2).

Изначально человек был способен различать страсти (διακριτικὸς παθῶν), но «сатана омрачил его ум», нарушив в том числе его способность «различать (διακρίνει)» (II 26.1) [цит. по: 9, 10]. Падение Адама привело к тому, что «умные... чувства (νοερῶν... αἰσθητηρίων) угасли, лишившись небесного и духовного вкушения, омертвели и покрылись мраком» (I 58.3.3). Возвращение души к здоровому состоянию описывается преподобным в терминах восстановления духовных чувств [2. Р. 136]. Бог «восстанавливает силою Божественного света органы «умных чувств» души (νοερά αἰσθητήρια)» (I 58.3.3). Преподобный Макарий сравнивает пять чувств с пятью мудрыми девами из Евангелия от Матфея (ср. Мф. 25:1–13): если чувства души примут благодать, то «действительно бывают мудрыми девами... А если остаются они при одном своем естестве (φύσιν), то делаются юродивыми и оказываются чадами мира» (I 49.2.3)¹³.

Итак, διάκρισις — это одно из пяти чувств души, но мы встречаем у Макария также особый орган души, благодаря которому человек осуществляет различение. Это умное чувство, αἰσθῆσις νοερά — душа различает «умным чувством (νοεράς αἰσθήσεως)» (I 2.10.5). Стюарт отмечает сходство αἰσθῆσις νοερά с понятием αἰσθῆσις θεῖα у Оригена, отмечая при этом, что за этими терминами у Макария и у Оригена стоят разные библейские основания, следовательно, вопрос о фактической связи между αἰσθῆσις νοερά и αἰσθῆσις θεῖα остается открытым [1. Р. 125]. Плестед предполагает, что термин αἰσθῆσις νοερά был, по-видимому, придуман Макарием, поскольку он не

встречается у предыдущих авторов [2. Р. 137]. Далее его использует блаженный Диадокх, давая определение умного чувства через понятие διάκρισις: «[Духовное] чувство ума (Αἴσθησις ἐστὶ νοὸς) это точный вкус различаемого (διακρίνομένων)» [Диадокх 30. Цит. по 12. Р. 41].

Преподобный часто использует аналогию со зрением, чтобы описать работу чувств души¹⁴. Аналогичное сравнение он использует для иллюстрации работы διάκρισις: он предлагает пользоваться «различающей частью (διακρίσεως μέρος) [души] как глазом» (I 49.1.1); по его мнению душа имеет, словно глаз, «познающую, размышляющую и различающую (γνωστικὸν καὶ διανοητικὸν διακριτικόν)¹⁵ [часть]» (I 49.1.4–6)¹⁶.

Еще одна аналогия, которую использует Макарий, чтобы описать работу διάκρισις — это сравнение с физическим чувством вкуса (γεῦσις). Как язык по вкусу знает разницу между салатом и горькой травой, между вином и уксусом, так и душа, если «способна к различению (διάκρισιν)», «умным чувством (νοεῖᾱς αἰσθήσεως)» распознает источник «умного света (νοερὸν φῶς), от Бога ли он, или от сатаны» (I 2.10.5). Если аналогия διάκρισις со зрением характерна для святоотеческой традиции¹⁷, то отсылка к чувству вкуса встречается реже и, как правило, иллюстрирует отсутствие διάκρισις¹⁸.

Духовное восприятие, которое описывает Макарий, не является холодно-рациональным. Душа, обладающая различением, моментально умным чувством распознает то, что от Бога, и то, что от сатаны, так же, как и чувство вкуса моментально различает еду, которая выглядит похожей для глаз: салат и горькие травы, вино и уксус. Для Макария более богатый, более непосредственный смысл вкуса точнее передает работу различения, описывая то, как действует αἴσθησις νοερά [1. Р. 125]. В то время как зрение может обмануть человека при различении внешне похожих вещей, вкус точно подскажет, чем предмет является на самом деле¹⁹.

Далее рассмотрим, что составляет объект различения, на что оно направлено.

Объекты *διάκρισις*

Сначала изложим основные моменты, характерные для различения помыслов и видений²⁰, а затем перейдем к новым объектам различения, выявленным в ходе исследования.

После грехопадения душа очутилась «посреди двух духов (δύο πνευμάτων) — благого и лукавого, и... [теперь] приходят теперь в сердце помыслы (λογισμοί) от двух духов (δύο πνευμάτων)» (I 18.4.10). «Душу окружает целый лес помыслов, внушаемых сопротивной силою», и надо постоянно «различать (διακρίνῃ) чуждые помыслы» (II 6.3, II 56.4, I 53.1.7). При этом злые духи действуют втайне, так, чтобы человек не догадывался об их существовании. «При душе есть чуждый Богу мирской дух прелести (πνεῦμα πλάνης)» (I 60.1.2), который действует скрытно, «незримо обучая сердце всякому нечестию», так что «большинство людей не знает, откуда сеются внушения, предполагая, что просто в некоем природном состоянии по привычке из сердца исходят противные естеству злые помышления» (III 25.1)²¹. Другая хитрость врага — это маскировать свои внушения «видом добрых помыслов, что можно-де *благоугождать* сим Богу (ср. Евр. 11:5)» (I 7.6.7). Таким образом, враг скрытно обучает душу нечестию, так, что помыслы, приносимые врагом, кажутся человеку естественными или даже благими.

Тот, кто имеет *διάκρισις*, способен различать «сердечные помышления и действия разума, откуда они, от духа мира или от духа Бога (1 Кор. 2:12)» (III 24.1), лукавые помыслы от благих (II 6.3, I 18.4.10), вред злых мыслей и блага добродетели (I 59.1.2), страсти от чистой природы (I 49 1.1), *козни диавольские* (Еф. 6:14) и то, что происходит от благодати (I 4.20.1).

Здесь цель применения διακρίσις состоит в том, чтобы «посредством различения (διακρίνειν) отделять себя от общения с грехом» (I 54.3.1, I 18.4, I 2.10.4)²², «управлять умом своим», «отражать восстающие помыслы и ходить в воле Господней» (II 6.4). Человек должен приобрести «способность различения (διακριτικός) и укрепляться ею», чтобы не быть побежденным диаволом (II 56.3, I 48.4.16). Еще одна из целей применения διακρίσις — это достижение чистой молитвы, фактически διακρίσις — это основа чистой молитвы (II 6.3–4, II 56.3–4)²³. При этом различать помыслы надо постоянно, а не только во время молитвы (I 6.3.1).

Часто преподобный дает описания видения Божественного света [13. С. 574], «который познается и умно видится (νοερός ὁράται) одними лишь святыми, насколько они могут вместить» (I 2.3.10). Но опасность состоит в том, что диавол обольщает (πλανῶντο) не только посредством помыслов — сатана появляется, «преображаясь в светлые видения» (I 2.10.4), которые могут являться человеку во сне или наяву. Поэтому преподобный учит испытывать и различать любой «умный свет (νοερόν φως)», «воссиявший в душе», — чем он на самом деле является: «дарованием Духа (πνεύματος χάρισματα) или видением сатаны (σατανᾶ φαντάσματα)» (I 2.10.5, I 5.4.4, I 4.20.1). Это не просто, и требуется «большое различение (πολλῆς διακρίσεως)», чтобы безошибочно распознавать источник видения (I 5.4.3).

При этом для Макария важно различать не только обман сатаны, но и помощь Божией благодати. Давая толкование на стих из Послания к Евреям о тех, чьи «чувства души обучены различению добра и зла (Евр. 5:14)», он пишет, что тот, кто «подумает о себе, что не подлежит уже греху», «не различая (μὴ διακρίνων) утонченности порока», тот обольщается и впадает в обман, и такое применение различения встречается у других отцов²⁴. Но при этом Макарий добавляет, что тот, кто видит в себе грех, но не видит помощи Бога, также не имеет «способности различения (ἀδιακρίσις)» (II 50.4).

Несколько раз Макарий отождествляет διάκρισις с самопознанием, духовной самооценкой подвижника, и говорит о различении себя, своего внутреннего состояния: «испытай (δοκίμασον) себя и различи (διάκρινον), стали ли твое жителство и твое делание более возвышенными» (I 4.14). Ведущему духовную жизнь необходимо «в самом себе проводить различение (διακρίνοντα)» (II 53.14), «точно различать (ἐλετῶς διακρίνοντες) себя» (II 53.4). Обмануть человека может не только сатана, но и его собственная доброта (χρηστότης) и мудрость (σοφός): имеющие духовные дарования падают, считая, «что нет греха у них в уме и помыслах», «имеющие мудрость окрадываются самою мудростию», поэтому надо срастворять «мудрость — различением (διακρίσεως)» (I 4.27). В этих цитатах цель применения διάκρισις — это самопознание, понимание степени близости своей души к Богу (I 4.14), способность видеть свое истинное состояние (I 4.27), познание собственных прегрешений (II 53.4)²⁵, являющееся началом смирения и спасения²⁶.

Предметом различения также является духовная жизнь в целом. Надо «много различения (πολλῆς διακρίσεως)», чтобы понять, как она устроена (I 16.2.1). Тот, кто «умеет различать (διάκρισιν)», не скажет, что, приобретя благодать, человек становится свободен от нечистых помыслов или от греха (I 16.1.10)²⁷. Апостол Павел в своих Посланиях представил совершенную тайну христианства — ради «незыблемости ведения (γνώσεως) и точного различения (ἀκριβῆ διάκρισιν)», чтобы «послушные Слову» не имели преткновения (I 58.1.1). «Требуется различение (διακρίσεως)», чтобы правильно понимать слова апостола об устройении «внутреннего человека» (III 1.1), и только тогда, когда человек сменит плотское мудрование на небесное, он сможет правильно «различать (διακρίειν)» слова Писания (I 18.7).

Еще один предмет различения — это воля Бога. Душе «необходимо большое разумение (συνέσεως), и различие-

ние (διακρίσεως), и ведение (γνώσεως)», чтобы «служение Духа ... особенно совершать по Его воле» (I 54.7.1, 3). И наоборот, из-за неведения (ἄγνοιαν), неспособности к различению (ἄδιακρίσιν), по неразумию (συνέσεως ὑστέρησιν) человек может ошибиться в служении Богу (I 54.7.1)²⁸. Различение также помогает понять истинные причины скорбей и болезненных обстоятельств: мы не «различаем (διακρίσει)» истинного смысла происходящего с нами, смысла Божественного Домостроительства (I 41.1.2)²⁹. И как люди «испытывают (δοκιάζουσι) и различают (διακρίνουσιν)» какой вес может понести мул, и сколько времени обжигать горшок, так и Бог знает сколько испытаний надо пройти душе (I 19.3.2, I 55.2.5).

Таким образом, далеко не все могут правильно судить о том, как устроена духовная жизнь, как толковать слова Писания, в чем заключается воля Бога. Поэтому всегда есть опасность появления лжеучителей, когда учить и наставлять других пытаются люди, не имеющие διάκρισις. И различать лжеучения и лжеучителей могут далеко не все, а лишь те, кто обладает даром различения. Ориген называет таких людей «искусными менялами (δόκιοι τραπεζίται)» [14. С. 47], а у Макария мы видим «искусных мастеров (ἄκροί τεχνῖται)» — только они способны «различать (διακρίναι)» лукавых делателей, «псевдоапостолов, лжепророков» от истинных христиан (I 34.17.1)³⁰.

Макарий также употребляет термин διάκρισις в значении суда, призывая судить о людях тем судом, которым судит Бог. Такое употребление характерно для Ветхого Завета [14. С. 36]. «Различи (διάκρινόν) мне здесь сынов царствия» и сынов мира (I 4.3.1, I 48.2.1). «Различи (διάκρινόν)», кто лучше — те, кто красиво говорит о бесстрастии и совершенстве, или те, кто действительно достиг «совершенного устроения» (I 16.2.10)³¹.

В полемике против «внешних» подвижников, уповающих на одну аскезу, преподобный учит, что суть духовного совершенствования состоит во внутреннем, а

не во внешнем подвиге³². «С великим разумением различения (πολλῇ γὰρ συνέσει διακρίσεως) да оцениваются всякие делания, труды и подвиги природы» (I 1.9.13). Те же, кто предпринимает на себя «величайший труд жестокого воздержания», но при этом «оставили без внимания внутреннего душевного человека», не имеют способности различать (ἀδιακρίσιας) (I 64.1.5). Употребление διακρίσις по отношению к внешнему подвигу встречалось у других отцов — это следование «царскому пути» в деле телесной аскезы³³. Но у Макария мы видим другой смысл: он говорит не о разумной мере подвига, а о том, что надо применять διακρίσις при оценке плодов этого подвига.

Действие (ἐνέργεια) и вкус (γεῦσις) как критерии различения

Главный критерий для различения источника помыслов и видений — это действие, которое они оказывают на душу. «Видишь, что все зависит от действия (ἐνέργειας), и по нему ум может различить (διακρίναι)» источник видения — от сатаны оно или от благодати (I 5.4.4). «Действия (ἐνεργήματα) благодати очевидны»: она несет кротость (πραότης), снисходительность (ἐπιείκεια), смирение (ταπεινότης), радость (χαρά), мир (εἰρήνη), благоустройство помыслов (κατάστασις λογισμῶν), духовный покой (ἀνάπαυσις) в Боге, вожделение небесных благ (ἐπιθυμία τῶν οὐρανίων ἀγαθῶν) (I 2.10.4). От видений, посылаемых Богом, ум «ободряется (θαρρεῖ) и наслаждается (ἡδεται) [ими]» (I 5.4.4). И само «пришествие Господне (κυρίου παρουσία) [Моисею и Илие] различалось (διεκρίθη) и обнаруживалось» тем воздействием, которое оно несло в себе — «миром (εἰρήνη), безмолвием (ἡσυχία) и покоем (ἀναπαύσει)» (II 6.2). Действие же сатаны «неприятно (ἀηδὴ) и приводит в смущение (τεταραγμένα)», безобразно (ἀειδή), отягощает (βαρύνει) душу (I 5.4.4, I 4.20.1).

В ответ на вопрос, как «различать (διακρίνῃ)» обман сатаны, когда тот «почти уподобляется благодати» (I 4.20.1), преподобный говорит, что различать его надо по его воздействию на душу. Сатана может скопировать внешнее проявление благодати (например, свет), однако не может скопировать ее «доброго действия (ἐνέργειαν ἀγαθὴν), благодаря чему точно распознается (ἀκριβῶς γνωρίζεται)» (I 2.10.4). Происхождение видения выдает его воздействие. Даже когда сатана преображается в ангела света (как в 2 Кор. 11:14), он не может произвести доброго действия. Поэтому «требуется немалое различение (πολλῆς διακρίσεως), чтобы разуместь каждый случай, ибо каждое существо, действуя (ἐνεργοῦσα), влечет к собственной любви и природе» (I 5.4.2, 3).

В нескольких местах преподобный в качестве критерия различения ссылается на стих из Послания к Галатам, указывая, что оценивать помыслы, видения, результат аскезы надо по их плодам [15. Col. 33]. Плоды духа — это любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание (Гал. 5:22) (I 2.10.4, I 4.20.1, I 1.9.13).

Мы видим, что критерии различения у преподобного Макария во многом сходны с критериями Ермы, Оригена и преподобного Антония³⁴. Но, используя сходные термины, преподобный вводит новое обобщающее понятие — это действие, ἐνέργεια. М. Плестед, отмечая этот факт, говорит о новой «энергетической» теории различения, которую Макарий развил в ответ на нарастающие споры о снах и видениях [2. Р. 148].

Как было сказано выше, преподобный Макарий использует аналогию с чувством вкуса, чтобы проиллюстрировать работу διάκρισις. И второй критерий различения связан со вкусом: благодать сладка (γλυκύς), несет «сладость (ἡδύτητα)», «вкус сладчайший (γεῦσιν ἡδυτάτην)» (I 5.4.4), а грех горек (πικρός) (I 4.20.1, I 5.4.4,

I 34.17, III 12.2), и душа должна научиться «отличать (διακρίναι) горькое от сладкого, смерть от жизни» (I 4.5)³⁵.

Таким образом, Макарий, используя в качестве критериев различения уже существующие термины и сравнения, усиливает и развивает их, явно указывая действие (ἐνέργεια) и вкус (γεῦσις) как критерии различения.

Διάκρισις: естественная добродетель, результат опыта (πεῖρα) или дар благодати?

Как было сказано выше, διάκρισις не исчез полностью после грехопадения, но его работа была значительно расстроена. Как человек может восстановить нарушенную способность к различению?

Здесь мы подходим к еще одному оригинальному моменту в учении преподобного. Предшествующие авторы учили, что διάκρισις — это одновременно и дар Бога (I Кор. 12:10), и результат аскетического подвига. И по мере духовного возрастания растет и способность человека к различению (Евр. 5:14)³⁶. В целом Макарий разделяет эту позицию, но гораздо больший акцент он делает на опыте, πεῖρα. Роль, которую преподобный отводит πεῖρα для получения διάκρισις, характерна только для него, и не имеет аналогов ни у одного предыдущего автора или современника преподобного³⁷.

В доказательство сначала приведем цитаты, подтверждающие тезис о том, что διάκρισις — это дар Бога. Перечисляя дары Святого Духа, Макарий поясняет, что поскольку один человек отличается от другого, то Бог, зная меру и устройство каждого, дает людям разные дары, и διάκρισις — это один из таких даров (Ср. I Кор. 12:10) (I 7.4)³⁸. Душа приобретает «способность различения (διάκρισιν)» благодаря помощи Божественной благодати (III 26.1, II 50.4). При этом διάκρισις — это плод молитвы: «необходимо молить Небесного Владыку, чтобы дневной

[свет] Солнца правды воссиял в сердце», и человек стал способен различать (I 59.1.2); человек должен «всегда призывать Бога, дабы Он Сам стал его... Различением (διάκρισις)» (I 14.24.1)³⁹; надо ежедневно прилежной молитвой возвращать «плод... различения (διακρίσεως)» (I 1.9.9).

Второе условие получения διάκρισις — это аскетический подвиг. Но если рассмотреть обоснование аскетизма, какую цель преследует человек, несущий аскетический подвиг, то мы увидим, что у Макария оно отличается от предыдущих авторов. На это указывает И. В. Попов, отмечая, что в сочинениях большинства церковных писателей обоснованием аскетизма служит психологический дуализм, состоящий в признании непримиримой вражды духа и тела. У Макария же мы видим мистическое обоснование аскетизма — на аскетические подвиги Макарий смотрит как на средство, которым достигаются мистические состояния духа [16. С. 122].

Преподобный использует термин πείρα, чтобы описать опыт живой реальности Божественного ведения и благодати. Такой способ использования πείρα, как показал Стюарт, не имеет аналогов ни у одного предыдущего писателя [1. Р. 147–152]⁴⁰. В то время как его предшественники и современники говорят о роли опыта в жизни христианина в широком смысле, они никогда не используют термин πείρα по отношению к опыту действия благодати в душе. Живой опыт греха и благодати лежит в основе духовного учения Макария, и διάκρισις, как способность различения действия (ἐνέργεια) греха и благодати, есть один из результатов πείρα. М. Плестед называет богословие Макария «богословием опыта», «опытным богопознанием», и выделяет следующие аспекты πείра в учении преподобного: это связь между понятиями πείра и αἴσθησις, πείра и γνῶσις⁴¹, и обязательность πείра для духовного роста⁴² [2. Р. 140].

В одном из самых интересных отрывков во всем корпусе (III 12.2) Макарий подробно описывает обучающее

действие πείρα, и это объяснение занимает центральное место в его духовном учении. Испытав благодать, душа остается на какое-то время в небесном покое, так что она может познать сладость добра через πείρα благодати. Затем, по какой-либо причине (даже по уважительной), ум (νοῦς) отвлекается, и грех становится вновь способен утвердиться в душе. Результатом является страдание и познание горечи зла через πείρα греха. Опыт горечи побуждает душу бежать к утешению и покою, которые она познала ранее. Цикл может повторяться, суть этого попущения в том, что душа должна стать более «чуткой (αἰσθητικώτερα) и трезвой» благодаря этому опыту. Таким образом, душа постепенно совершенствуется в различении и обретает точное знание (γνώσις) добра и зла — «опытное, действительное, ощущаемое (πεῖρα καὶ ἐνεργεία καὶ αἰσθήσει)»⁴³. «Неизреченная мудрость Божия» все устрояет так, что человек в итоге удовлетворяет словам из Послания к Евреям, имея «чувства (αἰσθητήρια), совершенно приученные (γεγυμνασμένα)» к различению (διάκρισιν) добра и зла (Евр. 5:14) (III 12.2)⁴⁴.

Указание на то, что διάκρισις приобретается через πείρα с отсылкой на Послание к Евреям встречается в корпусе еще несколько раз. «Духовные и совершенные мужи (πνευματικοὶ καὶ τέλειοι), которым действительно (ἐνεργῶς) умопостигаемый свет озарил сердце, умеют поистине различать (διακρίσει)», — пишет Макарий, подчеркивая, что именно о таких мужах сказано в Послании к Евреям (I 59.1.2, I 1.7, II 50.4).

Можно провести параллель между опытным (ἐμπειρος) и неопытным (ἄπειρος), имеющим различение и не имеющим его. «Различать (διακρίναι)» лжеучителей, принимающих облик монашествующих или христиан, могут только «опытные (ἐμπειροί)», а «неопытные (ἄπειροί)» к этому неспособны (I 34.17.1). И еще одна яркая цитата убедительно доказывает, что присутствия благодати в душе недостаточно для безошибочного различения. «Не-

опытный (ἀπειρος), утешаемый благодатью» думает о себе, что уже чего-то достиг и от этого надмевается, потому что он «не умеет различать (ἀδιάκριτος)», как грех окрадывает его ум (I 8.2.3, I 16.1.10)⁴⁵. Осуждая тех, кто говорит о духовных вещах, не имея при этом πείρα (и, соответственно, διάκρισις), Макарий пишет, что если такому человеку Бог даст «почувствовать (αἰσθῆσιν) то, о чем говорит, тогда, различив (διακρίνας) сам в себе», он поймет, что говорил одно, а «Дух действует (εἰργάσεται)» иначе, и таким образом познает (γινώσεται) на собственном опыте разницу вещей (I 16.3.1–2).

Заключение

Итак, διάκρισις в учении преподобного Макария — это естественная добродетель, данная Богом каждому человеку, одно из пяти «чувств души (αἰσθήσεις τῆς ψυχῆς)». До грехопадения человек обладал безупречной способностью различения. Падение Адама нарушило работу διάκρισις, но благодать восстанавливает способность человека к точному различению. Бог дает людям διάκρισις в разной мере: кому-то больше, кому-то меньше. Задача человека — приумножить данную ему способность различения, приняв, подобно пяти мудрым девам (Мф. 25:1–13), благодать Святого Духа.

Преподобный Макарий точно определяет орган, осуществляющий различение (субъект διάκρισις): это чувство ума, αἰσθησις νοερά. Как и предыдущие авторы, он иллюстрирует работу διάκρισις, сравнивая его со зрением. Другая аналогия — это сравнение διάκρισις с чувством вкуса.

Что подлежит различению (объект διάκρισις)? Преподобный учит применять διάκρισις не только для различения источника помыслов и видений, но и для распознавания помощи благодати, самопознания, понимания духовной жизни, слов Писания, воли Бога, для оценки

аскетического подвига. Объектом различения могут выступать другие люди — как учителя, так и рядовые члены общины. Перечень объектов различения у преподобного гораздо шире, чем было указано предыдущими исследователями, хотя, безусловно, различение помыслов занимает в нем главное место.

Какие критерии предлагаются для различения? Макарий указывает критерии для различения трех объектов — это помыслы, видения, аскеза, а критериями являются действие (ἐνέργεια) и вкус (γεῦσις). Видения и помыслы от Бога несут в себе любовь к Богу и ближним, радость (χαρά), мир (εἰρήνη), покой (ἀνάπαυσις) и другие духовные плоды (Гал. 5:22). Действие сатаны «неприятно (ἀηδῆ) и приводит в смущение (τεταραγμένα)», отягощает (βαρύνει) душу. Второй критерий — это вкус различаемого, и даже если для зрения предметы обманчиво похожи, вкус поможет их различить: благодать сладка (γλυκύς), а грех горек (πικρός).

В учении преподобного Макария διάκρισις — это одновременно дар благодати (1 Кор. 12:10) и результат опыта (Евр. 5:14), но роль, которую преподобный отводит опыту (πείρα) для получения διάκρισις, характерна только для него, и не имеет аналогов ни у одного предыдущего автора. Само понятие опыта в учении преподобного сильно отличается — оно означает фактическую, живую встречу души с благодатью или грехом, а διάκρισις является с одной стороны даром Бога, а с другой — результатом этого личного опыта «проживания» действия (ἐνέργεια) добра и зла.

Что нового преподобный привнес в учение о различении? Новые понятия αἴσθησις νοερά, ἐνέργεια, πείρα в учении преподобного о διάκρισις определяют его уникальность и самобытность. Макарий первым указывает на особый орган различения — умное чувство, αἴσθησις νοερά. Хотя объекты различения, упоминаемые в корпусе, уже встречались ранее у того или иного автора, их пере-

чень у Макария — самый широкий. Преподобный вводит обобщающее понятие — действие, ἐνέργεια, используемое в качестве основного критерия различения. Опыт, πείρα, обучает душу точному различению.

За рамками данного исследования остались вопросы о связи терминов διακρίσις и γνῶσις в Макариевском корпусе, особенности употребления διακρίσις на разных этапах духовной жизни, характеристики людей, имеющих дар различения и не имеющих его, и διακρίσις как важное качество для настоятеля общины.

Литература

1. Stewart, C. 'Working the Earth of the Heart': The Messalian Controversy in History, Texts, and Language to AD 431. Oxford, Clarendon Press, 1991.

2. Pledet, M. The Macarian Legacy: The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition. New York, Oxford University Press, 2010.

3. Fick, P. Macarius // Early Christian Discernment of Spirits / ed. Dr. E. Hense. Series: Theologie: Forschung und Wissenschaft, Book 56. Munster, 2016. P. 131–143.

4. Алипий (Погребняк), иером. Любовь ко Христу как основа аскетического подвига по учению преподобного Макария Египетского: Канд. дис. Загорск, МДА, 1974.

5. Анфим (Черный), мон. Путь христианского совершенствования по учению преподобного Макария Египетского: Канд. дис. Сергиев Посад, МДА, 1998.

6. Подгорнов О. Значение ума и сердца в антропологии и аскетике прп. Макария Египетского и Евагрия Понтийского: Дипломная работа. Сергиев Посад, МДА, 2010.

7. Macarius-Symeon. H. Berthold and E. Klostermann, Neue Homilien des Makarius/Symeon. TU 72. Berlin, Akademie Verlag, 1961. P. 1–113, 128–158. Русский пер. Прп. Макарий Великий. Новые духовные беседы. М., РИПОЛ классик, 2018. [= III]

8. Macarius-Symeon. Epistula magna. W. Jaeger, Two rediscovered works of ancient Christian literature: Gregory of Nyssa and Macarius,

Leiden, Brill, 1954. P. 233–301. Русский пер. *Прп. Макарий Египетский*. Духовные слова и послания. Собрание типа I. М., Святая гора Афон, 2015. С. 227–269. [= I (1)].

9. *Macarius-Symeon*. H. Berthold, Makarios/Symeon Reden und Briefe. GCS 55–6. Berlin, Akademie Verlag, 1973. 2 vols. Русский пер. *Прп. Макарий Египетский*. Духовные слова и послания. Собрание типа I. М., Святая гора Афон, 2015. С. 269–376. [= I (2–64)].

10. *Macarius-Symeon*. H. Dörries, E. Klostermann, and M. Krüger, Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. PTS 4. Berlin, De Gruyter, 1964. Русский пер. *Прп. Макарий Египетский*. Духовные беседы. СТСЛ, 2014. С. 33–352 [= II (1–50)].

11. *Macarius-Symeon*. G.L. Marriott, Macarii anecdota. Harvard Theological Studies 5. Cambridge, Harvard University Press, 1918. Русский пер. *Сидоров А. И.* Творения древних отцов-подвижников М., Сибирская благовонница, 2012. С. 424–467. [= II (51–57)]

12. *Rutherford J. E.* One hundred practical texts of perception and spiritual discernment from Diadochos of Photike. Belfast, Belfast Byzantine Texts and Translations, 2000.

13. *Денре В.*, иером. Макариевский корпус // Православная Энциклопедия. 2016. Т. 42. С. 565–575.

14. *Рябинин Г. А.*, иерей. Дар различения (рассуждения) по творениям святых отцов и церковных писателей II — нач. V в. Маг. дис. Сергиев Посад, МДА, 2018.

15. *Desprez, V., Cavénet, M.* Macaire (Pseudo-Macaire; Macaire-Syméon). Doctrine // Dictionnaire de Spiritualité. Vol. 10, 1980. Col. 20–42.

16. *Попов И. В.* Мистическое оправдание аскетизма в творениях преподобного Макария Египетского // Труды по патрологии. Том 1. Сергиев Посад, 2005. С. 117–189.

17. *Иустин (Попович), прп.* Проблема личности и познания по учению святого Макария Египетского / Путь богопознания // Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). М., Паломник, 2004. С. 234–309.

18. *Сидоров А. И.* Преподобный Макарий Египетский. Его жизнь, творения и богословие / Доникийские отцы Церкви и церковные писатели // Серия Святоотеческое наследие и церковные древности в 5 т. Т. 4. М., 2011. С. 401–512.

19. Sinkewicz, R. E. The concept of spiritual perception in Gregory Palamas' first triad in defence of the holy hesychasts // Христианский Восток, вып. 1 (7), 1999. С. 374–390.

20. Lienhard, J.T. SJ. On “discernment of spirits” in the Early Church // Theological Studies. Vol. 41. 1980. P. 505–529.

21. Matsagouras, E. Moral Development and education. Theory and history of education // Θεολογία. Vol.3. 1981. P. 551–510.

22. Василий (Кривошеин), архим. Ангелы и бесы в духовной жизни по учению восточных отцов // Богословские труды. Нижний Новгород, Христианская библиотека, 2011. С. 259–291.

23. Ларше, Ж.-К. Исцеление духовных болезней. Сергиев Посад, 2018.

24. Василий Великий, свт. Беседа 5. На память мученицы Иулитты // Собрание творений в трех томах. Т. 2. СПб., 1911. С. 111–122.

Примечания

¹ Далее в тексте мы будем называть автора прп. Макарием Великим, но этим не высказывается суждение о подлинном авторе этих сочинений.

² Так, например, один из величайших богословов XX века, прп. Иустин Попович, называет автора Макариевского корпуса «богомудрым паломником истины», «опытно пережившим и богодухновенно описавшим благодатно-мистическое возрастание личности от эмбриона до совершенного человека» [17. С. 237, 285]. См. также [18. С. 458–463].

³ Как убедительно доказал Плестед [2. Р. 133–175].

⁴ См. об этом в исследовании Синкевича [19. С. 389–390].

⁵ Если говорить на языке формальной логики, то цель статьи — установить объем и содержание понятия, стоящего за термином *διάκρισις* в Макариевском корпусе.

⁶ Соглашение о цитировании приведено в списке литературы. Если текст повторяется в нескольких собраниях, то при цитировании указывается только первый по очереди тип. Порядок рассмотрения типов собраний: I, III, II.

⁷ Анализ цитат проводился по критическим изданиям текстов, приведенных в TLG. Были использованы цитаты с термином *διάκρισις* (существительное «различение, рассуждение») и с родственными ему словами: *διακρίνω* (глагол «различать»), *διακριτικός* (прилагательное, наречие «способный к различению, различающий»), *ἁδιακρίτως* (наречие «без различения, без разбора»).

⁸ Данный подход к анализу святоотеческого учения о даре различения был предложен Джозефом Линхардом в статье *On “discernment of spirits” in the Early Church*, опубликованной в 1980 году [20].

⁹ Мы называем эти понятия «новыми», потому что даже если они встречались у предыдущих авторов, они претерпели существенную трансформацию в учении преподобного. Подробнее об этом см. [1. Р. 96–168].

¹⁰ Термин *διάκρισις* прп. Макарий часто употребляет в связке с ведением (*γνώσις*) и разумением (*σύνεσις*). См. например: I 2.10.4, I 31.4.1, II 56, II 53.4, I 58.1.1, II 17.7. О связи между *διάκρισις* и *γνώσις* см. [1. Р. 149–151], [21. Р. 555]. О связи *διάκρισις* и *γνώσις* у Евагрия см. [14. С. 95–96].

¹¹ См. об этом: [1. Р. 116–139], [2. Р. 134–140].

¹² Качество «измеряемости» *διάκρισις* (больше, меньше) ярко прослеживается в лексике преподобного. См., например: I 2.10.1, I 5.4.3, I 1.9.13, I 16.2.1.

¹³ Ориген также сравнивает пять мудрых дев с пятью духовными чувствами, но его список чувств отличается от списка Макария. См. [1. Р. 124].

¹⁴ Например: I 35.3, I 59.1.2, I 28.1.4.

¹⁵ Ср.: у св. Григория Нисского «различающая (*διακριτικός*)» сила души для познания Бога [14. С. 79–82].

¹⁶ Это отмечают многие исследователи, см., например: [22. С. 282], [18. С. 496], [2. Р. 136].

¹⁷ Сравнение со зрением есть, например, у св. Василия Великого, Григорий Нисского, Иоанна Златоуста, Евагрия, прп. Иоанна Кассиана [14. С. 67, 81, 88, 97, 108].

¹⁸ Св. Иоанн Златоуст и Евагрий ссылаются на Иов 12:11 [14. С. 86, 96]; св. Афанасий Великий и Василий Великий на Ис. 5:20 [14. С. 58, 64].

¹⁹ Далее блж. Диадокх заимствует сравнение *διάκρισις* со вкусом у Макария [2. Р. 144]. Хотя Линхард назвал эту аналогию у блаженного Диадокха неожиданной, такой вывод он сделал, проследившая развитие учения о различении от Евагрия к Диадокху, и называя последнего учеником первого. Но в учении о различении Диадокх следует Макарию, говоря об умном чувстве, вкусе различаемого, важности опыта [20. Р. 523–524].

²⁰ Как было отмечено выше, различение помыслов и видений уже с некоторой степенью детализации рассматривалось предыдущими авторами: Подгорновым, Фиком, Плестедом.

²¹ См. об этом: [23. С. 458], [22. С. 276], [2. Р. 161].

²² См. об этом: [23. С. 454], [2. Р. 161].

²³ Как и у Евагрия, см. [14. С. 98–99].

²⁴ Например, у Оригена, св. Афанасия, Евагрия [14. С. 50, 58, 98].

²⁵ Сходные высказывания о применении различения для самопознания есть у Оригена [14. С. 52].

²⁶ См. также I 9.2.7, I 16.1.10, I 16.2.1, II 49.4.

²⁷ Можно предположить, что это высказывание направлено против мессалианских упрощений о том, что благодать сменяет собой грех. См. об этом [13. С. 569].

²⁸ Здесь мы снова видим *διάκρισις* в перечне трех аспектов деятельности ума — *διάκρισις*, *γνώσις*, *σύνεσις*. Этот список дословно повторяется нескольких местах. См., например: I 54.7.1, I 54.7.3, I 31.4, III 25.2.

²⁹ О том, как приобрести верное различение происходящего, св. Василий Великий говорит в письме к отцу, недавно потерявшему ребенка: «Пусть заповедь Божия живет с тобою неразлучно, непрестанно сообщая тебе как бы некоторый свет и озарение для различения вещей (*τὸν πραγμάτων διάκρισις*)». Этот свет, заранее приготовив в душе «верные мнения о каждой вещи», поможет в будущем судить все, что встречается в жизни, правильно [24. С. 115].

³⁰ Применение *διάκρισις* для распознавания лжеучителей встречается у многих св. отцов и церковных писателей, например у Ерма, Оригена, св. Афанасия, Григория Нисского, Ионна Златоуста [14. С. 40–41, 46–48, 58–59, 76, 84–86].

³¹ Ср.: «различие (διακριθῆ) веры в верных и неверных» (I 7.5.3); «верного же и неверного различают (διακρίνουσι) заповеди» (I 37.1.7); различать грешных от праведных (I 45.1.3, I 13.2.2). Бог «отделил (διακρίνων)... богатых в Духе от бедствующих в страшной нищете греха» (III 7.6).

³² См. об этом [13. С. 568], [4. С. 117].

³³ Например, у св. Григория Богослова, Евагрия, прп. Иоанна Кассиана [14. С. 73, 99–100, 110].

³⁴ См. о критериях различения у Ермы, Оригена и прп. Антония [14. С. 63–64], [2. Р. 144].

³⁵ Такое сопоставление διάκρισις с различением горького и сладкого может опираться на стих «Горе тем, которые зло называют добром, и добро — злом... горькое почитают сладким, и сладкое — горьким» (Ис. 5:20). На эту цитату, говоря о различении, ссылаются свв. Афанасий Великий и Василий Великий [14. С. 58, 64].

³⁶ Подробнее о святоотеческой традиции см. [14. С. 29, 58].

³⁷ Далее Диадокх без изменений заимствует у Макария это положение [2. Р. 140]. О Диадокхе см. [20. Р. 524].

³⁸ При этом Макарий, ссылаясь на цитату из 1 Кор. 12:10, где апостол говорит о даре «различения духов (διακρίσεις πνευμάτων), опускает термин πνευμάτων, оставляя только διάκρισις, в отличие от Оригена и св. Афанасия, ссылающихся на эту же цитату. Более подробно о постепенном сокращении термина «различение духов» до «различения» в святоотеческой традиции см. [20. Р. 524–528].

³⁹ См. также [3. Р. 135].

⁴⁰ Стюарт указывает, что πείρα означает не только положительный опыт благодати, но и отрицательный опыт греха [1. Р. 150].

⁴¹ Стюарт подробно обосновывает эту связь [1. Р. 149–150].

⁴² Связь терминов πείρα, αἴσθησις, γνῶσις видно, например, из следующей цитаты: «знание (τὴν γνῶσιν) небесных тайн Духа приходит через опыт (πείρα) и чувство (αἰσθήσει)» (I 50.2.1, см. также I 15.I.1.2, I 49.2.14).

⁴³ Стюарт показывает, что Макарий связывает πείρα с выражением «ἐνεργεῖα καὶ αἰσθήσει» только при описании совершенного знания. В то время как каждый термин, используемый по от-

дельности, может применяться к более ранним этапам духовного пути, сложная фраза используется, чтобы подчеркнуть завершение духовной борьбы [1. Р. 151].

⁴⁴ Подробнее см. [1. Р. 151], [2. Р. 144].

⁴⁵ См. также [21. Р. 555].

Е. Г. Малюта*

ИСТОРИЯ ИЗУЧЕНИЯ И ВОПРОСЫ АТРИБУЦИИ ДВУХ АГИОГРАФИЧЕСКИХ СЮЖЕТОВ СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ ТУРСКОГО

Автор, рассматривая отдельные фрагменты из трудов святителя Григория Турского, делает вполне обоснованное предположение, что святитель фиксирует современный ему этап формирования агиографических легенд к концу VI в. Такой взгляд на проблему источников информации святителя Григория Турского, в свою очередь, ставит перед будущими исследователями проблему целостной интерпретации агиографической информации указанного автора в данном контексте изучения.

Ключевые слова: Григорий Турский, «История Франков», христианизация Галлии, агиографические легенды, фиванский легион.

* Автор — преподаватель, ученый секретарь кафедры филологии Московской православной духовной академии.

Святитель Григорий Турский целью своего основного и значительнейшего труда, десяти томной «Истории Франков», определяет хронологическое описание не только политических событий и природных явлений, но и, главным образом, становления и развития Галльской церкви¹. При написании как «Истории», так и корпуса агиографических трудов² автор пользовался самыми разнообразными источниками — от известных письменных до устных преданий — через, как он пишет, «достойных доверия» христиан³. Хотя последняя характеристика не может восприниматься в качестве научного аргумента истинности сведений, излагаемых святителем Григорием, однако указанная информация может послужить исследованию истории возникновения и географии распространения (включая самого Григория) данной конкретной легенды. В этом ключе весьма существенное значение имеет следующее обстоятельство. Святитель Григорий, будучи любознательным человеком, активно пользовался⁴ своим положением приближенного ко двору влиятельного епископа и государственного деятеля⁵ для сбора самых разнообразных сведений для своих книг: о жизни и чудесах святых, их почитании и описании связанных с ним народных обычаев и поверий. Таким образом, данные тексты представляют исключительно богатый материал для полноценного агиографического исследования (согласно концепции И. Делеэ (H. Delehayе)), так как фиксируют сведения из самых разнообразных агиографических источников (надгробных надписей, местных летописей, поэзии Пруденция, Сидония Апполинария и Венанция Фортуната⁶). Проблема состоит в том, что вероятные *письменные* источники этих трудов по большей части остаются неназванными; автор же, как было уже сказано, питает большое доверие к устным преданиям. По той причине, что сведения, излагаемые святителем Григорием, в ряде мест значительно расходятся со сведениями других источников касательно одного и того же конкретного сю-

жета, данная позиция представляет обширное поле как для поиска вероятного непосредственного источника, так и для исследования развития агиографических легенд, передающихся автором в законченном виде либо фрагментарно. Знаковыми примерами таких фрагментов агиографической легенды могут служить отрывок из «Истории Франков» относительно первых галльских епископов, а также сведения святителя Григория о чудесах мучеников фиванского легиона.

В первом случае сведения самого Григория немногочисленны: ссылаясь на «мученичество святого Сатурнина» (BNL, N 7495-7499) как на известный и достоверный источник, он сообщает следующие сведения: «Итак, в Галлию были посланы: в Тур — епископ Катиан, в Арль — епископ Трофим, в Нарбонн — епископ Павел, в Тулузу — епископ Сатурнин, в Париж — епископ Дионисий, в Клермон — епископ Стремоний, в Лимож — епископ Марциал. Из них блаженный Дионисий, епископ Парижский, претерпев множество пыток во имя Христова, кончил земную жизнь от меча»⁷. Это краткое сообщение неоднократно становилось объектом пристального внимания исследователей в контексте изучения начального периода христианизации Галлии, порождая множество недоумений относительно его достоверности как минимум по двум ключевым позициям: времени епископства упомянутых святителей и упоминания Григорием конкретных кафедр, куда они были посланы.

Добавляет неопределенности к вопросу об источнике сведений автора и исключительно редкое упоминание этих епископов во всем корпусе его трудов⁸. Кроме того, некоторые сведения, передаваемые Григорием, когда ему случается упоминать епископов по отдельности, также не вносят в вопрос ясности. Так, поместив повествование о послании семи епископов в Галлию во время гонения Деция непосредственно после рассказа о страданиях лионских мучеников⁹, святитель Григорий пишет, что

епископ Буржский Урсин был рукоположен «учениками апостолов»¹⁰ (так он называет семерых святителей), хотя то же автор говорит о святителе Сатурнине¹¹; упоминает, что епископа Стремения не почитали вовсе, пока тот чудесным образом не открыл место своего погребения¹²; наконец, утверждает, что Турская кафедра после святителя Гатиана была некоторое время вакантна¹³, что не подтверждается другими источниками¹⁴.

Резкой критике на предмет верификации (прежде всего относительно *единовременного* послания семерых епископов в Галлию) сообщение Григория подверглось со времен Гилдуина, указывавшего, что «соглашаться с ними могут лишь люди, незнакомые с сочинениями древних историков»¹⁵.

Прежде всего вызывает недоумение то обстоятельство, что Григорий основывает свое сообщение о *семи* епископах на документе о мученичестве лишь одного из них, упоминая, однако, что святитель Дионисий скончался мученически¹⁶.

Профессор МДА Болотов полагал главнейшим источником, могущим пролить свет на проблему датировки миссионерства первых галльских епископов, т.н. *fasti episcopales*, епископальные списки каждой из галльских кафедр, питая большое доверие исследованиям в этой области Дюшена (Duchesne)¹⁷. Однако Болотов сам замечает, что данное положение несколько условно, так как при изучении епископских списков не приходится в полной мере полагаться на такие каталоги епископов ввиду того, что в них возможны неточности, и даты их епископства, выявленные таким путем, будут весьма приблизительными. Единственное, что можно с несомненностью утверждать, пишет он, что «на основании этих списков нельзя относить основание церкви в Галлии к временам апостольским или к идущим непосредственно за ними»¹⁸.

Однако С. Федченков¹⁹ придерживается мнения о наличии уже в середине II в. достаточного количества

епископских кафедр в Галлии²⁰, указывая, что данное положение Дюшена, с которым согласился Болотов и, позднее, Малицкий²¹, справедливо оспорил Гарнак (Garnack)²². Среди различных доводов, приведенных последним в защиту данного мнения, есть упоминание значимого для настоящей темы письма святителя Киприана Карфагенского к папе Стефану, датируемого 250–254 гг., где первый упоминает о епископе Маркиане Арльском, уклонившемся в новатианство (хотя в PL имеется примечание относительно единственного употребления данного имени в настоящем случае²³)²⁴. Также достойно внимания основанное на изучении постановления собора Дюшеном и Н. Малицким рассуждение Федченкова о большой вероятности присутствия на первом Арльском соборе не менее 35–40 собственно галльских епископов, спустя лишь 60 лет после даты, указанной в «*Passio sancti Saturnini*», цитированном Григорием²⁵. Таким образом, хотя «*fasti episcopales*», ввиду спорности своей верификации, не могут служить качественным источником информации о хронологии и географии распространения христианства в Галлии, однако не стоит отвергать и ту версию, что для автора «Истории Франков», несомненно, знакомого, по крайней мере, с двумя такими каталогами — в Арверне и Туре, они могли таковыми являться²⁶.

Если принять в качестве рабочей гипотезу Болотова, что «...в Галльской Церкви соединены в символическое число 7 имена епископов, живших в разное время²⁷», то необходимо возникает вопрос о том, как и когда число епископов в легенде достигло семи и почему указаны данные кафедры. Пользовался ли автор «Истории Франков» несохранившимся источником V–VI вв., либо в данном случае приходится верить на слово «достойным» людям, в том числе самому Григорию? На этот счет существует две основные гипотезы. Согласно одной из них, Григорий самостоятельно придал отрывочной информации характер стройной легенды, объединив

епископов, о которых ему было известно, что они посланы из Рима, либо пользовался семейным преданием. Такого мнения придерживался Курт (Kurth)²⁸. Он подверг сомнению возможность письменного источника, равно как и устойчивого устного предания, единого в различных диоцезах, по причине «странного» молчания Григория относительно источника своей информации в данном случае, а также нехарактерной широты географии легенды. Данное положение приводится и в ПЭ: «Выбор кафедр, с которыми святитель Григорий связывает деятельность 7 епископов, в значительной мере определяется его личными симпатиями и политическим значением городов в VI веке²⁹». К слову, относительно священного числа епископов как вполне типичного для легенды писал Дюшен, а Курт, в свою очередь, сопоставляет данное место с позднейшей легендой о семи учениках апостола Иакова в Испании³⁰.

С другой стороны, Монтейе (Manteyer) настаивает на необходимости существования письменного источника Григория, имевшего нарбоннское происхождение³¹. К такому выводу этот исследователь приходит путем анализа перечня епископов в сообщении Григория Турского с учетом истории политической обстановки региона (Аквитании).

Ситуация значительным образом меняется с выходом в *«Revue d'histoire de l'Église de France»* статьи Левилля (Levillain), целиком посвященной данному вопросу³². В этой работе гипотеза позднего происхождения легенды о семи просветителях основана на выявлении связи выбора галльских кафедр в легенде с геополитической обстановкой Галлии середины V в., а именно с господством вестготов-ариан и постепенным усилением ортодоксальных франков. Автор позиционирует данный источник Григория Турского в качестве возникшего в среде Галло-римской Церкви, настаивавшей на хранении ею истинной веры, принятой из Рима.

Таким образом, Левилль достаточно уверенно определяет время создания документа, которым непосредственно пользовался святитель Григорий, к началу VI в., отмечая притом, что данный документ «составлен» путем добавления к общему числу епископов уже сформировавшейся легенды второй половины V в. святителя Дионисия Парижского. Также Левилль делает предположение о выборе кафедр в легенде по причине расположения их на территории государства вестготов, что, в свою очередь, может дать некоторые направления в поиске местных источников утраченного документа³³. Заметим в скобках, что именно святитель Григорий Турский в данной легенде впервые фиксирует почитание святителя Дионисия как *епископа Парижа*³⁴.

Анализируя порядок перечисления кафедр и, в свою очередь, критикуя позицию Монтейе, Левилль предполагает турецкое происхождение текста по причине изложения епископских кафедр в сообщении в порядке епархиального значения указанных городов в V в., а также иных смысловых акцентов³⁵.

Таким образом, Левилль приходит к достаточно обоснованному выводу о большой вероятности использования Григорием Турским письменного документа и, проведя сравнительный анализ текста *Passio sancti Saturnini* и сообщения Григория, а также опираясь на рассуждения Дюшена относительно датировки самого *Passio*, высказывает предположение, что автор «Истории Франков» позволяет себе в цитату из *Passio*, содержащую точную дату миссии одного из епископов, внести тематическое обобщение из доступного ему неизвестного письменного источника, предваряя данную вставку словами «*Hii ergo missi sunt*»³⁶. Заметим от себя, что данной гипотезой можно достаточно уверенно объяснить некоторые неточности датировки и несоответствия другим источникам в других местах «Истории Франков» (как минимум, в случае с пятидесятилетним епископством предстоятеля и после-

дующей вакантностью собственной кафедры Григория в течение 37 лет).

Необходимо отметить и то обстоятельство, что уже в конце XX в. Р. Ван Дам (R. Van Dam) при переводе «*De Gloria confessorum*» на английский язык ссылается прежде всего на данную статью Левилля в качестве авторитетного исследования данного вопроса³⁷.

Стоит особо отметить тот факт, что, раз четко зафиксировав легенду в начале «Истории Франков», святитель Григорий, в одном из случаев упоминания в книгах о чудесах об одном из этих святителей, замечает, что он услышал об этом от других³⁸.

Таким образом, краткий обзор истории вопроса о происхождении легенды о семи галльских просветителях в трудах святителя Григория показывает необходимость более тщательного отношения к местным источникам агиографических работ Григория Турского. Привлечение таких источников семи указанных кафедр, несомненно, необходимо и для разрешения, в частности, проблемы восточного происхождения части некоторых из святителей, а также точной датировки их епископства. В данном случае следует признать справедливость мнения Я. Вуда (I. Wood): «Несмотря на семейные связи Григория, семь апостолов Галлии... не занимают какого-либо значительного места в его исторических и агиографических работах и интересны автору преимущественно в контексте чудес либо связей с его родом, но не в силу их исключительного значения в деле христианизации Галлии»³⁹.

Для полного обзора агиографической информации святителя Григория Турского о семи епископах необходимо рассмотреть все упоминания чудес святителей из числа семи в корпусе его агиографических трудов. Немногочисленные рассказы о чудесах епископов-исповедников мы находим в «*De gloria confessorum*», епископов-мучеников — в «*De gloria martyrum*». Причем чудеса первых, Стремения⁴⁰, Мартиала⁴¹ и Гатиана⁴², были связаны с их

гробницами (чудесным обретением, перемещением, от-
ветом святителю Мартину Турскому), а последних — с
наказанием за отсутствие благоговения⁴³ и прямое свя-
тотатство⁴⁴. Епископы Павел и Трофим, помимо текста
самой легенды, не упоминаются Григорием сколько-ни-
будь подробно вовсе.

Об источниках данных сведений сам автор прямо
говорит лишь в повествовании о чуде святого Стремения:
историю о чуде последнего он услышал из уст епископа
Каутина, обретшего гробницу святителя Стремения во
время жизни в Арверне (где сам автор воспитывался дя-
дей, святителем Галлом, а епископ Каутин, восстановив-
ший почитание святителя Стремения, был преемником
святителя Галла на Арвернской кафедре)⁴⁵.

Таким образом, сведения Григория имеют значение
как в контексте изучения происхождения и, главным
образом, становления легенды о семи галльских просве-
тителях, так и в контексте изучения вопроса почитания
данных святых в V–VI вв.⁴⁶

Другим знаковым примером бытования сформиро-
вавшейся агиографической легенды ко времени написа-
ния автором «Истории Франков» выглядит упоминание
им святых фиванского легиона. Информация святителя
Григория, как и в предыдущем примере, очень лаконич-
на: данные мученики упоминаются им трижды исклю-
чительно в контексте их почитания в разных городах:
в «Истории Франков» упоминается о постройке сыном
короля бургундов Гудобада Сигимундом монастыря в
Агауне (Agaun⁴⁷) на предполагаемом месте мученичества
фиванского легиона⁴⁸; в «Славе мучеников»⁴⁹ святитель
Григорий упоминает о молитве Сигимунда (погребенного
здесь позже) перед могилами *блаженнейших мучеников
славного легиона (coram sepulcris beatissimorum martyrum
legionis felicitis)*, а также видении мученика Маврикия ма-
тери умершего мальчика. Спустя полвека о неугасающем
почитании мучеников говорит приведенный Григорием

факт о просьбе уже франкского короля Гунтрамна (владевшего территорией бывшего королевства бургундов после смерти Хлотаря I и раздела франкского государства в 561 г.⁵⁰), о принесении к нему части мощей этих мучеников. Кроме того, святитель Григорий говорит и о современном ему самому почитании — о множестве чудес, происходящих в этом монастыре в его время.

Наконец, в «Славе мучеников» (гл. 61) мы встречаем следующее: «В городе Агриппин (*Colonia Agrippina*, совр. Кёльн) есть базилика в том месте, где, как говорят⁵¹, приняли смерть (*dicuntur ... consumasse*) за имя Христово пятьдесят мужей из того святого фиванского легиона (*ex illa legion sacra Thebeorum*). А так как церковь⁵² их, будто вызолоченная, сияет удивительно искусно выполненной мозаикой, то местные жители предпочитают называть ее «*Sancta Aureos*»⁵³.

Обзор возможных источников сведений самого Григория Турского может дать представление об основаниях его упоминания о мучениках Агауна и Агриппина как о мучениках фиванского легиона, равно как и упоминания им фиванского легиона как такового.

Какими источниками мог располагать автор, упоминающий о фиванском легионе как о «славном» и «святом»? Прежде всего, непосредственным источником (и самым ранним источником сведений о мученичестве фиванского легиона⁵⁴) святителя Григория, по согласному мнению исследователей⁵⁵, следует признать «Страдание святого Маврикия и Агаунских мучеников» епископа Евхерия Лионского (BHL, N 5737)⁵⁶. Текст Евхерия более чем на век отстоит от самого мученичества⁵⁷, и сам автор его видит свою задачу в сохранении живой памяти о мучениках, чтобы она со временем не исчезла и не смешалась с вымыслом⁵⁸. Позднее святитель Григорий Турский почти слово в слово повторит это выражение в предисловии к «Славе мучеников» — «желаю поведать кое-что о чудесах мучеников, что до сей поры были преданы забвению»⁵⁹.

Вопрос о мученичестве фиванского легиона является одним из наиболее спорных среди проблем, связанных с галльской агиографической письменностью — в первую очередь, в силу неоднозначности информации как о самом легионе, так и о месте его дислокации в указанное время⁶⁰.

Профессор А.П. Лебедев основательно изучил вопрос возникновения легенды о мученичестве целого легиона, попутно изложив разностороннюю критику предания предыдущими исследователями. Сам Лебедев (на основании сопоставления ее с сообщением блаженного Феодорита о мученике Маврикии Апамейском) склонен видеть восточное происхождение данной легенды⁶¹.

Список литературы, написанной по данной проблеме, достаточно обширен: так, среди трудов, в XX в. посвященных вопросу существования фиванского легиона и, в частности, критическому анализу «Страдания» авторства епископа Евхерия, следует выделить работы Берхема (Berchem)⁶², Бутлера (Butler)⁶³ и Дюпрэ (Dupraz)⁶⁴. В свою очередь Вудс (Woods), суммируя выводы легенды о фиванском легионе предыдущих исследователей, приходит к выводу о исторической недостоверности «Страдания»⁶⁵. К тому же выводу пришел и А. Колобов, в основном повторяющий аргументы, приведенные профессором Лебедевым против достоверности информации епископа Евхерия о мученичестве целого легиона⁶⁶.

Некоторые критические замечания относительно легенды о фиванском легионе можно почерпнуть из работ крупного исследователя трудов святителя Григория Турского М. Хейнзельманна (M. Heinzelmann)⁶⁷, а также из некоторых замечаний Ван Дама к переводу «Славы мучеников» святителя Григория Турского в английском переводе 2004 г.⁶⁸ Наконец, новую попытку разрешить загадку существования и исчезновения фиванского легиона (гипотезой о его расформировании в счет других легионов) предпринял D. O'Reilly⁶⁹.

При оценке информации о почитании мучеников фиванского легиона, излагаемой святителем Григорием, следует учитывать и то обстоятельство, что, кроме «Страдания», ему могли быть доступны и другие косвенные, современные самому автору «Истории Франков» источники⁷⁰, упомянутые М. Вьелар-Троекурофф (M. Wiellard-Troiekuoff). В качестве гипотетически возможных письменных источников укажем «Житие Агаунских аббатов» (*Vita Abbatum Acaunensium*)⁷¹, составленное в первой части VI в.⁷², и произведения Венанция Фортуната, с которым святитель Григорий был близко знаком лично.

Кроме того, святитель Григорий слышан о красоте храма, называемого «*Sancta Aureos*». М. Вьелар-Троекурофф указывает, что об этой церкви святитель Григорий мог упоминать в VM I, 4⁷³, предполагая, что именно в ней епископ Северин мог слышать ангельское пение в момент смерти святителя Мартина Турского (397 г.)⁷⁴. Если это предположение верно, то почитание мучеников фиванского легиона было распространено в Галлии уже в середине IV в., а святитель Григорий сообщает о древнейшем храме в их честь⁷⁵.

Наконец, можно предположить, что Григорий при корректировке «Истории Франков»⁷⁶ имел представление⁷⁷ о событиях, отмеченных в «Хронике»⁷⁸ епископа Мария Аваншского⁷⁹. Последний упоминает о монахах агаунского монастыря с связи с их вооруженным бунтом против епископа с целью его убийства, причем Марий замечает, что бунтовщики нанесли раны клирикам и горожанам, находившимся вместе с епископом в доме⁸⁰, следовательно, число монахов было ко времени указанного события значительным, а монастырь в целом как община, находившаяся под личным покровительством короля и могущая быть в оппозиции по отношению к правящему епископу, был широко известен и насельники его не малочисленны⁸¹. Был ли сам святитель Григорий в агаунском монастыре и храме, посвященном мученикам в Кёльне, неизвестно. Сам он об этом не упоминает⁸².

Становится очевидным, что, если в случае с легендой о семи галльских просветителях можно предположить обращение святителя Григория Турского к несохранившемуся письменному источнику, то для формирования гипотез о происхождении сведений Турского епископа о фиванском легионе исследователю необходимо иметь в виду вероятность существования целого спектра косвенных источников, в том числе, агиографического характера.

Таким образом, на основании попытки рассматривания в данной статье указанных мест из трудов святителя Григория в качестве фрагментов из конкретных агиографических преданий можно вполне обоснованно предположить, что автор в данных случаях фиксирует современный ему этап формирования агиографических легенд к концу VI в. Такой взгляд на проблему источников информации святителя Григория Турского, в свою очередь, ставит перед будущими исследователями проблему целостной интерпретации агиографической информации указанного автора в данном контексте изучения.

Библиография

1. Болотов 2011 – *Болотов В.* Лекции по истории Древней Церкви в 2-х тт. Минск, Т. I. 2011. [*Bolotov V. Lekcii po istorii drevnej cerkvi v 2-h tt. (Lectures on the history of the ancient Church in 2 vol. Vol. I) Minsk, 2011*]

2. Колобов 2005 – *Колобов А.* Римская армия и христианство на востоке империи. (II – начало IV в. н.э.) // Вестник Пермского университета, 5. 2005. С. 21–24. [*Kolobov A. Rimskaya armiya i hristianstvo na vostoке imperii. (II – nachalo IV v. n.e.) (The Roman army and Christianity in the East of Empire. (II – the beginning of IV century a.d.)) // Vestnik Permskogo universiteta (Perm University Herald), 5 2005. P. 21–24.*]

3. Малицкий 1903 – *Малицкий Н.* Борьба Галльской Церкви против пап за независимость. М., 1903. [*Malitskiy N. «Bor'ba Gall'skoj Cerkvi protiv pap za nezavisimost'» (The struggle of the Gaul Church against the popes for independence). Moscow, 1903.*]

4. Федченков 2008 – *Федченков С. Св. Иринея Лионский. Его жизнь и литературная деятельность*. М. 2008. [*Fedchenkov S. Sv. Irinej Lionskij. Ego zhizn' i literaturnaya deyatel'nost'* (St. Irenaeus Of Lyons. His life and literary activities). Moscow, 2008.]
5. Berchem 1956 – *Van Berchem D. Le martyre de la legion Thebaine. Essai sur la formation d'une legende*. Leuven, 1956.
6. Bütler 1957 – *Bütler J. Die Thebäische Legion: Mauritius, Exuperius, Candidus, Viktor, Ursus, Felix, Regula, Verene*. Luzern, 1951.
7. Duchesne 1894–1899 – *Duchesne, L. «Pastes episcopaux de l'ancienne Gaule»*. T. I-II. P., 1894–1899.
8. Dupraz 1961 – *Dupraz L. Les passions de S. Maurice d'Agaune: essai sur l'historicité de la tradition et contribution à l'étude de l'armée pré-dioclétienne et des canonisations tardives de la fin du IVe siècle*. Fribourg, 1961.
9. Garnack 1902 – *Garnack, A. «Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten»* T. I. Leipzig, 1902.
10. Goffart 1988 – *Goffart W. The Narrators of Barbarian History (A.D. 550–800): Jordanes, Gregory of Tours, Bede, and Paul the Deacon*. Princeton, 1988.
11. Heinzelmann 2006 – *Heinzelmann, M. Livrets, collections et textes. Études sur la tradition hagiographique latine. (Beihefte der Francia, 63), Ostfildern*. 2006.
12. Kitchen 2016 – *Kitchen, J. Gregory of Tours, Hagiography, and the Cult of the Saints in the Sixth Century // A companion to Gregory of Tours. (Brill's companions to the Christian tradition, 63) Leiden*, 2016. P. 375–427.
13. Kurth 1919 – *Kurth, G. Etudes franques*. T. II. P., Brussels, 1919.
14. Levillain 1927 – *Levillain, L. Saint Trophime, confesseur et métropolitain d'Arles, et la mission des Sept en Gaule (Étude d'un texte de Grégoire de Tours et d'un passage de la Passion de saint Saturnin) // Revue d'histoire de l'Église de France*. 13. N° 59, 1927. P. 145–189.
15. Manteyer 1924 – *Manteyer, G. Les origines chrétiennes de la II Narbonnaise, des Alpes-Maritimes et de la Viennoise (364–483)*, 1924.
16. O'Reilly 2012 – *O'Reilly, D. Lost Legion Rediscovered: The Mystery of the Theban Legion*. Barnsley, 2012.

17. Van Dam 1993 – *Van Dam. R. Saints and their miracles in late antique Gaul*. Princeton, 1993.

18. Vieillard-Troiekouroff 1976 – *Vieillard-Troiekouroff, M. Les Monuments religieux de La Gaule d'après les oeuvres de Gregoire de Tours*. P., 1976.

19. Wood 2002a – *Wood, I. The Individuality of Gregory of Tours // The World of Gregory of Tours*, Brill, 2002. P. 29–47.

20. Wood 2002b – *Wood, I. Constructing Cults in Early Medieval France: Local Saints and Churches in Burgundy and the Auvergne 400- 1000 // Local saints and local churches in the early medieval West* Oxford, 2002. P. 155–187.

21. Woods 1994 – *Woods D. The Origin of the Legend of Maurice and the Theban Legion // The Journal of Ecclesiastical History*. – 1994. – T. 45. – №. 3. – С. 385–395.

Источники и переводы

1. *Chronica* 1894 – *Marii Episcopi Aventicensis Chronica*. MGH, AA. Bd. XI. Berlin. 1894.

2. *De gloria confessorum* 1969 – *Gregorius Turonensis. Liber in gloria confessorum* / Ed. B. Krusch, MGH SRM I.2. Hanover, 1885; rev. rpt. 1969.

3. *De gloria martyrum* 1969 – *Gregorius Turonensis. Liber in gloria martyrum*, ed. Bruno Krusch, MGH SRM 1.2 Hanover, 1885; rev. rpt. 1969.

4. *De virtutibus sancti Martini* 1969 – *Gregorius Turonensis. De virtutibus sancti Martini episcopi* / Ed. B. Krusch, MGH SRM I.2. Hanover, 1885; rev. rpt. 1969.

5. *Libri historiarum* 1951 – *Gregorius Turonensis. Historiarum libri X* / Ed. B. Krusch, W. Levison, MGH SRM I.1. Hanover, 1937–1951.

6. Van Dam 2004 – *Gregory of the Tours. Glory of the confessors* / Transl. *Van Dam. R.* Liverpool, 2004.

7. Савукова 1980 – *Григорий Турский. История франков* / Пер. В. Савуковой; М. 1987.

Примечания

¹ Libri historiarum, I, praef. 1951. P.3.

² Уместно заметить, что обособленное рассмотрение «исторического» и «агиографического» повествования отдельных трудов свт. Григория представляется, по ряду причин, неосновательным: «Researchers, who have thoroughly examined the rhetorical strategies at work throughout Gregory's entire literary corpus, have demonstrated that the Histories is also deeply marked by hagiographical themes» («Исследователи, тщательно изучившие риторические приемы в работе на протяжении всего литературного корпуса Григория, продемонстрировали, что «История Франков» также насыщена агиографической тематикой»). Kitchen 2016. P. 390. См. также: Goffart 1988. P. 113.

³ Cp: «...per relationem bonorum virorum et certae fidei evidenter gesta cognovi». De gloria confessorum. Praef. P. 297.

⁴ М. Вьеллар-Троекурофф (M. Vieillard-Troiekouroff) насчитывает 39 галльских населенных пунктов, которые по тем или иным причинам посетил свт. Григорий Турский. См.: Vieillard-Troiekouroff 1976. P. 456.

⁵ Короли Хильдеберт II и Гунтрамн приглашали свт. Григория для подтверждения Анделотского договора 587 г. См: Libri historiarum, XI, 13. 1951. P. 439.

⁶ Delehaye 1961. P. 107.

⁷ Libri historiarum, I, 30. 1951. P. 23. Цит. по рус. пер. В. Савуковой (Савукова 1980. С. 16.)

⁸ В общей сложности не более 10 раз. См. ниже об упоминаниях святителей легенды в De Gloria confessorum.

⁹ Автор, таким образом, не называет епископов, занимавших данную кафедру в течение более семидесяти лет (с 177 по 250). См: Libri historiarum, I, 30. 1951. P. 23.

¹⁰ De gloria confessorum 1969 Cap. 79. P. 346. Данное обстоятельство указывает и В. Krusch в соотв. примечании.

¹¹ De gloria martyrum 1969. Cap. 47. P. 70.

¹² De gloria confessorum 1969. Cap. 29. P. 316.

¹³ Libri historiarum 1951. X, 31. P. 526.

¹⁴ Еще Б. Круш (В. Krusch) в критическом издании корпуса «Книг о чудесах» (Libri Miraculorum (MGH.SRM. T. I P. II. 1969

Р. 301)) указывал на работу Шевалье (Chevalier), обстоятельно исследовавшего происхождение сведений о епископе Гатиане как пришедшем в Галлию в 250 году и пришедшего к выводу о необходимости атрибуции ее самому Григорию. Примем во внимание и то обстоятельство, что свт. Григорий пишет о свт. Мартине (под 371 г.) как о *третьем* епископе Тура после свт. Гатиана. (Libri historiarum, X, 31).

¹⁵ ПЭ 2007. Т. 15. С. 316.

¹⁶ Здесь Григорий, вероятно, основывается на сведениях, отраженных его младшим современником в житии св. Женевьевы (нач. VII в.): Vita Genovefae // AASS. Ian. T. 1. col. 139.

¹⁷ Duchesne 1894–1899.

¹⁸ Болотов 2011. С. 433.

¹⁹ Федченков 2008. С. 162.

²⁰ Там же. С. 158.

²¹ Малицкий 1903. С. 11.

²² Garnack 1902. P. 373–397.

²³ См.: PL. III, col. 900, argumentum.

²⁴ Garnack 1902. P. 163.

²⁵ Федченков 2008. С. 164.

²⁶ Это мнение отражено в ПЭ: «Имена епископов были взяты свт. Григорием из диптихов церковных общин Галлии». Т. 15. 2007. С. 317. Напомним, что Григорий вырос в Арверне на попечении дяди — свт. Галла. Подробнее об этом: Wood 2002a. P. 29–47.

²⁷ Болотов 2011. С. 433.

²⁸ Ср: «...Grégoire l'aura lui-même élaboré au cours de ses lectures et recherches» etc. Kurth, 1919. P. 301–302.

²⁹ ПЭ. 2007. Т. 15. С. 316.

³⁰ Kurth 1919. P. 302.

³¹ Manteyer 1924. P. 137–138.

³² Levillain. 1927. P. 145–189.

³³ Ibid. P. 173.

³⁴ Свт. Григорий Турский мог быть знаком с информацией Венанция Фортуната о Дионисии как епископе Парижском. См: PL. 88, col. 98–99.

³⁵ Levillain. 1927. P. 168.

³⁶ Ibid. P. 159.

³⁷ *Van Dam*. 2004. P. 5.

³⁸ «...fama ferente cognovimus». *De gloria confessorum* 1969. Cap. 4. P. 301. Из этого может следовать, что, если Григорий и использовал письменный источник, то лишь при написании первой книги *Истории Франков*, при последующих же упоминаниях известных персоналий отсылал к своему первому сообщению.

³⁹ *Wood* 2002b. P. 164.

⁴⁰ *De gloria confessorum*. 1969. Cap. 4. P. 301.

⁴¹ Ibid. Cap. 29. P. 316.

⁴² Ibid. Cap. 27. P. 315.

⁴³ *De gloria martyrum*. 1969. Cap. 47. P. 70.

⁴⁴ Ibid. Cap. 71. P. 85.

⁴⁵ Р. Ван Дам подробно рассматривает данное место, причем замечает: «...bishops also promoted other cults that presumably had more personal significance. ...after <bishop Cautinus> remodeled the shrine, people began to pray there and request the saint's assistance (...епископы способствовали возникновению других культов, имевших, предположительно, более личное значение ... после того, как <епископ Каутин> перестроил святилище, люди стали молиться там и просить помощи святого». *Van Dam* 1993. P. 46.

⁴⁶ Подробнее о частных предпосылках возникновения и характере усиления почитания местных святых пишет *I. Wood* в указанной статье.

⁴⁷ Совр. Сен-Морис д'Агон, кантон Вале, Швейцария.

⁴⁸ *Libri historiarum* 1951. III, 5. P. 100.

⁴⁹ *De gloria martyrum* 1969. Cap. 47. P. 87.

⁵⁰ Ibid. P. 88.

⁵¹ Отметим осторожность автора в указании источника информации.

⁵² Автор статьи о мч. Гереоне в ПЭ, (ПЭ 2002. Т. 11. С. 202) основываясь на статье AASS. Oct. 5. P. 14–36, упоминает о предании об этой церкви «*Sancta Aureos*» как построенной имп. Еленой на месте мученичества Гереона и 318 его товарищей.

⁵³ Р. Ван Дам переводит название как «Церковь золотых святых». *Van Dam* 2004. P. 59.

⁵⁴ Если не относить к мученичеству фиванского легиона неопределенное свидетельство свт. Амвросия Медиоланского. См.: Лебедев 2006. С. 180.

⁵⁵ Там же. С. 180–181.

⁵⁶ MGH SRM T. III. 1896. P. 32–41.

⁵⁷ Это обстоятельство со времени издания текста в CSEL T. 31 1894, P. 165–172 является одним из сильнейших аргументов критики.

⁵⁸ PL 50, col. 827.

⁵⁹ De gloria confessorum 1969. *Praef.* P. 298.

⁶⁰ См.: Лебедев 2006. С. 179.

⁶¹ Там же. С. 182.

⁶² Berchem 1956.

⁶³ Bütler 1957.

⁶⁴ Dupraz 1961.

⁶⁵ Woods 1994 P. 385–395.

⁶⁶ В своих выводах А. Колобов очень категоричен: «Всё это позволяет утверждать, что история, рассказанная Эвгерием, никакого отношения к реальности не имела и была придумана епископом, очевидно, в назидание солдатам ненадежных войск западно-римской империи» Колобов 2005. С. 23.

⁶⁷ М. Heinselmann 2010. Также некоторая оценка сведений еп. Евхерия дается в статье Шохина, а именно, расхождение двух версии легенды и мученичестве легиона. См.: Шохин В. Святые Гереон и Урсула — покровители Кёльна. URL: <http://aliom.orthodoxy.ru/arch/023/sh23-fr1.htm> (дата обращения 10. 11. 2017).

⁶⁸ Ср.: “Bishop Eberigisilus (or Eberegiselus) was a contemporary of Gregory [HF X.15] and also discovered a martyr cult (Епископ Эберигизил был современником Григория и также обнаружил почитание мученика)». Van Dam 2004. P. 59.

⁶⁹ O'Reilly 2012.

⁷⁰ Наличие таких источников представляется возможным на основании «дополнительной» информации свт. Григория о святых Агриппина, не имеющейся в «Страдании».

⁷¹ MGH SRM T. III. 1896. P. 175–183.

⁷² См: ПЭ. Т. 22. С. 393.

⁷³ De virtutibus sancti Martini 1969. I, 4. P. 140.

⁷⁴ Wiellard-Troiekuroff 1976. P. 105.

⁷⁵ Ibid. P. 266.

⁷⁶ Происходившей до смерти самого Григория с учетом новых, становившихся ему доступными, сведений.

⁷⁷ Некоторые детали «Хроники» еп. Мария Аваншского и трудов свт. Григория Турского сопоставимы вплоть до деталей, например, глава об обрушении крепости Тавредун. См.: Савукова 1980. С. 99, прим. 102.

⁷⁸ MGH AA. T. IX. P. 225–238.

⁷⁹ Автор «Хроники» был современником свт. Григория Турского.

⁸⁰ «В этом году агаунские монахи, распаленные духом ярости, однажды ночью, желая убить епископа своего Агриколу, вместе с клиром и горожанами, что были с ним, ворвались в дом церкви, и так как клирики и горожане пытались защищать своего епископа, то были они тяжело ранены этими самими монахами». Chronica 1894. P. 234. Пер. В. Андерсена. 2010.

URL: http://www.vostlit.info/Texts/rus17/Marius_Aventic/frametext.htm (дата обращения 10.11. 2017).

⁸¹ Схожий пример вооруженного неподчинения власти епископа пространно описывает свт. Григорий Турский. Libri historiarum, IX, 39-43; X, 16, 20.

⁸² См.: Wiellard-Troiekuroff 1976. P. 105.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

К. А. Черепенников*

**ПРОФЕССОР ДОГМАТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ
МДА АЛЕКСАНДР ДМИТРИЕВИЧ БЕЛЯЕВ
КАК ЧЛЕН МОНАРХИЧЕСКОГО СОЮЗА
г. СЕРГИЕВА ПОСАДА**

Это исследование посвящено общественно-политической деятельности профессора Московской духовной академии Александра Дмитриевича Беляева (1849–1919). С начала своей преподавательской деятельности вплоть до кончины он каждодневно вел дневниковые записи. Александр Дмитриевич занимал активную гражданскую позицию. Особенно это проявилось во время революционных беспорядков в 1905–1907 гг., когда он вступил в Русскую монархическую партию и написал ряд статей в защиту единодержавной царской власти.

Ключевые слова: Московская духовная академия, профессор Александр Дмитриевич Беляев, русская революция, монархия, монархическая партия.

* Автор — преподаватель истории отечества в бакалавриате Московской духовной академии, магистр богословия.

Детские годы

А.Д. Беляев в своих дневниках выступает как человек консервативных взглядов, что, как нам думается, во многом было обусловлено его происхождением и воспитанием. Его отец, сельский священник, был очень строг с детьми, но никогда не переходил грань дозволенного: «Детей можно хорошо воспитать только страхом, строгостью, железом, — вспоминал впоследствии Александр Дмитриевич об отце в своей автобиографии. — Замечательно, однако, что Дмитрий Игнатьевич не наказывал детей розгами, да и к колотушкам прибегал в редких случаях»¹. Дети боялись даже взгляда своего отца: «Смеялся он редко и не терпел, чтобы кто смеялся за обедом», — писал А.Д. Беляев в дневнике в 1919 г.² Именно в детстве были заложены те качества, которые впоследствии сформировали характер Александра Дмитриевича. Его часто называли «постным» и «монахом» за угрюмость, крайнюю религиозность и даже ригоризм: «Угрюмость, молчаливость, серьезность и мечтательность составляли черты моего духовного облика. Но, с другой стороны, я был очень смешлив: я очень часто смеялся, почти что ничему, а нарочно рассмешить меня было слишком легко. Эти противоположные свойства остались и теперь; они только видоизменились», — отмечал Александр Дмитриевич в мемуарах в 1879 г.³

Значение личности И.С. Аксакова и императора Александра III в формировании консервативных взглядов А.Д. Беляева

В своих мемуарах профессор отмечал постепенный рост политической активности в конце 70-х годов XIX в.: «В последние годы, особенно в ближайшее время, политические процессы следуют один за другим и перестали возбуждать интерес ... Вообще в политических процессах

фигурирует больше молодежь»⁴. Однако сам он в политике до определенного времени не принимал никакого участия. Эта его социально-политическая индифферентность видна на протяжении всех записей с конца 70-х годов XIX в. до начала XX в.

В годы обучения, а потом и преподавания в академии, он увлекался взглядами славянофилов и очень сожалел о смерти И.С. Аксакова, который был одним из ярких лидеров славянофильства. «Умер Иван Сергеевич Аксаков, — писал в 1886 г. Александр Дмитриевич. — Жаль этого умного, честного и сильного духом и своим положением публициста ... это будет пробелом в современной русской прессе»⁵. Особенную тревогу у Александра Дмитриевича вызывали покушения на жизнь царя Александра III. Так, о крушении поезда, в котором едва не погиб император Александр III в 1888 г., он писал следующее: «Ныне служили благодарный молебен в Лавре, в приходских церквях и у нас в академии ... Что бы было, если бы государь погиб со всей семьей? Особенно тяжела была бы такая потеря при теперешних политических затруднениях. Но Бог хранит Россию»⁶. Нужно отметить, что профессор А.Д. Беляев считал лучшим правителем России императора Александра III за его особое внимание и заботу о духовных потребностях народа. Конечно же, ему было особенно прискорбно узнать о неожиданной смерти этого царя: «Ныне девятый день по Государю. Служба с ... благовестом⁷ во всех церквях... Ничего подобного не было после смерти Александра II. Что значит усилился дух церковности и религиозности»⁸.

Создание промонархических партий как реакция на Первую русскую революцию

Однако всё поменялось с ростом социально-политической напряженности в Российской империи в годы русско-японской войны 1904–1905 гг. В начале войны

в 1904 г. в стране происходил патриотический подъем: «Грандиозные патриотические манифестации в Москве, Петербурге, Баку и многих других городах. Пред Восточной войной⁹ того не было, несмотря на воодушевленные статьи Аксакова, а теперь таких талантливых патриотических писателей нет. И студенты забыли свои противоправительственные демонстрации», — отмечал с нескрываемым удовольствием А.Д. Беляев⁸. Однако это всенародное воодушевление в стране вскоре сменилось растерянностью на фоне неудач армии в русско-японской войне и стало перерастать в открытое неудовольствие властью и политические демонстрации. Императору Николаю II пришлось срочно проводить политические реформы. Согласно манифесту 17 октября 1905 г. были дарованы демократические свободы: теперь можно было создавать политические партии, объявлялась свобода слова и веротерпимость.

Свобода слова в русском обществе стала испытанием для сторонников монархии. Александр Дмитриевич жаловался в дневнике в 1905 г., что человеку с консервативными взглядами теперь стало нелегко защищать свою точку зрения в печати: «Жаловались на цезаропапизм, а теперь лучше? Либералы прямо приглашают к революции, забастовке, восхваляют анархистов. Это ничего. А монархистов и русских обзывают черной сотней¹¹, зажимают рот и ругают. Вот и свобода!»¹²

Размышления А.Д. Беляева о причинах смуты в 1905–1906 гг.

В личном архиве Александра Дмитриевича есть рукописный вариант статьи: «Уроки истории для наших тяжелых дней»¹³. В данной рукописи А.Д. Беляев описывал тяжелое положение в обществе во время Первой русской революции, когда впервые пошатнулись, как казалось, вековые устои и народ находился в полной растерянности.

Он призывал оглянуться на историю Отечества, когда оно не раз находилось на краю гибели. Современное состояние общества Александр Дмитриевич сравнивал с периодом монголо-татарского нашествия. И тогда, и в современный ему период страна была раздираема междоусобицей, в результате чего она подверглась нападению со стороны «монгольской расы». (А.Д. Беляев отождествляет монголо-татар и японцев.) Русские люди, увлекшись западными теориями, стали врагами для своего правительства и желают поражения в русско-японской войне: «Прямые враги русского правительства и русского государства — революционеры, социалисты и анархисты», — констатировал в своем дневнике профессор А.Д. Беляев¹⁴. Александр Дмитриевич видел успех японцев в данной войне именно в преданности их своему императору, чего нет у русских: «Патриотизму и единодушию нам нужно бы учиться у нашего врага. Не позорно ли нам, что христианская, православная Россия наводнена раздорами и неурядицами, а в языческой Японии война сплотила все классы населения? Мы бьем самих себя. Разумно ли это?»¹⁵

В 1906 г. Александр Дмитриевич написал еще две статьи в защиту монархии: «Разрушительные силы»¹⁶ и «О самодержавии и народовласти»¹⁷. В первой статье он призывал всех русских патриотов одуматься и объединиться: «Пусть каждый здравый русский патриот, знающий историю русского царя и русского народа или просто любящий свое Отечество, скажет, полезно ли будет, нужна ли России революция, подобно французской, и республика, похожая на французскую»¹⁸.

В статье «О самодержавии и народовласти» профессор А.Д. Беляев, опираясь на точку зрения святителя Феофана Затворника, видел в монархе «удерживающего» приход антихриста. Монарх, по мнению А.Д. Беляева, сам оставаясь христианином, удерживает и народ от уклонения от заповедей Христа. Когда падет везде монархия, то тогда и придет антихрист, т.к. народ сам по себе не спосо-

бен держаться заповедей Евангелия. Поэтому профессор Беляев призывал русский народ не становиться слепым орудием в руках политических проходимцев, якобы радующих о благе и свободе народа. Он констатировал с горечью, что «Русь называют святой, но в 1905 и 1906 годах она настолько запятнала себя междоусобным кровопролитием, грабежами, разбоями, что уже, по крайней мере, на это время ей оказалось уже не к лицу это почетное имя»¹⁹.

Статьи Александра Дмитриевича нашли положительный отклик среди современников, что мы можем прочесть в письмах, ему адресованных. Так, например, епископ Вологодский Никон (Рождественский)²⁰, известный монархический деятель, писал А.Д. Беляеву в письме следующее: «Мне хотелось только сказать, что я рад был встретить единомышленного себе ученого мужа ... Поверите ли: страшно становится за Церковь, за Русскую Церковь, когда думаешь: все духовные журналы, издаваемые академиями, пошли куда-то в сторону от ясного, светлого, животворного учения родной Церкви ... Все ищут каких-то новых путей, забывая единый вечный путь заповедей Христовых»²¹.

Александр Дмитриевич в политике отстаивал ту точку зрения, что в Государственную Думу нужно избирать прежде всего честного и ответственного человека, а не тех, кто дает пустые обещания и соблазняет простых людей: «Русский народ — бесшабашный народ, — констатировал Александр Дмитриевич, — ему совершенно не свойственна ни методичность немца, ни выдержанность англичанина. Русский человек при случае закутит так, что черту станет тошно, а завтра он уже молится и кается так, что на лбу шишки от поклонов»²². Профессор А.Д. Беляев приходил к главной мысли: в русском обществе во время Первой русской революции происходило противостояние двух противоположных общественных сил. Одна из них представлена разрушительной силой, которая призывала революцию, — «русь» с маленькой

буквы. А другая сила — «Русь» с большой буквы, которая состоит из лучших представителей русского народа, выручавших страну в трудные моменты ее истории. «Когда та Русь сильно убудет, а эта усилится, тогда зашатается и погибнет русская земля, и не спасти ее ни конституции, ни демократии, ни республике. Разве история не говорит нам, что республиканские царства также погибают, как и все другие?»²³ — подводил итог Александр Дмитриевич.

Профессор А.Д. Беляев в тоже время здраво смотрел на монархическое движение и хорошо видел его недостатки, несмотря на кажущуюся массовую поддержку у населения. На страницах его дневников встречается также и критика монархистов, где автор старался отстаивать свое мнение, хотя это и не всегда у него получалось. Ему не нравилось в этом движении некоторая театральность и «барская наглость» некоторых лидеров, приезжавших в Сергиев Посад. «Из Москвы приехал оратор Топоров Иван Васильевич. Он говорил громогласно, с выкрикиваниями ... Не понравилось мне, что председатель потребовал: поклянитесь, что будете выбирать намеченных в выборщики... Это было нечто тяжелое, неприятное, иезуитское. Торопов неприятно для меня заявил, что напечатает имена намеченных выборщиков, я заявил, что не нужно, он своё, жаль, что не настоял на своем. Барская наглость, неприятная»²⁴.

А.Д. Беляев член Русской монархической партии в Сергиевом Посаде

11 ноября 1906 г. в Сергиевом Посаде возникает Сергиево-Посадское отделение Русской монархической партии. Об этом мы можем узнать из архивных документов, находящихся в личном фонде профессора Беляева. Так, сохранилось официальное приглашение от данной политической организации по поводу годовщины ее деятельности²⁵. Александр Дмитриевич вступил в сергиево-

посадскую партийную организацию в марте 1907 г., о чем в дневнике можно прочесть следующее: «Предложили мне записаться в члены здешнего монархического отделения. Записался, хотя не с охотой, т.к. многое мне не нравится в этой театральной ходульне...»²⁶ А.Д. Беляев активно участвовал в политических собраниях, проходивших в клубе в Сергиевом Посаде. Так, 16 января 1907 г. он выступал с речью, которая вызвала довольно неоднозначную реакцию со стороны политических оппонентов: «Я сказал речь, прочувствованно, до половины слушали спокойно. Но при критике Думы вдруг назади началось моментально сморкание, очевидно по заказу или по знаку. Это, очевидно, красные. Я остановился. Начался гул. Сычев уговаривает. Успокоились. Я продолжал. Но вот опять шум неопределенный, возгласы: „Уходите“ — но сдержанные. Другие гудели: „Говорите, продолжайте“. Прошло несколько мгновений, я опять начал. Читал при тишине. При окончании рукоплескали»²⁷.

Сами заседания монархистов проходили в арендованном монастырском помещении возле Пафнутьева сада. В извещениях о собраниях членов указан следующий адрес: «Монастырское помещение, находящееся по ограде Пафнутьевского сада»²⁸. Интересен тот факт, что братия Троице-Сергиевой Лавры тоже присутствовали на собраниях. Да и сами члены партии монархистов бывали в Лавре, где их радушно встречали: «Члены монархического съезда до 300 ч. приезжали в Лавру и служили молебен Сергию Преподобному — в царя благовестили. Обедали в Трапезной», — отмечал А.Д. Беляев в 1907 г.²⁹ Кроме того, наместник Лавры архимандрит Товия³⁰ сочувствовал их собраниям и оказывал материальную помощь. Так, 7 ноября 1909 г. А.Д. Беляев писал: «С Федотовым и Панковым ходили благодарить наместника за дачу помещений для монархических собраний. Попросили дров для отопления и позволил это»³¹. Следующий наместник Лавры, архимандрит Кронид (Любимов), также не скрывал своих мо-

нархических взглядов, что впоследствии стало одним из оснований к его преследованию большевиками в 1937 г.³²

Частым гостем посадского монархического отделения был протоиерей Иоанн Восторгов³³. Он произносил проповеди в Лавре в присутствии высоких гостей, так что Александр Дмитриевич называл его в своих мемуарах «присяжным проповедником»³⁴. Так, протоиерей Иоанн Восторгов приезжал 25 сентября 1907 г. на освящение нового помещения для собраний, т.к. предыдущее было малопригодно: «В 4 ч. освящение нового помещения монархического собрания во 2-м этаже Странноприимного дома. Молебен и водосвятие служил протоиерей Восторгов. Попов предложил ему быть на заседании председателем. Восторгов ораторски произнес речь в течении 15 минут о Сергии Преподобном как патриоте ... Помещение сухое, светлое, не чета тому (в лавке), которое было мало»³⁵. Как видно из документов архива А.Д. Беляева, в 1907 г. Сергиево-Посадское отделение монархической партии стало именоваться «Союз русского народа», на собрания которого приглашались все, «стоящие за Православную веру, Самодержавного царя и за Русский родной народ»³⁶.

В 1909 г. Александр Дмитриевич стал почетным членом «Съезда Русских Людей в г. Москве»³⁷, о чем написано в членском билете от 27 сентября 1909 г. Епископ Никон (Рождественский) писал ему в этом же году: «Досточтимый о Господе Александр Дмитриевич! Милость Божия да будет с Вами. В бытность мою в Лавре как хотелось посетить Вас, ибо чем дальше мы друг от друга телом, тем, кажется, ближе становимся друг к другу духом. То, что мне приходилось слышать от Алексея Ивановича³⁸ о вашем мужественном стоянии за заветы родной Церкви во дни великих искушений, меня радовало и ободряло: слава Богу, еще не все старые служители богословской науки преклонили колена пред современным ваалом»³⁹.

Деятельность монархической организации, исходя из дневниковых записей, была хорошо организована.

Имелся свой бюджет, библиотека, периодически проводились собрания (обычно это было в воскресенье), распространялись брошюры: «Получил деньги от Панкова, казначея монархического, за журналы и книги для монархической библиотеки»⁴⁰. Причем монархистам приходилось сталкиваться с провокациями от своих политических конкурентов. Так, в марте 1909 г. Александр Дмитриевич писал: «Монархическая брошюра, экземпляры которой привезли и раздавали в Посаде приехавшие из Москвы люди, была вложена в дверь с бранной надписью красными чернилами ... В России стало много левых анти-монархистов»⁴¹.

В личного архиве А.Д. Беляева мы находим любопытный документ, датированный 10 августа 1912 г., где он упоминается в качестве «председателя Сергиево-Посадского отдела Союза русского народа имени Архангела Михаила»⁴². В документе также сообщается, что местный сергиево-посадский отдел монархистов получил официальную регистрацию в Санкт-Петербурге.

Тематика монархических собраний

Как мы узнаем из воспоминаний А.Д. Беляева, на собраниях велись политические и духовно-нравственные беседы. Тематика же самих бесед была довольно обширна: так, на них делались доклады о каких-либо значимых с патриотической точки зрения исторических событиях (о Бородинском сражении, об освобождении крестьян и личности Александра II); произносились проповеди, например, о значении поста, о Страстной и Пасхальной седмицах, о праздновании Пасхи; читались жития святых; выступали ораторы с критикой политических оппонентов; показывали «туманные картины» с видами со Святой Земли. В этом активное участие принимал Александр Дмитриевич. Об одной из таких встреч профессор писал следующее: «В монархическом собрании служили моле-

бен. Отец Михаил прочел два как бы поучения: О женах Мироносицах и о Василии Блаженном, житие последнего с нравоучением. Потом показывали туманные картины о распятии и погребении Христа»⁴³.

Иногда тема докладов могла быть совершенно неожиданной, что свидетельствовало, по мнению профессора, о бестолковости докладчиков: «В монархическом собрании говорили политические речи о крестьянах и мещанах. Богданович, кончивший Александровское училище, бывший офицером, а теперь студент-юрист 3 курса Московского университета, плел что-то. Между прочим, сказал, что Троица для меня прежде всего Бог: Бог Отец, Бог Сын, Бог Божия Матерь. Отец Сергей Пикун и говорит мне: „догматика-то хромает“»⁴⁴. А.Д. Беляев называл такие выступления «демянова уха»⁴⁵, т.к. автор явно перестарался. Александр Дмитриевич сам иногда готовил доклады и выступал с ними: «Вечером на монархическом собрании я прочитал из письма Гоголя к Жуковскому о монархической власти»⁴⁶. Пояснил речью о Смутном времени, призвании на царство Михаила Федоровича и Рюрика»⁴⁷.

Александр Дмитриевич произносил речи и на политические темы. Так, в монархическом собрании 26 сентября 1912 г. он выступил с речью о том, что консерваторы не против прогресса, как их обвиняют политические оппоненты: «Истина монархии призвана не изменять основы государственного строя, а именно: монарх, царь образует правление, охрану православной веры как веры истинной и господствующей испокон веков в русском народе, и охрану русской народности. Но при этом развитие, совершенство, прогресс не устраняются... Прогресс состоит здесь в улучшении учреждений, в улучшении законов, в урегулировании отношений между трудящимися, людьми и капиталами, в устроении отношений между разными сословиями»⁴⁸.

Революция 1917 г. и кризис партий монархистов

Политическая деятельность А.Д. Беляева продолжалась до 1917 г., когда произошла Февральская революция, крушение монархии, а вместе с ней рухнули надежды монархистов. Сердце Александра Дмитриевича почувствовало неладное при виде революционно настроенных толп народа на улицах Сергиева Посад. Само отречение царя 2 марта он видел вынужденным шагом из-за полной беспомощности царя: «О переходе Москвы к новой власти царь и окружающие не могли и знать. Ведь они были в пути, и даже преданные царю люди не могли уведомить его. Трагизм его в том, что он был в пути и совершенно беспомощен»⁴⁹.

Лидеры монархических партий практически сразу сдались перед натиском революционных сил и попросту бежали с политической арены, а некоторые бывшие члены монархической партии вообще перешли на службу к большевикам: «Представитель власти Дмитрий Капитонович Трунев⁵⁰ ... монархист бывший, а теперь обслуживающий большевиков. Вот они люди-то каковы!»⁵¹ — с досадой писал Александр Дмитриевич в 1918 г.

Александр Дмитриевич в 1919 г. продолжает питать тщетные надежды на скорое свержение власти большевиков и высказывается на страницах дневника в поддержку белого движения: «Бывший студент Аркадий, муж Сазоновой, сообщил мне, что образовалась бело-зеленая гвардия. Это отряды дезертиров, банды ... Для партизанской войны против красноармейцев они пригодятся. Спасительны они для одиозных дезертиров, доставляя им безопасные убежища в своих рядах. Хорошо, отлично!»⁵²

Из всего вышесказанного мы видим, что Александр Дмитриевич Беляев последовательно придерживался консервативных взглядов. Они были сформированы прежде всего той средой, где он вырос. До самого начала Первой русской революции Александр Дмитриевич практически

не интересовался политикой. Однако рост социальной напряженности в стране заставил его всё-таки принять сторону консерваторов и монархистов. Для него это было довольно сложно, т.к. по своей натуре он не подходил для политической деятельности из-за излишней застенчивости и нелюдимости. Поэтому в политике он был крайне осторожен и участвовал не особенно активно.

Из его статей на политические темы видна хорошая осведомленность в истории России и психологии русского человека. Вообще политическую позицию Александра Дмитриевича можно назвать довольно умеренной, не лишенной самокритичности. С другой стороны, видна его последовательность в политических взглядах, которой он придерживался из года в год, постоянно посещая заседания монархического союза в Сергиевом Посаде. И только крах монархии в 1917 г. прекратил его социально-политическую деятельность.

Примечания

¹ *Беляев А. Д.* Автобиография [1870-е] // ОР РГБ. Ф. 26. К. 1. Ед. хр. 1. Л. 4.

² *Беляев А. Д.* Дневник 1919 г. // ОР РГБ. Ф. 26. Картон. 4. Ед. хр. 8. Л. 17 об.

³ *Беляев А. Д.* Дневник 1879 г. // ОР РГБ. Ф. 26. Картон 1. Ед. хр. 9. Л. 7.

⁴ *Беляев А. Д.* Дневник 1879 г. // ОР РГБ. Ф. 26. Картон 1. Ед. хр. 9. Л. 182 – 182 об.

⁵ *Беляев А. Д.* Дневник 1886 г. // ОР РГБ. Ф. 26. Картон 1. Ед. хр. 15. Л. 45.

⁶ *Беляев А. Д.* Дневник 1888 г. // ОР РГБ. Ф. 26. Картон 1. Ед. хр. 19. Л. 12.

⁷ Мерные удары в большой колокол по поводу важного события.

⁸ *Беляев А. Д.* Дневник 1894 г. // ОР РГБ. Ф. 26. Картон 2. Ед. хр. 2. Л. 202 об.

⁹ Крымская война 1853–1856 гг.

¹⁰ *Беляев А.Д.* Дневник 1904 г. // ОР РГБ. Ф. 26. Картон 3. Ед. хр. 3. Л. 12 об.

¹¹ Термину «черная сотня» было суждено родиться дважды. В политический лексикон XX в. это словосочетание вошло как презрительная кличка участников патриотических манифестаций и погромов. Задолго до этого на Руси «черной сотней» называли тяглое посадское население. Монархисты умело обыграли историческую параллель. В «Руководстве монархиста-черносотенца» В.А. Грингмута говорилось: «Враги самодержавия называли „черной сотней“ простой черный русский народ, который во время вооруженного бунта 1905 г. встал на защиту самодержавного царя. Почетное ли это название „черная сотня“? Да, очень почетное. Нижегородская черная сотня, собравшаяся вокруг Минина, спасла всю Россию от поляков и русских изменников. Аналогия с патриотическим подъемом, положившим конец Смутному времени, была особенно популярна среди черносотенцев. Архиепископ Антоний писал в письме к Н.А. Бердяеву: «Да и самое название черносотенцев откуда взято, как не от защитников Сергиевой Лавры, прозванных так поляками в 1612 г.?» Черносотенцы также любили именовать себя «патриотами» и «истинно русскими», а также применять к себе термины, как «крайне правые и монархисты». // См.: *Степанов С.А.* Черная сотня. Что они сделали для величия России? / *Сергей Степанов.* – М. 2013. С. 20–21.

¹² *Беляев А.Д.* Дневник 1905 г. // ОР РГБ. Ф. 26. Картон 3. Ед. хр. 4. 118 об.

¹³ *Беляев А.Д.* Уроки истории для наших тяжелых дней, [1905 г.] // ОР РГБ. Ф. 26. Картон 8. Ед. хр. 24.

¹⁴ Там же. Л. 7.

¹⁵ Там же. Л. 7 об.

¹⁶ *Беляев А.Д.* Дневник 1906 г. // ОР РГБ. Ф. 26. Картон. 3. Ед. хр. 5. Л. 11.

¹⁷ *Беляев А.Д.* О самодержавии и народовластии. Сергиев Посад. Изд-во Троице-Сергиевой Лавры. 1906. 54 с.

¹⁸ *Беляев А.Д.* Дневник за 1905 г. // ОР РГБ. Ф. 26. Картон 3. Ед. хр. 4. Л. 149.

¹⁹ См. примеч. 14. С. 29.

²⁰ Никон (Рождественский), архиеп. Вологодский и Тотемский (1851–1919), председатель Издательского совета при Св. Синоде, член Государственного Совета, один из самых активных участников право-монархического движения среди архиереев.

²¹ Никон, еп. Вологодский и Тотемский. Письма к Беляеву А.Д. 1907, 1909 гг. // ОР РГБ. Ф.26. Картон. 18. Ед. хр. 32. Л. 12.

²² Беляев А.Д. Дневник за 1907 г. // ОР РГБ. Ф. 26. Картон 3. Ед. хр. 6. Л. 5 об.

²³ См. примеч. 18. Л. 6 об.

²⁴ См. примеч. 18. Л. 14 об. – 15.

²⁵ Приглашения на собрание «Союза русского народа». окт. – ноябрь 1907 г. // ОР РГБ. Ф. 26. Картон 14. Ед. хр. 41.

²⁶ См. примеч. 18. Л. 32.

²⁷ См. примеч. 18. Л. 13 об. – 14.

²⁸ Извещение А.Д. Беляеву о собраниях членов Сергиево-Посадского отделения Русской монархической партии 1907–1908 гг. // ОР РГБ. Ф.26. Картон. 14. Ед. хр. 39. Л. 6.

²⁹ См. примеч. 18. Л. 49.

³⁰ Товия (Цимбал) архим. (1836–1916), наместник Троице-Сергиевой Лавры с 1908 по 1915 гг.

³¹ Беляев А.Д. Дневник за 1909 г. // ОР РГБ. Ф. 26. Картон 3. Ед. хр. 8. Л. 110 об.

³² Из следственного дела можно прочесть следующее: «... во время допроса архим. Кронид „признался“, что будучи наместником Лавры, пользовался покровительством дома Романовых и ему „неоднократно“ приходилось принимать в монастыре различную придворную знать, сановников и членов бывшего царского дома ... На предложение следователя „дать правдивые показания о своей контрреволюционной деятельности“ архимандрит Кронид отвечал: „Я по своим убеждениям являюсь монархистом до настоящего времени, в таком же духе воспитывались монахи бывшего монастыря, которые должны быть последователями Истинно-Православной Церкви“». См.: *Преподобномученик Кронид (Любимов)*. Беседы, проповеди, рассказы. СТСЛ. 2014. 560 с. С. 42

³³ Восторгов Иоанн Иоаннович, сщмч. (30.01.1867 (по др. данным 20.01.1864)–23.08[5.09].1918), митрофорный прот., вы-

дающийся проповедник, церковный и общественный деятель, один из руководителей правомонархического движения, председатель Русского Монархического Союза (РМС) // См.: Черная сотня. Историческая энциклопедия 1900–1917. Сост. А.Д. Степанов, А.А. Иванов. Отв. ред. О. А. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2008. С. 117

³⁴ *Беляев А.Д.* Дневник за 1914 г. // ОР РГБ. Ф. 26. Картон 4. Ед. хр. 3. Л. 89.

³⁵ См. примеч. 18. Л. 102.

³⁶ Приглашение на собрание «Союза русского народа», 1907 г. // ОР РГБ. Ф. 26. Картон 14. Ед. хр. 41. Л. 1.

³⁷ Приглашение и билет почетного члена съезда на имя А.Д. Беляева, 1909 г. // ОР РГБ. Ф. 26. Картон 15. Ед. хр. 1. Л. 1.

³⁸ А.И. Введенский (1861–1913), профессор МДА по кафедре истории философии.

³⁹ См. примеч. 17. Л. 3.

⁴⁰ См. примеч. 26. Л. 3 об.

⁴¹ См. примеч. 26. Л. 24.

⁴² Главная Палата Русского народного союза имени Михаила Архангела. Письма к Беляеву А.Д. // ОР РГБ. Ф. 26. Картон 19. Ед. хр. 48.

⁴³ См. примеч. 26. Л. 42.

⁴⁴ *Беляев А.Д.* Дневник за 1911 г. // ОР РГБ. Ф. 26. Картон 3. Ед. хр. 10. Л. 119.

⁴⁵ Здесь имеется в виду басня И.А. Крылова «Демьянова уха», суть которой заключалась в том, что не нужно ничего навязывать без меры.

⁴⁶ См.: *Воропаев В.А.* Каждого из нас звание свято. Гоголь и император Николай I. К 160-летию со дня смерти Государя Николая Павловича // Преподаватель XXI век. 2016. №3 С. 399–411. [Электронный ресурс]. Научная электронная библиотека «Киберленинка» URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kazhdogo-iz-nas-zvanie-svyato-gogol-i-imperator-nikolay-i-k-160-letiyu-so-dnya-smerti-gosudarya-nikolaya-pavlovicha> (Дата обращения: 17.01.2019).

⁴⁷ См. примеч. 26. Л. 48.

⁴⁸ *Беляев А.Д.* Дневник за 1912 г. // ОР РГБ. Ф. 26. Картон 4. Ед. хр. 1. Л. 80 – 81 об.

⁴⁹ *Беляев А.Д.* Дневник за 1917 г. // ОР РГБ. Ф. 26. Картон 4. Ед. хр. 6. Л. 21.

⁵⁰ Личность не удалось установить.

⁵¹ *Беляев А.Д.* Дневник за 1918 г. // ОР РГБ. Ф. 26. Картон 4. Ед. хр. 7. Л. 48.

⁵² См. примеч. 2. Л. 35 об.

А. А. Кострюков*

**К ИСТОРИИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ
МЕЖДУ РУССКОЙ ЗАРУБЕЖНОЙ ЦЕРКОВЬЮ
И КАТАКОМБНЫМ ДВИЖЕНИЕМ НА РОДИНЕ
В 1970–1980-х гг.**

В статье описывается сложная история отношений Русской Православной Церкви Заграницей с представителями церковного подполья в СССР, рассказывается о попытках создания в стране церковной структуры, канонически связанной с РПЦЗ, через восстановление иерархии.

Ключевые слова: РПЦЗ, Катакомбная церковь, преследование верующих в СССР, епископ Лазарь (Журбенко), А.И. Солженицын, Антоний (Голынский-Михайловский), Гурий (Павлов), епископ Варнава (Прокофьев).

Русская Православная Церковь Заграницей (РПЦЗ), начало которой относится к 1920 г., изначально подчеркивала свое единство с московской церковной властью.

* Автор — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Компромиссная политика Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского) стала причиной того, что РПЦЗ отказалась связывать себя с его администрацией, признавая главой Российской Церкви сначала митрополита Петра (Полянского), а затем митрополита Кирилла (Смирнова). По мере удаления от Московской Патриархии РПЦЗ всё чаще декларировала, что законной Церковью на родине является Церковь катаккомбная, состоящая из оппозиции и скрывающаяся от властей. Заявления такого рода особенно распространились после Второй мировой войны.

Катакомбную церковь РПЦЗ противопоставляла Московской Патриархии, обвиняя последнюю в отступничестве и сервилизме.

В послании Архиерейского Собора РПЦЗ 1950 г. говорилось: «Поскольку нынешний Московский Патриархат и другие высшие иерархи Церкви в России остаются тесно связанными с безбожной советской властью и являются ее пособниками в ее преступной деятельности... Зарубежная Церковь остается по-прежнему вне всякого общения с ними... В то же время мы, ее смиренные служители, лобзаем исповеднический подвиг Тайной или так называемой Катакомбной Церкви, будет ли она находиться в пропастях земли или скрываться в недрах самого Русского народа, храня тайну веры в чистой совести и борясь с ложью, распространяемой большевицкой властью»¹.

В пасхальном послании 1955 г. глава РПЦЗ митрополит Анастасий (Грибановский) писал, что верующий народ в России часто не доверяет «лукавым пастырям» Московской Патриархии и «полагается только на представителей т[ак] н[азываемой] Катакомбной Церкви»².

Согласно посланию Архиерейского Собора 1956 г., «Зарубежная Церковь по-прежнему вне канонического и молитвенного общения с т[ак] н[азываемым] Патриархом Алексием и его ближайшими сотрудниками... Только т[ак] н[азываемая] Катакомбная Церковь, которая продолжа-

ет существовать в России, до сих пор хранит чистоту и верность духу древней Апостольской Церкви и потому пользуется особым уважением в народной среде»³.

Со временем идея о сильной катакомбной структуре становилась среди руководства РПЦЗ всё более популярной. Отстаивал это мнение протопресвитер Георгий Граббе (впоследствии епископ Григорий), имевший большое влияние на первоиерархов РПЦЗ: митрополита Анастасия (Грибановского), и особенно на митрополита Филарета (Вознесенского). В одном из своих писем в 1958 г. протопресвитер Г. Граббе передавал рассказ неких эмигрантов: «Оба собеседника, дополняя друг друга подробностями, рассказывали, что им известно о том, что по деревням служат потаенные священники, не признающие сов[етского] патриарха»⁴.

Митрополит Филарет (Вознесенский) пошел намного дальше, чем его предшественник. В своем послании от 24 ноября 1965 г. первоиерарх говорил о своей поддержке Катакомбной церкви и категорическом несогласии с Московской Патриархией, которая молчит по поводу разрушаемых храмов, преследований верующих и утверждает о полной свободе в советском государстве⁵. Такая же мысль высказывалась и в архипастырском послании митрополита Филарета от 14 декабря 1966 г.⁶ Архиерейский Собор 1971 г. заявил о духовном единстве с исповедниками, находящимися в лоне Катакомбной церкви⁷. Правда, к Катакомбной церкви Собор отнес и пастырей Московской Патриархии, которые занимаются православным просвещением вопреки установкам богоборческого государства.

Катакомбная оппозиция на родине действительно существовала. Некоторыми тайными приходами руководили уже немолодые священники законного рукоположения, хотя отсутствие единого руководства было для оппозиции серьезной проблемой. Обособленно держался, например, иеромонах Гурий (Павлов), поминавший на богослужениях первоиерархов РПЦЗ⁸. Однако и священ-

нические хиротонии некоторых катакомбных клириков было невозможно подтвердить, некоторые были «рукоположены» в расколах. Например, Михаил Голубев был поставлен во «иереи» обновленцем-провокатором Николаем (Автономовым)⁹.

Положение российских катакомб было не столь благоприятным, как это виделось из Европы и Америки. Архипастыри и часть священников правой оппозиции, выжившие в годы сталинских репрессий, либо покинули этот мир, либо перешли в подчинение Московской Патриархии. Вторая половина XX в. была периодом, когда наряду со немногими пожилыми пастырями в катакомбах действовали провокаторы и авантюристы. Часть катакомбных общин признавала, например, Серафима Поздеева — человека, не имевшего апостольского преемства, но действовавшего в качестве архиерея. Еще одним лидером оппозиции был иеромонах Антоний (Голынский-Михайловский), действовавший в качестве архиерея, хотя его апостольское преемство представляется весьма сомнительным.

1970-е гг. стали для Русской Зарубежной Церкви периодом поиска соприкосновения с катакомбами. Идти по этому пути приходилось с опаской: во-первых, эмигранты на самом деле понимали, что их представление о катакомбной жизни очень смутное, во-вторых, зарубежье боялось провокаторов. Как известно, шаги в деле объединения с катакомбами РПЦЗ в 1970–1980-е гг. всё же предпринимала, в 1982 г. для оппозиции был рукоположен епископ Лазарь (Журбенко). В дальнейшем, в начале 1990-х гг. РПЦЗ создала в России параллельную иерархию, что привело к разделениям и расколам, которые Православию на пользу не пошли и в значительной степени дискредитировали Зарубежную Церковь.

Можно ли было избежать этих потрясений? Правильно ли поступила РПЦЗ, сблизившись с катакомбами и поставив им епископа? Ответы на эти вопросы пока

не даны и вряд ли будут даны. Но проследить этот путь, рассмотреть возражения против него, звучавшие уже в 1970-е гг., представляется важным и актуальным.

Одно из знаменательных событий в деле контактов РПЦЗ с катакомбами стала встреча русской эмиграции с А.И. Солженицыным. Нобелевский лауреат был выдворен из СССР в начале 1974 г. и вплоть до 1994 г. находился в изгнании.

Познакомившись с церковной жизнью эмиграции и ее идеологией, Александр Исаевич постарался опровергнуть некоторые устоявшиеся в РПЦЗ мнения. В частности, в своем обращении к Третьему Всезарубежному Собору (1974 г.) Солженицын предостерег РПЦЗ от ошибки считать Московский Патриархат «падшей Церковью» и противопоставлять ей некую «потаенную» и «истинную» Церковь. Писатель, прошедший лагерь и знавший жизнь в России, признавал, что Катакомбная церковь существовала в 1920–1930-е гг., но говорить о серьезной подпольной структуре в послевоенные годы нет оснований.

Солженицын писал, что Катакомбная церковь в целом скорее миф, чем реальность, что тайные общины в свое время имели место лишь из-за отсутствия действующих храмов. После ослабления атеистического диктата и открытия церквей проблема подпольных приходов практически исчезла — большинство православных христиан, в том числе и бывших катакомбников, посещают легальные храмы Московской Патриархии.

«Течет обычная жизнь, — писал Солженицын, — и большинство людей — не святые, а обычные. И вера и богослужение призваны сопровождать их обычную жизнь, а не требовать всякий раз сверхподвига. И если храм оказывается рядом и свечи его зажжены, то люди естественно тянутся туда. Я и сам знаком с иными такими женщинами, кто в 30-е годы перепрыгивал батюшек и собирал тайные богослужения на квартирах, — сегодня эти женщины просто ходят в ближайший храм. А если где

проявляется почитание молитвенных разоренных мест (у источника, на кладбище, тоже знаю такие под Рязанью), как бы взамен богослужения, — то лишь по закрытости всех окружающих храмов и полному отсутствию пастырей. Заблуждение — выводить из таких случаев существование тайной церковной организации как „всероссийского явления“»¹⁰.

Однако нобелевский лауреат услышан не был, и о причинах прохладного отношения РПЦЗ к мнению авторитетного писателя следует сказать подробнее.

Несмотря на статус Александра Исаевича, в РПЦЗ изначально его остерегались. Первым архиереем РПЦЗ, вступившим с ним в контакт после переезда за границу, стал архиепископ Западноевропейский Антоний (Бартошевич). Он относился к умеренному крылу РПЦЗ, в конце Второй мировой войны, будучи иеромонахом, даже ненадолго присоединялся к Московской Патриархии¹¹, впоследствии сохранял к ней расположение. То, что именно этот архиерей, а не крайний радикал, первым познакомил писателя с Русской Зарубежной Церковью, было для последней большим благом.

Как сообщал архиепископ Антоний, Солженицын сразу же попросил изложить положение РПЦЗ и причины эмигрантских церковных разделений. Вот строки из письма архиепископа Антония:

«Он (Солженицын. — А.К.) все-таки спросил — признавал ли нашу Церковь Патриарх Тихон? Признавал, сказал я, — а разошлись мы с митрополитом Сергием. Дал еще несколько объяснений и предложил ему встретиться — приехать к нему в Цюрих. От встречи он уклонился, сказав, что он совершенно растерян, не спит по ночам, даже не знает, где будет жить. Встретимся, сказал он, когда я немного успокоюсь, когда придет семья, моим детям нужна будет церковь... У меня впечатление, что он пока действительно растерян, попав в чуждый ему мир. Он несомненно измучен и страдает и волнуется за семью.

Пока мы у него на втором плане, что совершенно естественно. Он конечно переживает дальше остро события в России: Московское обращение и т.д., об обращении он не говорил, это мои заключения».

Тем не менее, некий осадок недоверия у архиепископа Антония остался. Десятилетия разрыва между эмиграцией и жителями России давали о себе знать: «На прощание я ему сказал: Христос с вами, но он не сказал, как бы сказал церковный человек нашего мира: молитесь за меня и мою семью, Владыко. Говорю это не в осуждение, а в свидетельство того, что жил он в другой среде, не все понимают как мы, и что относиться к нему надо осторожно»¹².

Если даже у такого человека, как архиепископ Антоний, Солженицын вызвал некое отчуждение, то что говорить о консервативном главе Русской Зарубежной Церкви митрополите Филарете? Своего недоверия к Солженицыну он не скрывал. Служивший в послевоенные годы в Китае и испытывавший на себе чекистские методы борьбы с Церковью, митрополит кругом видел «агентов Кремля» и был склонен считать таковым и Солженицына.

«Встречаться с ним совсем не хочу, — писал первоиерарх РПЦЗ. — Мне всё кажется, что дело с ним может оказаться грандиозным фарсом, с трагикомическим (а м[ожет] б[ыть] и просто с трагическим) концом...

Если бы он был действительно был таким грозным противником коммунистов, если бы они действительно считали его таковым — они давно бы „вывели его в расход“. Когда Солоневич издал свой знаменитый труд „Россия в концлагере“ — дело кончилось бомбой с убийством. Кутепов, Миллер — ликвидированы. Коммунисты не боятся никого. На т[ак] назыв[аемое] общественное мнение свободного мира они плюют уже более полувека „с верхней полки“ ... И уверенно идут к своей цели, отнюдь ее не скрывая, и всё время одерживая победы то в одном, то в другом пункте. А „свободный мир“ явно и страшно

разлагается ... И смрад этого разложения не менее отвратителен, чем смрад коммунизма»¹³.

Даже протопресвитер Г. Граббе не был столь категоричен в оценке Солженицына. «Убийство его, — писал он митрополиту Филарету, — было бы не так просто для Советов, ибо у него еще много неопубликованного, а при звании мученика он приобрел бы еще больше авторитета. Ведь и с Солоневичем бомба была, а он остался жив. Солженицын опытнее погибших наших эмигрантов. Все его передвижения держатся в секрете до последней минуты». Протопресвитер настаивал, что выступления Александра Исаевича столь неприятны и даже убийственны для коммунистов, что быть их ставленником он не может¹⁴.

Тем не менее расположения к Солженицыну не было. К недоверию вскоре прибавилась еще одна проблема — отношение писателя к зарубежным разделениям. Александр Исаевич в скором времени разобрался в сложных взаимоотношениях между РПЦЗ, Русской Западноевропейской архиепископией и Американской Церковью и вынес убеждение, что разделения в русской церковной эмиграции не имеют под собой оснований.

Солженицын обращал внимание, что, живя в порабощенной России, он всё же не терял бодрости духа. Но оказавшись в изгнании и видя вражду между эмигрантами, нельзя не впасть в уныние.

«И новоприбывшему, и невежественному, и слепцу, и юнцу ясно, — говорил Александр Исаевич, — что разрознение, дошедшее до запрета взаимного литургического и даже бытового общения священников! до отлучения прихожанина за то, что он помолился нашему Богу в другой церкви! до ОТКАЗА В ПРИЧАСТИИ УМИРАЮЩЕМУ христианину, если он не в точности „наш“! — сотрясает уже не только единство нашего православия, общую наследственность от Патриарха Тихона, но и саму христианственность нашу: (одному ли молимся мы Христу? Тогда все молящиеся ныне по

всей Руси — тем более отлучены и даже прокляты? А если нет, не погибли, — почему ж погибли прихожане Церквей „парижской“ и Американской?)»¹⁵.

Позиция Александра Исаевича руководству РПЦЗ не нравилась. Митрополит Филарет в своем письме Солженицыну отрицал факт отказа в причастии умирающим членам иных юрисдикций и настаивал, что РПЦЗ неоднократно тщетно призывала Американскую Церковь и Западноевропейскую архиепископию к примирению¹⁶. На самом деле митрополит Филарет был не вполне искренним. Сохранились его письма, в которых он резко отрицательно отзывался и об Американской Церкви, и о Западноевропейской архиепископии, вплоть до отрицания их благодатности. «Я не согласен, — писал он, — с нашей практикой половинчатого отношения к американским и парижским раскольникам — святые отцы настойчиво говорят о том, что долго и упорно продолжающийся раскол приближается к ереси, и к упорствующим раскольникам нужно относиться как к еретикам, не допуская никакого с ними общения»¹⁷.

Впоследствии Русская Зарубежная Церковь пыталась представить Солженицына своим сторонником, однако Александр Исаевич старался быть в стороне от эмигрантских юрисдикционных конфликтов. Восторга со стороны РПЦЗ такая позиция писателя не вызывала.

Неудивительно, что скептическое отношение А.И. Солженицына к катакомбам руководство РПЦЗ тоже всерьез не восприняло. В своем письме писателю в 1975 г. митрополит Филарет написал, что в катакомбах скрываются не только священники, но и епископы. «О существовании таких епископов, — писал глава РПЦЗ, — один близкий нам человек слышал от очень осведомленного деятеля в России, нам не сочувствующего. Быть может Вам это неизвестно, потому что они не решались общаться с Вами, поскольку Вы были слишком на виду и под постоянным наблюдением. Во всяком случае они могут быть

очень малочисленными. Но зная, как трудно противостоять коммунистическому организованному насилию, мы лобызали и всякое проявление религиозной независимости от сатанинского гнета ... Всех приезжающих из России мы принимаем с любовью»¹⁸.

Справедливости ради отметим, что и здесь митрополит Филарет говорил не всю правду. «С любовью» принимали в РПЦЗ лишь тех, кто жестко порывал отношения с Московской Патриархией. Что касается духовенства, то оно с 1953 г. принималось в РПЦЗ через покаяние.

Итак, с А.И. Солженицыным в РПЦЗ не согласились.

Мы можем только предполагать, кого имел в виду митрополит Филарет, когда говорил о существовании на родине катакомбных епископов. Но уверенность в их существовании несомненно была. В те же самые годы в Зарубежный Синод стали приходить письма от катакомбного духовенства с просьбой об общении. В значительной части это были последователи Антония (Галынского-Михайловского), умершего в 1976 г. Священники этой катакомбной ветви просили о разрешении поминать Председателя Архиерейского Синода РПЦЗ, «как делал это, по их словам, почивший Архиепископ».

Архиерейский Синод, насколько мог, постарался прояснить ситуацию, но в конечном итоге был вынужден довериться слову подавших прошение пастырей. В постановлении Синода говорилось: «Доверяя свидетельству четырнадцати священников о том, что покойный их возглавитель Архиепископ Антоний был правильно рукоположенным православным епископом, тайно от гражданских властей проходящим свое служение, — принять их в молитвенное общение, уведомив их, что они могут совершать все священнодействия, какие по церковным правилам могут совершать иереи, а также предоставляя монашествующим клирикам право совершать пострижения в монашество». Всего в общение с РПЦЗ было заочно принято 14 клириков¹⁹.

И всё же держать Зарубежную Церковь в заблуждении не удавалось. Правда об «иерархах-катакомбниках» постепенно становилась известной и в эмиграции. Не вызывали доверия и некоторые другие представители оппозиционного катакомбного движения, в том числе и появлявшиеся за границей. Так, в 1978 г. из СССР выехал схимонах Епифаний (Александр Андреевич Чернов), однако в Зарубежную Церковь он принят не был. Архиепископ Антоний (Бартошевич) писал, что главной точкой расхождения были утверждения Чернова о безблагодатности Московской Патриархии и его фанатизм²⁰. В 1981 г. РПЦЗ заявила о Чернове как провокаторе, задача которого состояла в дискредитации катакомбного движения и Русской Зарубежной Церкви²¹.

Параллельно с этими контактами с Русской Зарубежной Церковью с 1960-х гг. вел переписку еще один оппозиционер — инок Феодосий (в миру Феодор Журбенко). Он был духовным сыном иеросхимонаха Феодосия (Кашина; † 1948), в начале 1950-х гг. пережил арест и пятилетний лагерный срок. Попытки Феодора Журбенко принять священный сан долгое время не давали результата. Он обращался к епископу Зиновию (Мажуге), а также архиепископу Виктору (Святину)²². Однако святитель Зиновий не принял участия в судьбе Журбенко, а архиепископ Виктор, хотя и устроил его в храм, однако хиротонию над ним не совершил. Вскоре Журбенко стали подвергать новым преследованиям как тайного «катакомбника»²³. В начале 1960-х гг. через афонского архимандрита Евгения (Жукова) Журбенко заочно вышел на архиепископа РПЦЗ Леонтия (Филипповича), который посоветовал ему принять сан от епископа Вениамина (Новицкого). В 1941 г. этот иерарх рукополагал самого владыку Леонтия, после войны оказался в сталинских концлагерях, откуда вышел сгорбленным инвалидом.

Епископ Вениамин на просьбу инока Феодосия откликнулся — он был рукоположен во диакона и иерея. Вер-

нувшись в оппозицию, священник Феодосий был принят через покаяние, пострижен в монашество архимандритом Амвросием (Ивановым) с именем Лазарь, стал окормлять группу нелегальных приходов. Последователи иеромонаха Лазаря поминали как своего главу митрополита Филарета (Вознесенского). По свидетельству С.В. Шумило, вслед за ними стали поминать священноначалие РПЦЗ и не имевшие апостольского преемства «секачевцы» и «алфеевцы»²⁴.

В 1980 г. иеромонах Лазарь (Журбенко) направил письмо архиепископу Антонию (Бартошевичу), где просил принять его в Русскую Зарубежную Церковь и рассказал о тяжелой ситуации на катакомбных приходах.

По словам иеромонаха Лазаря, знакомых ему законных священнослужителей в СССР было всего 13 человек. Они враждовали друг с другом, серьезной проблемой было отсутствие кадров, вследствие чего Святые Дары приходилось передавать мирянам. Из-за малого количества клириков распространилась заочная исповедь по почте, причем грехи порой записывали случайные люди. По причине отсутствия «катакомбного» святого мира приходилось употреблять святое миро из Московской Патриархии или довольствоваться сомнительным, хранившимся у прихожан. В своих письмах иеромонах Лазарь резко отрицательно оценивал действия Епифания (Чернова), а также Антония (Галынского-Михайловского), совершавшего «хиротонии» не во время литургии, без чиновника и омофора.

Со своей стороны, архиепископ Антоний (Бартошевич) напомнил отцу Лазарю, что Русская Зарубежная Церковь никогда не заявляла о безблагодатности Московской Патриархии и не повторяла таинств, совершенных ее священнослужителями. Западноевропейский иерарх посоветовал иеромонаху пользоваться миром, освященным Московской Патриархией, и в крайнем случае прибегать к ее таинствам, правда у проверенных священников.

18 января 1981 г. архиепископ Антоний (Бартошевич) заочно принял иеромонаха Лазаря в состав Западно-европейской епархии РПЦЗ с поручением окормлять катакомбы в России. Предписывалось помянуть на службе митрополита Филарета. Указ вместе со святым миром и антиминсами был выслан иеромонаху Лазарю.

22 октября 1981 г. Архиерейский Собор РПЦЗ призвал Божие благословение на катакомбных пастырей. «Обсуждая положение Катакомбной Церкви в России, — говорилось в резолюции, — Архиерейский Собор призывает Божие благословение на тех катакомбных пастырей, которые продолжают свое служение в чрезвычайно трудных и опасных условиях, побуждаемые к тому своей верой и преданностью Святой Церкви и готовностью соблюдать веру даже до смерти. Господь да поможет им без впадения в компромиссы нести свой крест до конца. На них и на их труды Собор призывает Божие благословение»²⁵.

Желание помочь катакомбной пастве стало основанием для поставления в Россию епископа. Этот акт рассматривался в Зарубежном Синоде не как создание своей епархии на родине, а как восстановление канонического строя осиротевших катакомбных структур²⁶. В качестве кандидата в РПЦЗ рассматривали протоиерея Михаила Рождественского²⁷, рукоположенного в свое время митрополитом Иосифом (Петровых), однако остановили выбор на иеромонахе Лазаре. Проблемой было найти архиереев (по 1-му Апостольскому правилу не менее двух) для епископской хиротонии. Направить в Россию даже одного архиерея РПЦЗ было невозможно — за ним была бы сразу установлена слежка. Выезд ставленника за границу был тем более невозможен — пробраться на запад через «железный занавес» минуя органы госбезопасности, тем более священнослужителю, было бы операцией фантастической.

Рассматривалась возможность искать двух архиереев в Московской Патриархии, однако к поискам, по-

видимому, даже не приступали — такую хиротонию не признали бы в катакомбах. «Исповедничество, — писал епископ Григорий (Граббе), — не может существовать, если признавать его необязательным и допускать компромисс. Другое дело снисхождение в приеме клириков, рукоположенных, пока они состояли в расколе, после их раскаяния. Принимать священников Патриархии в сущем сане мы можем, как и делали это ранее, но направлять ставленников к ее епископам, даже самым лучшим, мы не можем ради самих катакомбников»²⁸.

Для решения этой проблемы была разработана следующая операция — тайно рукоположить епископа и отправить его в СССР для совершения хиротонии над иеромонахом Лазарем. Выбор пал на протоиерея Владимира Прокофьева, имевшего возможность посещать СССР благодаря своей сестре, работавшей во французском посольстве²⁹. Протоиерей Владимир был пострижен в монашество и в том же году тайно рукоположен во епископа двумя иерархами РПЦЗ — архиепископом Антонием (Бартошевичем) и епископом Марком (Арндтом)³⁰.

В 1982 г. в качестве туриста епископ Варнава посетил Россию, где 10 мая на частной квартире единолично рукоположил отца Лазаря во епископа. Единоличная архиерейская хиротония противоречит 1-му Апостольскому правилу, однако руководство Зарубежной Церкви считало ее законной: хотя рукополагавший был один, всё же эта хиротония совершалась с благословения сонма других архиереев. Тем не менее, когда в 1990 г. епископ Лазарь смог посетить Архиерейский Собор РПЦЗ в Нью-Йорке, его хиротония была дополнена хиротесией³¹.

В 1982 г. предполагалось совершить и другие архиерейские хиротонии — священников Михаила Рождественского и Никиты Лехана, однако их окружение побоялось устанавливать контакт с иностранцем, чтобы не привлечь внимания КГБ. Кроме того, сыграл свою роль

преклонный возраст священнослужителей³². Не имея возможности задерживаться в Москве, епископ Варнава покинул СССР.

Поставление архиерея для катакомб отчасти поправило каноническое положение оппозиции. Вместе с тем в РПЦЗ стали приходить к выводу о спешке, с которой в свое время она вступила в общение с последователями Антония (Галынского-Михайловского). Окончательно вопрос был решен уже после смерти митрополита Филарета (Вознесенского).

18 мая 1990 г. Архиерейский Синод РПЦЗ принял определение: «В настоящее время, при наличии новых данных, Архиерейский Синод Русской Православной Церкви Заграницей не может вполне признавать Антония (Голынского-Михайловского) канонично поставленным епископом ... В связи с вновь открывшимися обстоятельствами, епископская хиротония Антония (Голынского-Михайловского) является весьма сомнительной, тем более, что никаких письменных данных, подтверждающих каноничность рукоположения, нет»³³.

Правда, аргументация РПЦЗ вызывает вопросы. Так, согласно справке из канцелярии Архиерейского Синода от 15 августа 1990 г., Антоний (Галынский-Михайловский) «получил свою хиротонию от именовавших себя иерархами, но не признанных Русской Православной Церковью за таковых: „митрополита“ Вассиана (Машковского), „архиепископа“ Ювеналия (Пятницкого) и „архиепископа“ Агафангела (Садоковского)». Как видим, в справке, перепутаны фамилии двух иерархов, Вассиана (Пятницкого) и Ювеналия (Машковского), однако важнее то, что эти архиереи признавались Московским Патриархатом, а владыка Вассиан включен в список новомучеников и исповедников Российских Юбилейным Архиерейским Собором 2000 г. То есть информация у Зарубежного Синода относительно этих иерархов была искаженная.

Другой вопрос: действительно ли эти архипастыри рукополагали Антония (Галынского-Михайловского)? Ответа на него мы дать не можем, однако Зарубежный Синод отказался признать Антония архиереем не по причине отсутствия хиротонии, а по причине незаконности рукополагавших.

Согласно тому же документу отвергалось архиерейство явного афериста Серафима (Поздеева), а также всех им «рукоположенных», в том числе и «архиереев» — Алфея Барнаульского, Геннадия (Секача) и прочих³⁴.

Свидетельство о незаконности всех этих лиц совпало с созданием параллельной иерархии в СССР и с принятием в РПЦЗ приходов, уходивших в те годы из Московской Патриархии. Для Русской Зарубежной Церкви законными иерархами на территории России и стран СНГ были теперь епископ Лазарь (Журбенко), а также ряд других архиереев, которых удалось поставить после падения «железного занавеса». Лиц, получивших «хиротонии» у Антония (Галынского-Михайловского) и Серафима (Поздеева), в РПЦЗ рукополагали заново³⁵.

Подводя итог, можно отметить следующее: вера руководства РПЦЗ в наличие катакомб стала основанием для принятия сомнительных клириков Антония (Галынского-Михайловского), однако поставить этот факт в вину РПЦЗ мы не можем — в условиях отсутствия достоверной информации ошибка простибельна. Кроме того, общение выразилось всего лишь в поименовании этими клириками руководства РПЦЗ. Тем более, что по прошествии времени последователей Антония (Галынского-Михайловского) РПЦЗ от себя все же отсекала.

Что касается поставления епископа Лазаря (Журбенко), то факт этот, по букве канона неправильный, тем не менее дал возможность оппозиционным приходам получать таинства от иерарха, имеющего апостольское преемство. Во всяком случае, при воссоединении Московского Патриархата и Русской Зарубежной Церкви это

апостольское преемство было признано. Это выразилось в том, что клирик РПЦЗ протоиерей Олег Орешкин, некогда рукоположенный епископом Лазарем, был принят в священном сане.

При этом действия РПЦЗ по поддержке оппозиции впоследствии стали основанием для серьезных потрясений и появления печально известного русанцовского раскола. Однако эта страница истории — тема отдельного исследования.

30 октября 2018 г.

Прор. Осии, прпмч. Андрея Критского

Примечания

¹ Послание Архиерейского Собора Русской Православной За-
рубежной Церкви // Церковная жизнь. 1951. № 1. С. 7.

² *Анастасий, митр.* Пасхальное послание // Церковная жизнь.
1955. № 1–6. С. 17.

³ Послание Архиерейского Собора Боголюбивой пастве Русской
Православной Церкви Заграницей // Церковная жизнь. 1956.
№ 11–12. С. 100–101.

⁴ *Граббе Г., прот.* Письмо И.М. Андреевскому 15.03.1958 // Архив
Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле (Далее
Архив СТДС). Фонд «Катакомбная Церковь».

⁵ Послание Первоиерарха Русской Православной Церкви За-
границей Митрополита Филарета // Церковная жизнь. 1965.
№ 7–12. С. 36–38.

⁶ Архипастырское послание // Церковная жизнь. 1966. № 7–12.
С. 83.

⁷ Определения Архиерейского Собора Русской Православной
Церкви Заграницей // ЦЖ. 1971-7-12. С. 37–38.

⁸ *Шумило С.* В катакомбах. Православное подполье в СССР.
Луцк: Терен. 2011. С. 192.

⁹ *Антоний (Бартошевич), архиеп.* Доклад Архиерейскому Со-
бору // Архив СТДС. Фонд «Катакомбная Церковь».

¹⁰ Письмо Александра Солженицына Третьему Собору Зарубеж-
ной Русской Церкви // Вестник РХД. 1974. № 112–113. С. 101–102.

¹¹ *Колчицкий Н., протопр.* Письмо прот. И. Сокалю // Архив ОВЦС. Дело «Сербская Православная Церковь». Папка «1945 г. Переписка». Лист 6/№.

¹² *Антоний (Бартошевич), архиеп.* Письмо протопр. Г. Граббе 28.02.1974. Stanford University. Special collections Librarian. F. «Grabbe». Box 1. Folder 7.

¹³ *Филарет (Вознесенский), митр.* Письмо протопр. Г. Граббе 25.07.1975 // Stanford University, Special collections Librarian. F. «Grabbe». Box 1. Folder 4.

¹⁴ *Граббе Г., протопр.* Письмо митр. Филарету (Вознесенскому) от 29.07.1975 // Stanford University, Special collections Librarian. F. «Grabbe». Box 1. Folder 4.

¹⁵ Письмо Александра Солженицына Третьему Собору Зарубежной Русской Церкви // Вестник РХД. 1974. № 112–113. С. 105.

¹⁶ Ответ митрополита Филарета А.И. Солженицыну // Вестник РХД. 1974. № 112–113. С. 113.

¹⁷ *Филарет (Вознесенский), митр.* Письмо протопр. Г. Граббе 25.07.1975 // Stanford University, Special collections Librarian. F. «Grabbe». Box 1. Folder 4.

¹⁸ Ответ митрополита Филарета А.И. Солженицыну // Вестник РХД. 1974. № 112–113. С. 114.

¹⁹ Постановление Архиерейского Синода Русской Зарубежной Церкви о принятии в молитвенное общение последователей Антония (Голынского-Михайловского) 7. 12. 1977 // Архив СТДС. Фонд «Катакомбная Церковь»

²⁰ *Антоний (Бартошевич), архиеп.* Доклад Архиерейскому Собору о принятии группы иеромонаха Лазаря (Журбенко) С. 8 // Архив СТДС. Дело «Катакомбная Церковь».

²¹ Примечательная биография // Оповещение № 37 из ОВЦП при Архиерейском Синоде РПЦЗ. 1981. Апрель-июнь. С. 4–5.

²² *Шумило С.* В катакомбах. С. 152, 158.

²³ *Антоний (Бартошевич), архиеп.* Доклад Архиерейскому Собору о принятии группы иеромонаха Лазаря (Журбенко) С. 3 // Архив СТДС. Дело «Катакомбная Церковь».

²⁴ *Шумило С.* В катакомбах. С. 154–155, 160.

²⁵ Определения Архиерейского Собора Русской Православной Церкви Заграницей // Православная Русь. 1981. № 24. С. 11.

²⁶ Православная Русь. 1990. № 18.

²⁷ Православное церковное сопротивление в СССР. Биографический справочник 1927–1988 гг. М.: РОССПЭН. 2013. С. 131.

²⁸ Григорий (Габбе), еп. Письмо архиеп. Антонию (Бартошевичу) 11 марта 1982 г. // Архив СТДС. Дело «Катакомбная Церковь».

²⁹ Шумило С. В катакомбах. С. 163.

³⁰ Заявление канцелярии Архиерейского Синода РПЦЗ 1/14 августа 1990 г. // ЦЖ. 1990. № 3–4. С. 114.

³¹ Шумило С. В катакомбах. С. 180.

³² Шумило С. В катакомбах. С. 166.

³³ Шумило С. В катакомбах. С. 139.

³⁴ Справка из Канцелярии Архиерейского Синода РПЦЗ 15.08.1990 // Архив СТДС. Ф. «Катакомбная Церковь»

³⁵ Заседание Архиерейского Синода РПЦЗ // Церковная жизнь. 1990. № 5–6. С. 138.

С. Л. Фирсов*

ГУБИТЕЛЬНО ЛИ БЛАГОЧЕСТИЕ?*

В статье автор подробно рассматривает и анализирует работы выдающегося американского ученого, профессора Брандейского университета Грегори Фриза, подвергая заслуженной критике его концептуальные подходы к исследованию истории России и Русской Церкви в предреволюционные десятилетия. Одновременно он использует труды американского историка как повод, чтобы поговорить об «узловых» вопросах общественной и церковной жизни России конца XIX — начала XX в. и в частности — о роли и значении Православной Церкви и веры в развитии революционного процесса в России.

Ключевые слова: Российская империя, Русская Православная Церковь, Святейший Синод, обер-прокуратура, церковные реформы.

* Автор — доктор исторических наук, профессор кафедры ЮНЕСКО Российского государственного педагогического университета имени А. И. Герцена, профессор Санкт-Петербургской православной духовной академии.

** Размышления над книгой Грегори Фриза «Губительное благочестие: Российская Церковь и падение империи. Сборник статей». СПб., Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2019. 352 с.

Если бы нам удалось найти все надписи, сохранившиеся от времен Египта фараонов, то и, прочитав их, систематизировав, мы всё равно не смогли бы адекватно понять психологию их составителей и читателей, ибо носителей сей древней культурной традиции уже не существует. Соответственно, мы вряд ли смогли бы понять, почувствовать и причины, побуждавшие древних египтян верить в своих богов — знание молитвенных песнопений, организации храмовой службы, общие сведения о «сфере компетенции» того или иного «культового персонажа» не дают понимания религиозного чувства тех, кто три тысячелетия назад почитал рукотворные изваяния и поклонялся им. То же самое касается и любой другой, ныне «мертвой», религии. Предположения, конечно, возможны, но они не позволят нам понять ее сокровенное *«что»*.

Совершенно иное дело — разговор о «живой» религии, имеющей не прервавшуюся и сейчас многовековую традицию. В этом случае у исследователя, занимающегося определенным историческим периодом, есть возможность попытаться не только восстановить основные вехи исторического пути «живой» религиозной традиции (особенно, если последняя «конфессионально оформлена»), но и понять психологическую подоплеку ее развития в конкретное время, попытаться избежать соблазна спрятаться за социологическую схему (вне зависимости от ее идеологической направленности). Тем более что пересмотр и замена одной «схемы» на другую в большинстве случаев приводит только к «перемене знаков». Даже если для пересмотра привлекается огромный массив новых источников, всё увеличивающееся количество отобранных и введенных в научный оборот фактов, это, как показывает практика, не приводит к появлению качественно нового взгляда на изучаемую проблему (как не приводит к изменению представлений о моде сшитая по старым лекалам из сохраненных рачительным закройщиком старых материалов новая одежда).

В этом я вижу главную сложность изучения религиозных институтов в наше время, когда «смена знаков» выдается порой за новый методологический подход, когда прежний «минус» превращается в новый «плюс», а исследование религиозной институции — в рассказ с заранее известным заключением. Это горькое наследие позитивизма (даже не советского, «марксистско-ленинского» образца, а «позитивизма вообще»), зачастую заставляет ученых ставить «глобальные» теоретические вопросы и, с исключительной настойчивостью и завидным трудолюбием собирая и суммируя факты, искать на них ответы.

Впрочем, повторюсь, сколь бы много фактов мы не собрали, их количество не позволит выйти на решение поставленной задачи, если исследователь сформулировал ее исходя из какой-либо «схемы», но без учета того самого «что» религии, о котором говорилось выше. Главная задача исследователя, на мой взгляд, и сводится к тому, чтобы попытаться осознать *парадоксальность изучения религиозной институции* — без представления того, что есть традиция в жизни верующего и как она влияет (и непосредственно, и, в большей степени, опосредованно) на развитие этой институции, бессмысленно добывать «технические материалы», связанные с ее историей.

В данном случае «форма» неразрывна с «содержанием». Например, институциональная история Православной Российской Церкви оказывается обесмысленной в случае игнорирования вопроса о *психологии восприятия* православной веры религиозной массой и ее пастырями. Конечно, если ученый не ставит перед собой «глобальные» теоретические задачи, а пытается решить вполне конкретный вопрос (например, о развитии духовного образования в определенный период или о ходе реализации того или иного законодательного проекта, кающегося Церкви, излагает в хронологической последовательности факты, связанные с историей создания храма, епархии и т.д.), то

особых претензий к нему быть не может. Всё это — только материал для будущей «теоретической стройки».

Другое дело, когда под «конкретный вопрос» (или «конкретные вопросы») исследователем подводится некая методологическая основа, претендующая, как может показаться, на то, чтобы стать «общим фундаментом». В таком случае спрос с исследователя особый. И чем значительнее его вклад в общее дело исторического познания, тем больше этот спрос возрастает.

Сборник статей выдающегося американского ученого, профессора Брандейского университета Грегори Фриза, изданный в серии «Эпоха войн и революций», относится к таким книгам, в которых на примерах, казалось бы, частных тем, анализируется сложнейший и принципиальный вопрос о роли и значении Православной Церкви и веры в развитии революционного процесса в России. Признанный архивист, Г. Фриз на протяжении десятилетий изучал синодальные материалы, хранящиеся в фондах центральных и местных архивов Санкт-Петербурга и Москвы, выявлял и исследовал документы в архивах Владимирской, Житомирской, Киевской, Одесской и Харьковской областей, в государственных архивах Украины и Литвы. Можно сказать, что многие темы, связанные с историей Православной Российской Церкви, открыл и обозначил для исследователей именно он. Тем важнее и интереснее понять, как профессор оценивает «религиозную составляющую» революционного процесса, насколько доказательна его аргументация.

Прежде всего следует отметить, что в изданный сборник вошли работы (всего их восемь) разных лет. Одни были опубликованы в США еще в середине 1980-х гг., другие в десятилетия XX в. Статья «Революция в Церкви: епархиальные съезды, 1905–1917 гг.» вообще издана в переводе по неопубликованной рукописи Г. Фриза, время написания которой не обозначено. Это необходимо иметь в виду, рассуждая о подходах ученого к интересующей нас теме.

Следует подчеркнуть, что открывающая книгу первая статья — «Служанка государства? Переоценка роли Церкви в императорской России» — носит концептуальный характер. В ней автор, имея в виду состояние исторической науки в области изучения Синодальной Церкви к середине 1980-х гг., говорит о своем понимании того, корректно ли распространенное тогда мнение о безусловной ее зависимости от государства. Г. Фриз изначально отвергает тезис о том, что Церковь бездумно и безоговорочно поддерживала старый режим и порядок, была безразлична к общественной и политической несправедливости. Столь категорические суждения, высказывавшиеся критикуемым им американским исследователем Р. Пайпсом, подлежали, по справедливому убеждению профессора, радикальному пересмотру (см.: С. 19). Г. Фриз безусловно прав, указывая, «что Церковь никогда не являлась — ни в законодательном, ни в практическом, ни в духовном смысле — всего лишь министерством по делам религий». Он не отрицает, что государство «пыталось ее интегрировать и инкорпорировать», но полагает, что именно это заставляло и епископов, и приходских священников «размежевываться с существующим порядком, отстаивать свои духовные интересы и нужды вопреки воле государства, более решительно заявлять о собственных общественно-политических амбициях» (С. 20).

Мне представляется, что подобная постановка вопроса излишне радикальна. Не следует забывать о том, что государство Российское было *конфессионально пристрастным* — это была *православная империя*. Без понимания этого затруднительно говорить о положении Православной Церкви в России. Юридически некорректно говорить о Православной Российской Церкви — с одной стороны, и о «государстве» — с другой. Согласно Основным Законам империи, «Христианская Православная Кафолическая Восточного исповедания» вера утверждалась в качестве первенствующей, а самодержец назывался ее

верховным защитником, хранитель догматов, блюстителем правопорядка «и всякого в Церкви святой благочиния»¹. Исходя из буквы закона следовало, что самодержавная (т.е. «светская») власть, осуществляя максимально возможное покровительство Православной Церкви, в то же время принимала *непосредственное участие* и в церковном управлении, учредив для этого специальный орган и подчинив его своему контролю.

Юристы конца XIX в., комментировавшие основные правовые понятия того времени, указывали, что в Своде Законов «самодержавие означает не внешнюю самостоятельность власти, а внутреннюю ее безраздельность, что основанием этой власти служит не какой-нибудь юридический акт, не какое-нибудь законоположение, а всё историческое прошедшее русского народа»². Таким образом, отечественная история использовалась в качестве иллюстративного материала при обосновании не только традиционности (с данным положением спорить бессмысленно), но и актуальности самодержавия в России нового времени. Самодержец как единственный представитель государства, имевший полновластие, и ответственный за принимаемые решения лишь перед Богом и своей совестью, в течение всего Синодального периода (т.е. начиная с XVIII в. и вплоть по падению монархии в 1917 г.) воспринимался в качестве лица, определявшего ход церковной жизни.

Появление (в 1721 г.) Святейшего Синода в этом контексте выглядит вполне логично: самодержавие не терпит двоевластия и стремится всё свести к единому властному знаменателю. Учреждение Петром Великим Синода свело церковное управление к одной из отраслей государственного управления, поставив как рядовых клириков, так и архиереев в положение чиновников. Император полагал, что для Православной Церкви будет благом, если во главе ее окажется «соборное правительство» (так называли Синод), а не Патриарх. Восприняв

господствовавшее в Европе с конца XVII в. воззрение о превосходстве коллегиального строя государственного управления, Петр Великий посчитал необходимым перестроить и церковный строй, учредив Духовную коллегию. И хотя буквально через несколько дней после открытия Духовную коллегию переименовали в Святейший Синод, положение «духовного правительства» от этого не изменилось: оно было прочно поставлено в строй государственных учреждений государства. По мнению юриста и церковного историка дореволюционной России профессора П.В. Верховского (кстати сказать, имевшего как опыт службы в обер-прокуратуре, так и опыт священнического служения), «Духовная коллегия есть *государственное* учреждение, создание которого совершенно изменяло юридическое положение Церкви в Русском государстве»³.

С подобными выводами своих предшественников Г. Фриз не согласен: для него очевидно, что в результате петровских преобразований Церковь не стала одной из ветвей государственной бюрократии (С. 22). Думается, проблема в данном случае состоит в том, как понимать «государство». Игнорируя его «конфессиональную» сущность можно акцентировать внимание на том, что синодальные обер-прокуроры в большинстве случаев не вмешивались в религиозные дела, а если и пытались «замахнуться на большее» — натыкались на стену епископского гнева и теряли высочайшее благоволение. Именно так Г. Фриз и полагает, в качестве примера приводя обер-прокуроров Я.П. Шаховского (1741–1753) и С.Д. Нечаева (1833–1836) (см.: С. 23).

Примеры, полагаю, не вполне удачны: первый не терял благоволения императрицы Елизаветы Петровны и после отставки с поста обер-прокурора, а императрицей Екатериной II даже привлекался в качестве советчика при проведении секуляризации; а второй изначально не пользовался благоволением императора Николая I, а преемник С.Д. Нечаева, Н.А. Протасов, оказался достойным

продолжателем ранее проводившейся им «церковной политики». Кстати сказать, Г. Фриз, упоминая Н.А. Протасова как «агрессивного» обер-прокурора, утверждает, что и его власть была «ограниченной», ибо «держалась не на структурных или законодательных изменениях, а прежде всего на доверии императора и попустительстве тогдашнего митрополита Санкт-Петербургского. Последующие обер-прокуроры, за возможным исключением Д.А. Толстого (1865–1880), не пользовались столь большой властью, поскольку, освободившись от когтей Протасова, Синод в дальнейшем ревностно отстаивал свои права и prerogatives» (С. 29).

Ученый, конечно, прав, говоря о доверии императора Николая I к Н.А. Протасову, но вопрос как раз и заключается в том, что это доверие позволило обер-прокурору провести фундаментальные структурные и законодательные изменения, известные как «реформы 1 марта 1839 г.». Не вдаваясь в подробности дела, отметим только, что в результате «реформы 1 марта 1839 г.» реальное заведывание всеми делами синодального ведомства сосредоточилось во вновь организованных или кардинально преобразованных центральных учреждениях, хотя и существовавших при Синоде, но с тех пор находившихся под непосредственным управлением обер-прокурора (его канцелярии, Хозяйственном комитете, Духовно-учебном управлении и Консультации обер-прокурора, состоявшего из начальников структурных подразделений Святейшего Синода). Именно тогда обер-прокуратура Синода из органа надзора превратилась в орган власти, в «ведомство православного исповедания», в котором состояли и клир, и иерархия. Как замечал протоиерей Георгий Флоровский, «это вполне отвечало духу Петровской реформы ... На дела церковные Протасов смотрел только с точки зрения государственного интереса: „учение, коему отечество наше одолжено нравственным своим могуществом“. Он строил империю, и в ней Церковь»⁴.

В этом и была вся суть проблемы, разумеется, с учетом того, что империя была *de jure православной*. Что касается попустительства «тогдашнего митрополита Санкт-Петербургского», то и здесь не всё просто: если Серафим (Глаголевский), о котором идет речь, и потворствовал Н.А. Протасову, то в том же можно «обвинить» и его наследников по кафедре митрополитов Антония (Рафальского) и Никанора (Клементьевского), тем более, что вопрос об их назначении решался обер-прокуратурой (т.е. «государством»).

Насколько «ревностно» Святейший Синод отстаивал свои prerogatives в дальнейшем, судить также проблематично, но фраза о том, что обер-прокуроры в дальнейшем, за исключением Д.А. Толстого, не пользовались «протасовской» властью, думается, должна быть дополнена указанием и на К.П. Победоносцева, чье влияние, например, в 1880-е гг. распространялось не только на Синод, но и на сферу государственного управления *in corpore*.

Г. Фриз полагает, что государство стремилось держать «религию (*sic!*) в рамках ее собственной ниши, ограничивать участие Церкви в чисто светских делах», что для этого даже имелся официальный термин — «духовная епархия» (С. 27). К сожалению, не имея представления о сем официальном термине, следует подчеркнуть: в православном государстве порой трудно отделять светское от церковного (к примеру, в русской армии существовал даже «церковный парад» — специфическая форма коллективной молитвы, сопровождавшаяся церемониальным маршем). Да и созданная Петром Великим «Духовная коллегия» была призвана не удовлетворять «духовные нужды» верующих православных, а управлять в качестве «коллективного Патриарха» Церковью. Корректнее говорить о том, что не столько Церковь отстранялась от светских дел, сколько государство заявляло о своей, пусть номинальной, но «церковности». Другое дело — практически нужды империи, заставившие самодержцев не только

задуматься о необходимости секуляризации церковных земель и имений, но и провести ее.

Автор совершенно справедливо указывает на то, что у Церкви не существовало ни институциональной потребности, ни юридических прав проявлять активность в политике и общественной жизни, поскольку «светские вопросы лежали за пределами *выделенной ей* компетенции как духовного ведомства» (С. 32, выделено мной. — С. Ф.). А ведь компетенцию Православной Церкви *выделило* православное государство. В этом всё и заключается.

Понятно, что воспринимать русских архиереев и приходских клириков в качестве «государственных чиновников, облаченных в рясу», было бы неверно. Но все они были (или должны были быть) слугами самодержавия. В этом нет ничего странного, скорее удивление должно было бы вызвать обратное. Да, клирики составляли особое сословие — со своими «корпоративными» интересами и представлениями, они могли выражать (и выражали) время от времени недовольство теми или иными порядками, сложившимися в Синодальный период в Церкви и эксплуатировавшимися государственной властью. Но из этого не следует, что они должны аттестовываться как латентные «оппозиционеры» существовавшего церковно-государственного устройства и верные хранители «соборности», понимаемой не в «славянофильском духе» (как признак и средство церковного единения), а в духе средневековой системы местных соборов. Хочется услышать имена этих «хранителей», особенно прилагательно ко времени последних десятилетий XIX в., когда трения «между Синодом и обер-прокурором достигли апогея» (С. 42). Трения можно характеризовать и объяснять прилагательно к 1905 г., но до того о громких конфликтах К.П. Победоносцева и православных иерархов современники (и церковные, и светские) не упоминали. Сложности в отношениях, недовольствие деятельностью обер-прокурора, понятно, имели место, но из этого трудно вывести заключение о

том, что Церковь постепенно становилась в оппозицию к самодержавию. Вряд ли правомерно утверждать, что она, несмотря на требования светской власти, не выступила в качестве «оплота самодержавия» ни в 1905, ни в 1917 г. (С. 43).

Сама постановка вопроса, на мой взгляд, выглядит искусственно: в революцию 1905–1907 гг. Церковь, прежде всего в лице Святейшего Синода, никем из власть предержащих (за исключением, быть может, К.П. Победоносцева⁵) не рассматривалась как сила, стремившаяся использовать политические нестроения в узко сословных целях, не считаясь с требованиями монархической государственности; в 1917 г. политическая ситуация развивалась помимо Церкви, не имевшей ни сил, ни влияния остановить процесс десакрализации монархического принципа. Но из этого вовсе не следует, что Церковь, отказавшись быть «оплотом самодержавия», тем самым как бы содействовала его падению. Это искусственная конструкция, имеющее такое же отношение к реальности, как судебное изложение материалов о разводе супругов к подробностям их семейной жизни.

Безусловно, Православная Российская Церковь не была служанкой государства, с этим тезисом нельзя не согласиться. Но не была по той причине, что и само государство было «православным», не отделявшим Церковь от себя. Часто, раздражаясь излишней опекой светских менторов, православные иерархи, активные священники и миряне (не принципиально, «клерикальные либералы» или церковные консерваторы, мечтавшие о восстановлении допетровского строя церковного управления) в начале XX в., особенно в 1905–1906 гг., громко заявляли о желательности церковных преобразований, мечтая о созыве Поместного Собора и избрании Патриарха. Но из этого вовсе не следовало, что в последние годы существования Российской империи происходило постепенное и постоянное ухудшение отношений между «режимом

и религией», о чём Г. Фриз много и подробно пишет во второй своей статье, помещенной в настоящем сборнике.

Статья эта — «Церковь и политика на закате императорской России: кризис и радикализация православного духовенства» впервые была опубликована в 1999 г. И в то время, по мнению Г. Фриза, роль религии и Церкви в глубоко общественном и политическом кризисе, постигшем предреволюционную Россию, игнорировалась в научных трудах. По причине отсутствия фундаментальных трудов, заявлял профессор, историки полагаются на стереотипы, выработанные дореволюционной интеллигенцией и похожие по духу на антирелигиозную пропаганду 1920-х — 1930-х гг. (С. 55). Думается, что по прошествии 20 лет со времени прозвучавшего заявления ситуация в российской историографии всё-таки несколько исправилась. Тем интереснее вновь обратиться к тем тезисам, которые утверждал в данной статье Г. Фриз, видевший свою задачу «в том, чтобы объяснить, почему либеральное духовенство (склонное поддерживать „освободительное движение“) оказалось в таком большинстве, почему епископат (включая его архиконсервативное крыло) разочаровался в самодержавии (в гибридной думской монархии), а следовательно — почему Церковь не могла и не хотела оставаться „столпом старого режима“» (С. 58).

Разбив статью на две части, Г. Фриз начал свое исследование с епископата, прошедшего путь «от монархистов к фрондёрам», и затем продолжил его разговором о приходском духовенстве («умеренных», «либералах», «радикалах»). В соответствии с установившейся еще до революцией традицией, он пишет, что многие архиереи придерживались консервативных взглядов, а такие церковные деятели, как столичный митрополит Антоний (Вадковский), «который терпел и даже спонсировал деятельность Гапона», являлись исключением. Не вполне понимая, что автор имел в виду под «спонсированием» (вероятно, это огрехи перевода), отметим, что полностью разделяем его утверждение о

неудивительности того, что архиереи «проповедовали преданность самодержавию» (С. 59).

Тем большее удивление вызывает последующее утверждение профессора: «В канун 1905 г., еще до „распутищины“, среди церковных иерархов росло недовольство и подозрительность в отношении к политике и власти самодержца и влиятельных сановников». По мнению ученого, напряжение особенно росло после назначения обер-прокурором Святейшего Синода К.П. Победоносцева («он с самого своего вступления в должность в 1880 г. вызывал резкое неприятие у высокопоставленных иерархов»). И хотя это, мягко говоря, было не совсем так⁶, обратим внимание на продолжение тезиса: «Иерархи всё отчетливее сознавали, что *светское государство* намерено прежде всего блюсти свои собственные интересы, в том числе и за счет Церкви» (С. 60, выделено мной. — С.Ф.).

Данное положение следует признать серьезной методологической ошибкой, ибо рассматривая Российскую империю как *светское государство*, затруднительно оценивать главу его в религиозных категориях, возможно говорить лишь о его *личной религиозности*. Касаясь личности последнего самодержца, Г. Фриз утверждает, что он, государь, оскорблял чувства епископов. Видя, как его режим постепенно утрачивает легитимность, Николай II предпринимает мощную попытку «пересакрализовать» самодержавие, восстановив особую связь между короной и крестом (С. 61).

Сказанное историком 20 лет назад и сегодня звучит новаторски (особенно показательна фраза об оскорблении архиерейских чувств). Но и тезис о «пересакрализации» также интересен. Собственно, речь идет о вмешательстве Николая II в дело канонизации старца Серафима Саровского, которую Г. Фриз называет «событием скорее государственным, нежели духовным, к великому огорчению верующих» (С. 62). Конечно, канонизация в православном государстве была делом государственным, но

почему сему огорчились верующие понять, к сожалению, затруднительно.

Затруднительно понять и утверждение о том, что хотя Церковь и отождествляла себя с самодержавием, но в межреволюционные годы постепенно отмежевывалась от государства, кульминацией чего, якобы, и стал отказ епископата поддержать монархию в критический момент февраля 1917 г. Автор, по существу, заявляет, что отказ епископата поддержать монархию в критический момент Февральской революции следует воспринимать как итог пути, пройденного Церковью: будучи в большинстве своем консерваторами, православные архиереи всё более отдалялись от «нового режима „думской монархии“» (С. 66)⁷. Но не только от режима — епископы отчуждались также от Государственной Думы и правительства (С. 69). Вероятно предположить, что присутствие среди членов русского парламента архиереев и клириков (в III и в IV Думах в подавляющем большинстве «правых») изменить факт «отчуждения» не может, как не может его изменить и участие представителей духовенства в работах Государственного Совета империи.

Безусловно, Г. Фриз прав, когда утверждает, что многие иерархи были чрезвычайно удручены скандалами, связанными с Григорием Распутиным, что их беспокоили события, повлекшие за собой удаление из Святейшего Синода епископа Гермогена (Долганева). Правда, фраза о том, что особую тревогу у иерархов вызывали и «вредоносные действия В.К. Саблера» (С. 71), следовало бы обосновать, ибо не ясно, какую «вредоносность» обер-прокурора исследователь имеет в виду.

Вообще, следует помнить, что чувства пессимизма, обреченности, обиды к власти были тогда распространены во многих слоях населения, не исключая и монархические круги. Но это свидетельствовало только об одном: о наличии таких чувств, и не более того. Представители Церкви (в лице епископата и/или просвещенных клириков) в

данном случае не должны выделяться как идейные оппозиционеры «режима». В связи с этим, думается, следует не спешить с выводами, прочитав утверждение Г. Фриза о том, что «приходское духовенство ... по самым разным причинам открыто принимали участие в общественных потрясениях 1905–1907 гг.» (ведь и сам исследователь указывает: оценить число участников непросто, очень многие и в большинстве епархий не переходили к активным действиям). Не имея возможности привести конкретные цифры «активистов» революции, Г. Фриз полагает, что многие священники (даже подавляющее большинство) «предпочитали тактику притворства и уклонения и просто прятали голову в песок, пока вокруг бушевал разгул общественного недовольства» (С. 75–76). Отсутствие критериев, по которым можно определить, придерживался ли клирик «тактики притворства и уклонения», пока улица была заполнена революционной толпой, позволяет осторожно предположить, что подобная оценка вполне допустима и имеет право на существование, как и иная, гласящая, что большинство клириков изначально не могли и не хотели принимать участия в революции (иначе говоря, поддерживали «реакцию»).

Важнее отметить иное: заключение Г. Фриза, гласящее, что нельзя приписывать Церкви однозначно консервативную и реакционную роль в поздней истории Российской империи, является совершенно точным и аргументированным. Другое дело, что понимать под терминами «консерватизм» и «реакция». Здесь необходимы дополнительные объяснения. Прав, на мой взгляд, Г. Фриз и когда пишет о глубинных расхождениях внутри духовного сословия. Эти расхождения, по его мнению, сделали невозможным создание единой «церковной партии», которая могла бы сформулировать и отстоять интересы священнослужителей (С. 88–89).

К сожалению, вопрос о создании «церковной партии» — сугубо умозрительный. Насколько известно, о

создании такой партии никто из серьезных церковных деятелей не мечтал (впрочем, за исключением обер-прокурора В.К. Саблера, который хотел создать ее в IV Государственной Думе, но получил отповедь от депутата — епископа Евлогия (Георгиевского), заявившего, что Россия не знала клерикализма⁸).

Наконец, следует признать: отношения, существовавшие между Православной Церковью и православным Царством (а не между «режимом и религией») были весьма непростыми, однако дело, полагаю, заключалось вовсе не только в том, что и та, и другая сторона могла «торпедировать реформы». Чрезвычайно непростая внутривластная ситуация, равно как и постоянное ухудшение ситуации внешнеполитической, заставляло самодержца отказаться от глобальной церковной реформы и созыва Поместного Собора. В этом была своя логика, поскольку изменение формата сложившихся в течение Синодального периода церковно-государственных отношений поколебало бы «симфонические» основы, на которых зиждилась православная монархия в России.

Отдельная (и весьма значительная) часть книги Г. Фриза посвящена чрезвычайно сложной и важной теме — приходскому вопросу. Статья впервые появилась в 2001 г. Уже в ее названии содержится основной посыл автора: «Вся власть приходам? Проблемы церковной реформы в пореформенной России». Профессор разбил работу на пять частей, рассмотрев состояние приходского вопроса в пореформенной России, вопрос о реформе приходов в революционные 1905–1907 гг., в годы думской монархии, в период Великой войны и, наконец, после Февраля 1917 г. Привлечение огромного фактического материала, прежде всего архивного, позволило Г. Фризу показать и доказать, что приходской вопрос был одним из самых актуальных церковных вопросов предреволюционной Церкви. Он полагает, что «реформа прихода была важнейшей составной частью возродить православие и удержать верующих от

секуляризации и обращения к другим конфессиям». Дополнительная сложность, по его мнению, «заключалась в том, что в проведении реформы должна была участвовать не только Церковь и ее каноническое право, но также и миряне, и светское государство» (С. 91).

Понимая, что столь неудачное выражение могло быть вызвано сложностью перевода, всё-таки необходимо заметить: «каноническое право» само по себе ни в каких реформах не участвует и участвовать не может, а миряне — тоже «Церковь» (в Православии нет деления верующих на «учащих» и «учащихся», Церковь есть «народ Божий», ее составляют епископы, священники и миряне). К тому же, напомним вновь, никакого «светского государства» в России до 1917 г. не существовало. Впрочем, сам материал, представленный в статье, представляет значительный интерес. Автор доказывает, что архиереи в эпоху думской монархии активно «противились любому либеральным, демократическим, усиливающим мирскую составляющую инициативам, которые преобладали в период революции» (С. 113), хотя первоначально «главы Церкви» (видимо, синодальные архиереи. — С.Ф.) и выражали приверженность приходской реформе (С. 114).

Изучив не только действия синодалов, но и отношение правительства к приходскому вопросу, Г. Фриз пришел к выводу, что в этом вопросе, как и во многих других, интересы Церкви и государства расходились, а борьба за приходскую реформу стала всего лишь одной из причин взаимного разочарования и недоверия. Он убежден, что традиция «манкирования реформами» распространилась и на церковную область. Но самое главное, с чем невозможно не согласиться, состояло, по мнению Г. Фриза, в том, что масштабность проблемы делало приходскую реформу чрезвычайно сложной, противоречивой и невнятной. Безусловно, «Церковь, как и государство, испытывала острый недостаток инфраструктурной институализации:

как определять права и обязанности, как обеспечивать взаимодействие с низовыми звеньями» (С. 131). К сожалению, далеко не все выявленные болезни, в том числе и социальные, возможно излечить. Приходской вопрос, блестяще диагностированный еще в начале XX в., разрешить не удалось. В условиях *православного государства*, которое рассматривало приход с «церковно-политической» точки зрения, провести полноценное воссоздание прихода вряд ли было возможно.

Помимо рассмотрения вопроса о реформе православного прихода, Г. Фриз достаточно много и подробно занимался изучением «семейного вопроса» в России, в 2007 г. опубликовав статью под названием «Мирские нарративы о священном таинстве: брак и развод в поздней имперской России». В настоящем сборнике эта статья следует сразу после работы о реформах прихода. Как и в предыдущей, в указанной статье, выполненной с привлечением огромного пласта архивных материалов, автор пытается доказать факт глубочайшего кризиса, существовавшего в отношениях Церкви и государства. Методологическая же цель работы Г. Фриза состояла в выявлении нарративных стратегий и помещении их «в общий контекст с широкими процессами социальных, правовых и культурных перемен» (С. 133–134).

В этой статье, как и в некоторых других публикациях, помещенных в сборнике, Г. Фриз использует термин «народное православие», противопоставляя его православию «официальному».

Насколько корректно данное словоупотребление?

Осознавая сложность и спорность определений и терминов в исследованиях религии, автор, основываясь на работах западных исследователей, указывает, что такие категории, как «официальное» (институциональное, клерикальное) и «народное» (мирское) были динамичными, в одних случаях накладываясь и даже совпадая, в других — расходясь друг с другом. Не забывает он и о

калейдоскопической вариативности образцов «народного благочестия» (С. 134, сноска 7).

Выражение «народное благочестие», думается, вполне корректно и удачно, чего нельзя сказать о «народном православии». По существу, православие не может быть «народным», правильно употреблять это слово без указанного прилагательного. Хотя, надо признать, в современном российском религиоведении оно получило прописку, но, как мне кажется, по недоразумению. Отечественные авторы, как правило, употребляют данное словосочетание, имея в виду *народную религиозность* — совмещение веры в Бога и старых, дохристианских, политеистических представлений. В связи со сказанным следует отметить: заявление Г. Фриза о том, что в бракоразводных делах отразился разрыв между официальным и народным православием, звучит несколько двусмысленно. «Если Церковь распространяла сакраменталистское ... воззрение на брак, — пишет профессор, — то миряне придерживались более секулярного воззрения, зиждущегося или на традиционном патриархате, или на современном партнерстве в браке» (С. 134–135).

Воззрение на брак не может быть «более» или «менее» секулярным, если мы говорим о «таинстве брака» как такового, — в этом вся суть. Другое дело, насколько секулярные тенденции, всё более распространявшиеся в предреволюционной России, сказывались на восприятии православными мирянами существовавшей процедуры развода и заключения нового церковного брака. Это, конечно, имеет отношение к личной вере и должно учитываться, но вряд ли можно утверждать, что «бракоразводный вопрос способствовал падению старого режима» (С. 135).

Кстати сказать, у Православной Российской Церкви не было и никакого *нового теологического учения* о «неотменимости» таинства брака, о чем пишет Г. Фриз (С. 137). Очевидно, он имеет в виду не новое учение, а

новые акценты, которые делали богословы, в противоположность «репродукционистскому» представлению о браке, обращая преимущественное внимание на его сакральную сущность. По мнению автора, «запретительный подход» Православной Российской Церкви в отношении брака «был единственным в своем роде»: в странах континентальной Европы развод был обычным делом у протестантов, «да и католики имели возможность законно расторгнуть брак» (С. 138).

Но, во-первых, «законно» расторгнуть брак могли и православные в России (другое дело, что считалось «законным»). Во-вторых, в отличие от протестантов, развестись которым, действительно, было сравнительно легко, католики смотрели на развод еще более строго, чем православные (Католическая Церковь запрещает развод как таковой, аннулировать брак после долгих процедур можно было лишь доказав, что его заключение не соответствовало требованиям Церкви; кроме того, до недавнего времени лица, вступившие в повторный брак и жившие друг с другом «телесно», не допускались до Причастия).

Впрочем, несмотря ни на что, следует отметить главное: статья Г. Фриза — первое полноценное исследование, посвященное проблемам разводов в православной среде, в нем приводится множество конкретных примеров, позволяющих лучше понять, что представлял собой «традиционный» семейный порядок и в чем заключались причины пореформенного вызова ему, как сказывалось социальное происхождение мирянина на возможности развестись и вступить в новый брак, исследуется гендер — нарративы мужчин и женщин, а также мирской и церковный нарративы, наконец, анализируется бракоразводная политика Церкви.

Г. Фриз доказал, что представление о браке часто обуславливалось гендерными различиями («в нарративах мужчин возникала экономическая концепция супружеского союза, женские нарративы в большей степени

приближались к идее „контрактного“ брака»). На примере анализа конкретных бракоразводных дел он показал, что сакраменталистское учение о браке, внедрявшееся Церковью в сознание людей, не пустило глубоких корней, а «сакраментализм не имел сильного воздействия на мышление мирян» (С. 168). В сказанном Г. Фризом не приходится сомневаться: большинство редко задумывается над любыми учениями, тем более «сакраменталистскими».

Резюмируя, профессор пишет, что, секуляризовав в конце 1917 г. брак и упростив развод, большевики удовлетворили народные чаяния, а вопрос о разводе сыграл важную роль в нагнетании народного недовольства Церковью (С. 178–179). Ученый полагает: вопрос о разводе стал связующим звеном между кризисом семьи и широким социальным кризисом. В свою очередь, «кризис семьи давал людям сознание личной причастности к развитию революции», он стал одним из компонентов революционного процесса, превратив набожных и богобоязненных людей в недовольных. «Эти люди хотели или изменить что-то в традиционной патриархальной организации, или создать условия для партнерских отношений между супругами, но ни при каких обстоятельствах они не желали мириться с существующим положением семьи», — утверждает Г. Фриз (С. 181).

Трудно сказать, насколько кризис семьи помогал человеку осознать собственную сопричастность к революции. Может быть, кому-то и давал... Но вряд ли люди, недовольные затягиванием своего «частного» вопроса о разводе и/или о новом браке, и даже переносящие это недовольство на религиозную институцию (в нашем случае — на Православную Церковь), желали революции как способа решения *этого частного вопроса*. Конечно, «большое видится на расстоянии», но воспринимать вопрос о браке и разводе как симптом, показывающий и доказывающий перманентное углубление общего кризиса самодержавия, а кризис семьи — компонентом революци-

онного процесса, на мой взгляд, излишне смело. Следуя предложенной логике, таких «компонентов» можно найти достаточно много. В конце концов, насколько известно, Россия начала XX в. не была «страной разводов», развод не был самой насущной социальной проблемой империи, да и число разводящихся в стране не достигало и одного процента⁹.

Впрочем, наиболее важной статьей в сборнике трудов Г. Фриза следует признать не упоминавшиеся выше работы о приходе и о браке, а концептуальную, давшую название всему сборнику. Речь идет о статье «Губительное благочестие: религия и политический кризис в предреволюционной России», впервые увидевшей свет в 1996 г. Она разделена на несколько небольших глав, в которых рассказывается о «монархической канонизации» святого Серафима Саровского, «синодальной» — Патриарха Гермогена, «неканонической» — митрополита Иоанна (Максимовича), а также об «альтернативной политике» и «альтернативном благочестии».

Главам предшествует краткое предисловие, в котором автор говорит о своем видении того, что представляла собой политический дискурс самодержавия в начале XX в. Утверждая, что к тому времени Православие укрепило свои позиции «столпа политической легитимности» по причине «распада светских основ самодержавия», Г. Фриз пишет, что в политическом дискурсе самодержавия в России его легитимность основывалась не только на благочестии, но и на светских началах: личной харизме монарха, благоденствии его подданных и международной мощи. Уже с середины XIX в., продолжает ученый, самодержавию приходилось всё сложнее легитимизировать свою власть в этих «темпоральных областях». Для Г. Фриза очевидно: никакого «благоденствия» не было, население нищало (для примера приводится голод 1891 г. и промышленный спад — «депрессия» — 1901–1903 гг.); статусом великой державы режим похвастаться тоже не мог

(доказательством чему служило поражение в Крымской войне, «берлинское разочарование» 1878 г., унижения Русско-японской войны), а последний самодержец был почти полностью лишен харизмы. Потому-то и возникла необходимость укрепления религиозных основ самодержавия, потому-то и были вызваны к жизни «наивные попытки его „ресакрализации“» (С. 184–185).

Для Г. Фриза это аксиома, которую он иллюстрирует, пересматривая взаимоотношения между народной религиозной культурой и кризисом самодержавия и делая акцент на использовании канонизации в качестве инструмента достижения политического и общественного согласия. «Если учитывать низкий уровень грамотности населения (особенно в сельской местности) и важную роль святых в народном православии, то потенциально эти канонизации могли иметь очень большое политическое значение — куда большее, чем тот или иной выпущенный в столице указ, который игнорировали за ее пределами», — утверждает профессор (С. 186).

К сожалению, не всё так «аксиоматично», как это представляется автору. Начнем с того, что российское самодержавие — понятие сугубо религиозное. Соответственно, разделять «светские» его основы и основы религиозные можно только умозрительно (не случайно еще К.П. Победоносцев, обучая будущего императора Николая II, внушал ему, что в принятии решений самодержец должен руководствоваться не политическими, а религиозными убеждениями, так как принимал власть своих предков Божией милостью ¹⁰). Категорично говорить об «очевидном обнищании населения» также затруднительно: история процесс не линейный, на многие *contra* можно найти и свои *pro*. Российский историк Б.Н. Мironov, например, на основе изучения огромного статистического (и не только) материала сделал вывод, что пореформенный период (1866–1915 гг.) дал заметно положительную динамику благосостояния населения Рос-

сии. По его мнению, системного кризиса самодержавия, упадка крестьянского хозяйства и обнищания трудящегося населения в пореформенной России не наблюдалось¹¹.

Не столь очевидно и отсутствие «личной харизмы» у императора: абсолютное большинство его подданных никогда не видели монарха и не могли, в отличие от представителей высшего общества (например, Ф.А. Головина), оценить его «харизму».

Но важнее подчеркнуть иное: тезис о «ресакрализации» оказывается необходим Г. Фризу для того, чтобы «вписать» историю канонизаций последнего царствования в общий концепт «кризиса самодержавия» (который, к слову сказать, разделяет и автор этих строк). Профессор полагает: «В идеале канонизации должны были обновить духовную ауру (sic!) и политическую легитимность самодержавия, тем самым заставив недовольное население смириться с неудачами во внутренней и внешней политике» (С. 185). Оставляя за скобками «ауру», зададимся вопросом: кто и для кого старался обновить «политическую легитимность»? Неужели страдающий отсутствием харизмы монарх и его сановники, использовавшие «народное православие» в сугубо практических целях?

Ответа нет, зато есть попытка доказать, что «неуклюжее манипулирование „святыми мощами“ привело к благочестивой гибели: Церковь проповедовала альтернативную политическую культуру, император придерживался альтернативного православия, а сам обряд канонизации был запятнан скандалами, интригами и возведением в ранг святых крайне сомнительных личностей» (С. 187). На прозвучавшее и возразить что-либо нельзя, ибо автор открывает мир русской церковной истории эпохи императора Николая II заново: оказывается, мощами «манипулировали», в ранг святых возводили «крайне сомнительных личностей», Церковь проповедовала альтернативную (кому?) политическую культуру, а император, на свой манер, придерживался не традиционного, а альтер-

нативного православия! Получалась достойная картина для иллюстрации «кризиса самодержавия» прилагательно к церковной жизни. Формула была определена, далее с ее помощью автор решал им самим выдуманную задачу: как царский режим, для укрепления легитимности, напирал на «народное благочестие» и почему результаты сего «напора» оказались для него губительными.

Не имея возможности детально разбирать всю статью уважаемого профессора, отметим лишь наиболее важные, по нашему мнению, моменты. Анализируя канонизацию преподобного Серафима Саровского, автор называет его «относительно малоизвестным иеромонахом» (С. 190), хотя впервые вопрос о его причислении к лику святых был поднят еще в начале 1880-х гг. и вовсе не царем. Он почитался задолго до того, как Церковь официально признала его святость в 1903 г. Нельзя сказать, что канонизация «не оставила длительного впечатления», и это свидетельствует, «что что-то пошло не так, что духовную ауру Серафима не удалось передать хозяину Зимнего дворца» (С. 193). Во-первых, «ауру», действительно не удалось передать — ни хозяину Зимнего дворца, ни миллионам православных, почитавших его до революции, и почитающих в наше время (он один из наиболее почитаемых святых Православной Церкви). В Православии к «ауре» отношение однозначное. Во-вторых, не понятно, что пошло «не так» и как «так» должно было пойти. На скорейшем прославлении Серафима Саровского, как известно, настоял царь, но ведь сам праведник, на С. 190 названный «малоизвестным», по словам автора (на С. 195) действительно пользовался народной любовью. Получается, хотя знали мало, но любили...

Касаясь канонизации Патриарха Гермогена в 1913 г., автор справедливо пишет о Святейшем Синоде, который действительно явился инициатором его прославления. Совершенно точно и то, что основной чертой облика погибшего мученической смертью Предстоятеля Церкви

был его чин. То, что императора не было на торжествах, можно считать в определенной мере симптоматичным, хотя затруднительно утверждать, позволило ли Церкви его отсутствие подчеркнуть прямую связь с народом. Царь и Церковь мыслились в единстве, один не мог «заместить» другого. Видеть в канонизации своеобразное фрондирование церковных деятелей по отношению к монарху, видимо, можно, но доказать это — едва ли.

Автор же полагает, что «отсутствие Николая на канонизации Гермогена символизировало раскол между самодержавием и православием, который только ширился в канун Первой мировой войны» (С. 216), что канонизация Гермогена показала: «даже самые консервативные представители духовенства стали отстаивать интересы и автономию Церкви» (С. 217). Полагаю, что подобное заключение требует уточнения: какую автономию могли отстаивать церковные консерваторы? Неужели от православного государства?

Следуя логике Г. Фриза, можно дать на прозвучавший вопрос положительный ответ, ведь, по его словам, Церковь считала, что правительство «предало ее интересы» (С. 217). Разговоры о «предательстве» заставляют противопоставлять Церковь и государство, позволяют рассуждать о войне (минимум — холодной) между ними. Однако современники, хорошо знавшие ситуацию «изнутри» (например, митрополит Евлогий (Георгиевский), митрополит Арсений (Стадницкий), протопресвитер Георгий Шавельский) в подобной тональности в своих воспоминаниях и дневниках даже не рассуждают. Не понимали, не могли оценить «большое» на достаточном временном «расстоянии»? Оставим вопрос без ответа.

Отметим лишь то, что Г. Фриз, рассуждая о конфронтации Церкви с правительством и Думой, выдвигает тезис об альтернативной политической культуре, говорит о программе церковной реформы, включавшей требование автономии и замену принципа монархиче-

ческого правления коллегиальностью. Эта «соборность», «особенно в варианте демократического обновленчества», знаменовала новые представления о Церкви и сближала ее с процессами демократизации, имевшими место в дореволюционной России (С. 218). Конечно, программа церковных реформ у обновленцев начала XX в. была, но считать, что значительное число иерархов и белых клириков ее поддерживали — затруднительно. Церковь в целом не могла иметь (и не имела) никакой альтернативной политической культуры, не противопоставляла себя государству (даже рассчитывая добиться от него разрешения на созыв Собора и избрание Патриарха).

Точно также и император ни к какой альтернативной религиозной культуре не обращался. «Формализм институционального православия» его, конечно, не мог радовать и вдохновлять, но заявлять, что, предпочитая «интимную обстановку своей часовни», он тем самым «мог дистанцироваться от бюрократической литургии (sic!) в главных соборах» (С. 219), по меньшей мере, наивно. Объясняя религиозность последнего самодержца, Г. Фриз вспоминает и Г.Е. Распутина, который, как пишет профессор, утверждал, что «является подлинным старцем, то есть духовным противовесом официальной Церкви» (С. 220). Где он об этом заявлял, правда, не указывается (приводимая автором цитата также никак не подтверждает сентенции о «старчестве»). Григорий Распутин, полагает Г. Фриз, «воплощал в себе харизматичный, народный вариант православия» (С. 221). С этим утверждением, пожалуй, согласятся и его современные адепты, не устающие писать о праведности и святости сибирского странника. В отличие от них и от Г. Фриза, я, пожалуй, подобное «воплощение» признать в Г.Е. Распутине не смогу.

Последняя глава анализируемой статьи касается «неканонической канонизации» святителя Иоанна (Максимовича). Излагая основные вехи этого действительно скандального дела, Г. Фриз обращает внимание на роль

епископа Тобольского Варнавы (Накропина), подробно описывая по архивным документам историю величания святителя. К сожалению, в описании «дела» часто употребляется слово «прелат» (прилагательно к епископу Варнаве), а также, со ссылкой на газету «Новое время», говорится, «что Тобольский архиерей на самом деле провел торжественный обряд канонизации святого Иоанна Максимовича» (С. 224). На это можно было бы и не обращать внимания, если бы автор, рассказывая об отправке Святейшим Синодом архиепископа Тихона (Беллавина) в Тобольск для проведения заключительных исследований, не добавил фразу, что эти исследования были необходимы «для подлинной канонизации» (С. 228). В том-то и дело, что епископ Варнава никакой канонизации не проводил, он лишь самочинно пропел величание! Для церковного историка — это принципиальный момент, иначе складывается впечатление, что «подлинной» канонизации предшествовала «ложная» (или, пользуясь словом Г. Фриза, «неканоническая»).

Подводя итоги статьи, профессор указывает, что «для простых верующих, на которых прежде всего и были рассчитаны канонизации, события эти послужили не столько ресакрализации самодержавия, сколько десакрализации Церкви — даже не столько из-за их непривычной частотности, сколько из-за плохой подготовки и дурного исполнения» (С. 230). Заявление о десакрализации Церкви, которой содействовали канонизации последнего царствования, насколько мне известно, пока не получило признания в кругах церковных исследователей. Вряд ли, по моему мнению, смогут они понять и другое новаторское утверждение Г. Фриза о том, что «попытка ресакрализации самодержавия не только оскорбила чувства инославных религиозных меньшинств и светской элиты, но и показала себя отчаянной, рискованной формой политики в отношении масс, продемонстрировавшей скорее отсутствие, чем наличие Божественной благодати» (С. 231).

Определенным образом развивает идеи Г. Фриза, изложенные в статье о «губительном благочестии», и работа ученого, изданная впервые в 2012 г. под названием «Динамика духовной жизни в период русской революции: вера или безбожие?» Цель Г. Фриза — рассмотреть вопрос о том, внесла ли «секуляризация» вклад в революционный процесс, шедший в России начала XX в. Проявления «секуляризации» ученый видит в двух формах: институциональной (маргинализация Церкви и духовенства) и культурной (упадок религиозных практик и народного благочестия). В институциональном смысле, как справедливо отмечает Г. Фриз, Церковь защищала свои привилегии и была силой, с которой приходилось считаться. Вопрос же народного благочестия, по его мнению, более сложен. С этим нельзя не согласиться, как нельзя не согласиться и с утверждением о существовании колоссальных различий в отношении разных групп населения империи к церковным обрядам. Изучая статистические материалы, Г. Фриз показывает, что «процент соблюдающих» (т.е. приходивших к исповеди и причащавшихся) был стабилен. «Подавляющее большинство населения сохраняло благочестие и оставалось невосприимчивым к ветру культурных перемен», — пишет профессор, далее подчеркивая, что «именно народное благочестие, а не равнодушие, вызвало к жизни широкомасштабные кампании при новом большевистском режиме, как и упорное сопротивление верующих на протяжении 1920-х и 1930-х гг.» (С. 242).

С данными заключениями следует целиком и полностью солидаризироваться, задавшись, впрочем, вопросом: позволяет ли оно говорить о нараставшем отчуждении между «троном и алтарем»? правомерно ли противопоставлять «народное благочестие» институциональной Церкви?

Здесь всё непросто. Прежде всего, вслед за Г. Фризом, следует вспомнить о «симфонии», существовавшей между Церковью и государством в России. Ученый на-

зывает «симфонию» равноправными, строившимися на взаимной поддержке отношениями Церкви и государства внутри восточного православия (С. 243). Известно, что принцип «симфонии» между Церковью и государством был сформулирован в VI в. в эпоху императора Юстиниана. В шестой новелле Кодекса Юстиниана говорится о том, что священство и царство — два величайших блага, установленных Богом, что между ними должно быть единение и сотрудничество. Свою миссию император видел в заботе о хранении догматов и единства Церкви, а миссию Церкви — в том, чтобы направлять общественную жизнь по богоугодным путям. «Классическая формула» взаимоотношений между церковной и светской властями заключается в «Эпанагоге» — кратком сборнике правовых норм, составленном в Византии в конце IX в. В «Эпанагоге» предложена концепция о двух взаимодополняющих властях (что, однако, противоречило принципу византийской автократии): там говорилось, что мирская власть и священство относятся между собою, как тело и душа, что они необходимы для государственного устройства так же, как тело и душа в живом человеке. В этой связи и согласии и состояло, по мнению составителей «Эпанагоги», благоденствие государства. Уже в византийские времена «симфония» часто нарушалась в ущерб церковным интересам, что, разумеется, невозможно понимать как попытку государства «унизить» православие: просто самодержавие не терпит двоевластия. Со временем «симфония» стала восприниматься как идеал, к достижению которого следует стремиться, но установление которого в условиях «земного бытия» — достаточно проблематично. В этом смысле «симфония властей», существовавшая в императорской России, должна пониматься с учетом «цезаропапистского» наследия Византии (при всей условности данного выражения). Кризис в отношениях Церкви и государства, таким образом, следует понимать как закономерный и естественный процесс, вызванный

противоречием между «идеалом» (концепцией о «взаимодополняющих властях») и политической реальностью. В новое время противоречия по вполне понятным причинам обострились. Но это обострение, на мой взгляд, не следует абсолютизировать (тем более что никакого «общественного договора с самодержавием» у Православной Церкви не существовало и существовать не могло). Г. Фриз, безусловно, прав, когда пишет об усилении напряженности церковно-государственных отношений в последние десятилетия существования царского режима в России. Но, повторю, К.П. Победоносцев с самого начала своего пребывания в должности обер-прокурора Святейшего Синода не вызывал неприятия у иерархии. Недовольство нарастало постепенно и было связано с целым комплексом проблем, в том числе и личного свойства. Конечно, указ от 17 апреля 1905 г. стал для Православной Церкви неприятным, но ожидаемым «подарком», преподнесенным властью, но указ не провозглашал «свободу совести» (С. 244), а был призван укрепить «начала веротерпимости» — это не одно и то же. Церковь не конфликтовала с государством, ее иерархи не могли и помыслить о конфронтации. Недовольство деятельностью Думы, попытками правительства либерализовать развод, приоритетное финансирование государственных, а не приходских школ и т. п. — всё это в Церкви имело место. Но считать, например, что целью Церкви при выборах в Государственную Думу являлась не поддержка монархии, а защита собственных интересов (С. 246), слишком смело. Так вопрос не ставился. Не случайно, приводя в доказательство циркуляр епископа Тихона (Василевского), призывавшего духовенство участвовать в выборах, Г. Фриз цитирует его слова о том, что в Думу должны быть избраны люди не только преданные государю и родине, но у чуткие к нуждам Церкви (С. 246, сноска 35). Как видим, одно другого вовсе не отрицает.

Далее, в статье Г. Фриз вновь вспоминает о «ресаκραлизации», жиддившейся как на личной вере самодержца,

так и на стремлении «легитимизировать самодержавие как власть», указывает на целенаправленные попытки Николая II «восстановить скрепы между православием и самодержавием», в очередной раз обращая внимание на то, что «ресакрализация так и не сработала», а эти действия светская интеллигенция и члены «иных конфессий» восприняли как оскорбления и провокации (С. 248, 250). Прежние тезисы, как видим, были вновь повторены (и вновь без указания о том, как можно судить об оскорблениях).

Для автора очевидно, что «к 1917 г. „союз трона и алтаря“ распался необратимо», хотя церковные власти с 1905 по 1917 г. и поддерживали существующий порядок (С. 254). Г. Фриз прав, когда говорит, что в феврале 1917 г. среди духовенства почти не нашлось желающих его защищать, но вряд ли возможно согласиться с его утверждением, что к гибели монархии Церковь отнеслась без сожаления (С. 255). Здесь не существует прямой связи (в конце концов, в феврале 1917 г. никак не проявили себя и представители многочисленных монархических организаций и «патриотических союзов», например, Союза русского народа). Кризис самодержавия, на мой взгляд, процесс не только социально-экономический, но и психологический. Понять революцию 1917 г. не менее сложно, чем объяснить гибель Советского Союза: ведь на его защиту в 1991 г. не выступала многомиллионная партия коммунистов, не защитили армия и спецслужбы, солдаты и офицеры которых давали присягу верности «социалистической Родине».

Говоря об отчуждении Церкви от государства, Г. Фриз вспоминает и о кризисе внутри Церкви — об «административном параличе» и «омирщвлении» (видимо, это ошибка переводчиков, речь идет об «обмирщении»¹²). Автор пишет о «коллапсе церковной администрации», полагая причиной и, отчасти, следствием ее то, что миряне стали предпринимать попытки взять на себя контроль

на местах — «за службами, священниками и собственностью» (С. 258). Не вдаваясь в рассуждения о том, был ли «коллапс», отметим лишь то, что обращение автором внимания на приходскую проблему, безусловно, правомерно: это был и основной, и неразрешенный вопрос (С. 260).

Сделав соответствующий обзор, Г. Фриз пришел к выводу, «что именно религия, а не секуляризация сыграла крайне важную роль в русской революции 1905–1917 гг.». В разрушительную силу «религию в целом и православие в частности», по мнению ученого, превратило взаимоналожение трех кризисов: растущее отчуждение между Церковью и государством, кризис внутри Церкви, пробуксовки государственной политики в отношении свободы вероисповедания, оттолкнувшие Церковь от государства. В результате «именно вера, а не безбожие, стала мощным двигателем революционного процесса» (С. 263).

Утверждение того, что вера (в нашем случае — православная) есть двигатель революционного процесса, по-своему тоже революционно. Читая в работе Г. Фриза вдумчивое изложение событий и фактов, связанных с церковной проблематикой, мне, тем не менее, трудно было осознать и узреть видимые автором «очевидности»: противопоставление «веры» «безбожию» с указанием на то, что вера есть поименованный «двигатель революционного процесса». Для меня здесь очевидна лишь попытка привязать конкретные факты к новой схеме, построенной как на правомерном отрицании советского тезиса о росте в дореволюционной России «безбожия», так и на критике распространенного в западной историографии тезиса об «иррелевантности» Православной Церкви в имперский период российской истории. На мой взгляд, попытка оказалась не вполне удачной: интересные (а порой и уникальные) материалы, собранные автором, оказались нужны ему только для доказательства правомерности собственной социологической конструкции, легко вписывающейся в известный дискурс о кризисе самодержавия.

Продолжая рассуждать о глобальном церковном кризисе начала XX в., Г. Фриз обратился к исследованию епархиальных съездов. Статья на эту тему, носившая название «Революция в Церкви: епархиальные съезды, 1905–1917 гг.», была впервые опубликована в настоящем сборнике. Изложению фактического материала, разбитого на небольших шесть разделов, предшествовало общее введение, в котором автор утверждал, что Православная Церковь не в состоянии была противостоять ясно обозначившейся угрозе народной религиозности — «как в форме безверия, так и со стороны других конфессий» (С. 267). Справедливо указывая, что исследователи уделяли изучению епархиальных съездов мало внимания, Г. Фриз пишет об этом как об отражении общей слабости церковной историографии, существовавшей до постсоветского периода. С определенными оговорками, в целом с этим следует согласиться¹³.

Скрупулезно изучая процесс институализации и развития епархиальных съездов в России, Г. Фриз значительное внимание уделяет съездам 1905 г. По его мнению, хотя «число представителей духовенства, подвергшихся преследованиям за революционную деятельность, было невелико, большинство клириков поддерживало освободительное движение и выступало за созыв епархиальных съездов для поиска выхода из тупика» (С. 273). Почему он так считает, догадаться можно, можно даже согласиться с тем, что многие образованные клирики поддерживали идею созыва епархиальных съездов, но трудно представить, чтобы они (в большинстве) поддерживали освободительное движение. Делать из православного духовенства «латентных революционеров» (или сочувствующих их деятельности) также неправильно, как и называть «реакционерами в рясах». Быть может, вся загвоздка состоит в том, что термин «освободительное движение» Г. Фриз понимает настолько «широко», что в него можно включить всех хотя бы чем-то недовольных подданных российской

короны? В таком случае, действительно, православных священников можно назвать его (освободительного движения) сторонниками. Утверждения, подобные приведенному выше, к сожалению, снижают впечатление от чрезвычайно интересной, исключительно информативной статьи Г. Фриза.

Анализируя отношение духовенства к епархиальным съездам, профессор особое внимание уделяет ситуации, сложившейся в Церкви после Февраля 1917 г. Революция, по его мнению, положила конец государственному надзору и высвободила «живые силы» внутри Церкви, предоставив священникам и прихожанам возможность провести церковную реформу. Однако, буквально через несколько строчек, начиная разговор о дераспутинизации, Г. Фриз, среди прочего, упоминает о том, что новый «обер-прокурор В. Н. Львов удалил высокопоставленных архиереев из Синода», а «приходское духовенство и верующие — *иногда с помощью светских властей* — предприняли шаги к изгнанию иерархов», непопулярных по причине своих политических взглядов или из-за связей «с ненавистным Распутиным» (С. 287–288; выделено мной. — С.Ф.). После этого невольно задаешься вопросом: а как же «государственный надзор»?

Неужели «живые силы» смогли пробиться, только пользуясь («иногда») помощью светских властителей, в том числе и властью светского ментора Церкви — обер-прокурора Святейшего Синода? Властные полномочия последний получил в наследство от царского руководителя ведомства православного исповедания, но ведь тот являлся представителем *Верховного ктитора Церкви — православного самодержца*, а он сам — лишь высокопоставленным (или, лучше сказать, приставленным к Церкви) чиновником Временного правительства. Таким образом, разница между царским обер-прокурором и обер-прокурором В.Н. Львовым была существенная. Как мне представляется, Февральская революция, как и любая

глобальная перемена в жизни большой страны, вызвала и эйфорию, и замешательство во всех социальных слоях и группах населения, в том числе и в среде духовенства. Собственно церковные вопросы в то время сильно перемешались с вопросами общественными и политическими. Представленный в статье Г. Фриза материал это блестяще подтверждает («епархиальные съезды продолжали рассматривать насущные политические, общественные и церковные вопросы», «принимали демократические резолюции по политическим вопросам», — указывает профессор (С. 292, 295)).

Г. Фриз справедливо пишет и о том, что делегаты епархиальных съездов, в состав которых в 1917 г. (в отличие от съездов 1905 г.) входили не только клирики, но и миряне, желали сохранить особый статус Православной Церкви в стране. По его мнению, определенную роль в этом играла якобы «этноконфессиональная гордость», заставлявшая требовать от властей законодательного закрепления положения о том, что глава государства должен быть православным (С. 295–296). Дело было, конечно, не в «гордости», а в многовековой традиции «симфонического» существования Православной Церкви в православном государстве. Вероятно, понять, что такое «светскость» как одна из основ государственного устройства, было психологически трудно даже многим из тех клириков, кто, используя терминологию Г. Фриза, сочувствовал «освободительному движению».

Более интересной и важной представляется мне та часть статьи, в которой автор говорит о приходской проблематике, указывая, что «хотя подавляющее большинство духовенства и верующих весной 1917 г. восприняли революционную соборность, лаицизация стала означать уполномочие мирян за счет прав и интересов приходского духовенства» (С. 308). Под лаицизацией (англ. *laicization*) Г. Фриз понимает новую власть мирян в рамках самой Церкви — на всех уровнях, но особенно в приходе, где

прихожане получали надзор за приходскими средствами и право выбора местного духовенства (См. С. 269. Ссылка 6).

Внимательно изучив документы, касавшиеся епархиальных съездов и сопутствовавшие им материалы, Г. Фриз показал, что ни Святейший Синод, ни епархиальные архиереи, ни пастырские союзы не смогли восстановить контроль над приходом. В мирянах укреплялось «чувство превосходства». «Падение Церкви как институции» (и падение самодержавной государственности тоже), по мнению автора, «стало критическим моментом в разрывании революции снизу». «В вакууме государственной и церковной власти все полномочия перешли к приходу, он взял на себя полный контроль над финансами и духовенством». Лозунг „Вся власть приходам“ претворялся в жизнь; Церковь становилась церковью; знаменитый Декрет от 23 января 1918 г. лишь узаконил то, что уже на деле произошло» (С. 314–315).

Для Г. Фриза переход власти в Церкви к приходам означал победу «живых сил», которые смогли понастоящему развернуться (или начать разворачиваться) только после гибели Российской империи, которую он иногда называет «светским государством». Не обращая пристального внимания на феномен именно *православной государственности*, ученый пытается доказать и показать историческую правомерность и закономерность «растущей» оппозиционности Православной Российской Церкви, ее архипастырей и пастырей к «царскому режиму». Выбранная автором позиция позволила ему и ленинский декрет об отделении Церкви от государства и школы от Церкви объяснить как вполне логичное действие. Конструкция, используемая Г. Фризом при исследовании последних лет существования Синодальной Церкви, тем самым получила свое завершение.

Но разговор об актуальных церковных проблемах в России начала XX в. завершен не был. Он продолжился в статье «Русское Православие и кризис семейных отно-

шений: развод в годы революции и войны, 1917–1921 гг.», впервые увидевшей свет на итальянском языке в 1999 г. Статью можно считать продолжением другой, посвященной мирским нарративам о священном таинстве, разговор о которой уже был. В данном случае Г. Фриз рассматривает «религиозные и революционные явления на низовом уровне», обращая наибольшее внимание на бракоразводный процесс. «Доказано, пишет профессор, — что „бракоразводная революция“ произошла еще до принятия знаменитого большевистского декрета о браке и что радикальная интерпретация этого декрета возникла снизу — т.е. в среде верующих, а не большевиков» (С. 320).

О том, как это было, ученый и рассуждает, начав с краткого рассказа о бракоразводном вопросе в дореволюционной России и продолжив его повествованием о попытках его решения после Февраля, когда усилилась власть мирян. Два заключительных раздела («Революция против Церкви» и «Отклик Церкви: протесты и перемены») связаны с анализом ситуации, сложившейся после опубликования декрета от 18 декабря 1917 г., передавшего все вопросы, связанные с заключением и расторжением брака, в ведение светских властей. Автор показывает, что для достижения повиновения Церкви представители Советской власти использовали силу. Государство покушалось на право Церкви совершать таинство брака, что повлекло за собой выступления Патриарха и Синода, потребовавших от властей проводить в жизнь ими же выдвинутый принцип свободы совести. Жалобы встретили поддержку масс, вынудив большевиков отступить (С. 339 и др.).

Однако наиболее интересной частью статьи Г. Фриза, по моему мнению, является та, в которой он показывает и доказывает, что в тот период «люди верующие не только предпочитали церковный развод гражданскому, но и одновременно рассчитывали на то, что Церковь проявит больший либерализм. Произвести эту революцию в Церк-

ви они рассчитывали руками большевистского государства: заставить Церковь признавать светские разводы и давать разрешения на повторный брак» (С. 340).

Это важное с психологической точки зрения замечание: воспринимая большевиков как реальную власть, некоторые миряне, столкнувшиеся с бракоразводным делом, пытались заставить священноначалие признать *de facto* «бракоразводную политику» этой власти. Церковь пыталась отражать нападки и со стороны большевиков, и со стороны прихожан (С. 341), но чем дальше, тем сложнее это было делать. Уже 7 (20) апреля 1918 г. Поместный Собор принял резолюцию, коренным образом изменявшую основания для развода, сильно снизив планку требований к ранее существовавшим основаниям для него. Соборная резолюция от 20 августа (2 сентября) 1918 г. добавила еще несколько поводов для развода. «На протяжении следующих двух лет, — пишет Г. Фриз, — Церковь пыталась последовательно соблюдать эти новые установления, проявляя при этом гибкость и реалистически глядя на вещи» (С. 346). В целом же «церковные власти продолжали придерживаться формальных оснований и процедуры расторжения брака» (С. 348).

Повторимся: Г. Фриз убежден (и стремится доказать), что либерализация процедуры развода была требованием масс, хотя именно большевики к середине 1920 г. вынудили Церковь полностью устраниваться от участия в процедуре развода. Подводя итоги, профессор вновь и вновь утверждал: провести кардинальную реформу бракоразводного процесса Церковь заставили верующие: угрожая обвинить священников и епископов в контрреволюционных действиях, они вынуждали своих пастырей и архипастырей идти на компромисс. Так был снят с повестки дня «один из основных источников взаимного недовольства между Церковью и верующими». По мнению Г. Фриза, ускорив процедуру заключения и расторжения брака, «большевики, стремившиеся подорвать набожность масс, сами того

не ведая, заложили основу для религиозного возрождения 1920-х гг. и вернули Церкви поддержку широких слоев населения» (С. 350).

Я, признаться, не уверен, можно ли говорить о «религиозном возрождении» прилагательно к 1920-м гг. Конечно, в 1918-м — начале 1920-х гг. наблюдалось появление братств и объединений православных приходов. Можно вспомнить Александро-Невское братство, с 1918 г. активно функционировавшее в Петрограде, или Московское братство союза ревнителей и проповедников Православия, основанное в том же 1918 г. протоиереем Романом Медведем¹⁴. Первоначально созданные для защиты православных святынь от поругания, братства в дальнейшем решали многочисленные просветительские и благотворительные задачи. При желании, их деятельность можно назвать примером «религиозного возрождения», но и то — с очень большими оговорками и разъяснениями. Однако всё это никак не связано с бракоразводными делами; упрощение процедуры развода после прихода к власти большевиков, на мой взгляд, было во многом акцидентальным явлением секуляризационных процессов, которым большевики придали невиданный ранее в России импульс.

...Подводя общие итоги, следует сказать: принятый анализ работ профессора Г. Фриза вовсе не имеет целью «развенчать» его концептуальные подходы. Можно сказать, что издание его работ на русском языке стало замечательным поводом поговорить об «узловых» вопросах, касающихся последних десятилетий Синодального периода. Кроме того, привлеченный в статьях Г. Фриза колоссальный материал, собранный в архивах России, Украины, Литвы, США, имеет самостоятельную ценность, служит своеобразным «путеводителем» по истории Православной Церкви последних «имперских» десятилетий. Я убежден, что серьезный исследователь церковной истории обязательно должен знакомиться с

работами Г. Фриза, понимая, сколь сложна и неоднозначна изучаемая им проблематика.

Примечания

¹ См.: Свод Законов Российской империи. СПб., 1892. Т. 1. Ч. I. С. 9–10.

² Самодержавие. История, закон, юридическая конструкция. СПб., 1906. С. 169, 174.

³ Цит. по: Смолич И.К. История Русской Церкви. 1700–1917 // История Русской Церкви. М., 1996. Т. VIII. Ч. 1. С. 102.

⁴ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 203–204.

⁵ Так, в письме императору Николаю II обер-прокурор Св. Синода писал, что церковная реформа «изобретена» митрополитом Антонием (Вадковским), что Поместный Собор принес бы только смуту, что «кроме небольшого кружка некоторых здешних священников, монахов, профессоров, возбуждающих митрополита, простые русские люди и всё белое духовенство, во множестве сельское, возмущены до глубины души и шлют отчаянные вопли, проклиная участников дела и называя их гапонцами» (Из писем К.П. Победоносцева к Николаю II (1898–1905). Публикация М.П. Курова // Религии мира. История и современность. Ежегодник. 1983. М., 1983. С. 186. Письмо от 25 марта 1905 г.).

⁶ Достаточно для примера упомянуть реакцию в связи с отставкой графа Д.А. Толстого и назначением К.П. Победоносцева одного из наиболее влиятельных иерархов того времени — архиепископа Тверского Саввы (Тихомирова), от души приветствовавшего нового обер-прокурора. (См., напр.: Хроника моей жизни. Автобиографические записки Высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского. Сергиев Посад, 1906. Т. 6 (1879–1883 гг.). С. 150–151). «Он будет добрым и благонадежным министром Церкви Божией», — надеялся архиерей. (Там же. С. 156). Пройдет несколько лет и наступит разочарование, вызванное, как и у многих других епископов и активных мирян, действиями К.П. Победоносцева, а не со-

знанием того, что *светское государство*, игнорируя Церковь, блюдет свои интересы. Более того, некоторые информированные современники полагали даже, что синодалы и чиновники обер-прокуратуры забрали обер-прокурора «в свои руки». (Гильяров-Платонов Н.П. Нечто о Русской Церкви в обер-прокурорство К.П. Победоносцева. Нечто о Русской Церкви в настоящее время // Разумевающие верой. Переписка Н.П. Гильярова-Платонова и К.П. Победоносцева (1860–1887) / Вступительная статья, сост., подготовка текстов и комментарии А.П. Дмитриева. СПб., 2011. С. 255).

⁷ Показательно, на наш взгляд, как к этому же вопросу подходит другой современный историк Церкви — московский исследователь М.А. Бабкин, работы которого, к слову, Г. Фризу известны (См. в анализируемом сборнике: С. 244, 255, 269, 284). Ученый дает также отсылку на статьи, посвященные разбору работ М.А. Бабкина (С. 284). Но в нашем случае интереснее подчеркнуть: для М.А. Бабкина, позиционирующего себя как монархиста и православного традиционалиста, действия архиереев в Феврале 1917 г. — безусловное предательство царя и монархии, организация которого началась задолго до революции. М.А. Бабкин пишет, что еще до 1905 г. Священноначалие проводило работу над литургийными текстами, принижая в них поминовение царствующей династии и преувеличивая титулование архиереев. Так, исследователь напоминает о том, что в вышедшем в январе 1900 г. «Служебнике» исчезло внимание на проскомидии специальной просфоры с молитвой «за здоровье» царя. Если учесть, полагает он, что указанное издание, равно как и повторявшие его последующие, выходили в Синодальной типографии столицы «По благословению Святейшего Синода», то это, якобы, «свидетельствовало о нежелании высшего духовенства поддерживать самодержавный строй» (Бабкин М.А. Священство и Царство. Россия, начало XX века — 1918 год. Исследования и материалы. М., 2011. С. 182). М.А. Бабкин, как видим, по-своему, новаторски излагает историю «отдаления» русских епископов от монархического режима, олицетворяемого царем.

⁸ «Россия не знает клерикализма, — заявил епископ Евлогий обер-прокурору Св. Синода В.К. Саблеру, услышав от него пред-

ложение создать в Думе фракцию духовенства, — и такое явление, как партия „национального католического центра“, которая возникла на Западе, было бы нашему народу чуждо; наше смиренное сельское духовенство находится в тесной органической, бытовой связи с народом; спаянное с ним единством мысли, чувствований и страданий, оно не может идти в Думу, разрывая эту глубокую жизненную связь; изолируя духовенство от народа, мы сделаем его одиозным: „попы налезли в Думу“, „попы преследуют интересы своих карманов...“ — вот как воспримет народ возникновение в Думе фракции духовенства» (Путь моей жизни. Воспоминания митрополита Евлогия (Георгиевского), изложенные по его рассказам Т. Манухиной. М., 1994).

⁹ В 1913 г. по всей Российской империи на 98,5 млн православных было оформлен 3 791 развод (0,0038 %). Даже увеличив это число в десять раз, мы не выйдем за пределы статистической погрешности.

¹⁰ *Лукоянов И.В.* Проекты изменения государственного строя в России в конце XIX — начале XX в. и власть. (Проблема правового реформаторства). СПб., 1993. (Машинопись). С. 360.

¹¹ См. подр.: *Миронов Б.Н.* Благосостояние населения и революции в имперской России: XVIII — начало XX века. М., 2010. С. 632–639.

¹² Следует указать, не предъявляя никаких претензий к автору, что в книге Г. Фриза иногда используются слова и выражения, которые не следовало бы употреблять в работе, посвященной истории Православной Российской Церкви. Так, как уже указывалось выше, говоря о русских архиереях, автор иногда употребляет слово из католического лексикона — «прелат» (С. 227, 288, 289, 290, 314). Пишется о «чине», а не о *сане* митрополита (С. 223); или о «сане», а не о *должности* благочинного (С. 297). Иногда говорится о том, что архиерея отправляли «на пенсию» (С. 222, 229, 326), а не на *покой*. Хотя всё это — мелочи, но забывать о них не стоит.

¹³ В сноске, сделанной по этому поводу, Г. Фриз замечает, что «до 1917 г. все исследования, посвященные Российской Церкви, были *чрезвычайно конфессиональными* (т.е., по сути, монополизированы служителями Церкви и подвержены духовной цензу-

ре)» (С. 268, сноска 3). Даже не обращая внимания на наречие *чрезвычайно*, следует сказать, что до 1917 г. в России появлялись работы, вполне соответствующие европейскому уровню развития исторической науки. Достаточно упомянуть фундаментальную «Историю Русской Церкви» Е.Е. Голубинского, монографии А.П. Шапова («Русский раскол старообрядчества...», «Земство и раскол»), историко-публицистические публикации С.П. Мельгунова («Церковь и государство в России. (К вопросу о свободе совести)». Вып. 1, 2), чтобы отвергнуть тезис о «всех исследователях». Да, собственно, и «конфессиональность» далеко не всегда должна характеризоваться как упрек исследователю (вспомним, к примеру, замечательные дореволюционные работы профессора МДА Н.Ф. Каптерева или профессора СПбДА Б.В. Титлинова).

¹⁴ См. подр.: *Беглов А.Л.* Церковно-общественные движения на рубеже 1910–1920-х гг. // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. М., 2009. Т. 1. № 19. С. 263–269.

ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО

*Протоиерей Илия Одяков**

ПОМОЩЬ ПАСТЫРЯ ПРИ ДЕПРЕССИЯХ

Автор считает, что депрессия не является лишь проявлением страстей печали и уныния, лени и слабости, капризов и пресыщенности, а потому не требует профессионального медицинского вмешательства. Напротив, священнослужитель, сталкиваясь с проявлением депрессии, сам должен иметь специальные знания об этом тяжелом недуге.

Ключевые слова: депрессия, психологическая помощь верующим, богооставленность, окамененное нечувствие, сердечная тоска, доверие к врачу, пастырские ошибки.

* Автор — клирик больничного храма в честь иконы Божией Матери «Целительница» при Научном центре психического здоровья РАН.

Как ни грустно констатировать, многие священнослужители самых разных уровней убеждены, что у истинно верующего человека не может быть депрессии. Нужно же мужественно переносить нападения злой силы, которые, по Священному Писанию, прогоняет лишь пост и молитва. А таблетки и вовсе вредны для здоровья.

Благодарение Богу, что Церковь ведет постоянную просветительскую работу в области разумного отношения к медицине вообще и к психиатрии в частности. Помним, что в Евангелии ничего не сказано о клинической депрессии. Мы признаем, что отказ от лечения аппендицита у хирурга или флюса у стоматолога не есть акт мученичества. Точно так же боль и гной в душе часто являются проявлениями психической патологии, и нужно не «переносить на ногах» эти состояния, а лечиться.

Итак, нужно начать с того, что довольно часто священник может быть первым, кто поймет, что человек, так или иначе доверяющий ему свои душевные проблемы, болен психическим расстройством.

При этом, вне всякого сомнения, не дело духовника диагностировать конкретное заболевание. Однако он может и должен правильно отличать нормальные переживания от болезненных. В связи с этим необходимо учиться понимать, что есть душевная болезнь, учиться, так сказать, «узнавать ее в лицо». Это очень важный этап подготовки будущего пастыря и его дальнейшего служения.

Зачастую в приходских храмах прихожане, имеющие психические проблемы и общающиеся со священником, не понимают тяжести своих состояний. Поэтому другим важным аспектом пастырства является помощь человеку в осознании болезненного характера тех или иных его переживаний и содействие в обращении к врачу-специалисту.

На этом пути часто возникают существенные трудности из-за опасности, что больной человек может вообще замкнуться по отношению к людям, уйти из Церкви. В связи с этим возникает необходимость «подключать»

родственников для того, чтобы мягко, но настойчиво объяснить необходимость врачебной помощи. Данная проблема на приходах вызывает большие сложности, т.к. обычно люди воспринимают «в штыки» попытку привести их за руку к врачу-психиатру. Некоторую помощь может оказать психолог, если такой имеется при храме. Он параллельно со священником со своей стороны (уже на языке психологии) может объяснить человеку имеющиеся у него психические расстройства и порекомендовать обратиться ко врачу.

В отличие от этого люди, приходящие в храм при Научном центре психического здоровья (НЦПЗ), имеют более ясное и критическое отношение к своему состоянию, поскольку они уже находятся в стационаре и, как правило, признают наличие болезни. На языке аскетики это видение себя можно назвать более трезвенным, что, без сомнения, представляет большую возможность священнослужителю давать необходимые советы и рекомендации.

Сигнал бедствия S.O.S.

Люди, страдающие депрессией, нередко на исповеди или в «беседе по душам» произносят, так сказать, «особые», некоторые определенные слова, по которым священнослужитель может понять, что речь идет о тяжелом депрессивном состоянии, которое нуждается в серьезной врачебной помощи. Постараюсь привести некоторые наиболее часто встречающиеся высказывания:

— ощущение богооставленности, утрата чувства благодати;

— жалобы на «окамененное нечувствие», бессилие, на невозможность молиться, читать Священное Писание и душеполезную литературу;

— может идти речь о «пустоте внутри души», о потере смысла жизни, об утрате веры в Бога;

— сетования на «ослабление» или «отсутствие» чувств как физиологических (всё бесцветное, безвкусное), так и духовных (любовь, нежность, привязанность), безразличие ко всем и ко всему; полное «окаменение души», чувство пустоты, неспособность ни радоваться, ни плакать;

— нередко приходится слышать жалобы на «сердечную тоску», «загрудинные боли», как будто «кол в груди», «кошки скребут на душе», «плита лежит на сердце»;

— порой говорится просто о так называемых «тяжелых мыслях». При подробных расспросах удается выяснить, что речь идет о мыслях о суициде;

— мучительное ощущение своей особенной вины, греховности, никчемности, чувство безмерного стыда за свою жизнь, отчаяние;

— желание, как говорят, «сдохнуть» или хотя бы «тихо исчезнуть». В этом же ряду: «без меня было бы всем лучше» или «мне было бы лучше без вас»;

— внезапное резкое погружение в так сказать «философские размышления», рассуждения о смысле жизни, неизбежности смерти, ощущение неприятия и непонимания со стороны окружающих;

— жалобы на снижение интеллектуальных способностей, «отупение»;

— отсутствие желания совершать любые физические нагрузки, ощущение разбитости, слабости, бессилия;

— констатация появления мрачной угрюмости, брюзжания, претензий ко всему вокруг. При этом часто возникают вспышки раздражения, гнева, ярости. Человеку кажется, что все вокруг делают всё из вредности. А всё то, что раньше было дорого и радовало, сейчас лишь бремя и мучение;

— возникновение проблем со сном: трудность засыпания, частое пробуждение в течение ночи, раннее пробуждение без чувства отдыха;

— нежелание и неприятие супружеских отношений;

— мучительное ожидание скорого будущего несчастья, катастрофы, надвигающегося конца света;

— в некоторых случаях о депрессивном состоянии могут свидетельствовать как многочасовое слушание рок-музыки со специфическими мелодиями и текстами, так и сидение в сети на сайтах с суицидальной направленностью (например, «синие киты»);

— высказывания о негативном восприятии своего прошлого, настоящего и будущего: «вся жизнь — цепь ошибок», «всё в жизни было не так, сейчас — мрак и в будущем ничего хорошего»;

— наконец, нередко священник встречается с речами о нежелании учиться, попытках бросить работу, семью; при этом больные говорят, что «тягостно учиться» и «тошно работать». Это тоже может свидетельствовать о наличии депрессии.

Необходимо понимать, что если хотя бы часть выказанных маркеров состояния держится от двух недель до месяца, речь почти без сомнения идет о болезни.

Итак, надо помочь человеку осознать, что он болен. Предельно бережно и деликатно объяснить необходимость лечения, которое не терпит отлагательств и может затянуться на некоторое время.

Чем может помочь пастырь при депрессии?

С точки зрения Церкви, Единым врачом является Христос Спаситель, который исцеляет все немощи, недуги и страдания людей. Только у ног Спасителя можно найти настоящее исцеление от грехов, болезни и страданий. Тем не менее, если мы обратимся к святоотеческому наследию, то можем найти ценные советы и рекомендации, которые святые отцы излагали в соответствующих случаях.

В Древнем Патерике существует такое высказывание великого аввы Исхириона: «Некоторые монахи египетского скита беседовали о последнем времени.

— Что сделали мы? — говорили они.

Авва Исхирион ответил:

— Мы исполнили заповеди Божии.

— А что сделают те, которые будут после нас? — спросили его.

— Они, — сказал авва, — примут делание вполнину против нас.

Еще спросили они:

— А что будут делать, которые после них?

Авва ответил:

— Они не будут иметь нашего делания, но им попустятся скорби и страдания, и те из них, которые устоят, будут выше нас и отцов наших».

Авва Пимен Великий говорил: «Если трое человек живут в одном месте, и один из них хорошо молится и безмолвствует, другой болен и благодарит Бога, а третий служит им с чистым расположением, то все трое трудятся одинаково».

Преподобный Серафим Саровский, один из величайших подвижников нашего времени, говорил, что «тот, кто переносит болезнь с терпением и благодарением, тому она вменяется вместо подвига или даже более».

Преподобный Амвросий Оптинский, который сам нес тяжелую болезнь на протяжении пятидесяти лет, наставлял, что «от человека болящего Бог много не требует — лишь бы нес свою болезнь с упованием на Бога и, если может, благодарил».

В этих случаях священнику важно подчеркнуть то, что одним из духовных рецептов борьбы с депрессией является терпение, принятие воли Божией и обращение к врачу. При этом можно сослаться на тексты Священного Писания: «Почитай врача честью по надобности в нем, ибо Господь создал его, и от Всевышнего — врачевание ... Господь создал из земли врачевства, и благоразумный человек не будет пренебрегать ими. Не от дерева ли вода сделалась сладкою, чтобы познана была сила

Его. Для того Он и дал людям знание, чтобы прославляли Его в чудных делах Его: ими Он врачует человека и уничтожает болезнь его. Приготавливающий лекарства делает из них смесь ... и чрез него бывает благо на лице земли. Сын мой! В болезни твоей не будь небрежен, но молись Господу, и Он исцелит тебя ... Дай место врачу, ибо и его создал Господь, и да не удаляется он от тебя, ибо он нужен. В иное время и в их руках бывает успех; ибо и они молятся Господу, чтобы Он помог им подать больному облегчение и исцеление к продолжению жизни» (Сир. 38:1–14).

Таким образом, надо помочь больному человеку понять, что его болезнь не является проявлением богооставленности. Бог продолжает любить его и заботиться о нем. Важно помочь ему понять, что его болезнь не отрывает его от Бога, от себя и от окружающего мира (так, как отрывает грех). Болезнь — это путь Креста, который дан нам ко спасению, который возводит нас к Богу. Болезнь — это путь Промысла Божия, это путь изменения и возрастания.

Нужно укрепить уверенность человека в том, что депрессия, при соблюдении указаний врача, часто имеет благоприятное течение. Можно и нужно убеждать больного в необходимости доверия врачу, в действенности приема препаратов. При возможности, помочь преодолеть страх перед медикаментозным лечением, сделав акцент на отсутствии привыкания к антидепрессантам.

Необходимо регулярно напоминать и о том, что жизнь христианина есть постоянное соработничество человека и Бога. В связи с этим долг больного — усердно молиться не только о себе самом, но и о своем враче (какой бы национальности и вероисповедания он ни был), чтобы Господь «через ум и руки лекаря управил лечение», даровал ему мудрость, помог правильно подобрать лекарства; а также просить Бога о том, чтобы назначения врача помогли справиться с болезнью.

Надо поддерживать и укреплять больного в стремлении к благодатной помощи Божией через церковные таинства (Соборование, Покаяние, Причастие).

Необходимо указывать на наше призвание, прежде всего, в самом себе быть «воинами Христовыми», на активную борьбу со злом и недугом, на мобилизацию всех своих сил. Надо заставлять и тело, и душу работать. (Больному часто кажется, что единственное спасение — лежать на диване лицом к стене. Между тем спасение от болезни — в труде. Душа болит, а тело надо понуждать работать, иначе — смерть.)

Некоторые методики современной поведенческой психотерапии (назову две такие техники: лечение активностью и лечение мастерством и радостью) имеют свои корни в святоотеческих рекомендациях. Так, лечение активностью предполагает, что, чем больше даст себе человек покоя, тем глубже будет депрессия. В связи с этим лозунг монашества, выраженный преподобным Венедиктом Нурсийским, «молись и трудись», как нельзя кстати. Пастырский совет о постоянной занятости будет очень важен, как только пройдет острота болезни.

Также уместен совет составить список дел, которые ранее (до болезни) реально приносили радость. И методично, как епитимию, выполнять их (например, рисование, музыка, прогулки по парку, физкультура и т.п.).

Так, святитель Иннокентий Херсонский пишет: «Занятие себя трудом телесным ... прогоняет уныние. Пусть начнет трудиться, даже нехотя; пусть продолжает труд, хотя без успеха: от движения оживает сначала тело, а потом и дух, и почувствуется бодрость; мысль среди труда неприметно отвратится от предметов, наводящих тоску, а это уже много значит в состоянии уныния».

Приведу еще рассказ из Древнего Патерика: «Святой авва Антоний, пребывая некогда в пустыни, впал в уныние и в большое омрачение помыслов. И говорил Богу: Господи! Я хочу спастись, а помыслы не позволяют

мне. Что мне делать в скорби моей? Как спасусь? И вскоре встав, Антоний вышел вон, и вот видит кого-то, похожего на себя, который сидел и работал, потом встал из-за работы и молился; после опять сел и вил веревку; далее опять стал на молитву. Это был ангел Господень, посланный для наставления и подкрепления Антония. И сказал ангел Антонию: и ты делай так и спасешься! Услышав сие, Антоний возымел великую радость и дерзновение — и, поступая так, спасался».

Следующий вопрос, который необходимо разобрать, звучит примерно так: чего не надо делать священнику, когда он видит больного с депрессией? Какие пастырские ошибки бывают в этих случаях?

Как известно, при депрессиях наиболее частыми видами помыслов, которые нападают на сознание больного человека, бывают следующие:

— мысли о собственной неполноценности, уродливости, ущербности;

— мысли о собственной вине, греховности, нередко доходящие до бреда;

— суицидальные помыслы и намерения.

В этих случаях священник не должен не только обвинять, но и поддерживать убежденность больного в его собственном грехе, виновности и наказании от Бога за грехи. Надо постараться показать Господа не как сурового Судию, который наказует за каждую ошибку, прегрешение и грехопадение, а показать, что Христос — это любовь, свет, доброта, милосердие, всепрощение, и даже в таком состоянии Он стучится в душу больного человека.

Категорически нельзя использовать или поддерживать отношение к болезни как к наказанию за греховную жизнь или наследственные пороки.

Желательно не делать никаких упреков, замечаний больному человеку, особенно касающихся церковной жизни. Необходимо помнить, что больной человек очень чувствителен ко всему и раним и легко усматривает в

любых словах подтверждение того, что его считают ничемным и ни на что не способным. Следует подчеркнуть и дать больному почувствовать, что он не виновен в том болезненном состоянии, которое развилось в настоящее время. Надо постоянно доносить до сознания, что это депрессия виновата в том, что жизнь кажется такой пустой и тягостной.

Не следует давать банальных советов депрессивному больному, таких как: «ты должен взять себя в руки», «ты мог бы справиться, если бы захотел». Не допускать никаких плоских, примитивных утешительных высказываний или тривиальных подбадриваний. Следует относиться со всяким вниманием к любым жалобам и ощущениям депрессивного больного, ни в коем случае не игнорировать их как безделицу, а внимательно и с терпением выслушивать всё, что он говорит.

Также нельзя поддерживать желание человека выдавать болезненное видение своей жизни за реальность. Задача пастыря — показать, что Бог по какой-то определенной причине дал нам именно эту страну и семью, учебу и работу, друзей и недругов, радости и скорби, здоровье и болезни. Именно в этой ситуации есть нечто важное, подчас скрытое, но «божественное». Важно убедить человека, что наше спасение совершается «здесь и сейчас».

Чрезвычайно важно настоятельно советовать депрессивному больному в этом состоянии не принимать кардинальных решений в отношении учебы, работы, семьи, выбора духовника. Этот совет связан с тем обстоятельством, что в период депрессии нарушается адекватное восприятие мира, и правильное решение больной принять в таком состоянии не может. Только после выхода из болезненного состояния возможно вернуться к решению этих социальных вопросов (то, что на языке аскетики называется «сидением в келии»).

Нередко в период депрессии больной не может молиться, читать Молитвослов или Священное Писание.

Иногда даже участие в богослужениях и в таинствах не приносит облегчения. Священник должен найти слова утешения, в идеале постараться молиться вместе с больным; помочь увидеть тайну милосердия Божия; объяснить, что Бог ищет в нас любовь, а не самобичевание.

Также неверным советом является указание «отвлечься от печали» погружением в общество жизнерадостных людей, отправиться в дом отдыха, паломническую поездку, монастырское послушание и т.п. Это может еще больше загнать человека в тоскливое состояние.

При мыслях и намерениях о самоубийстве, которыми может поделиться человек, очень важно не высказывать ужас и критику по поводу услышанного. Нельзя ни спорить, ни отговаривать, ни убеждать, что «есть для чего жить». Необходимо спокойно и внимательно выслушать человека и выразить свое сопереживание. В идеале — вместе помолиться. В зависимости от ситуации, можно дать нравственную оценку этих побуждений; указать на их внешний, болезненный характер. («В болезни не желай себе смерти — это грешно» — преподобный Пимен Многоболезненный.)

В то же время нельзя соглашаться с желанием больного замкнуться в себе, оставаться «бесчувственным». Необходимо внушать мысль о важности добродетелей щедрости, милосердия, благотворительности, различных внешних форм проявления любви. Всё это помогает не заикливаться целиком на своей слабости и никчемности. А также помогает учиться видеть и благодарно принимать ответную помощь со стороны.

Надо отметить, что часто люди в депрессивных состояниях ищут ответы на свои вопросы, консультируясь на форумах, занимаясь самолечением, хождением «по бабкам», «по гомеопатам», «по отчиткам» и т.п. Надо отметить бесперспективность таких действий, указав на вредность такого подхода вместо своевременного обращения к специалисту.

Другой крайностью являются отчаянные попытки найти «православного психиатра», «православного психотерапевта», «православного психолога» или «священника с психиатрическим образованием». Необходимо убедить как больного, так и его родственника в необходимости молитвенного поиска не «православного», а хорошего и внимательного врача.

В этом же ряду стоит поиск как «волшебной таблетки», так и «чудотворного образа от депрессии». Следует указать на ложный и магический характер этого пути и посоветовать встать на путь личного молитвенного подвига в деле исцеления.

И наконец, самое важное — священнику желательно вспомнить опыт тех святых подвижников, которые сами переносили депрессивное состояние, и воспользоваться их духовными советами.

В качестве примера приведу выписки из писем святителя Игнатия Брянчанинова, который в своей жизни много страдал и, проведши всю свою жизнь в страданиях, почитал сострадание страждущим своим священным долгом. Ниже приводятся отрывки из его писем к своим духовным чадам.

«И ты всё болен! Что сделаешь! Больной не может быть вполне причислен к живым, потому что он живет полу жизнью, какою-то тенью жизни. Самые душевные способности его цепенеют, не действуют так, как им должно было действовать. Ныне не страдают христиане от оков и мечей; потерпим мучение от болезней и других скорбей. Всякому времени даны своего рода страдания: нашему времени даны страдания мелочные. Претерпим их. Весы и мзда у Бога» [1].

«Находящийся в болезненном состоянии подобен закованному в тяжкие оковы извне и внутри» [2]. «Состояние лечащегося от хронической болезни труднее, нежели состояние болящего: отнимает всё время, действие лекарств поставяет тело в ненатуральное по-

ложение, отнимает способности телесные и душевные ... держит в состоянии непрерывающейся усталости, какого-то онемения и усыпления» [3].

«Власы глав наших изочтены у Бога; ни одна из птиц бессловесных не падает без воли Творца своего: неужели без той воли могло приблизиться к Вам искушение? — Нет! Оно приблизилось к Вам по попущению Бога. Недреmlющее око Промысла постоянно бдит над Вами; всеильная десница Его охраняет Вас, управляет судьбою Вашею. По попущению или мановению Бога приступили к Вам скорби, как мучители к мученику ... Не предавайтесь печали, малодушию, безнадежью! Скажите ... Вашим унывающим помыслам, скажите Вашему пронзенному скорбью сердцу: „Чашу, юже дает ми Отец, не имам ли пити от нея?“ (Ин.18:11) ... Оставим людей в стороне: точно — они посторонние! Обратим взоры наши к Богу, повергнем к ногам Его воздымающиеся и мятущиеся помыслы наши, скажем с благоговейной покорностию: „Да будет воля Твоя!“» [4].

Чаша скорбей, «Чаша Христова отверзает вход в страну разума духовнаго, состояния духовнаго, вшедший туда ... начинает совершать свое земное странствование, как бы несущийся по воздуху превыше всего, — на крыльях веры ... Вера подымает с земли, освобождает от оков, изъемлет из среды мучений, возносит к небу, вводит в покой духовный» [5].

«Радуйтесь! — И паки реку: радуйтесь! Вы для того на берегу моря скорбей, чтобы переплыть в страну радостей ... Достигшие этого блаженного берега забывают, в упоении наслаждением, все скорби, претерпенные ими на море. Становитесь бестрепетной ногой в легкую ладью веры ... Скорее, нежели предполагаете, нежели можете себе представить, перенесетесь через море, перенесетесь в рай. Но между духовным раем и жизнью плотской, душевной, обыкновенной, которой живут вообще все люди, положены в разграничение ... — крест и распятие» [5].

«Вот оружия, которые святое буйство проповеди Христовой вручает рабу Христову для борьбы с ... мрачными помыслами и ощущениями печали, являющимися душе в образе страшных исполинов, готовых стереть ее, поглотить ее:

1-е — слова: «Слава Богу за всё»;

2-е — слова: «Господи! Предаюсь Твоей Святой Воле! Будь со мной Воля Твоя»;

3-и — слова: «Господи! Благодарю Тебя за всё, что Тебе благоугодно послать на меня»;

4-е — слова: «Достойное по делам моим приемлю; помяни мя, Господи, во Царствии Твоем»» [5].

«При явлении печального помысла или тоски в сердце начинайте от всей души, от всей крепости Вашей произносить одно из вышеозначенных предложений, произносите его тихо, неспешно, не горячась, со вниманием, во услышание одних Вас — произносите до тех пор, доколе ... не известится сердце Ваше в пришествии благодатной помощи Божией ... Эти оружия ... наделают дела более, нежели все вкуче собранные глубокомысленные суждения и изыскания богословов-теоретиков, сказателей букв: германских, испанских, английских, американских!» [5].

Литература

1. *Святитель Игнатий (Брянчанинов)*. Полное собрание сочинений. Том 7. Избранные письма. Письмо 113. К некоторому священноиноку, духовному сыну. О болезнях и душевном ожесточении, URL: <http://брянчанинов.рф/tom7/113.shtml>.

2. *Святитель Игнатий (Брянчанинов)*. Полное собрание сочинений. Том 7. Избранные письма. Письмо 279. О претерпении болезни телесной. URL: <http://брянчанинов.рф/tom7/279.shtml>.

3. *Святитель Игнатий (Брянчанинов)*. Полное собрание сочинений. Том 7. Избранные письма. Письмо 266. О своем телесном и душевном состоянии. URL: <http://брянчанинов.рф/tom7/266.shtml>.

4. *Святитель Игнатий (Брянчанинов)*. Полное собрание сочинений. Том 7. Избранные письма. Письмо 75. К некоторому священноиноку, находящемуся в скорбных обстоятельствах. URL: [http:// брянчанинов.рф/tom7/75.shtml](http://брянчанинов.рф/tom7/75.shtml).

5. *Святитель Игнатий (Брянчанинов)*. Полное собрание сочинений. Том 7. Избранные письма. Письмо 114. К отцу, постигнутому скорбными обстоятельствами. О борьбе с помыслами. URL: <http://брянчанинов.рф/tom7/114.shtml>.

*Е.В. Гедевани**

ДЕПРЕССИВНЫЕ РАССТРОЙСТВА И РЕЛИГИОЗНОСТЬ

В статье представлены данные обзора мировой научной литературы, посвященной исследованию влияния религиозности на депрессивные состояния.

Ключевые слова: психологическое благополучие и религиозное мировоззрение, психологическая травма и духовное развитие, внешняя и внутренняя религиозная ориентация, религия и суицид.

* Автор — кандидат медицинских наук, научный сотрудник Научного центра психического здоровья РАН.

Влияние фактора религиозности на психическое здоровье

На настоящий момент имеются многочисленные исследования, свидетельствующие об улучшении общего психологического благополучия, связанного с религиозным мировоззрением, описаны различные копинг-стратегии при вышеупомянутых расстройствах [1, 2, 3, 4, 5, 6, 7]. Существует связь между религиозной вовлеченностью и более низким уровнем депрессивных расстройств, суицидальных попыток и самоубийств [8, 9, 10, 11, 12, 13].

Мета-анализ 143 независимых исследований, представленный T. Smith et al. [14], показал, что религиозность умеренно, но надежно связана с более низким уровнем депрессивных симптомов. При этом защитная роль религиозности более выражена у лиц, перенесших психотравмирующую ситуацию. Некоторые исследователи полагают, что травма становится толчком к более глубокому духовному развитию индивида и способствует обретению внутренней устойчивости и осознанному проживанию жизни, признанию ее ценности [15, 16, 17, 18].

В более позднем анализе H. G. Koenig et al. [19] всех количественных исследований, опубликованных в рецензируемых академических научных журналах на английском языке за 1872–2010 гг., было выявлено, что в 272 из 444 исследований (61 %) регистрировалось уменьшение тяжести депрессивных симптомов и укорочение длительности депрессивных фаз под влиянием религиозности. В 106 из 141 исследований (75 %) отмечалось, что религиозность коррелирует с меньшим количеством суицидов и негативным отношением к ним. Этот анализ свидетельствует о существовании достоверных данных множества исследований, наглядно демонстрирующих обратную корреляцию между религиозной активностью или личным участием в религиозных обрядах с депрес-

сивными симптомами и депрессогенными эффектами стрессовых жизненных событий, а также уровнем самоубийств.

В ходе мультицентрового перекрестного исследования, проведенного в поликлиниках пяти университетских больниц Кореи, было установлено, что тревожные и депрессивные симптомы более выражены в подгруппе с низкой религиозностью, в отличие от подгруппы с высокой или нулевой религиозностью ($p < 0,01$), и фактор благополучия достигает более высоких значений в подгруппе с высокой или низкой религиозностью, в отличие от нерелигиозной подгруппы ($p < 0,05$) [20].

L. Mitchell, S. Romans [21] провели исследование религиозности пациентов с биполярным аффективным расстройством, находящихся в ремиссии. Большинство пациентов отличались высокой религиозностью или имели сильные духовные убеждения (78 %) и часто уделяли внимание религиозным практикам (81,5 %). Большинство видели прямую связь между собственными убеждениями и совладанием с болезнью. Многие использовали религиозные копинг-стратегии. Выводы, к которым приходят исследователи, заключаются в том, что мысли религиозного или духовного содержания имеют большое значение для многих пациентов с биполярным расстройством и определяют способы восприятия своей болезни.

D. Anyfantakis с соавторами была поставлена цель изучения протекторной роли религиозности в отношении депрессии. Целевая группа была представлена 220 пациентами из группы SPILI III (1988–2012 гг.), посещавшими учреждение первичной медицинской помощи в сельском городе Спили на Крите, большинство из которых (98,5 %) были православными христианами. Высокорелигиозные участники сельского Крита представили более низкую вероятность развития депрессии. Помимо этого, D. Anyfantakis с соавторами указали на то, что участие

в религиозных мероприятиях способствует усилению социальных контактов, развитию чувств оптимизма и принадлежности к группе и непосредственно приводит к более высокому уровню социальной ответственности и меньшей вероятности депрессии [22].

В современной зарубежной литературе, посвященной влиянию религиозности на здоровье, часто встречаются такие понятия, как внешняя (extrinsic) и внутренняя религиозная ориентация (intrinsic religiosity). Эти термины были впервые описаны Gordon Allport с коллегами в 1960-х гг. [23]. Согласно их данным индивиды, обладающие внутренней религиозной ориентацией, рассматривают религию как основу своего бытия и следуют ей в течение жизни. Тогда как внешняя религиозная ориентация в первую очередь служит другим, более конечным целям, а не центральным религиозным убеждениям как таковым. Таким образом, люди, которых характеризует внешняя религиозная ориентация, используют свою религию для удовлетворения тех или иных базовых потребностей, таких как социальные отношения или личный комфорт.

Клиницисты используют эти понятия в своей исследовательской работе и часто находят корреляции внутренней религиозной ориентации с чувством общего благополучия и положительными исходами заболевания [24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33].

Так например Michael E. McCullough из университета Майами [34] в ходе обзора 80 литературных источников приходит к заключению, что внешняя религиозная ориентация связана с повышенным риском депрессивного расстройства и более высокой степенью депрессивной симптоматики. Напротив же, внутренняя религиозная ориентация имеет отрицательную взаимосвязь с депрессивными симптомами.

Отдельного внимания заслуживают исследования пожилых пациентов с депрессией. Проспективное ис-

следование влияния религиозности на течение депрессивных расстройств у 87 пожилых людей, госпитализированных по поводу депрессии, позволило выявить, что внутренняя религиозная ориентация была связана с более быстрым наступлением ремиссии (на 70 %) при средней длительности наблюдения 47 недель. Среди пациентов, у которых инвалидность вследствие соматических нарушений сохранялась на том же уровне тяжести в течение одного года наблюдения (что означает невысокий ответ на лечение или его отсутствие), скорость наступления ремиссии после депрессии увеличивалась на 106 % [35].

Другая ситуация наблюдалась, например, в Австралии, где уровень религиозности значительно ниже, чем в США, что может объясняться сохранившейся культурой аборигенов, которая имеет достаточно широкое распространение [36]. Австралийский ученый V. Рауман с соавторами [37] провел исследование о влиянии религиозного копинга на течение депрессии у лиц пожилого возраста. Только 25 % всех опрошенных регулярно посещали церковь, и 57 % не посещали вообще или посещали редко. Анализ данных со многими переменными продемонстрировал значимую взаимосвязь между индивидуальной молитвой и высоким уровнем физической недееспособности. Внутренняя религиозная ориентация (*intrinsic religiosity*) обнаруживалась чаще у пациентов с нарастающим уровнем физической недееспособности и высоким уровнем социальной поддержки. Результаты сопоставлялись с результатами аналогичных исследований, проводимых американскими коллегами [35, 38]. Учеными было выявлено положительное влияние религиозных копинг-стратегий на протекание лечебного процесса и сделан вывод о необходимости введения в клиническую практику методик социальной поддержки пожилых, в частности, религиозных копинг-стратегий.

В исследовании Mosqueiro B. P. et al. [39], выборка которого составила 143 пациента с депрессией, было установлено, что внутренняя религиозная ориентация связана с психологической устойчивостью, качеством жизни и меньшим количеством предшествующих попыток самоубийства. E. S. Fradelos et al. указывают на то, что повышение значимости религиозных убеждений индивида положительно влияет на степень его психологической устойчивости, что, в свою очередь, имеет позитивное воздействие на психическое здоровье в виде значительного уменьшения депрессивных симптомов. Согласно результатам исследования, пациенты с терминальной стадией рака и те, кто перенес мастэктомию, обнаруживали более высокий уровень религиозности и чаще выражали духовные и религиозные потребности [40].

Результаты исследования 100 амбулаторных больных с депрессивным расстройством C. Ozawa et al. [41] показывают, что психологическая устойчивость может служить определенным маркером выраженности депрессивного состояния и определяется скорее индивидуальными характеристиками, чем семейной средой. Кроме того, ученым удалось выявить, что духовность и/или религиозность представляют собой значимый усиливающий элемент для формирования психологической устойчивости.

Помимо внутренней религиозной ориентации важной составляющей позитивного воздействия религии на психическое и соматическое здоровье является общее психологическое благополучие (well-being). Donahue и Benson в результате исследования 34 129 подростков пришли к выводу, что общее психологическое благополучие реализуется в трех наиболее актуальных для подростков областях :1) социальные ценности и действия (помощь другим людям, волонтерство); 2) психическое состояние (суицидальные мысли и попытки, самооцен-

ка); 3) факторы риска (алкоголь, табак, применение ПАВ, вовлечение в насильственные или другие формы деликвентного поведения, ранняя половая жизнь) [42].

К похожим выводам при изучении протекторной роли религии приходят и другие авторы [43, 44, 45, 46], указывая на негативное отношение основных традиционных религий к табакокурению и употреблению алкоголя — серьезных факторов риска большинства известных заболеваний. Помимо этого, большинство религий подразумевает следование традиционной культуре питания и употребление качественной и полезной пищи. Немаловажным механизмом профилактики заболеваний авторы полагают само воздействие религиозной среды и собственной духовности на стресс и на психоэмоциональное состояние верующего.

Некоторые авторы указывают на значимые гендерные и личностные различия в проявлении отдельных аспектов религиозности и духовности, что соотносится и с некоторыми психосоциальными показателями. В то же время чувство духовной близости и привязанности к Богу неизменно коррелируют с такими показателями, как общее психологическое благополучие и другими позитивными психологическими маркерами, даже с учетом описанных характеристик [47]. Данные исследователей Duke University — Van Cappellen et al. [48] так же свидетельствуют о том, что религия или духовность связаны с общим психологическим благополучием человека, что опосредованно чувствами благоговения, благодарности, любви и мира, но не положительными эмоциями, вызванными развлечением или гордостью.

Бразильскими учеными было проведено перекрестное исследование, направленное на оценку роли смысла, миролюбия, веры и религиозности в области психического здоровья. Была установлена связь этих показателей с качеством жизни и общим психологическим благополучием у 782 взрослых. Результаты демонстри-

ровали тесную связь смысла и миролюбия с положительным состоянием здоровья и уровнем благополучия [49].

Влияние религии на суицидальную активность

Одной из значимых глобальных проблем психиатрии в настоящее время является проблема самоубийств. По данным эпидемиологов ВОЗ к 2020 году риск суицидов в мире составит приблизительно 1,53 млн человек [50]. Согласно данным мировой статистики уровень совершаемых самоубийств определяется как гендерными и возрастными факторами, так и культуральными, включающими религиозную принадлежность [51]. В 1995 г. было зафиксировано 900 000 завершенных суицидов, соотношение между мужчинами и женщинами составило 3,2:1, за исключением Китая, где уровень суицидов выше среди женщин [52]. Отмечен также возрастной фактор: большее количество суицидов совершается после 45 лет, а пик суицидальной активности приходится на возраст старше 75 лет [53].

К настоящему моменту накоплено множество исследований по самоубийствам, однако, по мнению A. Moreira-Almeida и некоторых других авторов, в большинстве медицинских и психологических исследований религиозные факторы надлежащим образом не рассматриваются [54, 55].

В американском исследовании [56] истории лиц, умерших в возрасте 50 лет и старше (584 самоубийств и 4 279 естественных смертей) после проведения анализа с учетом гендерных, расовых факторов, а также семейного положения, возраста и частоты социальных контактов, было установлено, что уровень самоубийств среди лиц, которые не посещали религиозные мероприятия, был в 4 раза выше в сравнении с теми, кто имел высокий уровень религиозной активности.

Помимо того, что религиозная активность связана с более низким уровнем самоубийств, выявлена ее взаимосвязь с негативным отношением к самоубийству и меньшим количеством совершаемых суицидальных попыток, даже у больных с клиническими депрессиями. В исследовании 371 стационарного больного с депрессией было обнаружено, что пациенты, не имеющие религиозной принадлежности, несмотря на тот же уровень тяжести депрессивного состояния, совершали больше попыток самоубийства в течение жизни (66,2 % против 48,3 %). Эти пациенты считали, что имеют меньше оснований для продолжения жизни и практически не демонстрировали морального неприятия самоубийства в отличие от больных, связанных с религией [57].

При изучении национальной репрезентативной выборки из 16 306 подростков в США было обнаружено, что личная религиозность связана с низким уровнем суицидальных мыслей или попытками совершить самоубийство [58]. Аналогичные результаты были получены при обследовании 420 подростков в Турции. Подростки с религиозным образованием в обследовании демонстрировали меньшее количество суицидальных идей и меньшее принятие идеи самоубийства. При этом они были готовы оказывать помощь и выражали сочувствие своим близким друзьям с суицидальными мыслями, не имевшими религиозного образования. [59].

В исследовании P. Huguelet [60] при помощи структурированного интервью была изучена религиозность у 115 амбулаторных пациентов с шизофренией или шизоаффективными расстройствами и 30 стационарных больных без психотических симптомов. Помимо данных, полученных в ходе проведения стандартного структурированного опроса, принималась во внимание их субъективная оценка роли религии (защитной или стимулирующей) в решении совершить самоубийство. Было выявлено, что 43 % пациентов с психозом ранее

пытались покончить жизнь самоубийством. 25 % всех обследованных признали защитную роль религии, которую связали как с морально-нравственным осуждением самоубийства, так и с личным использованием религиозных копинг-стратегий. Только один из десяти пациентов сообщил о стимулирующей роли религии, что объяснил вызывающими отрицательные ассоциации вопросами и надеждой на лучшую жизнь после смерти. В данной работе было показано, что религиозность может играть значимую роль в непринятии психотическим пациентом решения о самоубийстве, хотя известно, что такие пациенты характеризуются высоким риском тяжелых суицидальных попыток.

Рядом авторов в разные годы были выполнены систематические обзоры, явно свидетельствующие о наличии положительного влияния религии на депрессивную симптоматику и о протекторной роли религии, способствующей снижению уровня суицидальной активности. В своем обзоре социологической литературы из 130 источников за 15-летний период, посвященной суициду, S. Stack рассматривает различные теории возникновения суицидальной активности в популяции. Он однозначно указывает на положительное влияние религиозного фактора, который предполагает использование множества приемов копинга и подразумевает негативное отношение к суициду [61].

Духовная жизнь общества создает важный экзистенциальный контекст для индивидуума. Некоторые исследователи видят проблему самоубийств среди молодежи в отсутствии значимого духовного опыта, связанного с имеющимся в современном мире «общественным духовным вакуумом», что приводит к потере смысла и вследствие этого к возможности самоубийства [62, 63].

Поэтому одним из наиболее адекватных путей предотвращения самоубийств могут быть программы вовлечения религиозных общин в государственные проек-

ты. Примером такой программы является Scottish Choose Life Strategy (The Scottish Executive, 2002) Шотландские Стратегии Выбора Жизни (Шотландский орган Исполнительной власти, 2002 г.). Целью этой организации является существенное снижение уровня самоубийств и совместная работа по тренингу навыков реагирования членов религиозных общин и религиозных лидеров в ответ на смерть от самоубийства и суицидальное поведение [64], Н. Mowat et al. [65]; также в Шотландии разработали движения церковных приходских медсестер (на основе более ранней американской модели Westberg [66], в котором медсестра-специалист нанимается на работу в приход, членом которого он или она является. До сих пор эта работа была ограничена христианскими группами и исследования в отношении других религиозных общин не проводились.

Отдельного внимания заслуживает смыслообразующая роль религии, на что указывает G. Kirov et al. [67] при изучении пациентов, перенесших психотические состояния. Авторы указывают на то, что психотическое заболевание, как правило, сопровождающееся аффектом страха, чувствами хаоса и беспомощности, нарушает внутренний порядок личности. С помощью веры в Бога может восстанавливаться равновесие и целостность личности, расщепленной болезнью, что переживается субъектом как оживление, обретение источника счастья, мира и уверенности. Таким образом, вера с точки зрения психологии является особой формой защиты и способствует реализации адаптивных копинг-стратегий. Многие пациенты сознательно используют молитву во времена больших страданий и отчаяния, другие рассматривают свою болезнь как испытание (положительная переоценка) или полагаются на свою церковную деятельность (увеличение социализации).

Смыслообразующий аспект представляется важным, так как религиозность тесно сопряжена с процессом

самоидентификации [68]. Это положение подтверждают данные исследования 3 032 респондентов в возрасте от 25 до 74 лет, обработанные с использованием многофакторной регрессионной модели, которые свидетельствуют, что регулярное участие в жизни религиозных институтов связано с более высокой религиозной социальной идентичностью и вследствие этого — с более высоким уровнем чувства общего благополучия [69].

Некоторые авторы обозначают наиболее явный протекторный фактор, препятствующий реализации самоубийства — его религиозное этическое осуждение [70]. Несмотря на некоторые различия в отношении к самоубийствам в основных религиозно-нравственных учениях, во всех из них имеется общая идея, заключающаяся в признании безусловной ценности человеческой жизни. Эта идея является смыслообразующей и отражается на общем отношении к жизни и чувству собственного достоинства.

Таким образом, протекторный эффект религиозности на депрессивные состояния и суицидальные тенденции может объясняться наличием внутренней религиозности, определяющей смысл жизни верующего. Определенное значение имеют конкретные способы совладания с болезнью и с мыслями о самоубийстве, способствующие адаптации индивида и развитию у него чувства общего благополучия. Определенную протекторную роль играет религиозно-этическое осуждение самоубийства. Необходимо также отметить важность личного участия в религиозных обрядах, так как подобная практика способствует уменьшению депрессогенных эффектов стрессовых жизненных ситуаций [71, 72, 73].

Литература

1. Koenig H.G., Büssing A. The Duke University Religion Index (DUREL): a five-item measure for use in epidemiological studies //Religions. 2010. T. 1 № 1. С. 78–85. Doi: 10.3390/rel1010078.
2. Park, J. I., Hong, J. P., Park, S., & Cho, M. J. The relationship between religion and mental disorders in a Korean population //Psychiatry investigation. 2012 T. 9 № 1. С. 29. Doi: 10.4306/pi.2012.9.1.29.
3. Carpenter T.P., Laney T., Mezulis A. Religious coping, stress, and depressive symptoms among adolescents: A prospective study // Psychology of religion and Spirituality. 2012. T. 4 № 1. С. 19. Doi: 10.1037/a0023155.
4. Tedrus, G.M., Fonseca, L.C., Hoehr, G.C., & Magri, F. Religious-spiritual coping in epileptic patients: correlation with clinical aspects: P1428 //European Journal of Neurology. 2012. T. 19 С. 246.
5. Zinnbauer B.J., Pargament K.I., Cole B., Rye M.S., Butfer E.M., Belavich T.G., Hipp K., Scott A.B., Kadar J.L. (2015). Religion and spirituality: Unfuzzifying the fuzzy. In *Sociology of Religion* (pp. 29–34). Routledge.
6. Rosmarin, D. H., Pirutinsky, S., Greer, D., & Korbman, M. Maintaining a grateful disposition in the face of distress: The role of religious coping //Psychology of Religion and Spirituality. 2016. T. 8 № 2. С. 134. Doi: 10.1037/rel0000021.
7. B.J. Sadock, V.A. Sadock, P. Ruiz. Comprehensive textbook of psychiatry, 10th edition.-V.2 Wolters Kluwer, 2017.
8. Moreira-Almeida, A., Sharma, A., Van Rensburg, B.J., Verhagen, P.J., & Cook, C.C. WPA Position Statement on Spirituality and Religion in Psychiatry //Actas espanolas de psiquiatria. 2018. T. 46. № 6 С. 242–248. Doi:10.1002/wps.20304.
9. Whalen E.A. Religion and suicide //Review of Religious Research. 1964. T. 5 №. 2. С. 91–110. Doi: 10.2307/3510501
10. Pritchard C., Amanullah S. An analysis of suicide and undetermined deaths in 17 predominantly Islamic countries contrasted with the UK //Psychological Medicine. 2007. T. 37. №. 3. С. 421–430. Doi: 10.1017/S0033291706009159

11. *Dein S.* Spirituality, psychiatry and participation: A cultural analysis // *Transcultural Psychiatry*. 2005. Т. 42. №. 4. С. 526-544. Doi:10.1177/1363461505058909

12. *Hilton S.C., Fellingham G.W., Lyon J.L.* Suicide rates and religious commitment in young adult males in Utah // *American journal of epidemiology*. 2002. Т. 155. №. 5. С. 413-419. Doi: 10.1093/aje/155.5.413

13. *Barber C.W., Miller M.J.* Reducing a suicidal person's access to lethal means of suicide: a research agenda // *American journal of preventive medicine*. 2014. Т. 47. №. 3. С. S264-S272. Doi: 10.1016/j.amepre.2014.05.028

14. *Smith T.B., McCullough M.E., Poll J.* Religiousness and depression: evidence for a main effect and the moderating influence of stressful life events // *Psychological bulletin*. 2003. Т. 129. №. 4. С. 614. Doi: 10.1037/h0087878

15. *Hagberg J.O., Guelich R.A.* The critical journey: Stages in the life of faith. Sheffield Publishing, 2011. Книга доступна по ссылке: https://books.google.ru/books?hl=ru&lr=&id=P1ecCQAAQB-AJ&oi=fnd&pg=PR1&dq=15.%09Hagberg+J.+O.,+Guelich+R.+A.+The+critical+journey&ots=heusA4tS0o&sig=MHF-DtmPqRM--iztkSJWffK9wNA&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false

16. *Linley P. A., Joseph S.* Positive change following trauma and adversity: A review // *Journal of Traumatic Stress: Official Publication of the International Society for Traumatic Stress Studies*. 2004. Т. 17. №. 1. С. 11-21. Doi: 10.1023/B:JOTS.0000014671.27856.7e

17. *Tedeschi R.G., Calhoun L.G.* The Posttraumatic Growth Inventory: Measuring the positive legacy of trauma // *Journal of traumatic stress*. 1996. Т. 9. №. 3. С. 455-471. Doi: 10.1007/BF02103658

18. *Harris, J.I., Erbes, C.R., Engdahl, B.E., Olson, R.H., Winskowski, A M., McMahon, J.* Christian religious functioning and trauma outcomes // *Journal of Clinical Psychology*. 2008. Т. 64. №. 1. С. 17-29. Doi: 10.1002/jclp.20427

19. *Koenig, H., Koenig, H.G., King, D., & Carson, V.B.* (2012). *Handbook of religion and health*. Oxford University Press, USA.

20. Lee, S.A., Ryu, H.U., Choi, E.J., Ko, M.A., Jeon, J.Y., Han, S.H., Jo, K.D. Associations between religiosity and anxiety, depressive symptoms, and well-being in Korean adults living with epilepsy // *Epilepsy & Behavior*. 2017. T. 75. C. 246-251. Doi: 10.1016/j.yebeh.2017.06.005

21. Mitchell L., Romans S. Spiritual beliefs in bipolar affective disorder: their relevance for illness management // *Journal of affective disorders*. 2003. T. 75. №. 3. C. 247-257. Doi: 10.1016/S0165-0327(02)00055-1

22. Anyfantakis, D., Symvoulakis, E.K., Linardakis, M., Shea, S., Panagiotakos, D., & Lionis, C. Effect of religiosity/spirituality and sense of coherence on depression within a rural population in Greece: the Spili III project // *BMC psychiatry*. 2015. T. 15. №. 1. C. 173. Doi: 10.1007/BF03401304

23. Allport, G.W., Ross, J.M. Personal religious orientation and prejudice // *Journal of personality and social psychology*. 1967. T. 5. №. 4. C. 432. Doi: 10.1037/h0021212

24. Mickley J.R., Soeken K., Belcher A. Spiritual well-being, religiousness and hope among women with breast cancer // *Image: The Journal of Nursing Scholarship*. 1992. T. 24. №. 4. C. 267-272. Doi: 10.1111/j.1547-5069.1992.tb00732.x

25. Nelson P.B. Intrinsic/Extrinsic Religious Orientation of the Elderly Relationship to Depression and Self-Esteem // *Journal of Gerontological Nursing*. 1990. T. 16. №. 2. C. 29-35. Doi: 10.3928/0098-9134-19900201-09

26. Patock-Peckham J.A. et al. Effect of religion and religiosity on alcohol use in a college student sample // *Drug and Alcohol Dependence*. 1998. T. 49. №. 2. C. 81-88. Doi: 10.1016/S0191-8869(97)00164-5

27. Nelson, C., Jacobson, C.M., Weinberger, M.I., Bhaskaran, V., Rosenfeld, B., Breitbart, W., & Roth, A.J. The role of spirituality in the relationship between religiosity and depression in prostate cancer patients // *Annals of Behavioral Medicine*. 2009. T. 38. №. 2. C. 105-114. Doi: 10.1007/s12160-009-9139-y

28. Caribé, A.C., Studart, P., Bezerra-Filho, S., Brietzke, E., Noto, M.N., Vianna-Sulzbach, M., Miranda-Scippa, Â. Is religiosity a protective factor against suicidal behavior in bipolar I outpatients?

//Journal of Affective Disorders. 2015. Т. 186. С. 156-161. Doi: 10.1016/j.jad.2015.07.024

29. *Mahmoodabad S.S. M. et al.* Extrinsic or intrinsic religious orientation may have an impact on mental health //Research Journal of Medical Sciences. 2016. Т. 10. №. 4. С. 232-236. Доступно по ссылке: <http://eprints.umsha.ac.ir/id/eprint/2369>

30. *Foong H.F. et al.* Moderating effect of intrinsic religiosity on the relationship between depression and cognitive function among community-dwelling older adults //Aging & mental health. 2018. Т. 22. №. 4. С. 483-488. Doi: 10.1080/13607863.2016.1274376

31. *Shattuck E.C., Muehlenbein M.P.* Religiosity/Spirituality and Physiological Markers of Health //Journal of religion and health. 2018. С. 1-20. Doi: 10.1007/s10943-018-0663-6

32. *Charlemagne-Badal S.J., Lee J.W.* Intrinsic Religiosity and Hypertension Among Older North American Seventh-Day Adventists //Journal of religion and health. 2016. Т. 55. №. 2. С. 695-708. Doi: 10.1007/s10943-015-0102-x

33. *Morawa E., Erim Y.* Health-Related Lifestyle Behavior and Religiosity among First-Generation Immigrants of Polish Origin in Germany //International journal of environmental research and public health. 2018. Т. 15. №. 11. С. 2545. Doi: 10.3390/ijerph15112545

34. *McCullough M. E., Bono G., Root L. M.* Religion and forgiveness //Handbook of the psychology of religion and spirituality. 2005. С. 394-411. Доступно по ссылке: http://local.psy.miami.edu/faculty/mmccullough/Papers/CV%20Papers/ReligionandForgiveness_HandbookPsychologyReligionSpirituality_2005.pdf

35. *Koenig H.G., Pargament K.I., Nielsen J.* Religious coping and health status in medically ill hospitalized older adults //The Journal of nervous and mental disease. 1998. Т. 186. №. 9. С. 513-521. Doi: 10.1097/00005053-199809000-00001

36. *Tse, S., Lloyd, C., Petchkovsky, L., Manaia, W.* Exploration of Australian and New Zealand indigenous people's spirituality and mental health //Australian Occupational Therapy Journal. 2005. Т. 52. №. 3. С. 181-187. Doi: 10.1111/j.1440-1630.2005.00507.x

37. *Payman V., George K., Ryburn B.* Religiosity of depressed elderly inpatients // *International Journal of Geriatric Psychiatry: A journal of the psychiatry of late life and allied sciences*. 2008. T. 23. №. 1. C. 16-21. Doi: 10.1002/gps.1827

38. *Bosworth, H.B., Park, K.S., McQuoid, D.R., Hays, J.C., & Steffens, D.C.* The impact of religious practice and religious coping on geriatric depression // *International Journal of Geriatric Psychiatry*. 2003. T. 18. №. 10. C. 905-914. Doi: 10.1002/gps.945

39. *Mosqueiro B.P., da Rocha N.S., de Almeida Fleck M.P.* Intrinsic religiosity, resilience, quality of life, and suicide risk in depressed inpatients // *Journal of affective disorders*. 2015. T. 179. C. 128-133. Doi: 10.1016/j.jad.2015.03.022

40. *Fradelos, E.C., Kourakos, M., Zyga, S., Tzavella, F., Tsaras, K., Christodoulou, E., Papathanasiou, I.V.* Measuring Religiosity in Nursing: Reliability, Validity and Psychometric Properties of the Greek Translation of the Centrality of Religiosity Scale-15 // *American Journal of Nursing*. 2018. T. 7. №. 3-1. C. 25-32. Doi: 10.11648/j.ajns.s.2018070301.14

41. *Ozawa, C., Suzuki, T., Mizuno, Y., Tarumi, R., Yoshida, K., Fujii, K., Uchida, H.* Resilience and spirituality in patients with depression and their family members: A cross-sectional study // *Comprehensive psychiatry*. 2017. T. 77. C. 53-59. Doi: 10.1016/j.comppsy.2017.06.002

42. *Donahue M.J., Benson P.L.* Religion and the well-being of adolescents // *Journal of social issues*. 1995. T. 51. №. 2. C. 145-160. Doi: 10.1111/j.1540-4560.1995.tb01328.x

43. *Timio M.* Blood pressure trend and psychosocial factors: the case of the nuns in a secluded order // *Acta physiologica scandinavica. Supplementum*. 1997. T. 640. C. 137-139. PMID: 9401626

44. *Krause N.* Religion and health: Making sense of a disheveled literature // *Journal of religion and health*. 2011. T. 50. №. 1. C. 20-35. Doi: 10.1007/s10943-010-9373-4

45. *Newlin, K., Dyess, S.M., Allard, E., Chase, S., & Melkus, G. D. E.* A methodological review of faith-based health promotion literature: advancing the science to expand delivery of diabetes education to Black Americans // *Journal of religion and health*. 2012. T. 51. №. 4. C. 1075-1097. Doi: 10.1007/s10943-011-9481-9

46. *Al-Kandari Y.Y.* Religiosity and its relation to blood pressure among selected Kuwaitis // *Journal of Biosocial Science*. 2003. Т. 35. №. 3. С. 463-472. Doi: 10.1017/S0021932003004632

47. *Werdel, M.B., Dy-Liacco, G.S., Ciarrocchi, J.W., Wicks, R.J., & Breslford, G.M.* The unique role of spirituality in the process of growth following stress and trauma // *Pastoral Psychology*. 2014. Т. 63. №. 1. С. 57-71. Doi: 10.1007/s11089-013-0538-4

48. *Van Cappellen, P., Toth-Gauthier, M., Saroglou, V., Fredrickson, B. L.* Religion and well-being: The mediating role of positive emotions // *Journal of Happiness Studies*. 2016. Т. 17. №. 2. С. 485-505. Doi: 10.1007/s10902-014-9605-5

49. *Peres M.F. P. et al.* Mechanisms behind religiosity and spirituality's effect on mental health, quality of life and well-being // *Journal of religion and health*. 2018. Т. 57. №. 5. С. 1842-1855. Doi: 10.1007/s10943-017-0400-6

50. *Bertolote J.M., Fleischmann A.* A global perspective in the epidemiology of suicide // *Suicidologi*. 2015. Т. 7. №. 2. Доступно по ссылке: <http://www.journals.uio.no/index.php/suicidologi/article/viewFile/2330/2193>

51. *Lester D.* The role of shame in suicide // *Suicide and Life-Threatening Behavior*. 1997. Т. 27. №. 4. С. 352-361. Doi: 10.1111/j.1943-278X.1997.tb00514.x

52. *Phillips M. R., Li X., Zhang Y.* Suicide rates in China, 1995–99 // *The Lancet*. 2002. Т. 359. №. 9309. С. 835-840. Doi: 10.1016/S0140-6736(02)07954-0

53. *Pritchard C., Baldwin D. S.* Elderly suicide rates in Asian and English-speaking countries // *Acta Psychiatrica Scandinavica*. 2002. Т. 105. №. 4. С. 271-275. Doi: 10.1034/j.1600-0447.2002.1014.x

54. *Moreira-Almeida A.* Религия и здоровье: чем больше мы знаем, тем больше мы должны узнать/под ред. Борисовой О. А // *World Psychiatry* (на русском). 2011. Т. 12. №. 1. С. 34-35. Доступно по ссылке: https://www.wpanet.org/uploads/Publications/WPA_Journals/World_Psychiatry/Past_Issues/Russian/WPA12-1_Low.pdf#page=36

55. *Mitchell L., Romans S.* Spiritual beliefs in bipolar affective disorder: their relevance for illness management // *Journal of*

affective disorders. 2003. T. 75. №. 3. C. 247–257. Doi: 10.1016/S0165-0327(02)00055-1

56. *Nisbet, P.A., Duberstein, P.R., Conwell, Y., Seidnitz, L.* The effect of participation in religious activities on suicide versus natural death in adults 50 and older // *The Journal of nervous and mental disease*. 2000. T. 188. №. 8. C. 543-546. Doi: 10.1097/00005053-200008000-00011

57. *Dervic, K., Oquendo, M.A., Grunebaum, M.F., Ellis, S., Burke, A.K., Mann, J.J.* Religious affiliation and suicide attempt // *American Journal of Psychiatry*. 2004. T. 161. №. 12. C. 2303-2308. Doi: 10.1176/appi.ajp.161.12.2303

58. *Nonnemaker J.M., McNeely C.A., Blum R.W.* Public and private domains of religiosity and adolescent health risk behaviors: evidence from the National Longitudinal Study of Adolescent Health // *Social science & medicine*. 2003. T. 57. №. 11. C. 2049-2054. Doi: 10.1016/S0277-9536(03)00096-0

59. *Eskin M.* The effects of religious versus secular education on suicide ideation and suicidal attitudes in adolescents in Turkey // *Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology*. 2004. T. 39. №. 7. C. 536-542. Doi: 10.1007/s00127-004-0769-x

60. *Huguelet, P., Mohr, S., Jung, V., Gillieron, C., Brandt, P. Y., Borras, L.* Effect of religion on suicide attempts in outpatients with schizophrenia or schizo-affective disorders compared with inpatients with non-psychotic disorders // *European Psychiatry*. 2007. T. 22. №. 3. C. 188–194. Doi: 10.1016/j.eurpsy.2006.08.001

61. *Stack S.* Suicide: a 15-year review of the sociological literature part I: cultural and economic factors // *Suicide and Life-Threatening Behavior*. 2000. T. 30. №. 2. C. 145-162. Doi: 10.1111/j.1943-278X.2000.tb01073.x

62. *Eriksson C.B., Yeh D.* Grounded transcendence: Resilience to trauma through spirituality and religion // *Individual trauma: Recovering from deep wounds and exploring the potential for renewal*. 2012. C. 53-71. Доступно по ссылке: https://www.researchgate.net/profile/Marek_Celinski/publication/292065408_Individual_trauma_Recovering_from_deep_wounds_and_exploring_the_potential_for_renewal/links/58f96741aca2723d79d26fa9/Individual-trauma-Recovering-

from-deep-wounds-and-exploring-the-potential-for-renewal.pdf#page=65

63. *Tacey D.* The spirituality revolution: The emergence of contemporary spirituality. Routledge, 2004. Doi: 10.4324/9780203647035

64. *Platt S.* et al. Evaluation of the first phase of choose life, the national strategy and action plan to prevent suicide in Scotland // *Psychiatria Danubina*. 2006. T. 18. №. Suppl. 1. C. 103-103. PMID: 16964046

65. *Mowat H.* Ageing Health Care and the Spiritual Imperative: A View from Scotland // *Journal of Religion, Spirituality & Aging*. 2006. T. 18. №. 2-3. C. 3-17. Doi: 10.1300/J496v18n02_01

66. *Westberg G.E., McNamara J.W.* The parish nurse: Providing a minister of health for your congregation. Augsburg Books, 1990. Доступно по ссылке: https://books.google.ru/books?hl=ru&lr=&id=TIIm5tGhOSZ0C&oi=fnd&pg=PA7&dq=Westberg+G.+E.,+McNamara+J.+W.+The+parish+nurse&ots=jn1TJWRo2e&sig=PhF6QabddrNsqnmtDhHPT3AfSk&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false

67. *Kirov, G., Kemp, R., Kirov, K., David, A.S.* Religious faith after psychotic illness // *Psychopathology*. 1998. T. 31. №. 5. C. 234-245. Doi: 10.1159/000029045

68. *Beit-Hallahmi B.* Psychological perspectives on religion and religiosity. Routledge, 2014. Doi: 10.4324/9781315749846

69. *Greenfield E.A., Marks N.F.* Religious social identity as an explanatory factor for associations between more frequent formal religious participation and psychological well-being // *The international journal for the psychology of religion*. 2007. T. 17. №. 3. C. 245-259. Doi: 10.1080/10508610701402309

70. *Moreira-Almeida, A., Lotufo Neto, F., Koenig, H.G.* Religiousness and mental health: a review // *Brazilian Journal of Psychiatry*. 2006. T. 28. №. 3. C. 242-250. Doi: 10.1590/S1516-44462006005000006

71. *Nooney J., Woodrum E.* Religious coping and church-based social support as predictors of mental health outcomes: Testing a conceptual model // *Journal for the Scientific Study of Religion*. 2002. T. 41. №. 2. C. 359-368. Doi: 10.1111/1468-5906.00122

72. *Ellison C.G., Levin J.S.* The religion-health connection: Evidence, theory, and future directions // *Health*

Education & Behavior. 1998. Т. 25. №. 6. С. 700–720. Doi: 10.1177/109019819802500603

73. *Bradley E.* Religious involvement and social resources: evidence from the data set” Americans’ changing lives” // Journal for the scientific study of Religion. 1995. С. 259-267. Doi: 10.2307/1386771

CONTENTS

Patriarch Kirill of Moscow and All Russia.

Feat of Sacrificial Love. Marking 75th Anniversary of Great Victory.....5

Address by His Holiness Patriarch Kirill at the opening of the 28th International Christmas Educational Readings on ‘The Great Victory: Heritage and Heirs,’ held on January 27, 2020.

THE HISTORY OF RELATIONSHIPS OF THE RUSSIAN AND BULGARIAN
ORTHODOX CHURCHES THEOLOGICAL RESEARCH CONFERENCE
VELIKO TARNOVO, BULGARIA, OCTOBER 10, 2019

Metropolitan Hilarion of Volokolamsk.

Chairman of the Moscow Patriarchate’s Department for External Church Relations, rector of the Ss. Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies

History of Bulgarian Orthodox Church As a Subject of Academic Research at Theological Schools of Russian Orthodox Church.....19

The article, describing the history of relationships between the Russian and Bulgarian Orthodox Churches, is based on a presentation delivered at the Theological Research Conference on ‘History of Bulgarian and Russian Orthodox Churches As a Subject of Academic Research in Bulgaria and Russia Nowadays,’ held at the Ss. Cyril and Methodius University of Veliko Tarnovo, Bulgaria, on October 10, 2019. The article focuses on the cooperation of the two Churches in the period between the two world wars and after the restoration of the Bulgarian Patriarchate, as well as on the current inter-Church relations.

Keywords: Russian Orthodox Church, Bulgarian Orthodox Church, Russia, Bulgaria, Orthodoxy.

Bishop Gerasim of Melnik, Vicar of the Sofia Diocese, chief secretary of the Holy Synod of the Bulgarian Orthodox Church.

History and Main Functions of Bulgarian Patriarchal Metochion in Moscow.....32

The address was delivered at the Theological Research Conference on ‘History of Bulgarian and Russian Orthodox Churches As a Subject of Academic Research in Bulgaria and Russia Nowadays,’ held at the Ss. Cyril and Methodius University of Veliko Tarnovo, Bulgaria, on October 10, 2019. Describing the history of relationships between the two Churches, the address focuses on the history and functions of the Bulgarian Metochion to the Patriarch of Moscow and All Russia, as well as on its important role in the Bulgarian-Russian inter-Church relations.

Keywords: Russian Orthodox Church, Bulgarian Orthodox Church, Russia, Bulgaria, Orthodoxy.

Archimandrite Isaac (Boyadzhiski), Cleric of the Archdiocese of Vidin, Bulgarian Orthodox Church

Spiritual and Historical Ties Between Russia and Bulgaria.....39

The address was delivered at the Theological Research Conference on 'History of Bulgarian and Russian Orthodox Churches As a Subject of Academic Research in Bulgaria and Russia Nowadays,' held at the Ss. Cyril and Methodius University of Veliko Tarnovo, Bulgaria, on October 10, 2019. The address describes the history of relationships between the two Churches, highlighting the foundations of spiritual relations between Bulgaria and Russia, as well as the development of bilateral ties and the present-day activities of the Primates of the Bulgarian and Russian Churches. *Keywords:* Russian Orthodox Church, Bulgarian Orthodox Church, Russia, Bulgaria, Orthodoxy.

THEOLOGY

Priest Gleb Riabinin, Postgraduate student of the Chair of Theology of the Moscow Theological Academy.

Gift of Discernment (Διάκρισις) in the Teaching of St. Macarius the Great (Macarian Corpus).....55

Although there are a lot of studies on the Macarian writings, the gift of discernment (διάκρισις) does not get enough attention. On the whole, the prevailing point of view is that the author does not bring anything new to the patristic doctrine of discernment, repeating the previous fathers. This opinion might be valid if we consider only Collection II. The purpose of this article is to elicit the doctrine of διάκρισις by analysing all Collections of the Macarian writings, and to argue that this doctrine is unique and original. The author of the corpus was the first to point to a special faculty of discernment — the sense of the intellect, αἴσθησις νοερά. The list of objects of discernment mentioned in the corpus is the longest one compared to the previous authors. We also come across a new concept — the action or energy, ἐνέργεια, which is used as the main criteria for discernment. Following the tradition, the author illustrates the work of διάκρισις, comparing it with vision. A new analogy is a comparison of διάκρισις with a sense of taste (γεῦσις). Διάκρισις is, on the one hand, the gift from God (1 Cor. 12:10), and on the other, the result of personal experience (πεῖρα) (Heb. 5:14). The role that is given to experience is unique and has no analogies in any previous author: this is the living reality of divine knowledge and grace, the experience of action (ἐνέργεια) of good or evil in the soul. New concepts — sense (αἴσθησις), energy (ἐνέργεια), experience (πεῖρα), — deter-

mine the novelty and originality of the doctrine of διάκρισις in the Macarian writings.

Keywords: gift of discernment, διάκρισις, Saint Macarius the Great, sense of the intellect, αἴσθησις νοερά, energy, ἐνέργεια, experience, πείρα.

Mr. Yevgeny Malyuta, Lector, academic secretary of the Chair of Philology of the Moscow Theological Academy.

Research Background and Issues of Attribution of Two Hagiographical Topics of St. Gregory of Tours.....79

Examining certain fragments from the writings of St. Gregory of Tours, the author makes a well-grounded supposition that the saint documented the formation of hagiographical legends pertaining to the late 6th century. Such view on the problem of data sources used by St. Gregory of Tours poses before future researchers a problem of comprehensive interpretation of his hagiographical information.

Keywords: Gregory of Tours, History of the Franks, Christianisation of Gaul, hagiographical legends, the Theban Legion.

CHURCH HISTORY

Mr. Kirill Cherepennikov, Master of Theology, professor of Russian history at the Moscow Theological Academy.

Moscow Theological Academy Professor Alexander Belyaev As a Member of Monarchist Union of Sergiev Posad.....101

The research focuses on the public and political activities of Alexander Belyaev (1849-1919), Professor of Dogmatic Theology of the Moscow Theological Academy, who from the outset of his work as lecturer and up to his death was keeping a diary, making new entries every day. After the revolutionary upheavals of 1905-1907, Prof. Belyaev, being civic-minded, joined the Russian Monarchist Party and wrote a number of articles in defence of autocratic tsarist power.

Keywords: Moscow Theological Academy, Professor Alexander Belyaev, First Russian Revolution, monarchy, monarchist party.

Mr. Andrei Kostryukov, Doctor of Sciences in History, chief researcher at the St. Tikhon's Orthodox University of the Humanities.

On the History of Relationships Between the Russian Church Abroad and Catacomb Movement in the USSR in the 1970s-1980s.....118

The article describes complicated relationships between the Russian Orthodox Church Abroad and representatives of church underground movement in the USSR and tells about the attempts

to create in the country a church structure, canonically related to the ROCOR through the restoration of hierarchy.

Keywords: ROCOR, Catacomb church, Orthodox believers in the USSR, Bishop Lazar (Zhurbenko), Alexander Solzhenitsyn, Antony (Golynsky-Mikhailovsky), Gury (Pavlov), Bishop Varnava (Prokofiev).

Mr. Sergei Firsov, Doctor of Sciences in History, professor of the UNESCO Chair of the Herzen Russian State Pedagogical University, professor of the St. Petersburg Theological Academy.

Is Piety Baneful?.....137

Reflections on the book by Gregory L. Freeze entitled “Baneful Piety: Russian Church and Collapse of the Empire. Collected Articles”. St. Petersburg, Publishing House of the European University at Saint Petersburg. 2019. 352 p.

In this article the author thoroughly examines the works of a prominent American scholar, Prof. Gregory L. Freeze of the Brandeis University, criticizing his conceptual approach to the analysis of the history of Russia and the Russian Church in the pre-revolutionary decades. At the same time the author uses the works of the American historian as a ground for highlighting the central issues of public and church life of Russia in the late 19th – early 20th centuries, focusing, in particular, on the role of the Orthodox Church and faith in the development of the revolutionary process in Russia.

Keywords: Russian Empire, Russian Orthodox Church, Most Holy Synod, Chief Procuracy, church reforms.

CHURCH AND SOCIETY

Archpriest Iliya Odyakov, Cleric of the Church of “The Healer” Icon of the Mother of God at the Mental Health Research Center of the Russian Academy of Sciences.

Pastoral Aid During Depressions.....183

The author believes that depression is not just a manifestation of such passions as sadness, despondency, laziness, weak will, petulance or satiety, which does not require professional medical intervention. On the contrary, a priest should gain special knowledge of this serious illness in order to offer pastoral aid to those suffering from depression.

Keywords: depression, psychological aid to believers, godforsakenness, stony insensibility, anguish of heart, trust in a doctor, pastoral mistakes.

Ms. Yekaterina Gedevari, Candidate of Sciences in Medicine,
researcher at the Mental Health Research Center of the Russian
Academy of Sciences.

Depressive Disorders and Religiousness.....198

Presented in the article are results of a review of scholarly literature
worldwide, which focuses on the effect of religiousness on depressive
disorders.

Keywords: mental well-being and religious worldview, psychologi-
cal trauma and spiritual development, external and internal religious
orientation, religion and suicide.

Формат 60x90/16.

Отпечатано в цифровой типографии ООО «Буки Веди»

на оборудовании Konica Minolta

119049, г. Москва, Ленинский проспект, д.4, стр. 1 А

Тел.: + 7 495 926 63 96, e-mail: Info@bukivedi.com

www.bukivedi.com