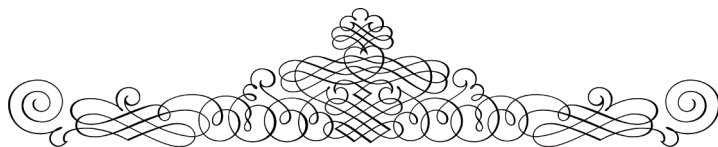


РЯЗАНСКИЙ
БОГОСЛОВСКИЙ
ВЕСТНИК

№1 (11) 2015 г.



**Редакционный совет выражает глубокую благодарность
настоятелю Свято-Иоанно-Богословского монастыря Рязанской епархии
игумену ИСААКИЮ (Иванову) и братии за оказанную помощь и содействие
в подготовке и издании данного номера журнала.**



ИЗДАЕТСЯ ПО БЛАГОСЛОВЕНИЮ
МИТРОПОЛИТА РЯЗАНСКОГО И МИХАЙЛОВСКОГО ВЕНИАМИНА

Учредитель:
Религиозная организация –
духовная образовательная организация высшего образования
«Рязанская православная духовная семинария
Рязанской епархии Русской Православной Церкви»

Редакционный совет:
Протоиерей ДИМИТРИЙ ГОЛЬЦЕВ, кандидат богословия,
и.о. ректора РПДС (*главный редактор*)
Иеромонах ПИТИРИМ (ЧЕМБУЛАТОВ),
первый проректор РПДС (*зам. главного редактора*)
Иерей ДИОНИСИЙ ПАТРУШЕВ,
проректор по воспитательной работе РПДС
БЕЛОШЕНКОВ ДМИТРИЙ СЕРГЕЕВИЧ,
проректор по научно-методической работе РПДС
МАРТЫНОВ ОЛЕГ ПАВЛОВИЧ, кандидат исторических
наук, доцент, секретарь Ученого Совета РПДС,
зав. кафедрой Церковной истории
(*ответственный секретарь*)

Технический секретарь: Иванова Марина Сергеевна

Редактор: Сорокин Валерий Борисович

Художественное оформление, верстка:

Белошеников Дмитрий Сергеевич

Перепечатка **допускается по согласованию** с редакцией.

Ссылка на журнал «Рязанский богословский вестник» **обязательна.**

Редакция не всегда разделяет мнение авторов.

© Православная религиозная организация – учреждение высшего
профессионального религиозного образования Рязанская Православная
Духовная Семинария Рязанской Митрополии Русской Православной Церкви.

**РЯЗАНСКИЙ
БОГОСЛОВСКИЙ
ВЕСТНИК**

№1(11) 2015 г.



*научно-богословский
журнал
Рязанской
Православной
Духовной
Семинарии*

ISSN 2308-3158

Адрес редакции:

390000, г. Рязань, Кремль, дом 1

Тел./факс: (4912) 28-08-04, 27-41-06 (доб. 22)

E-mail: bogoslov-rpds@yandex.ru

Электронная версия журнала на сайте семинарии:

<http://rpds.info>

Журнал выходит два раза в год

СОДЕРЖАНИЕ НОМЕРА

СОБЫТИЯ

Договор о сотрудничестве с СПбЦДА

6

БИБЛЕЙСКАЯ АРХЕОЛОГИЯ. ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Иерей Евгений Аленин

**Основные теории расположения Претории в Иерусалиме
во времена земной жизни Иисуса Христа в свете
современных археологических исследований**

8

Иерей Вячеслав Савинцев

Патриарх Игнатий Грек

15

Иеромонах Александр (Пименов)

**Политические и культурологические предпосылки
Церковной реформы XVII столетия**

21

ЦЕРКОВНАЯ АРХИТЕКТУРА

Крюков Никита Евгеньевич

**Историзм как основное течение
русской церковной архитектуры XIX – начала XX вв.**

27

ИСТОРИЯ РЯЗАНСКОЙ МИТРОПОЛИИ

Матренин Антон Евгеньевич

Святой благоверный князь

Олег Ингваревич Пронский (Красный)

50

Синельников Илья Юрьевич

Синельникова Татьяна Петровна

«Я горел войной...»

**по письмам и воспоминаниям
из личного фонда С.Д. Яхонтова**

56

БОГОСЛОВИЕ. РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Иерей Павел Коньков

Метафизика Рене Генона

66

Шейна Ирина Михайловна
**Отражение этноконфессионального сознания
в языковой картине мира**
79

Монах Илия (Овинов)
Теосис в богословии В.Н. Лосского
91

ЦЕРКОВЬ, ОБЩЕСТВО, ГОСУДАРСТВО: ПРАКТИКА СОТРУДНИЧЕСТВА
Кадыков Олег Николаевич
**Церковь, общество и государство
в деле духовно-нравственного воспитания молодежи
на примере сотрудничества Тамбовской епархии
и администрации Тамбовской области**
111

К 70-ЛЕТИЮ ВЕЛИКОЙ ПОБЕДЫ
Цыганова Елена
Научно-практическая конференция к 70-летию Великой Победы
138

СОБЫТИЯ
Гаретовские Чтения 2015 года
142

АННОТАЦИИ (SUMMARY)
146

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ
153

ПРАВИЛА ПРИЕМА В
РЯЗАНСКУЮ ПРАВОСЛАВНУЮ
ДУХОВНУЮ СЕМИНАРИЮ
154

ДОГОВОР О СОТРУДНИЧЕСТВЕ С СПбЦДА

2 июня 2015 года ректор Санкт-Петербургской православной духовной академии архиепископ Петергофский Амвросий и исполняющий обязанности ректора Рязанской православной духовной семинарии протоиерей Димитрий Гольцев подписали договор о сотрудничестве между двумя учебными заведениями.

Процесс сотрудничества предполагает совместное осуществление научно-исследовательских, учебно-методических и образовательных программ. В частности, Рязанская семинария будет использовать учебные пособия Санкт-Петербургской духовной академии.

Также Духовная академия будет оказывать семинарии консультативную помощь и предоставлять своих преподавателей для участия в научных проектах. В свою очередь Рязанская семинария собирается направлять своих сотрудников в Академию для повышения квалификации.

Лучшие выпускники Рязанской духовной семинарии получают приоритетную возможность продолжения своего обучения в стенах Санкт-Петербургской православной духовной академии.

По сообщению пресс-службы СПбЦДА





На фотографиях: ректор Санкт-Петербургской православной духовной академии архиепископ Петергофский Амвросий и исполняющий обязанности ректора Рязанской православной духовной семинарии протоиерей Димитрий Гольцев во время подписания договора.



БИБЛЕЙСКАЯ АРХЕОЛОГИЯ. ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Иерей Евгений Аленин

ОСНОВНЫЕ ТЕОРИИ РАСПОЛОЖЕНИЯ ПРЕТОРИИ В ИЕРУСАЛИМЕ ВО ВРЕМЕНА ЗЕМНОЙ ЖИЗНИ ИИСУСА ХРИСТА В СВЕТЕ СОВРЕМЕННЫХ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ



*Иерей Евгений Аленин,
преподаватель РПДС,
клирик Лазаревского храма
г. Рязани*

Согласно Святому Евангелию, в Претории (Мф. 27, 27; Мк. 15, 16 и др.) проходил суд над Господом нашим Иисусом Христом, там произошло Его бичевание и окончательное осуждение на распятие, оттуда начался Его путь на Голгофу и к Воскресению.

Претория была жилищем и резиденцией прокуратора (правильнее – префекта¹), наместника римских властей в Палестине, который обычно жил в Кесарии Приморской, но иногда, особенно на большие иудейские праздники (в нашем случае – Пасха), приезжал в Иерусалим².

Сегодня в Иерусалиме место Претории всем паломникам показывают у Львиных (Стефановых) ворот. Но не всё так однозначно в вопросе локализации пресловутой Претории. Прежде всего, необходимо напомнить, что от древнего Иерусалима в целости и сохранности ничего не осталось, поскольку город разрушали за всю его историю около 80 раз. Но за последнее столетие далеко шагнула археология, и в свете новых археологических и научных исследований мы имеем иное, чем было ранее, представление об Иерусалиме времен Христа.

Сердечно выражаю признательность за предоставленный материал и рецензирование данной статьи протоиерею Димитрию Гольцеву, кандидату бо-

гословия, преподавателю Московской и Санкт-Петербургской духовных академий и проректору по учебной работе РГДС.

Исторический обзор основных теорий до XX века

В 1891 году в России вышла в свет «Библейская энциклопедия» архимандрита Никифора (Баженова), настоятеля московского Высоко-Петровского монастыря, которая и сегодня успешно переиздается и пользуется популярностью как у специалистов, так и среди широкого круга читателей. В этой книге автор пишет, что Претория, «вероятно, находилась в крепости Антония, построенной Иродом, или близ этой крепости»³.

Аналогичным образом местонахождение Претории принимают сегодня все паломники, приезжающие в Иерусалим. Считается, что крепость Антония, построенная Иродом Великим специально для размещения римского военного отряда, находилась у северо-западного угла Храма. Это там, где теперь начинается легендарный маршрут, описываемый во всех туристических путеводителях, – так называемый «Крестный Путь» или «Виа Доллороза» (*в пер. с лат.: «Дорога Скорби»*). В настоящее время на указанном месте находится современный мусульманский колледж Аль-Омария. И здесь же – первая из четырнадцати «остановок» Виа Доллороза. Отсюда начинается крестный ход, который устраивают каждую пятницу около трех часов дня францисканцы. Собственно, благодаря им и появился Крестный Путь: но «проложили» они его лишь в XIV веке⁴.

Вторую остановку крестный ход делает на улице Виа Доллороза между Аль-Омарией и францисканским монастырским комплексом с церквями Бичевания и Осуждения, а также с музеем, в котором показывают упоминаемый в Евангелии Лифостротон, по-еврейски именуемый Гаввафа (Ин. 19, 13)⁵. Об этом месте поговорим чуть позже.

Примечательно, что, не иначе как следуя примеру францисканцев, «свою» Преторию «обозначили» и православные греки. В нескольких шагах в сторону от католических церквей Бичевания и Осуждения есть здание, внешне похожее на обычный жилой дом, которое занимает небольшой греческий православный монастырь. В подвале там можно увидеть гrotы, обустроенные в качестве тюремных камер, а рядом с ними освящена единственная церковь монастыря, из которой ежегодно в Страстную Пятницу начинается крестный ход в храм Гроба Господня, возглавляемый обычно Патриархом Иерусалимским⁶. Однако, на самом деле указанные гrotы в прошлом были конюшнями, и только в 1911 году Иерусалимская Патриархия стала считать это место Преторией, Темницей Христа – одним из мест Его временного заключения под стражу⁷.

Если мы обратимся вглубь веков, то увидим, что у византийцев в Великую Пятницу был свой крестный ход, и он пролегал совсем иначе, чем ныне у францисканцев и туристов. В IX–X веках православные проходили крестным ходом из Гефсимании к храму Воскресения Христова через гору Сион⁸. На основе памятников

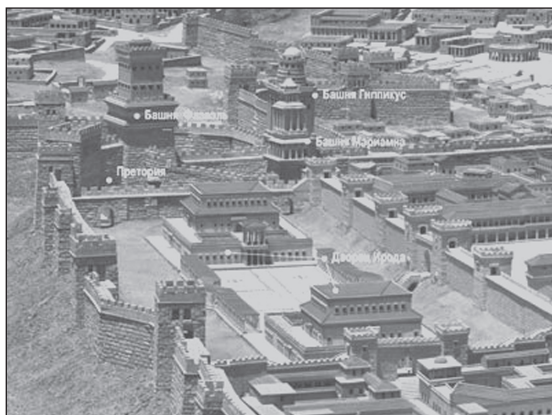


Рис. 1: Реконструкция дворца Ирода у современных Яффских ворот в Иерусалиме. Из книги Ш. Гибсона «Последние дни Иисуса: археологические свидетельства».

того времени, открытых А.А. Дмитриевским, такое описание дает профессор Киевской духовной академии Н.К. Маккавейский в своей магистерской диссертации «Археология истории страданий Господа Иисуса Христа», опубликованной в 1891 году. В этой работе автор, не имея никаких археологических сведений, вынужден был строить догадки, основываясь в основном на свидетельствах паломников. Можно с уверенностью утверждать, что данная диссертация вполне отражает взгляды ученых конца XIX века на рассматриваемую проблему.

По словам Маккавейского, на момент суда над Христом Спасителем римляне в Иерусалиме контролировали три объекта, и в любом из них мог останавливаться, посещая город на Пасху, римский прокуратор (префект). Приводя свидетельства паломников IV-IX веков, Маккавейский заключает, что все они указывали Преторию на восточном или северо-восточном склоне Сиона, где, по его мнению, располагался так называемый дворец Маккавеев. Другая версия – та, которой придерживаются все современные путеводители и паломники: Претория была в крепости Антония на северо-западном углу Храма на Храмовой горе, о чем сказано выше. Наконец, сторонники третьей теории, по словам Маккавейского, локализовали Преторию недалеко от нынешних Яффских ворот, где был дворец Ирода⁹. Одна из трех башен того дворца лежит в основании Цитадели, которая с XIX века известна теперь как Башня Давида, в ней с 1967 года располагается Музей истории Иерусалима¹⁰.

В итоге, профессор Маккавейский признает, что однозначно определить расположение Претории в Иерусалиме во времена Христа невозможно. Но, основываясь на том, что больше доверия заслуживают более древние документы, он склоняется к версии, что евангельская Претория была на Сионе, и именно во дворце Маккавеев происходил суд Пилата над Господом Иисусом Христом¹¹.

Следует добавить, что чуть позже, в 1930-е годы, известнейший русский библиист Н.Н. Глубоковский закончил в эмиграции работу над своим «Библейским словарем», в котором он идентифицирует Преторию как Иродов дворец и локализует ее уже у западной стены города, т.е. у современной Башни Давида¹².

Рассмотрим те же теории в свете современных археологических исследований.

Решение проблемы в свете новейших археологических исследований

В течение XX века было произведено множество археологических раскопок как на территории Израиля в целом, так и на территории Иерусалима в частности. Результаты этих раскопок значительно «проливают свет» на решение рассматриваемой здесь проблемы.

По одной из версий, Претория была в Крепости Антония, располагавшейся в северо-западном углу Храмовой горы, откуда и начинается теперь Виа Долороза. В ходе археологических раскопок на этом месте было обнаружено основание крепости, вырубленное в скале. Известный современный английский ученый-археолог Шимон (Саймон) Гибсон измерил это основание и, выяснив, что оно составляет лишь 90 метров на 40, пришел к выводу, что пресловутая Крепость Антония представляла собой всего-навсего башню, пусть и большую и высокую¹³. «Башня была слишком тесной, чтобы служить резиденцией и штабом правительственных чиновников»¹⁴.

Выше было сказано также, что во францисканском монастыре, расположенном недалеко от бывшей Крепости Антония, сегодня туристам показывают Лифостротон – каменный помост, упоминаемый в Евангелии (Ин. 19, 13). Современный ученый Лин Ритмейер в своей книге «The Quest» («Поиск») утверждает, что «эта мостовая совершенно точно является Лифостротомом, т.е. помостом, на котором Иисус был приговорен Пилатом»¹⁵. Однако, авторитетные израильские археологи Дан Бахат и Хайм Рубинштейн установили, что ранее в указанном месте был бассейн, именуемый Иосифом Флавием «Стратеоновым», и из него доставлялась вода в крепость. Примерно в 135 году н.э., когда Иерусалим назывался Элия Капитолина, император Адриан решил построить на этом месте еще один форум, тогда бассейн закрыли сверху двумя параллельными плитами, а затем весь участок, включая плиты, замостили каменными квадратами. Остатки тех квадр и есть так называемый Лифостротон, а значит, ничего общего с евангельским он не имеет, поскольку относится уже ко II в. н.э.¹⁶

В свою очередь дворец Маккавеев (он же – Хасмонецкий дворец), о котором как о наиболее вероятном местонахождении Претории писал Маккавейский в XIX веке¹⁷, Гибсон, как, видимо, и многие другие современные ученые, даже не рассматривает в качестве одной из теорий¹⁸. Причем археологи Дан Бахат и Хайм Рубинштейн пишут о том, что располагался данный дворец в современном Еврейском квартале Старого города. По их словам, там вполне могла быть Претория. Но наиболее перспективной сегодня представляется теория о расположении Претории во дворце Ирода, хотя бы потому, что Понтий Пилат, скорее всего, предпочел бы самый роскошный дворец в городе для своей резиденции, каковым и был, несомненно, именно дворец Ирода¹⁹.

У современных ученых, по словам Гибсона, существует консенсус насчет того, что Преторией являлся дворец Ирода, находившийся у нынешней западной стены

Старого города, в северо-западном углу, рядом с Цитаделью (Башней Давида – см. выше) и Армянским садом²⁰.

По словам Гибсона, то, что Пилат использовал дворец Ирода как резиденцию, явственно следует из эпизода с круглыми щитами, принесенными в 32 году по Р.Х. в дар «в честь Тиберия», как об этом сообщает Филон Александрийский («О посольстве к Гаю», 299-305)²¹.

От дворца Ирода почти не сохранилось ничего из того, что выше фундамента. Но то, что сохранилось, впервые дает нам возможность произвести достаточно точную реконструкцию его местоположения и внешнего вида. Размеры дворца, вероятно, составляли 140 метров на 140, при этом здание состояло из двух крыльев²². Как предполагает Гибсон, служебные и складские помещения размещались к северу от дворца – во дворе современной Цитадели. Две из трех башен дворца, Гиппикус и Фасаэль, вписаны в линию оборонительной стены. Юго-восточный угол попадает под современную армянскую церковь св. Иакова, а юго-западный был отмечен большой башней Мариамна, остатки которой были найдены при раскопках. К югу от дворца Иродом был организован великолепнейший сад, который считался одним из чудес Иерусалима. Вообще, дворец Ирода, как пишет Гибсон, был самым поразительным строительным комплексом в городе²³.

Особое внимание Гибсон обращает на Ворота ессеев, относившиеся к крепостной стене, окружавшей дворец Ирода. О них упомянул при описании дворца Иосиф Флавий в своем небезызвестном сочинении «Иудейская война». Гибсон пишет, что в 1970-х годах израильским археологом Маген Броши, в составе экспедиции которого он лично присутствовал, были обнаружены монументальные ворота, идентифицированные именно как Ворота ессеев. А представляют эти ворота в нашем случае особый интерес потому, что они хорошо согласуются с описанием места, где непосредственно происходил суд над Иисусом Христом в Евангелии от Иоанна²⁴. В раскопе у западной стены Старого города обнаружены возвышение и платформа со ступенями. По мнению Гибсона и некоторых других ученых, это и есть тот самый Лифостротон, где сел Пилат судить Иисуса (см. Ин. 19, 13)²⁵.

В пользу того, что найденные ворота есть те самые Ворота ессеев, Гибсон приводит два аргумента. Во-первых, площадка под ступенями у ворот и каменная мостовая датируются второй половиной I века по Р.Х., т.е. ворота, вероятно, построены при Ироде Великом²⁶. Во-вторых, знаковым является само наименование ворот. В древности ворота обычно называли по каким-либо приметам за пределами городов, а не внутри них. Исходя из этого, можно смело предположить, что у западной стены Иерусалима вполне могли быть поселения ессеев, тем более что Ирод, имевший здесь дворец, благоволил им²⁷.

Гибсон также сопоставляет два свидетельства о римском трибунале в Иерусалиме, имеющиеся у Иосифа Флавия. Это эпизоды с ответом Пилата на обвинения в растрате храмовых средств и с расправой Флора (одного из преемников Пилата) над евреями, учинившими восстание против Рима в 66 году по Р.Х. На основе

свидетельств Флавия ученый заключает, что приводимое им в указанных эпизодах описание судилища согласуется с закрытым двором у Ворот ессеев²⁸.

Кроме этого, многое сходится и с описанием суда и Претории у св. апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Священники, приведшие Иисуса к Пилату, дерзнули пройти за внешние ворота, но дальше не прошли, боясь оскверниться, при этом Пилат вышел к ним, а затем также неоднократно входил в Преторию и выходил обратно²⁹.

Основываясь на вышесказанном, Шимон Гибсон утверждает, что «обнаружение хорошо защищенных ворот, вероятно, Ворот ессеев, с внутренним двором, уложенным камнем-плитняком, и со скалистым отрогом с одной стороны совершенно соответствует описанию места римского трибунала у Иосифа и Иоанна»³⁰. Он также добавляет, что место внутри ворот было удобным для оглашения указов и проведения публичных судебных процессов, поскольку суд в воротах, скорее всего, тщательно охранялся, и народ, наблюдая за судом, если гневался, все равно был бессилён³¹.

Таким образом, благодаря последним археологическим находкам в Иерусалиме, мы можем вслед за Гибсоном и большинством современных ученых с наибольшей достоверностью утверждать, что во времена земной жизни Господа Иисуса Христа Претория находилась у нынешних Яффских ворот и Армянского сада в Старом городе.

Стоит добавить, что в данной версии, на мой взгляд, можно даже частично примирить Гибсона с Маккавейским, который в конце XIX века писал, что Претория располагалась во дворце Маккавеев, находившемся на склоне горы Сион. Ученый, не имевший никаких археологических данных, обосновал свою теорию свидетельствами паломников, в том числе тем, что крестный ход православных в Великую Субботу в IX веке пролегал из Гефсимании через Сион к Голгофе. Однако, если посмотреть на карту Иерусалима, то можно убедиться, что путь из Гефсиманского сада через Сион к Голгофе не может обойти и современную Башню Давида. Таким образом, представляется, что указанное свидетельство несколько не противоречит теории Гибсона, но, наоборот, может послужить дополнительным аргументом в ее пользу.

Вместе с тем, вопрос о местонахождении Претории в Иерусалиме во времена земной жизни Иисуса Христа пока не может быть решен однозначно. Но, возможно, в дальнейшем дополнительные находки археологов помогут окончательно локализовать место, откуда на самом деле начался Крестный путь Спасителя на Голгофу.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 См. Скнарь О., прот. Записки библеиста. – Киев: АДФ-Украина, 2013. С. 149.

2 См. Глубоковский Н.Н. Библейский словарь. – Сергиев Посад – Джорданвилль: Московская Духовная академия, Свято-Троицкая Духовная семинария (Джорданвилль), Центр изучения церковной истории русского зарубежья, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. С. 601-602.

3 Никифор (Баженов), архим. Библейская энциклопедия. – М.: Издательский Совет Русской

Православной Церкви, Издательство «ДАРЪ», 2006. С. 729.

4 См. Лисовой Н.Н. Откровение Святой Земли. – М.: ДАРЪ, 2012. С. 72–73.

5 См. там же. С. 78.

6 См. там же. С. 81.

7 См. Скаррь О., прот. Записки библеиста. – Киев: АДФУ-Украина, 2013. С. 161.

8 См. Маккавейский Н.К. Археология истории страданий Господа Иисуса Христа. – Киев: Пролог, 2006. С. 117–118.

9 См. там же. С. 98–124.

10 См. Лисовой Н.Н. Откровение Святой Земли. – М.: ДАРЪ, 2012. С. 19.

11 См. Маккавейский Н.К. Археология истории страданий Господа Иисуса Христа. – Киев: Пролог, 2006. С. 124.

12 См. Глубоковский Н.Н. Библейский словарь. – Сергиев Посад – Джорданвилль: Московская Духовная академия, Свято-Троицкая Духовная семинария (Джорданвилль), Центр изучения церковной истории русского зарубежья, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. С. 602.

13 См. Гибсон Ш. Последние дни Иисуса: археологические свидетельства. / Пер. с англ. Л. Седова. – М.: Астрель: CORPUS, 2010. С. 135.

14 Там же. С. 134.

15 См. Leen Ritmeyer. The Quest. Revealing the Temple mount in Jerusalem. – Jerusalem: Carta, The Lamb Foundation, 2006. P. 43-44.

16 См. Dan Bahat, Heim Rubinstein. The illustrated Atlas of Jerusalem. / Translation from Hebrew – Shlomo Cetco. – Jerusalem: Carta, 2006. P. 63.

17 См. Маккавейский Н.К. Археология истории страданий Господа Иисуса Христа. – Киев: Пролог, 2006. С. 124.

18 См. Гибсон Ш. Последние дни Иисуса: археологические свидетельства. / Пер. с англ. Л. Седова. – М.: Астрель: CORPUS, 2010. С. 134-155.

19 См. Dan Bahat, Heim Rubinstein. The illustrated Atlas of Jerusalem. / Translation from Hebrew – Shlomo Cetco. – Jerusalem: Carta, 2006. P. 57.

20 См. Гибсон Ш. Последние дни Иисуса: археологические свидетельства. / Пер. с англ. Л. Седова. – М.: Астрель: CORPUS, 2010. С. 135.

21 См. там же. С. 135.

22 См. там же. С. 136.

23 См. там же. С. 137.

24 См. там же. С. 137–138.

25 См. там же. С. 153.

26 См. там же. С. 146.

27 См. там же. С. 147–148.

28 См. там же. С. 149–152.

29 См. там же. С. 152–153.

30 Там же. С. 153–154.

31 См. там же. С. 154.

БИБЛЕЙСКАЯ АРХЕОЛОГИЯ. ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Иерей Вячеслав Савинцев

ПАТРИАРХ ИГНАТИЙ ГРЕК

История Смутного времени изучается достаточно долгое время, начиная от «столпов» корпорации историков – С.М. Соловьева, В.О. Ключевского и оканчивая монографиями современных историков – В.Н. Козлякова и др. Хронология и история Смуты изучены довольно подробно. Обычно большое внимание уделяется таким деятелям Смуты, как Борис Годунов, Василий Шуйский, плеяде самозванцев на русском троне, однако есть личности, историческая роль которых до настоящего времени вызывает споры. Одной из таких личностей является патриарх Игнатий, имя которого до сих пор упоминается с некоторым «смущением».

Сама фигура патриарха Игнатия как-то блекло выглядит на историческом фоне других деятелей Смуты. Его выдвинул Лжедмитрий I, однако после его смерти патриарха как-то быстро «задвигают», и он уходит в тень. Но вот в 1611 г. 24 марта мы вновь лицезрим патриарха Игнатия служащим здравицу царю Владиславу. А в 1612 г. мы находим его в Речи Посполитой. Большой загадкой для историков являются последние годы жизни этого человека. Споры о дате его смерти не утихают вплоть до настоящего времени.

В историографии существует довольно много стереотипов относительно той или иной исторической личности, не избежал этого и патриарх Игнатий. Его имя до настоящего времени не указано в списке рус-



*Иерей Вячеслав Савинцев,
зав. кафедрой Церковно-
практических дисциплин
РГДС, настоятель
Казанского храма
с. Кутуково Рязанской
епархии*

ских патриархов, его клеймят льстецом, служкой Лжедмитрия. Однако проблема в том и состоит, что историческая деятельность человека не подчиняется никакой кабинетно измышленной закономерности. «Просто история – поле деятельности человека, который обладает не только разумом, но и свободой воли»¹. Возможно, если взглянуть на личность патриарха Игнатия с другого ракурса, то что-то может измениться в оценке данной личности. Прежде необходимо сказать непосредственно о Смуте.

История Смутного времени.

В периодизации Смутного времени мы будем следовать мнению В.О. Ключевского. Он ведет начало Смуты с момента смерти последнего правителя из династии Рюриковичей – Федора Ивановича, а окончанием Смутного времени считает время, когда Земский Собор избирает на российский престол родоначальника новой династии – Михаила Романова. «Смутным временем в нашей истории можно назвать 14 – 15 лет с 1598 по 1613 г.»².

Причины Смуты неоднозначны. Мы не будем здесь приводить всю палитру взглядов на это историческое событие, ограничимся только взглядом двух «столпов» в исследовании русской истории – С.М. Соловьева и В.О. Ключевского.

Соловьев видит причины Смуты в борьбе классов в русском обществе. «Смутное время мы имеем право рассматривать как борьбу между общественным и противобщественным элементом, борьбу земских людей, собственников, которым было выгодно поддержать спокойствие, наряд государственный для своих мирных занятий, с так называемыми казаками, людьми безземельными, бродячими, людьми, которые разрознили свои интересы с интересами общества, которые хотели жить на счет общества, жить чужими трудами»³. У Соловьева нет в Смуте влияния польской интервенции, династического кризиса, однако есть социальная борьба, которая и провоцирует Смуту.

По мнению Ключевского, у Смуты есть несколько причин, спровоцировавших вышеуказанное явление. Одной из причин является пресечение легитимной династии, далее еще причиной является социальная рознь, вызванная неравномерным распределением государственных повинностей. «Первая причина вызвала и поддерживала потребность воскресить погибший царский род, а эта потребность обеспечивала успех самозванца; вторая причина превратила династическую интригу в социально-политическую анархию»⁴. Однако это не все причины, Василий Осипович указывает также на неудачное правление Бориса Годунова, голод, опалы в его царствование, повлияло и вмешательство в события казаков.

В целом можно утверждать, что такое явление, как Смута, было вполне закономерно в результате политических интриг правящей верхушки. Как метко выразился И. Солоневич: «Революцию Смутного времени развели правящие классы»⁵. А также к этому вели недальновидная политика Бориса Годунова, падение общественной нравственности, стремление к наживе за счет грабежа и разбоя, стремление посадить на русский трон того, кто больше заплатит.

Обобщенную оценку того времени дал Р.Г. Скрынников: «Трагическое время пережила Россия в начале XVII века. Мор и голод, кровавые междоусобицы, вражеские нашествия razорили страну дотла. Значительная часть ее населения погибла. Смутным временем называли русские люди лихую годину. Истоки Смуты коренились в глубоком кризисе, разъедавшем общество. Многолетняя гражданская война подорвала изнутри силы государства и сделала его легкой добычей для врагов. Русское государство пережило подлинную катастрофу. В течение двух долгих лет его столица оставалась под пятой иноземных завоевателей. Пали главные пограничные твердыни страны – Смоленск и Великий Новгород. В западной Европе считали, что Россия не сможет подняться с колен и никогда не обретет былого могущества. Но то была ошибка»⁶.

Тернистым путем на Патриаршество

Главным героем данной статьи является Игнатий Грек, который при Лжедмитрии I был возведен на патриаршью кафедру Русской Церкви и около одиннадцати месяцев являлся патриархом (с 30 июня 1605 г. до 19 мая 1606 г.).

Довольно трудно определить время его появления в России, оно варьируется от 1594 или 1595 гг.⁷ до 1598 г.⁸ (время венчания на царство Бориса Годунова), но в любом случае Игнатий в Москве появляется посланником константинопольского патриарха.

В 1603 году Игнатий ставится патриархом Иовом митрополитом Рязанским и Муромским. «Исследователи объясняют длительный период жизни Игнатия в России на покое (с 1594 – 1595 по 1603 гг.) плохим знанием языка и особенностей русской церковной жизни»⁹. Непонятно, чем вызвана негативная оценка Р.Г. Скрынникова деятельности архиепископа Игнатия на Рязанской кафедре: «За три года управления порученной ему рязанской епархией [Игнатий] успел основательно скомпрометировать себя»¹⁰.

У Н.И. Костомарова мы находим упоминание о некоторых качествах будущего патриарха: «Игнатий был человек нрава веселого. Снисходительный к себе и другим, разделяя с Дмитрием его веротерпимость и расположение к западному просвещению»¹¹.

Однако есть историки, которые не склонны негативно оценивать личность Игнатия, так В.А. Семин пишет: «По словам недоброжелателей, Игнатий был человек “веселого нрава, поест, попить любил”. Обвиняли его во многих прегрешениях, но правда ли это?»¹². К этим «недоброжелателям» относится и историк Р.Г. Скрынников: «Среди московского духовенства Игнатий пользовался дурной репутацией как “муж грубый, пьяница и пакостник”»¹³.

5 июня 1605 г. в Туле произошла встреча Игнатия и Лжедмитрия I. Дело в том, что этот город входил в юрисдикцию рязанского архиепископа Игнатия¹⁴, и именно ему по праву епархиальных обязанностей необходимо было встречать столь важного гостя. Так же историки не учитывают тот факт, что Игнатий не присягал Годуновым. Достоверным фактом служит и то, что перед присягой своего архие-

рея почти вся его рязанская паства перешла на сторону Лжедмитрия I¹⁵. Все это и способствовало присяге Игнатия.

Интронизация Игнатия на патриаршество состоялось 30 июня 1605 г. В исторической литературе распространено мнение, что поставление Игнатия в патриархи совершилось по греческому чину, в котором «были опущены несколько обязательных, с точки зрения российского духовенства, элементов, в частности, по-видимому, не была повторена архиерейская хиротония»¹⁶.

7 июля 1605 г. Игнатий в Успенском соборе Кремля венчал Лжедмитрия I на царство. По описанию современников, вся церемония прошла торжественно, по существовавшему чину, но скромно по сравнению с тем, что видели в Москве в 1598 году¹⁷. Известно также, что в мае 1606 г. патриарх Игнатий возглавил хиротонию архимандрита Филарета (Романова) в митрополита Ростовского.

Падение – трагедия личности

Что стало причиной падения патриарха Игнатия? Р.Г. Скрынников считает: «Помолвка царя с Мариной Мнишек подлила масла в огонь. Фанатики честили царскую невесту как еретичку и язычницу. Они требовали вторичного крещения польской “девки”. Но патриарх Игнатий не поддержал их. В угоду царю льстивый грек согласился ограничиться церемонией миропомазания, которая должна была сойти за отречение от католичества»¹⁸.

Много можно говорить о «неправильных» действиях патриарха Игнатия, о его нарушении церковного Устава, но нельзя забывать о Василии Шуйском, потому что именно он сыграл не малую роль в заговоре против Лжедмитрия I и свержении патриарха Игнатия¹⁹.

Василий Шуйский был во главе партии, которая вступила в сговор с иезуитами и королем Сигизмундом для поставления на русский престол королевича Владислава²⁰. Шуйский был главным распорядителем свадебных действий в Кремле 8 мая 1606 г., умело выгородивший себя от обвинений и подогревший вражду русских к иноземцам, и именно он становится Царем после смерти Лжедмитрия I.

Понятно, что низвержение патриарха Игнатия было логическим завершением политической игры Василия Шуйского. После расправы над Самозванцем, произошедшей 17 мая 1606 г., по распоряжению царя Василия патриарх Игнатий 26 мая низвергается с кафедры. «Патриарх Игнатий за то, что, не крестив Марину по-православному, а только миропомазав, допустил ее к таинству причащения и к таинству брака, низринут был Собором иерархов от своего престола и даже от святительства и в качестве простого черноризца отослан в Чудов монастырь под начало»²¹.

Вновь Игнатий появляется на патриаршей кафедре в марте 1611 г., когда польские интервенты арестовали патриарха Гермогена и заточили его в Чудовом монастыре. «Польская оккупационная администрация и зависимое от нее боярское правительство вернули Игнатия на престол. Подавляющее большинство русских

иерархов и мирян никогда не признавали легитимность 2-го Патриаршества Игнатия»²².

Однако, как сообщает В.Н. Козляков, патриарх Игнатий в 1611 г. после освобождения из заточения не стал вмешиваться в какую-либо политическую игру, он уезжает из осажденной Москвы, «воспользовавшись временным ослаблением ее блокады войсками Первого ополчения»²³. Патриарх хотел отправиться в Речь Посполитую, но около Смоленска был остановлен поляками и отправлен к королю Сигизмунду III, осаждавшему в это время город. Сигизмунд предложил возвратиться в Москву или остаться на территории Польши. Патриарх Игнатий пожелал остаться в польских владениях и поселиться в Троицком монастыре в городе Вильно.

В ноябре 1612 г. Сигизмунд III брал с собой патриарха Игнатия, когда отправлялся в Россию для освобождения польско-литовского гарнизона, осажденного в Москве. Необходимо отметить, что и Сигизмунд, и королевич Владислав считали Игнатия законным русским Патриархом.

Когда на патриаршую кафедру избирается Филарет (Романов), то имя Игнатия вновь оказывается в центре внимания, но уже на короткий срок и в связи с Соборным разбирательством. Его обвиняют в искажении церковных таинств. Правда, историк В.Н. Козляков считает, что Игнатия несправедливо извергли из сана и предали анафеме, с нарушениями канонического церковного права²⁴.

Точную дату смерти патриарха Игнатия затруднительно установить, это 1620 г. или 1640 г., однако известно, что он умер в г. Вильно и похоронен в Троицком монастыре.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Карацуба Ирина. Выбирая свою историю. Развилки на пути России: от Рюриковичей до олигархов / Ирина Карацуба, Игорь Курукин, Никита Соколов. – М., 2015. – С. 14.

2 Ключевский В.О. Курс русской истории. – М.: «Издательство АЛЬФА-КНИГА», 2011. – С. 515.

3 Соловьев С.М. Сочинения. В 18 кн. Кн. IV. История России с древнейших времен. Т. 7 – 8 / Отв. ред.: И.Д. Ковальченко, С.С. Дмитриев. – М.: Мысль, 1989. – С. 380.

4 Ключевский В.О. Указ. соч. С. 543.

5 Солоневич И. Народная монархия. – М., 2002. – С. 361.

6 Скрынников Р.Г. Минин и Пожарский / Руслан Скрынников. – 3-е изд. – М.: Молодая гвардия, 2011. – С. 5.

7 Бульчев А.А. Игнатий, Патриарх Московский и Всея Руси // Православная Энциклопедия. Т. XXI. – М., 2009. – С. 110.

8 Козляков В.Н. Лжедмитрий I / Вячеслав Козляков. – М.: Молодая гвардия, 2009. – С. 147.

9 Бульчев А.А. Указ. соч. С. 110.

10 Скрынников Р.Г. Указ. соч. С. 58.

11 Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. – М.: Изд-во Эксмо, 2006. – С. 306.

12 Семин В.А. Герои Смутного времени. Рязанское княжество. – Рязань: Изд-во: Рязанское областное общественное движение «Русские славяне» совместно с ООО «Ринг», 2008. – С. 28.

- 13 Скрынников Р.Г. Указ. соч. С. 58.
- 14 Соловьев С.М. Указ. соч. С. 416.
- 15 Богданов А.П. Русские патриархи (1589 – 1700): В 2 т. Т. 1. – М.: ТЕРРА; Республика, 1999. – С. 119.
- 16 Булычев А.А. Указ. соч. С. 111.
- 17 Там же, С. 153.
- 18 Скрынников Р.Г. Указ. соч. С. 67 – 68.
- 19 История Европы. Т. 3. От средневековья к новому времени (конец XV – первая половина XVII в.). – М.: Наука, 1993. – С. 342.
- 20 Назаров В.Д. Василий Иванович Шуйский // Большая Российская энциклопедия: В 30 т. Т. 4. – М., 2006. – С. 635.
- 21 Макарий (Булгаков), митр. История Русской Церкви. Кн. 6. – М., 1996. – С. 85.
- 22 Булычев А.А. Указ. соч. С. 111.
- 23 Козляков В.Н. Указ. соч. С. 243.
- 24 Козляков В.Н. Указ. соч. С. 243.

БИБЛЕЙСКАЯ АРХЕОЛОГИЯ. ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Иеромонах Александр (Пименов)

ПОЛИТИЧЕСКИЕ И КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ЦЕРКОВНОЙ РЕФОРМЫ XVII СТОЛЕТИЯ

В данной статье мы рассмотрим, на наш взгляд, важный вопрос о том, в какой степени принятые Русью из Византии книги оставались аутентичными до периода книжной sprawy XVII столетия. По сей день на него нет однозначного ответа. И связано это в значительной мере с религиозно-идеологической позицией историков.

Так, старообрядческий историк Ф.Е. Мельников убежден в непогрешимости богослужебных книг, поскольку «русский народ любил книгу и умел ее беречь как святыню. Малейшая опись в книге, недосмотр, ошибка считались большой погрешностью»¹. Он ссылается на свидетельство Стоглавого собора, который находит в богослужебных книгах ошибки только в знаках препинания и в некоторых недописках и описках, а все ошибки, считает, внесли «никоновские книжные справщики»². Так же и поп Лазарь в своей челобитной царю Алексею Михайловичу свидетельствует: «А мы держим святые книги и закон прародителей твоих, и ничего во святую церковь не вносим, ни износим: что приняли, то и держим неизменно»³.

В то же время есть противоположное и вполне устойчивое мнение большинства историков, что со времен крещения Руси и до момента реформы Церкви в XVII веке в богослужебных книгах накопилось довольно много ошибок, которые и необходимо



*Иеромонах Александр
(Пименов), магистрант
СПбГДА, насельник Свято-
Троицкого мужского
монастыря г. Рязани*

было исправить. Так, вполне авторитетный историк Русской Церкви И.К. Смолич считает, что «поскольку у переписчиков не было необходимого образования, в книгах множились ошибки, которые не исправлялись. Такие ошибки – иногда весьма грубые – вкрались в богослужебные книги, да и в литургической практике появились различные противоречия»⁴.

Проблемы, связанные с неточностью богослужения, как ни стремятся это опровергнуть старообрядческие историки, все же были. Это подтверждает образование в 40-е годы XVII столетия кружка ревнителей церковного благочестия⁵, однако, оговоримся, деятельность данного кружка распространялась в большей степени на усиление благочестия в церковной среде, а не на ревизию богослужебных книг.

Есть историческое свидетельство, что проходивший в 1274 г. во Владимире собор с прискорбием отмечал, «что церковный кодекс на греческом языке был непонятен для очень многих, а существовавшие переводы неупотребительны по причине их великих недостатков, так как в них перемешаны очень многие югославянские и греческие слова, а слова непонятные были просто опущены»⁶.

Однако все же нельзя однозначно утверждать, что русские богослужебные книги подверглись сильной порче и в большой степени нуждались в исправлении на момент реформы. Русский народ даже в период татаро-монгольского ига бережно сохранял свое богослужебное сокровище и тщательно следил при переписывании за точностью перенесения текста. Но вот внешнее благочестие русского народа вполне нуждалось в реформации.

Поразительно двоякое восприятие из-за рубежа отношения русского народа к соблюдению церковных установлений. Для объяснения нашего утверждения обратимся к свидетельству очевидцев той эпохи. Это, во-первых, европейцы, приезжавшие на Русь. Так, англичанин Самуэль Коллинс утверждал: «Русский народ... совершенно предан невежеству, не имеет никакой образованности ни в гражданских, ни в церковных делах. И видя в науках чудовище, боится их как огня»⁷. Еще один европеец Бернгард Таннер вспоминал: «Я не мог заметить в москвитянах ничего добродетельного, или приятного... В большинстве случаев они лукавы, развратны, обманчивы, надувалы, вероломцы, вздорливы, разбойники и человекоубийцы. Так что если в надежде на прибыток или получение денег убьют человека да поставят за его душу одну зажженную свечку в церкви, то считаются свободными и наказанию неподлежащими»⁸. И все это не единичные свидетельства иностранцев, по воспоминаниям которых русские и их страна рисуются самыми мрачными красками.

Однако есть другое, противоположное свидетельство, его нам оставил диакон Павел Алеппский, который со своим отцом патриархом Антиохийским Макарием в середине XVII столетия путешествовал по России. Чего стоят его высказывания: «Если бы у греков была такая же строгость, как у московитов, то они и до сих пор сохраняли бы свое владычество»⁹, или «Какая твердость и какая выносливость [у русских]! Наши умы были поражены изумлением при виде таких порядков, от которых поседели бы и младенцы»¹⁰. Конечно, мы не можем всецело полагаться

на свидетельства Павла Алеппского, поскольку они проникнуты духом наивного потрясения из-за сопоставления «свободной» веры греков и русского ревностного благочестия.

Однако мы не склонны и всецело доверять свидетельству иностранцев, поскольку наблюдалась огромная разность в отношении к проявлению религиозного радения. Что было предметом гордости британцев, голландцев, французов в XVII столетии, то вызывало отвращение у русских¹¹, русские с опаской смотрели на иностранцев и дистанцировались от их влияния. К тому же Русь считала себя Третьим Римом – хранительницей православной веры, особенно это убеждение крепнет после Ферраро-Флорентийской унии 1439 г., когда греки вступили в союз с римской церковью. Окончательное закрепление правил церковного благочестия дает Стоглавый собор 1551 г. Он предостерегает православную паству от заблуждений, провозглашая требование благочестивой жизни, и напоминает о твердом исполнении предписанных Церковью правил и обрядов¹².

В начале XVII столетия в истории Руси произошли события, которые едва не изменили ее облик. Как справедливо было подмечено, Московское царство, мнившее себя сосредоточием истинной веры, едва не погибло в Смуту из-за внутренних неурядиц¹³. Вполне возможно, что смута в большой степени, если можно так выразиться, определила ход последующей русской истории.

В XVII столетии на Руси происходят перемены. Это, во-первых, начало довольно сильного влияния Запада на Россию. Как справедливо определяет В.О. Ключевский данное состояние: «Влияние наступает, когда общество, его воспринимающее, начинает сознавать превосходство среды или культуры влияющей и необходимость у нее учиться, нравственно ей подчиняться, заимствуя у нее не одни только житейские удобства, но и самые основы житейского порядка, взгляды, понятия, обычаи, общественные отношения»¹⁴. Это и появляется в России с начала XVII века. Западное влияние постепенно проникает во все сферы жизни, «внося новые политические идеи, гражданские требования, формы общежития, новые области знания, переделывая костюм, нравы, привычки и верования, перелицовывая наружный вид и перестраивая духовный склад русского человека»¹⁵. Между тем, столь поглощающее западное влияние распространялось далеко не на все русское общество.

Василий Осипович дает ответ на вполне закономерный вопрос – о пути осуществления западного влияния в России. Объектами подобного воздействия, как и в предыдущие времена, прежде всего становились первые лица в государстве — царь и его ближайшее окружение. Не вдаваясь в подробности о всех тонкостях влияния западной культуры на Русь, приведем мнение Т.Л. Лубутиной по этому вопросу. Так «время правления первого царя из династии Романовых со всей очевидностью продемонстрировало открытость государя по отношению к Западу, его стремление заимствовать опыт передовых стран во всех сферах, будь то экономика или культура»¹⁶.

Во-вторых, в Московии во второй четверти XVII столетия начинает свою работу Печатный двор. Издаются книги богослужебные и богословские – толкования Священного Писания, Святоотеческие творения, а также трактаты современных богословов. Книгоиздательство становится новой формой интеллектуальной деятельности. В нем некоторые ревнители видели опасность, а в дальнейшем «историки старообрядчества указывают на Печатный двор как место зарождения конфликтов середины XVII века»¹⁷.

Как отмечает В.О. Ключевский, при книгопечатании разночтения начинают проникать в богослужебные книги и через это распространяться по всей России¹⁸, заметим – разночтения, но не ошибки. Правка богослужебных книг и раньше проводилась на Руси, но это было исправление от одной рукописи к другой, однако в то время духовный авторитет превалировал над ученостью справщика. Теперь же, в XVII столетии, потребность в духовном авторитете оттесняется потребностью в эрудиции. «Масло в огонь» подбавил и тот факт, что справщиком в тот период становится Арсений Грек, «известный всем вор и ренегат», а также в справщики определяли украинских ученых монахов, к которым доверия в народе тоже не было¹⁹.

Появление на Москве южнорусских ученых было весьма важным событием в истории того церковно-преобразовательного движения и очень тесно связано с возникновением раскола. «Люди совершенно новые и посторонние, никакими личными симпатиями не связанные с традиционными взглядами и преданиями московской Руси, они вполне свободно могли критически отнестись к ее церковным порядкам и, как люди чужие, естественно склонны были посмотреть иногда даже с излишним, преувеличенным нерасположением на непривычные для них местные церковно-обрядовые особенности»²⁰.

Нельзя оставлять без внимания и фигуру царя Алексея Михайловича. «Тишайший» царь «вошел в историю России “приказами”, он стал отцом непотопляемой российской бюрократии, сделавшей Москву центром “москальства”. Каких только контор-приказов ни появилось при царе Алексее – Земский, Монастырский и другие! Не хватало лишь одного – Духовного приказа, лишь церковь не подчинялась царю»²¹. Здесь мы подходим к еще одной загадке церковной реформы - о роли в ней царя Алексея Михайловича.

Чтобы полностью ответить на этот вопрос понадобится отдельное исследование, однако, ссылаясь на мнение авторитетных исследователей, можно с определенностью утверждать, что царь Алексей Михайлович сыграл не малую роль в деле реформирования Русской Церкви. Как пишет С.А. Зеньковский, царь Алексей при восшествии на престол стремился воплотить в жизнь идеал православного царства, «превратить Московскую Русь в подлинную Святую Русь, в настоящий Третий Рим»²². Профессор Н.Ф. Каптерев более конкретен в своей оценке: «Алексей Михайлович был убежденным грекофилом, он был инициатором грекофильской реформаторской деятельности Никона, которой оказывал, во все время патриаршества Никона,

полное одобрение и энергичную поддержку, почему церковно-реформаторская деятельность Никона в существенной своей части была выражением воззрений и желаний самого царя»²³.

Одиозный историк А.В. Крамер с присущим ему пылом выносит утвердительный обвинительный вердикт царю Алексею Михайловичу. Что именно он «был главным реально заинтересованным лицом, задумщиком, инициатором, спонсором и руководителем реформ и их жестокого и бесчеловечного проведения в жизнь. Он остался таковым и после устранения от дел патр. Никона в 1658 г. (после чего реформы проводились в жизнь с такими же, как раньше, жестокостью и бесчеловечностью, но с гораздо большим лицемерием и лживостью и гораздо большим размахом), и он несет основную ответственность за пролитую при нем и при его преемниках широкими потоками русскую кровь и за все трагические последствия русского церковного раскола»²⁴. Данное мнение поддерживает другой, не менее одиозный публицист Б.П. Кутузов, который доходит до обвинения Алексея Михайловича в одержимости обладанием Константинополем и его тронем, это то и спровоцировало проведение реформ²⁵.

Мы не склонны всецело соглашаться с этими мнениями. Поскольку роль патриарха Никона нельзя сводить к одной лишь марионеточной функции, потому что по своему характеру Никон вряд ли бы согласился на роль марионетки, к тому же на момент его знакомства с царем последнему шел семнадцатый год, и Никон на тот момент стал ему как отец (Патриарху было за сорок).

Нельзя определенно сказать, кто в большей степени виноват в русской смуте XVII столетия, царь или патриарх, можно лишь с долей вероятности признать, что оба они содействовали созданию того, что позднее стали называть старообрядчеством.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Изд-во БГПУ, 1999. – С. 22.

2 Там же, С. 24.

3 Поп Лазарь. Челобитная царю Алексею Михайловичу // Пустозерская проза: Сборник / Сост., предисловие, комментарий, переводы отдельных фрагментов М.Б. Плюхановой. – М.: Моск. рабочий, 1989. – С. 216.

4 Смолитч И.К. История Русской Церкви 1700 – 1917. Кн. 8., Ч. II. – М., 1997. – С. 117.

5 Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и Царь Алексей Михайлович. Ч. I. – М., 1996. – С. 81- 105.

6 Раскол и секты Русской Церкви. (1003 – 1897 г.) / Пер. с нем. Т. Буткевича. Ч. 1-я. – СПб., 1903. – С. 27.

7 Цит. по: Керженцев Б. Окаянное время. Россия в XVII – XVIII веках / Борис Керженцев. – М.: Вече, 2013. – С. 22.

8 Цит. по: Керженцев Б. Указ. соч. С. 23.

9 Павел Алеппский (архидиакон, XVII в.). Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским /

- Павел Алеппский (архидиакон); пер. с араб. Г. Муркоса. Изд. 2-е – М.: О-во сохранения лит. наследия, 2012. – С. 192.
- 10 Там же, С. 286.
- 11 Керженцев Б. Указ. соч. С. 27.
- 12 Керженцев Б. Указ. соч. С. 33.
- 13 Плюханова М. Предисловие // Пустозерская проза. С. 11.
- 14 Ключевский В.О. Курс русской истории. Полное издание в одном томе. – М.: «Издательство АЛЬФА-КНИГА», 2011. – С. 674.
- 15 Там же, С. 676.
- 16 Лабутина Т.Л. Англичане в допетровской России / Т.Л. Лабутина. – СПб.: Алетейя, 2011. – С. 129.
- 17 Плюханова М. Предисловие // Пустозерская проза. С. 11.
- 18 Ключевский В.О. Указ. соч. С. 693.
- 19 Плюханова М. Предисловие // Пустозерская проза. С. 12.
- 20 Громогласов И.М. О сущности и причинах русского раскола, так называемого старообрядчества. – М., 1895. – С. 27.
- 21 Аджиев М. Раскол // «Знание – сила». Апрель, 1993. – С. 96.
- 22 Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. В двух томах / Сост. Г.М. Прохоров. Общ. ред. В.В. Нехотина. М.: Институт ДИ-ДИК, 2006. – С. 103.
- 23 Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и Царь Алексей Михайлович. Ч. II. – М., 1996. – С. 9.
- 24 Крамер А.В. Раскол русской Церкви в середине XVII в. / А.В. Крамер. – СПб.: Алетейя, 2011. – С. 123.
- 25 Кутузов Б.П. Церковная «реформа» XVII века. – М., 2003. – С. 190- 224.

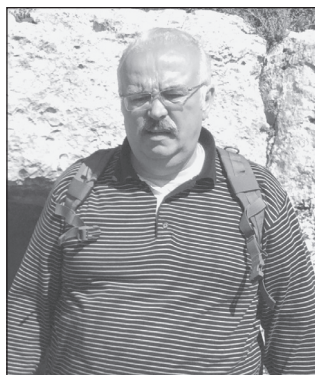
ЦЕРКОВНАЯ АРХИТЕКТУРА

Крюков Н.Е.

ИСТОРИЗМ КАК ОСНОВНОЕ ТЕЧЕНИЕ РУССКОЙ ЦЕРКОВНОЙ АРХИТЕКТУРЫ XIX – НАЧАЛА XX ВВ.

В течение долгого времени в научной литературе преобладало мнение, что поступательное развитие русского церковного искусства заканчивается в конце XVII в., а явления, выходящие за эти временные рамки, – поздняя иконопись, религиозная живопись и скульптура XVIII-XIX вв., церковное зодчество XIX – начала XX вв. рассматривались как мало состоятельные с художественной точки зрения. Обращение исследователей к отдельным аспектам позднего церковного искусства – палехской школе иконописи, культовым постройкам таких мастеров, как Ф. О. Шехтель, В. А. Покровский, А. В. Щусев, или храмовым росписям В. М. Васнецова, М. В. Врубеля, М. В. Нестерова и др. – не меняло общей негативной оценки церковного искусства XVIII – начала XX вв. в целом. Положение усугублялось тем, что в отечественной науке, начиная с 20-х годов XX в., наблюдалось полное неприятие архитектуры второй половины XIX – начала XX вв., развивавшейся в русле эклектики и модерна: она рассматривалась как подражательная, стилистически не оформившаяся, «упадочническая».

Усилиями таких исследователей 60-80-х годов XX в., как Е. А. Борисова, В. С. Горюнов, А. В. Иконников, Т. П. Каждан, В. В. Кириллов, Е. И. Кириченко, М. П. Тубли, эклектика и модерн как архитектурные явления были



*Крюков Никита
Евгеньевич, теолог,
архитектор-реставратор
г. Москва*

постепенно «реабилитированы». Пересмотр точек зрения на церковное искусство нового и новейшего времени только начался, однако новая тенденция очевидна: рассматриваемое в общем контексте культуры своего времени, религиозное искусство указанного периода представляет интерес не только как явление художественного порядка, но и как свидетельство эстетических и духовных поисков определенной эпохи, дает материал для широких социокультурных обобщений.¹

Итак, рассмотрим подробнее сложившееся в искусстве и архитектуре XIX века направление историзма. Определение «историзм» принято в европейской науке и означает «неклассицистические» тенденции в архитектуре и искусстве конца XVIII-первой половины XX веков, происхождение которых связывается, прежде всего, с обращением к национальным истокам, созданием «национального» стиля и в архитектуре, и в других видах искусства. В этом своем значении «историзм», в своем глубинном понимании, означает поиск и выражение цивилизационных истоков данной культуры в искусстве этого периода. Для воплощения этой идеи служили, по преимуществу, «неосредневековые» мотивы, отвечавшие европейской «самоидентификации», – и среди них в большинстве европейских стран на первом месте «неоготика». Такие «стили», как «неовизантийский» (во Франции и Испании), «неороманский» (в Италии, Германии и Испании) и даже «необарокко» (в Германии), также имели в Европе ясно выраженный «государственный» статус. В России в рамках «историзма» при покровительстве государства развивались «русский» и «византийский» стили. В дальнейшем «историзм» обрел более широкое толкование, характеризуя всю стилистическую палитру эпохи.

Историзм как художественное направление в искусстве и творческий метод – одно из наиболее сложных в истории искусства. Мастера «историзма», подобно художникам Возрождения, должны были обладать знаниями и опытом в разных областях – истории архитектуры, реставрации, создании предметов «прикладного» искусства, они должны были знать технику строительства и ремесла. Именно поэтому Н. В. Султанов проводил параллели между эпохой итальянского Возрождения и эпохой Возрождения русского искусства, каким ему виделся XIX век и особенно его вторая половина.²

В нашей стране эта эпоха долгое время называлась эпохой «эkleктики». При сооружении зданий разных типологических рядов применялись разные «стили» в зависимости от назначения и места строительства. Это отличало сооружения эпохи от архитектуры «классицизма», когда даже типологически разные сооружения возводились в едином стиле. Однако термин «эkleктика» неполно характеризовал эпоху, определяя не «стиль», а творческий метод внутри него. «Эkleктика» – самостоятельное направление эпохи «историзма», как и другие «малые стили».

Появление «историзма» в русском искусстве отражало общеевропейские закономерности. Как и в других европейских странах, обращение к историческим темам в архитектуре, как известно, началось с «неоготических» сооружений конца XVIII века. Но еще Екатериной II «неоготика» была отвергнута в качестве «национального»

стиля. Путь к его созданию лежал через изучение средневекового отечественного наследия, которое началось в Академии художеств в начале XIX века. Вопрос об определяющей роли государственной власти в создании «национального стиля» в эпоху Николая I достаточно хорошо исследован (в трудах Т. А. Славиной, Е. И. Кириченко и других ученых). Ее выражение виделось в произведениях К. А. Тона и его школы.

Дальнейшее развитие взаимоотношений государственной власти и художественного мира происходит на протяжении царствования трех императоров, при каждом из которых перед зодчими и художниками ставились новые творческие задачи. Эпохи Александра II (1855-1881) и Александра III (1881-1894), как упоминалось выше, ранее считались периодом «упадка» в архитектуре, однако анализ большого количества архивных материалов не позволяет с этим согласиться. В период правления Александра II государственный заказ способствовал разработке и поддержке «русского стиля» и созданию «византийского стиля» (ранее представленного в европейском зодчестве) – яркого самобытного направления в архитектуре, которое только в России обрело статус «государственного», выражая интересы православного государства на Востоке и отражая фундаментальные цивилизационные основы русской культуры.

Александр III покровительствовал «русскому стилю», который был призван выразить традиционные отношения монарха с народом, воскрешая традиции допетровской Руси (по Д. А. Хомякову)³ и противопоставляя государственный «русский стиль» петровскому архитектурному наследию и «классицистическому» направлению. Архитектурная «программа» выражалась в заказе на возведение и реставрацию придворных церквей, посольских храмов за рубежом, церквей и монастырей, образовательных и благотворительных учреждений, памятников императорам и т.д. На следование «русскому стилю» был ориентирован «земский» заказ.⁴

В результате попытка возвратиться к истокам православного храмоздательства в середине XX в. привела к появлению русско-византийского стиля, а в начале XX в. – «неорусского» стиля. При общем положительном направлении такого поворота к историческим корням всё же опорой в основном служили лишь «образцы» как таковые, их стилистические характеристики и детали. Результатом стали подражательные произведения, архитектурное решение которых определялось уровнем знания «образцов» и степенью профессионализма при их интерпретации.

На поиски национального направления в архитектуре ощутимо повлиял призыв славянофилов к возрождению русской культуры как культуры национальной, основанной на учении Православной Церкви. Художник и архитектор В. О. Шервуд (1833-1897) видел возрождение русского национального стиля не в точном копировании древних форм, а в использовании системы закономерностей, определяемых идеей русского народа, заключенной в Православии.⁵

Итак, хронологически первым проявлением «национально-романтических» тенденций в архитектуре стали попытки «возобновить» древнюю Десятинную

церковь в Киеве, полностью разрушенную во время монголо-татарского нашествия. Исследования ее фундаментов, начатые в 1824 году, привели к мысли соорудить на том же месте культовое здание, решенное в формах типичных для архитектуры Киевской Руси. В связи с этим в Киев был командирован Н. Е. Ефимов. Н. Е. Ефимов провел в Москве ноябрь и декабрь 1826 г., а в феврале 1827 г. побывал еще и в Новгороде, где получил от церковных властей разрешение «заниматься измерениями во всех древних церквях». Проект новой Десятинной церкви не получил одобрения императора; по распоряжению Николая I свой вариант проекта создал В. П. Стасов, а в 1828-1842 гг. Десятинная церковь была построена (до нашего времени не сохранилась). Это сооружение можно считать одним из первых произведений, выполненных в духе «русско-византийского стиля». В композиции церкви В. П. Стасов использовал некоторые вольно трактованные формы и декоративные детали древнерусского зодчества, что позволяло современникам считать эту постройку «возобновленным» памятником старины.

Сходным образом решалась задача «исправления ветхостей» Спасо-Преображенского собора в кремле Нижнего Новгорода, поставленная еще в 1816 г. После тщательного исследования технического состояния конструкций и изучения исторических документов было решено этот памятник разобрать и возвести вместо него новое здание, «придерживаясь елико возможно старинного вида собора». В соответствии с таким замыслом и было осуществлено в 1828-1835 годах строительство – по проекту архитектора А. И. Мельникова (здание не сохранилось).

В 1830 г. К. А. Тон сделал проект церкви Св. Екатерины в Петербурге (1830-1837), которая резко отличалась от классицистических церквей, напоминая памятники раннемосковской архитектуры. Это был почти квадратный в плане храм с характерными полукружиями-закомарами, венчающими трехчастный фасад, с пятью луковичными главами, основания барабанов которых окружены венцом кокошников. Церковь стала началом «русского» направления в архитектуре, становление которого обязано было пристальному общественному интересу к русской истории, отечественной культуре, проблемам народности. Другая постройка архитектора – Введенская церковь в Семеновском полку (1837-1842, СПб).⁶

Существует непосредственная связь между развитием определенных течений «русского» стиля и событиями политической истории. В неофициальном направлении «русского» стиля 1830-1850-х гг. национальность и народность не дифференцированы. Расслоение происходит на рубеже 1850-1860-х гг.

В 1860-1870-х гг. ведущая роль принадлежит демократическому направлению, в тени которого развиваются остальные. В 1880-е гг., после убийства Александра II, в связи с крахом тактики индивидуального террора народничество переживает кризис и постепенно сходит со сцены. В 1870-е гг. формируется «археологическое» и «почвенническое» направление «русского» стиля, в 1880-1890-е гг. оживает, претерпев соответствующие времени изменения, официальный «русский» стиль.

Представители официальной народности, как и прежде, связывают государственную идею с академической традицией, их лозунг – сочетание древнерусских форм и принципов «итальянской архитектуры». Вообще различия между направлениями «русского» стиля не абсолютны и указывают, скорее, на расстановку акцентов. «Почвенники» в своих теориях, как и «археологи», исходят из необходимости научного воссоздания «русского» стиля. «Археологи», подобно «почвенникам», видят в постижении особенностей национальной культуры залог истинности воссоздаваемого стиля. Наконец, антиакадемизм обоих частичен, относителен.

«Археологическое» направление родилось и развивалось в русле либерального общественного движения пореформенных десятилетий. Немалую роль в его формировании сыграло и оживление патриотических чувств, вызванных русско-турецкой войной, ведшейся под флагом освобождения славянских народов.

Л. В. Даль, яркий представитель «археологического» направления, архитектор по образованию, вошел в историю русского зодчества как его историк. Убежденный, что «в прошлом – богатый источник элементов самобытного искусства», он сделал изучение отечественного наследия делом своей жизни. «Хотя русский стиль, в силу уже исторических условий, и не мог выработать столь целесообразных и совершенных форм, как, например, готический или романский, но, тем не менее, в формы его перешли основные начала целесообразности и осмысленности византийской архитектуры, послужившей фундаментом нашему зодчеству. Но эти начала до сих пор для нас темны или вовсе не исследованы нами. Без внимательного их изучения мы будем впадать в ошибки, резко противоречащие эстетическим требованиям; будем помещать рядом формы различного происхождения и различных эпох, вовсе не подозревая нашего заблуждения. Плодом такого легкомысленного отношения к искусству явится нарушение гармонии частей и, стало быть, отсутствие цельности и законченности.

Уразумение логического происхождения частей в целом произведении зодчества возможно только при серьезном историческом его изучении. Вот почему нам необходимо историческое исследование наших памятников, и в особенности теперь, ввиду развития отечественной архитектуры».⁷ Кредо Даля – точное знание и точное использование его результатов.

С 1872 г. до смерти (1878) Даль ежегодно совершал экспедиции с целью изучения древних памятников. Зарисовывались и обмерялись в первую очередь те архитектурные мотивы и детали, которые могли быть непосредственно использованы, – наличники, порталы, крыльца, галереи, профили карнизов, решетки окон и оград церквей, деревянная резьба причелин, полотенец, резные опахала и коньки крестьянских изб.

«Археологи» отдавали себе отчет в том, что воспроизведению поддается только мотив. Даль без обиняков пишет об этом: «Наш современный русский стиль заимствует мотивы не из основных форм расположения древнего здания, не из тех

немногих конструктивных его элементов, которые были обработаны самобытно жизнью народа ... но ограничивается воспроизведением и разработкой орнаментов русского происхождения. Такое направление обусловлено отчасти недостаточным знакомством с самобытными формами древнего русского зодчества, а главным образом происходит вследствие того, что эти формы уже более не могут удовлетворять современному складу жизни».⁸

В 1870-1890-е гг. наряду со спокойным археологизмом Даля формируется воинствующе-агрессивное, сдобренное изрядной долей национализма почвенничество В.О. Шервуда, архитектора, скульптора, философа, теоретика архитектуры.

Свою архитектурную концепцию он строит, исходя из философской доктрины позднего славянофила Н.Я. Данилевского – создателя теории культурно-исторического типа и отчасти продолжателя его в этом вопросе К.Н. Леонтьева. Согласно этой теории каждый из исторических народов олицетворяет собой определенную идею, воплощая её в культуре, которая, подобно живому организму, зарождается, достигает зрелости и, исчерпав себя, умирает. Поскольку идея народа и его дух вечны и неизменны, неизменны и принципы, в которых она воплощается. Великие гении прошлого велики тем, что сумели проникнуть в сокровенные тайны духа.

Свою задачу Шервуд видит в том, чтобы, поняв, как проявляется идея русского народа в искусстве, сформулировать вечные законы красоты, лежащие в его основе. Уверенный в их существовании, Шервуд бестрепетно приступает к их выявлению, моделируя затем систему русского зодчества. Он не допускает и тени сомнения в том, что «восстановить всю полноту и всестороннее проявление духовной идеи в архитектуре суждено носителю чистой христианской веры – народу Русскому».⁹

Сторонник целостности художественной системы, Шервуд, однако, еще понимает ее механически, в отрыве от конструктивно-планировочной основы сооружений. Вместе с тем его метод – синтез как результат анализа – предвосхищает методику исследования в модерне, целью которого всегда является синтезирование прошлого, а не выявление единичного, хотя и характерного, как в эклектике.

Обосновав необходимость возрождения древнерусского зодчества, Шервуд излагает идеальную схему его приемов, реконструированную, исходя из убеждения, что «цельность русской идеи и способность наших предков осуществлять ее в зодчестве проявилась не только в отдельных домах, но и во всем Кремле... в нем каждый элемент свидетельствует о духовной и государственной жизни народа; Кремль есть целая поэма, полная чувства и мысли... группа зданий, по-видимому разъединенных друг от друга, есть целостность и единство. Вот такого единства мы должны искать в наших зданиях».

Идейной цельности древнерусского зодчества соответствует цельность художественная, материализованная в архитектурных формах: «...изящное чувство народа требовало в свою очередь художественного объединения, которое нашло

себе логическое обоснование в схемах чисто геометрических форм и линий. Самая совершенная и объединяющая форма есть конус».

Достоинства конуса по сравнению с фронтальным построением очевидны: для обозрения последнего приемлемой является только лишь одна точка зрения – прямо против середины (классицистическая точка зрения по центральной оси), только с этой точки зрения не наблюдается искажающего действия перспективных сокращений. Конус или восьмигранник, давая равновесие перспективных направлений, смотрится одинаково с разных точек зрения. Таков храм Василия Блаженного, где мы найдем расчлененность и единство, подчиненное строго геометрической схеме, – в нем преобладает восьмиугольная форма и правильная группировка масс. Однако в современных условиях, продолжает Шервуд, конусообразная группировка масс применима лишь в редких случаях: в зданиях, свободно расположенных на площади или открытом месте. Поэтому в преобладающей строительной практике сплошной застройки следует применять производную от конуса «схему определяющих линий, самая простейшая из которых – равнобедренный треугольник».¹⁰

Шервуд полагал, что его теория и будет его оружием, при помощи которого он сможет дать толчок развитию «русского» стиля. На самом деле его метод столь же аналитичен и механистичен, как и метод его идейных противников – «археологов». Но его анализ затрагивает качественно иной уровень – не мотивы, не формы. Речь идет о принципах, в совокупности своей составляющих художественную систему, но систему «внешнюю», рассматриваемую в отрыве от живого архитектурного организма.

Механистичность мышления не позволяет Шервуду заметить, что архитектура Древней Руси, как и любая другая разновидность средневекового зодчества, основана на органической целостности, что ее конструктивно-функциональные и художественно-содержательные элементы существуют в неразрывном диалектическом единстве. Возможность возрождения древнерусского зодчества, наподобие возрождения античности в архитектуре нового времени, объективно исключалась. Шервуд, подобно его современникам, был поставлен перед необходимостью проектировать иные, чем в Древней Руси, типы зданий, диктовавшие характер объема, планировочно-пространственную структуру, используя традиционные формы в соответствии с методом, принятым в XIX в., а не в Древней Руси. В результате система Шервуда попадает в общее русло стилизаторства. Он устанавливает объективные, но «внешние» законы, с помощью которых предполагается компоновать опять-таки «внешние» формы.¹¹

«Русский стиль XV века» получил официальное признание при составлении условий конкурса 1881 года на проект храма Воскресения Христова «На крови» в Петербурге, где было указано, чтобы архитектура этого храма «следовала XV веку, образцы коего встречаются, например, в Ярославле». Однако «русскому» стилю, как и «русско-византийскому», была присуща лишь внешняя

форма, когда декоративные детали из зодчества XV века трактовались как символ национальной архитектуры.

Русский стиль на тот момент в среде петербургских художников воспринимался как стиль купеческий и безвкусный, однако с 1880 года он обретает новое звучание. В подмосковном имении Саввы Ивановича Мамонтова – мецената и почитателя русских талантов – собирается художественный кружок, в котором рождается новый подход к русскому искусству. В кружок входили М. А. Врубель, В. Д. Поленов, В. М. Васнецов, которые и открыли дорогу новому русскому стилю в архитектуре. «Неорусский стиль появился с того момента, писали об Абрамцеве, когда русский художник с восторгом посмотрел на зодчество Москвы, Новгорода и Ярославля».¹²

По образу и подобию новгородской церкви Спаса на Нередице В. Д. Поленов создал эскиз абрамцевской церкви. Она была построена самими художниками и расписана ими в противовес казенным сооружениям в стиле XVII века, которые заполнили Россию. Архитектурные объемы были как бы вылеплены рукой скульптора. Новизна абрамцевской церкви заключалась не просто в ассиметричной композиции, выразительном контрасте и динамичности форм, нарочитой ее неправильности, а в особом проникновении в дух новгородско-псковских прообразов и в общие закономерности стиля, о которых говорил В.О.Шервуд.

В 1900-е годы храмостроительство переживает период бурного развития. Религиозному искусству отдают свои силы архитекторы Л. Н. Бенуа, Е. И. Бондаренко, Н. В. Васильев, В. А. Косяков, С. С. Кричинский, В. А. Покровский, Ф. О. Шехтель, Е. Ф. Шретер, А. В. Щусев и многие другие. В содружестве с ними работают выдающиеся художники М. А. Врубель, М. В. Васнецов, М. В. Нестеров, Н. К. Рерих.

В 1905 году А.В.Щусев (1873-1949) опубликовал программное положение неорусского направления, где говорилось: «Религиозное искусство как искусство чистой идеи, чуждое утилитаризма, должно быть свободно в своих проявлениях; оно должно подчиняться только религиозной идее и не терпеть рабского стеснения в формах... Архитекторам необходимо уловить и почувствовать искренность старины и подражать ей в творчестве не выкопировкой старых форм и подправлением, то есть порчей их, а созданием новых форм, в которых бы выражалась так искренне и так красиво, как в старину, идея...».¹³

Зодчие начала XX века, проектируя новые храмы, ведут поиски тех архитектурных форм, которые, по выражению современников, «отражая самобытный дух народа, роднят нас с нашим прошлым и оживляют наше национальное самосознание».

В современной практике, как и в XX в., мы наблюдаем ту же картину попыток воспроизведения «образцов» из всего многообразия разнохарактерного наследия без проникновения в существо, в «дух» проектируемого храма, к которому современный архитектор-храмоздатель, как правило, не имеет отношения или ему для этого не хватает достаточной образованности.¹⁴

Основные разновидности русского стиля архитектуры

Процесс складывания русского национального зодчества и искусства позволяет выделить следующие основные особенности, развивавшиеся на протяжении веков, сохранившие традиционную устойчивость и преемственность: органичная связь с природным окружением, строительство городов с нерегулярной планировкой, строительство по образцу (не просто копирование, а усовершенствование и дополнение), динамичность композиции, многоплановость и живописность сооружений, свободное построение их плана, яркая колористика, нарядность, стремление к яркости, многообъемность, пейзажность и декорирование. Указанные особенности связаны с историческими закономерностями в развитии русского зодчества и культуры:

- параллельное существование локальных архитектурно-художественных школ, отразивших региональные особенности архитектуры (преимущественно в культовом зодчестве и конкретных произведениях искусства);

- единый архитектурно-художественный подход, связанный с общерусскими культурными представлениями (композиционно-планировочные методы, семантика жилища);

- заимствование извне методов и приемов архитектуры, их переосмысление, адаптация и последующее органичное включение в контекст русской архитектуры и культуры;

- устойчивость национальных традиций в народном искусстве;

- открытость инновациям в общественной архитектуре;

- сохранение и осмысленное использование национального архитектурно-художественного опыта.

Формирование и развитие «русского стиля» происходит поэтапно:

- XVI-XVII вв. – период образования единого Русского государства, русской национальной культуры, архитектурно-художественных традиций и приемов в искусстве, явившихся предпосылками к сложению «русского стиля».

- Начало XVIII в. – формирование архитектурной теории и архитектурной исторической науки, первые попытки осмысления русского национального стиля и исследование древнерусских памятников.

- Середина XVIII в. – развитие романтического направления в культуре России, усиление внимания деятелей искусства к русской национальной архитектуре.

- Конец XVIII-XIX вв. – первые попытки поиска национальной образности в русской архитектуре и искусстве. Тенденция «национальности» и «народности» приобретает официальный характер.

- Середина XIX в. – исследования происхождения различных форм и деталей в русской архитектуре. Это время формирования археологической теории «русского стиля», выдвинутой И.Е. Забелиным и В.В. Стасовым, выразившейся в дальнейшем в различных художественных системах: русско-византийском стиле, псевдорусском стиле.

– Конец XIX-нач. XX вв. – дальнейшее развитие архитектурно-художественных систем «русского стиля», формирование и развитие неорусского стиля, исследование происхождения различных форм и деталей русской архитектуры.

«Русский стиль» связан с влиянием национально-романтических и патриотических настроений в обществе, способствовавших стремлению продолжить в современном искусстве русские национальные традиции.

Рассматривая теоретические представления, можно заключить, что проблема национальных особенностей сводится к выявлению «своего» в архитектуре русского народа на основе изучения истоков русской культуры и архитектуры. Анализ всего периода развития русской национальной архитектуры позволяет выделить основные подходы, сформированные деятелями искусства в отношении к применению «русского стиля» в архитектуре: типизация, переосмысление, отрицание. Каждый из сформировавшихся подходов имеет свое место в истории русской архитектуры, обладая своими преимуществами и недостатками, составляя в целом сложную и многообразную картину «русского стиля» и национальных особенностей в архитектуре.¹⁵

Развитие архитектурных форм храмов во второй половине XIX в. шло вместе с ходом всего храмоздательства по линии «удревнения» образцов. Условно можно выделить три направления, по которым развивался соборный тип храмов.

В 70-80-е гг. XIX в. одним из ведущих в храмовой архитектуре стало направление, возрождавшее в своих формах русское зодчество XVII века. Многие из соборных храмов, возведенных в этом стиле, сохраняют пятиглавую композицию и развивают архитектуру эпохи Тона. К таким храмам можно отнести собор во имя св. Владимира на Кольцовской улице в г. Воронеже, собор в Малоярославце, собор во имя Казанской иконы Божией Матери в Казанском женском монастыре в г. Данилово (арх. В. А. Косяков), кафедральный собор в г. Омске и многие другие. Это направление, богатое самыми разнообразными храмами, известно своим глубоким изучением древней архитектуры. Таким зодчим, как Н. В. Султанов, М. Т. Преображенский и другим, удалось в своем творчестве приблизиться к древнерусскому зодчеству.

Ответвлением этого направления является архитектура, свободно соединявшая в себе декор XVII в., строительные приемы современности и самые разнообразные формы, не присущие древности. Архитектуру этих храмов можно условно обозначить как эклектическую. Среди храмов этого типа можно назвать санкт-петербургские храмы Воскресения Христова Всероссийского Александро-Невского братства Трезвости (Г. Д. Grimm, Г. Г. фон Голи – 1904-06 гг.), Богоявления на Гутуевском острове (В. А. Косяков, Б. К. Правдзик – 1891-97 гг.) и другие.

Византизирующее направление было вторым крупным течением архитектуры рубежа веков. В нем также были храмы, в архитектуре которых заметно влияние тоновской школы. К таким постройкам относятся уже упоминавшийся храм Христа Спасителя в Самаре, Покровский собор в Хотьковском монастыре под

Москвой (А. А. Латков – 1899-1906 гг.) и другие. В этом направлении преобладают храмы, в формах которых трудно узнать тоновскую школу. Например, Морской собор в Кронштадте, собор св. Александра Невского в Софии (А. Н. Померанцев).

Третьим путем, по которому пошла храмовая архитектура, был путь возрождения более ранних эпох древнерусской архитектуры, таких, например, как зодчество Владимиро-Суздальской Руси (Преображенский собор в Дивееве). К соборам, возведенным в таком стиле, можно причислить Преображенские соборы Валаамского и Угрешского монастырей, отчасти Вознесенский собор Крестовоздвиженского Иерусалимского женского монастыря (Домодедовский район Московской области) и другие. В соборных храмах этого типа сохранилось влияние тоновской школы, что проявилось в симметрии объемов этих соборов, в их деталях, в пятиглавой композиции и многом другом.¹⁶

Термин «неорусский стиль» впервые был употреблен в 1910 г. В. Курбатовым. В статье «О русском стиле для современных построек» он писал об абрамцевской церкви: «В чем же отличие этой постройки? В том, что она была задумана с восторгом строителем, для которого храмы Новгорода действительно казались совершенными вещами. Он и старался достичь их красоты, воздерживаясь при этом комбинирования заимствованных с них форм. Неорусский (а не псевдорусский) стиль появился с того момента, когда русский художник с восторгом посмотрел на зодчество Москвы, Новгорода и Ярославля».¹⁷

Современная наука конкретизировала значение термина. Под неорусским стилем понимается направление в архитектуре и искусстве конца XIX – начала XX вв., возникшее на стыке русских стилей XIX в. и эстетики модерна. От русских стилей был унаследован интерес к отечественной культуре прошлых эпох, стремление глубоко изучить и понять ее закономерности и возродить в современном искусстве её дух, стилистику, традиции. Технические новшества и эстетика эпохи модерна позволили при этом отойти от буквального копирования исторических прототипов, от «археологизма» в воспроизведении деталей, дали возможность свободного оперирования исходными формами и мотивами, их стилизации, что привело к появлению совершенно оригинальных произведений, в которых стремились воплотить не букву, но дух, идею, идеал древнего искусства.

Среди современных исследователей нет единого мнения по всему комплексу проблем, связанных с неорусским стилем (его генезиса, места и роли в истории архитектуры, перспектив развития, взаимоотношений с другими направлениями в искусстве XIX и XX вв. и т.п.). Однако большинство исследователей склонны рассматривать неорусский стиль в русле искусства модерна, а если говорить точнее – как национально-романтическую фазу раннего модерна. Но, в отличие от архитектуры модерна, логика развития которого вплотную подвела его (через фазу рационального модерна) к конструктивизму, неорусский стиль в храмовом зодчестве развивался по другой доминанте, и его развитие было насильственно оборвано после 1917 г.¹⁸

Вопросы композиционной техники мастеров, феноменология средств и приёмов «неорусских» композиций не только не изучались, но и не были поставлены в научной литературе. При этом атрибуция архитектурных произведений собственно «в стиле модерн» и собственно «в неорусском стиле» затруднена сложной стилевой картиной, наблюдаемой в архитектуре России, на рубеже веков: одновременное полемическое сосуществование различных направлений способствовало их взаимодействию и, как следствие этого процесса, смешиванию. В результате редкое архитектурное произведение сохраняло в чистоте «нормы стиля».

Ситуация «размытости границ» усилена также столкновением различных толкований самих традиций (прежде всего романтической и рационалистической), возникших в ходе движения за «национальный стиль».

Тем не менее, весь диапазон существующих подходов-характеристик к трактовке этих «взаимоотношений» может быть подразделен на три основных.

В рамках первого подхода акцентируется космополитический характер общеевропейского варианта модерна. В этом случае композиционно-образная система «неорусского стиля» рассматривается как его антитеза, подобная известным вариациям «народного стиля» в ряде восточно-европейских стран. Противоположная точка зрения основывается на общности национальных стилистических процессов в Европе к XIX – нач. XX вв. В этом случае русскую архитектуру приводят к модерну собственные поиски в сфере интерпретации древнего зодчества Руси и народного ремесла.

В рамках второго подхода «неорусский стиль» рассматривается в процессе эволюции композиционного мышления своих мастеров от эклектики к модерну. Если «неорусский стиль» трактуется как продолжение эклектики, то представления о его композиционно-образной системе связываются с «отходом от прямого рационализма ради усиления художественного начала в зодчестве». Если за точку отсчета берется ранний (интернациональный) модерн, то те же представления связываются уже с «освобождением от оригинальности в сторону ясности композиционного строя».

В рамках третьего подхода во «взаимоотношениях» модерна с «неорусским стилем» акцентирована неоднородность формообразовательных процессов внутри этого направления. Выделяются две модификации поисков: а) творческое воссоздание традиционной изобразительной лексики и орнаментальных форм; б) трансформация в новую пластическую систему. Здесь противоположные точки зрения определяются приоритетом одной модификации поисков над другой.

Каждый из подходов задает самостоятельную стратегию в изучении творческого метода мастеров «неорусского стиля», отдельный аспект причинно-следственных связей процесса его формирования. Более того, в научном обиходе прочно укрепилось утверждение о значительном вкладе художников в процесс формирования композиционно-образной палитры «неорусского стиля». Обозначенный ими

путь поиска, получивший в своё время определение «художнического» (Е. И. Кириченко), непосредственно был связан с методом стилизации.

Рассмотрение творческого метода мастеров «неорусского стиля» в контексте проблем наследования предполагает собственную линию его формирования в рамках общей эволюции метода – как способов выявления «исконно-русского». Это линия обращения к архитектурной художественной традиции. Здесь стилизации древнерусского образца художников и творческий метод мастеров «неорусского стиля» можно условно объединить характером ее трактовки на рубеже веков.

Сравнение по трактовке «образа красоты» открыло театральную природу большинства «неорусских» стилизаций, что, в свою очередь, позволило исследовать приёмы театрализации архитектуры – допускаемое театральной условностью «искажение» привычных композиционных связей во имя «активности» образного решения. В творчестве мастеров «неорусского стиля» это уникальное явление определяет смысл и содержание нового метода моделирования.

Анализ эклектичной теоретической модели «русского стиля» конца XIX в. обнажил конфликтное несоответствие поставленных композиционных задач наследования художественной традиции и существующих способов их решения. Полем проявления конфликтности оказались проблемы тектоники («правды» и «правдивости»). Использование приёмов театрализации архитектурного образа позволяло разрешить эти проблемы, сделав их предметом творческого осмысления.¹⁹

Памятники церковной архитектуры: русская стилистическая ветвь историзма

Первый этап развития «национального стиля» относится к дореформенному периоду – к 1830-1850-м гг. Самыми характерными образцами национального направления стали церкви и соборы. Ведущая роль здесь принадлежала К. А. Тону, по проектам которого было построено множество храмов в Петербурге, Москве (храм Христа Спасителя, 1839-1883 гг.), Красноярске, Воронеже, Ельце, Саратове, Томске и других городах. Изданные им альбомы образцовых церквей (1839, 1841), каменных и деревянных, на многие годы стали официально одобренным источником проектов. Композиционные идеи К. А. Тона послужили также основой при разработке проектов столь значительных культовых сооружений, как храм-памятник на поле Полтавской битвы (его проектирование велось в 1840-1848 гг. архитекторами И. И. Шарлеманем и Н. Е. Ефимовым) и комплекс Воскресенского Новодевичьего монастыря у Московской заставы в Санкт-Петербурге (проект 1848 г., арх. Н. Е. Ефимов).

К. Тон и его последователи начинают целенаправленное изучение средневековых русских памятников; сбор обмеров древних церквей предпринял по официальным каналам Синод. Дополнительным источником информации становятся реставрационные работы, которые ведутся в Московском Кремле, Киеве (Софийский

собор), Новгороде (Софийский собор), Костроме (Ипатьевский монастырь) и т. д. Достоверное знание средневекового зодчества стало серьезной основой творчества.

Среди построенных Тоном храмов есть «кубические» и «кораблем» – с притвором и колокольней, поставленными на одной оси с церковью; четырехстолпные и бесстолпные. В форме куполов, в арочно-колончатых поясах, килевидных закомарах, кокошниках прослеживается отзвук владими́ро-суздальской и раннемосковской школ. К зодчеству XVI-XVII вв. восходят шатровые колокольни со сквозными звонами, «ширинки», кувшинообразные столбы, арки с висячими гирьками и т. д. В композицию Тон включает и ордерные элементы, что свойственно было русскому храмостроению с XV в. Таким образом, имело место целенаправленное воспроизведение традиционных структур. Преобразованию подлежали явные архаизмы. Тон делает стены более тонкими, окна – большими, устраивает в церквях новейшее калориферное отопление; иногда изменяет объемно-планировочную структуру (например, в храме Христа Спасителя). Эти новации не вызвали сомнений. Споры, которые велись (и до сих пор ведутся) вокруг тоновских построек, связаны с сугубо образной стороной. Дискутируются два вопроса: правомерно ли «реставрировать» формы, являющиеся достоянием прошлого, и если да, то можно ли их модернизировать.

По сравнению со средневековыми постройками «язык» русского стиля середины XIX в. «правильнее» и суше. Сказались не только специфика тоновского почерка и отзвук «регулярности», воспитанной классицизмом. Новому эстетическому видению импонирует четкость, аккуратность, «сделанность» архитектурной формы. Очень высокая строительная культура исполнителей и качество материалов делают возможными идеально ровные поверхности, правильные кривые линии и т. д.

В последней трети XIX в. сосуществуют два основных направления в архитектуре: «византийский» и собственно «русский» стили (как две разновидности «национального стиля»). Но еще приметнее был «русский стиль», связанный с традициями русского зодчества XVI-XVII вв. – с нарядным, по-своему «демократичным» образным строем собора Покрова на Рву, церкви Рождества в Путинках, ярославских, поволжских, подмосковных памятников, в которых видели воплощение «чисто народной архитектуры».

Третий этап. В кон. XIX – нач. XX веков общая картина русского зодчества усложнилась в результате формирования стиля модерн, а затем и ретроспективных направлений. Этот процесс отражал сложное взаимодействие различных тенденций, включая рационалистические, романтические, символические. В зависимости от образно-композиционного языка модерна, а частично и предвосхищая его, шла эволюция и «национального стиля», обозначаемого обычно термином «неорусский стиль». Характерный для модерна отказ от свойственного эклектике «культу детали» и переход «нового стиля» к обобщенной, монументальной трактовке формы, к утверждению принципов свободной планировки и «перетекающего пространства» в качестве основополагающих определили как аналогичные свойства «неорусского

стиля». Место памятников московского и ярославского зодчества XVI-XVII вв. в качестве стилистических ориентиров заняли древние монументальные сооружения Новгорода, Пскова, Суздаля, Владимира и Ростова, образцы суровой деревянной архитектуры Севера. Но даже когда мастера «неорусского стиля» опирались в своих стилистических исканиях на позднее зодчество Москвы и Ярославля, новый подход к формообразованию сказывался также определенно. Об этом наглядно свидетельствуют проекты и постройки ведущих мастеров «неорусского стиля» – В. А. Покровского и А. В. Щусева. Традиционные темы А. В. Щусев интерпретировал достаточно остро – монастырь в Овруче (1907-1911 гг.), Троицкий собор в Почаевской Лавре (1905-1911 гг.), храм-памятник на Куликовом поле (1913).

Для «неорусского стиля» типичной стала остро-романтическая трактовка образных проблем, проявившаяся раньше в произведениях не профессионалов-архитекторов, а мастеров изобразительного искусства, занимавшихся архитектурой, – В. М. Васнецова, В. Д. Polenova, К. А. Коровина, И. Я. Билибина и других. Постоянное сотрудничество зодчих, живописцев и скульпторов в духе «неорусского стиля» привело к появлению в начале XX столетия великолепных образцов синтеза искусств, таких, как храмы Марфо-Мариинской общины в Москве и Почаевской лавры, церковь во Фленове, Фёдоровский собор в Царском Селе (1910-1913 гг., арх. В. А. Покровский), церковь Спаса Нерукотворного в Абрамцево (1881 г., В. М. Васнецов, В. Д. Polenov), храм в память 300-летия дома Романовых в Петербурге. В кон. XIX – нач. XX веков в различных городах и регионах страны построено много культовых зданий в «русском стиле». В числе крупнейших из них, принявших на себя и значительную градостроительную роль, – храм «Спаса на крови» (1883-1907, арх. А. А. Парланд) и церковь Киево-Печерского подворья на набережной Васильевского острова (1895-1898, арх. В. А. Косяков) в Петербурге, придворный собор в Петергофе (1895-1904, арх. Н. В. Султанов и В. А. Косяков), собор Александра Невского на Вышгороде в Таллине (1896-1900, арх. М. Т. Преображенский).

Трехчастная схема плана сочеталась с «архитектурными одеждами» «русского стиля» (Александро-Невский собор в Ялте, Н. П. Краснов, 1891–1902), «неорусского стиля» (церковь в Тярлеве ок. Павловска, А. А. Захаров, 1913). Крестово-купольные храмы, имеющие центрический план в форме квадрата и креста, в стилистическом отношении решались во всех модификациях «национального стиля»: церковь св. вмч. Екатерины у Старо-Калинкина моста в Петербурге (К. А. Тон, 1830–1837); храм св. Ольги в Михайловке (Д. И. Grimm, 1861–1864); Анастасиевский собор в Глухове Черниговской губернии (А. Л. Гун, 1884–1893); собор св. Александра Невского в Варшаве (Л. Н. Бенуа, 1894–1912). С 1870-х гг. базиликальный тип храма начал использоваться архитекторами и в проектировании церквей, решенных в «русском стиле», что являлось новаторством той эпохи (первый пример – проект церкви в селе Старожилове Рязанской губернии, Д. И. Grimm, 1872; храм Владимирской иконы Божией Матери в Кронштадте, Д. И. Grimm и Х. И. Грейфан, 1875–1879; церковь св. вмч. Георгия Победоносца в Гусь-Хрустальном, Л. Н. Бенуа, 1891–1902). При

этом можно проследить определенную зависимость между частым обращением в проектах церквей к тому или иному типу венчания и эволюцией «национального стиля». Так, в церковном строительстве 1830–1870-х гг. преобладали постройки, имеющие завершение из пяти луковичных глав. Это объясняется господством в архитектурной практике этого времени «русско-византийского стиля» с его программным обращением к традициям московского зодчества XV–XVI вв.: Александро-Невская церковь в окрестностях Потсдама (В. П. Стасов, 1826–1830); церковь Введения во храм Пресвятой Богородицы в Петербурге (К. А. Тон, 1836–1842), Воскресенская церковь в Малой Коломне в Петербурге (Н. Е. Ефимов, 1847–1859).

С 1860-х гг. архитекторы все чаще стали обращаться к традициям «московского узорочья» и ярославского зодчества XVII в. Пятиглавое венчание храмов широко использовалось и на данном этапе развития «национального стиля», получившего название «русский стиль». Примерами пятикупольных церквей «русского стиля», имеющих центрический план, являются храм в Женеве (Д. И. Grimm, 1860-е гг.); церковь Успения Пресвятой Богородицы при подворье Киево-Печерской Лавры в Петербурге (В. А. Косяков, 1895–1898). В это время появляются и пятиглавые церкви, соединенные при помощи трапезной с колокольней. Примерами этой типологической группы служат храм св. мц. царицы Александры на Бабигоме под Петергофом (А. И. Штакеншнейдер, 1851–1854), церковь в с. Высоком около Смоленска (Н. Л. Бенуа, 1868–1871). Использовалось пятиглавие и в храмах «русского стиля», принадлежащих к базиликальному типу. Церкви свт. Николая Чудотворца и св. мц. царицы Александры в Петербурге, построенные по проекту В. А. Косякова в 1901–1906 гг., представляют собой базилики, восточные части которых были завершены композициями из пяти луковичных глав. «Неорусский стиль» с его ориентацией на новгородско-псковское зодчество отходит от традиционного пятиглавия. Впрочем, храмы, увенчанные пятью куполами и имеющие центрический план, проектировались и в рамках «неорусского стиля». Иллюстрациями этого служат храм «общины Добрынина» под Москвой (С. У. Соловьёв, 1910–1911), храм Федоровской иконы Божией Матери в Петербурге (С. С. Кричинский, 1911–1914). Однако в количественном отношении все же преобладали однокупольные композиции. Пятиглавие в храмах «византийского стиля» в количественном отношении уступало однокупольным завершениям. Особенно ясно данная закономерность наблюдалась на начальном этапе развития «неостиля». По мнению Е. М. Кишкиновой, «византийские» пятикупольные храмы появились позднее однокупольных потому, что пятиглавие слишком живо вызывало в памяти классицистические и «русско-византийские» образцы и давало меньше возможностей для демонстрации особенностей нового направления. Примерами пятикупольных центрических церквей «византийского стиля» служат храм Казанской иконы Божией Матери в Москве (Н. В. Никитин, 1876–1886), церковь свт. Николая Чудотворца Покровского Хотькова монастыря в Московской губернии (А. А. Латков, 1899–1904).

Отдельную группу храмовых построек составляют церкви, имеющие пятишатровое завершение. Впервые в XIX в. к этому композиционному приему обратился К. А. Тон в церкви Благовещения Пресвятой Богородицы в Петербурге (1842–1849). Возможно, к такому композиционному решению его привели самостоятельные поиски в способах придания внешнему облику сооружения национального характера. Однако есть вероятность того, что ему был известен пятишатровый Борисоглебский собор в Старице, сооруженный по указу Ивана Грозного в 1558–1561 годах. В 1804 г. этот храм был разобран «за ветхостью», но перед разборкой были сделаны его обмерные чертежи. В 1849–1855 гг. в Петербурге по проекту К. А. Тона была возведена упоминавшаяся выше церковь св. Мирония. Здесь архитектор к пятишатровому основному объему храма пристроил трапезную и шатровую колокольню. Таким образом, впервые в истории русского каменного зодчества пятишатровый тип венчания церкви соединился здесь с трехчастной схемой плана.

Среди построек этой группы следует назвать Воскресенскую церковь Покровского монастыря (М. Д. Быковский, 1846), Борисоглебский храм в Петербурге (М. А. Щурупов, 1869–1882), Петропавловский собор в Петергофе (Н. В. Султанов, 1895–1904). Как видно, данный тип венчания использовался только в постройках «русско-византийского стиля» и «русского стиля», что закономерно, поскольку при проектировании церквей архитекторы опирались на традиции древнерусской архитектуры XVI–XVII столетий.

Проект собора для Оренбурга, выполненный В. А. Шретером в 1887 г. в «русском стиле», служит примером использования пятиглавого венчания, при котором центральный купол на барабане окружен четырьмя малыми объемами, законченными шатрами. Объемно-пространственная композиция собора обогащена также четырьмя луковичными главами на барабанах, расположенными по сторонам света. Тип пятиглавия, при котором центральный шатер окружали четыре малых луковичных главки, представлен группой построек последней трети XIX – начала XX вв. Примерами являются храм Воскресения Христова в Петербурге (А. А. Парланд, 1883–1907), Воскресенская церковь на набережной Фонтанки в Петербурге (Л. Ф. Фонтана, 1884–1887).

Одноглавое венчание храмов получило наибольшее распространение в памятниках «неорусского стиля». Это было обусловлено обращением архитекторов с 1880-х гг. к наследию новгородского, псковского и владими́ро-суздальского зодчества. «Неорусский стиль» развивался уже под влиянием эстетики модерна, и лаконичная, сдержанная архитектура этих древнерусских городов как нельзя лучше соответствовала новому «стилю». Однако одноглавая композиция венчания встречалась и в архитектурной практике «русско-византийского» и «русского» стилей: Благовещенская церковь в Москве (Ф. Ф. Рихтер, 1842–1847); храм св. Ольги в Михайловке ок. Петергофа (Д. И. Гримм, 1861–1864).

Одношатровая композиция венчания нашла свое применение как в храмах «русского стиля» (Никольская церковь на Валааме, А. М. Горностаев, 1849–1851;

Спасо-Преображенская часовня Гуслицкого монастыря в Петербурге, А. М. Горностаев, 1860–1861), так и «неорусского стиля» (церковь на Пороховых заводах в Шлиссельбурге (1903–1907) и Свято-Алексиевский храм в Лейпциге (1911–1913) В. А. Покровского). В количественном отношении шатровые композиции завершений преобладали в проектах, выполненных в «русском стиле», что объяснялось обращением архитекторов в рамках данного стиля к древнерусскому зодчеству XVI–XVII вв.

Шатровое завершение церквей как реминисценция «русского стиля» редко встречается в постройках «византийского стиля». Редкой является композиция венчания, состоящая из трех куполов на барабанах, расположенных по оси север-юг: конкурсный проект собора для Оренбурга (А. А. Карбоньер, 1879), Георгиевская церковь в Гусь-Хрустальном (Л. Н. Бенуа, 1891–1902). К числу редко используемой относится также композиция венчания из трех шатров (проект храма Иоанна Крестителя в Кашине, В. А. Покровский и О. Р. Мунц, 1904).

Типологический анализ храмов второй трети XIX – начала XX вв. свидетельствует о том, что наряду с объемно-планировочными схемами церквей, применявшимися в период классицизма (трехчастная схема плана, тип «кубической» крестово-купольной постройки, имеющей в плане равноконечный крест или квадрат, храм-ротонда и храм, имеющий пирамидальный объем), в период эклектики и модерна в арсенале зодчих появились такие новые объемно-планировочные схемы церквей, как купольная базилика, тетраконх, триконх и октагон, а также более радикальный вариант купольной базилики, заимствованный из Константинопольской Софии.²⁰

ПРИМЕЧАНИЯ

1 См. Бицадзе Н. В. Социокультурные аспекты неорусского стиля в храмовом зодчестве конца XIX - начала XX века. С. 13-20.

2 Савельев Ю. Р. Государственная политика России конца XIX - начала XX в. в области изучения, охраны и реставрации градостроительно- архитектурного наследия. Роль Н. В. Султанова в ее формировании и осуществлении // Пространство Санкт-Петербурга. Памятники культурного наследия и современная городская среда. - СПб, 2003. - С. 212-225.

3 См. Хомяков Д. А. Православие. Самодержавие. Народность...

4 См. Савельев Ю. Р. Искусство «историзма» в системе государственного заказа второй половины XIX - начала XX века: на примере «византийского» и русского стилей. С. 7-41; Савельев Ю. Р. Покровители, меценаты и организаторы историко-архитектурной науки в XIX веке. // Три искусства. - № 1. - СПб, 2000. - С. 52-54.

5 Шервуд В. О. Опыт наследования законов искусства. Живопись. Скульптура, архитектура и орнаментика... С. 118.

6 Лайтарт Н. В. Проблема соотношения традиций и новаторства в русском церковном зодчестве (вторая треть XIX – начало XX века) // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. - 2009. - № 110. - С. 245-250.

7 См. Даль, Л. В. Историческое исследование памятников русского зодчества // Зодчий. - №

2. - 1872 г.

8 См. там же

9 Шервуд В. О. Опыт наследования законов искусства. Живопись. Скульптура, архитектура и орнаментика. С. 33.

10 См. там же

11 Кириченко Е. И. Русский стиль. Поиски выражения национальной самобытности. Народность и национальность. Традиции древнерусского и народного искусства в русском искусстве XVIII - начала XX века. С. 247-249.

12 Курбатов В.О. О русском стиле для современных построек. // Зодчий. - 1910. - № 30. - С. 311.

13 Щусев А. В. Мысли о свободе творчества в религиозной архитектуре //Зодчий. - 1905. - № II. - С.133.

14 Кеслер М. Ю. Развитие храмостроительства на Руси с IX по XX век // Православные Храмы. Том 1. Идея и образ (к СП 31–103–99). - М.: АХЦ «АРХХРАМ», 2005. - С.179–212

15 Орлова Е. Ю. «Русский стиль» в архитектуре и национальной культуре России [Текст] : дис. ... к. искусствовед.: 17.00.04 / Е. Ю. Орлова. – Новосибирск, 2009. – 271 с. - С. 5-48.

16 Павлова А. Л. Русский стиль в церковной архитектуре XIX века: Храмы соборного типа [Текст] : к. искусствовед.: 17.00.04 / А. Л. Павлова. – Москва, 2002. – 199 с. - С. 26.

17 Курбатов В. О. О русском стиле для современных построек [Текст] / В. О. Курбатов // Зодчий. - 1910. - № 30. - С. 310-312.

18 См. Бицадзе Н. В. Социокультурные аспекты неорусского стиля в храмовом зодчестве конца XIX - начала XX века [Текст] : дис. ... к. ист. н.: 24.00.02 / Н. В. Бицадзе. – Москва, 2000. – 267 с.

19 Расулева Ю. В. Композиционные проблемы наследования художественной традиции в архитектуре «неорусского стиля» [Текст] : дис. ... к. архит.: 18.00.01 / Ю. В. Расулева. – Москва, 1993. – 151 с. - С. 31-39.

20 Лайтгарь Н. В. Проблема соотношения традиций и новаторства в русском церковном зодчестве (вторая треть XIX – начало XX века) [Текст] / Н. В. Лайтгарь //Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. - 2009. - № 110. - С. 245-250.

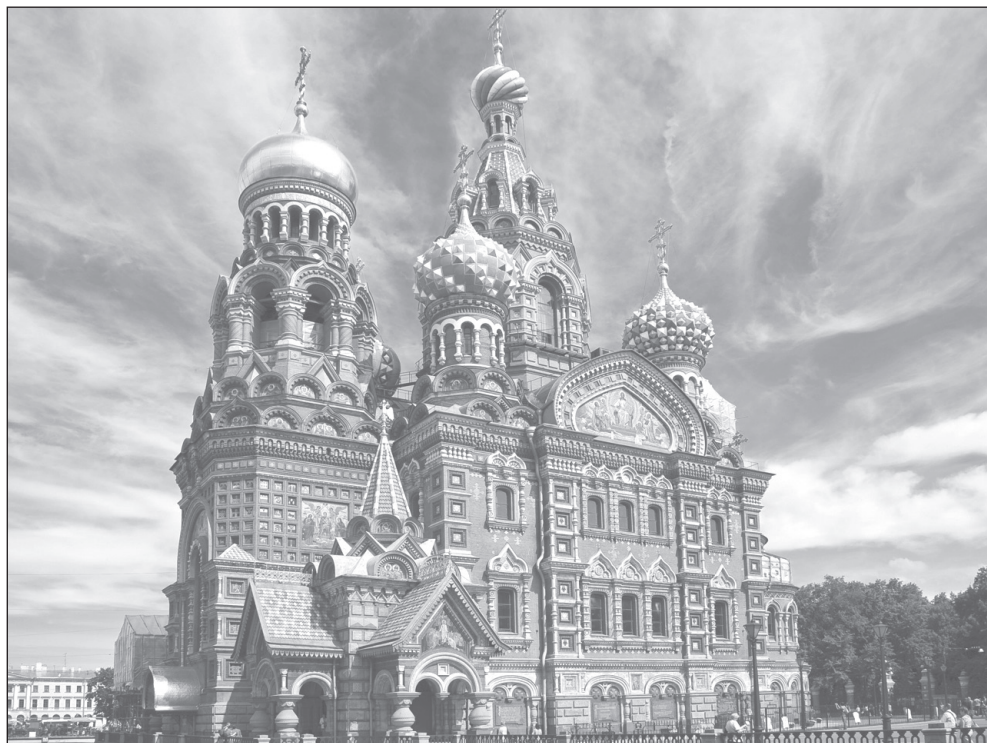


Рис. 1 Храм Воскресения Христова в Петербурге

Рис. 2 Преображенский собор, Валаамский монастырь





Рис. 3 Храм апп Петра и Павла, с. Старожилово Рязанской области

Рис. 4 Александро-Невский храм в Ялте





Рис. 5 Храм-памятник во имя преп. Сергия Радонежского на Куликовом поле

Рис. 6 Храм-памятник на поле Полтавской битвы



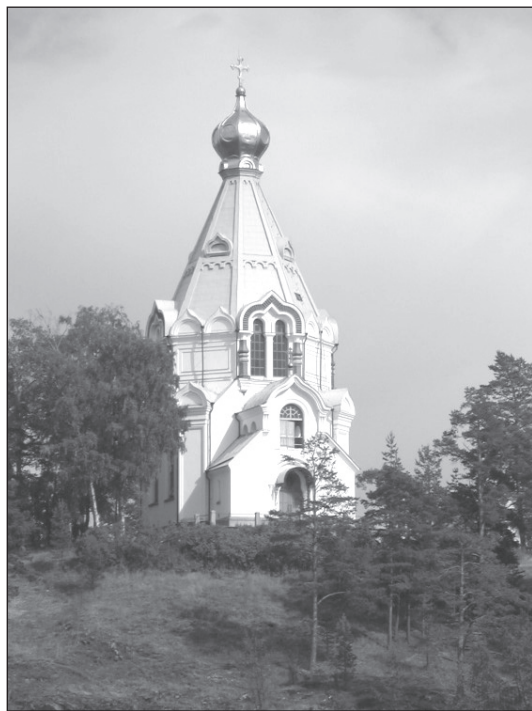


Рис. 7 Никольская церковь на Валааме

Рис. 8 Храм Христа Спасителя



ИСТОРИЯ РЯЗАНСКОЙ МИТРОПОЛИИ

Матренин А.Е.

СВЯТОЙ БЛАГОВЕРНЫЙ КНЯЗЬ ОЛЕГ ИНГВАРЕВИЧ ПРОНСКИЙ (КРАСНЫЙ)



*Матренин Антон
Евгеньевич, теолог,
директор по развитию
ООО СТК-Амарант*

Многим князь Олег Ингваревич Пронский известен как отец святого благоверного князя Романа Олеговича Рязанского, принявшего мученическую кончину за Православную Веру в Орде в 1270 году и прославленного Русской Церковью в лике святых. Личность князя Олега упоминается в древнерусских литературных источниках. К сожалению, сведения о его жизни отрывочны. Однако и на основании немногих имеющихся источников можно узнать об основных событиях, в которых принял участие князь Олег Красный.

Точная дата рождения Олега неизвестна. Можно предположить, что родился он между 1205–1212 гг.¹ По мнению Д.С.Лихачева, Олег Красный был племянником рязанскому князю Юрию Ингваревичу, правившему в период монгольского нашествия.² Происходил Олег Ингваревич из рода рязанских князей. Род Олега славился благочестием и преданностью своей земле, многие из них были причислены к лику святых благоверных князей и почитаются Православной Церковью, другие прожили славную жизнь, и память об их добродетельном и полезном для родных уделов и Руси княжении сохранилась и почитаема.

Автор «Похвалы роду рязанских князей» писал об Олеге Красном и его братьях: «Мужествен умъ имевше, в правде-истине пребывааста, чистоту душевную и

телесную без порока соблюдаста. Святаго корени отрасли, и богом насажденаго сада цветы прекрасный. Воспитани быша въ благочестии со всяцем наказании духовном. От самых пелень бога возлюбили. О церквах божиих велми печашеся, пустотных бесед не творяще, срамных человек отвращашеся, а со благыми всегда беседоваша, божественных писаниих всегода во умилении послушаше. Ратным во бранех страшена ивляшеся, многия враги, востающии на них, побеждаша, и во всех странах славна имя имяша. Ко греческому царю велику любовь имуща, и дары у нихъ многи взимаша. А по браце целомудрено живяста, смотряющии своего спасения. В чистой совести, и крепости, и разума предержа земное царство и к небесному приближаяся. Плоти угодие не творяще, соблюдающии тело свое по браце греху непричасна. Государьский сан держа, а посту и молитве прилежаста; и кресты на раме своем носяща. И честь, и славу от всего мира приимаста, а святыя дни святаго поста честно храняста, а по вся святыя посты причащастася святых пречистых бесмертных тайн. И многи труды и победы по правой вере показаста. А с погаными половцы часто бяшася за святыя церкви, и православную веру. А отчину свою от супостата велми без лености храняща. А милостину неоскудно даяше, и ласкою своею многих от неверных царей, детей их и братью к себе приимаста, и на веру истинную обращаста».³

Двадцатые годы XIII века были спокойны для Рязанского княжества, поэтому летописи не упоминают о каких-то важных событиях. В этот период утихли конфликты с Владимирским княжеством, были преодолены внутренние усобицы. Однако спокойная жизнь в Рязани продолжалась совсем недолго.

В 1237 году, как пишет летописец, «на зиму, придоша отъ восточные страны на Рязанскую землю, лесом, безбожнии Татари, и почаша воевати Рязанскую землю».⁴ После известия о приближении к границам княжества монгольского войска под руководством хана Батыея рязанский князь Юрий Ингваревич собрал удельных рязанских князей для отпора неприятелю. В числе пришедших в Рязань был и Олег Ингваревич. На собрании князей было принято решение общими силами выступить навстречу монголам. «И поидоша против нечестивого царя Батыея, и стретоша его близ придел рязанских».⁵ Летопись указывает, куда двинулись рязанские дружины: «Князи же резанстии, Юрьи Ингворович, брат его Олег Ингворович, и Муромский и Пронский, не пустячи к городу, ехаша против им в Воронеж».⁶

В «Повести о разорении Рязани Батыем» отмечается, что князь Олег совместно с другими рязанскими князьями принял участие в решительной битве против монголов в декабре 1237 года. «Ту убиен бысть благоверный князь велики Георгий Ингоревич, братья его князь Давидъ Ингоревич Муромский, брат его князь Глебъ Ингоревич Коломенский, брат их Всеволод Проньской, и многая князи месныя и воеводы крепкыя, и воинство: удалцы и резвцы резанския. Все равно умроша и едину чашу смертную пиша. Ни един от них возвратися вспять: все вкупе мертви лежаша».⁷ Князь Олег был одним из немногих, кто остался в живых после этого сражения, где погибли почти все его братья, в том числе и князь рязанский Юрий Ингваревич.

Князь Олег был тяжело ранен в бою и попал в плен к монголам. «Царь Батый и видя князя Олга Ингваревича велми красна и храбра, и изнемогаючи от великих ран, и, хотя его изврачевати от великих ран и на свою прелесть возвратити».⁸ Исследователь княжеских родов Древний Руси А.В.Экземплярский писал: «Сын Ингвара Ингваревича, князь рязанский; при нашествии Батыея был взят в плен...Батый, под страхом смерти, принуждал Олега переменить веру, но Олег отказался, и только, говорят, благодаря своей красоте был пощажен».⁹

При разграблении татарами Рязани вместе с семьями других рязанских князей погибла и жена Олега.¹⁰ Уцелел сын князя, юный Роман, родившийся незадолго до нашествия Батыея. О том, как произошло его спасение известно лишь приблизительно. Существует версия, по которой он был вывезен в Муром епископом Рязанским и Муромским Евфросином Святогорцем.¹¹

Олег был уведен ханом Батыеем в Орду, где пробыл в плену у татар 14 долгих лет. Монгольские ханы пытались отвратить его от православной веры, но князь Олег был непреклонен, твердо сохраняя верность Русской Церкви. Батый, очарованный молодостью и красотой рязанского князя, предлагал ему свою веру и дружбу. Олег Ингваревич Красный отверг и то и другое. Золотоордынский хан и на этот раз пощадил дерзновенного князя, надеясь впоследствии привлечь его к себе. Расположение Батыея к Олегу весьма показательно. Известны случаи гибели русских князей в Орде из-за неприятия татарской веры. Так, в период пребывания Олега в плену, в 1246 году, в Орде погибает святой благоверный князь Михаил Черниговский и боярин Федор.

За 14 лет плена рязанский князь претерпел множество скорбей и лишений. Летописец восклицает: «Чего не испытала тут кроткая душа Олега!».¹² Но важно то, что при всем этом не изменил он Вере и Отечеству. В глазах современников и потомков Олег Ингваревич являлся примером стойкости и смирения.

К этим же временам относится знаменитая поездка на Восток францисканского монаха Плано дель Карпини. Карпини посетил Сарай, где встречался с Батыеем, затем - кочевую ставку близ Каракорума, где был на приеме у только что избранного великим ханом Гуюка, и в 1247 году благополучно возвратился в Рим. По истории своего путешествия он оставил интересные заметки. В них упоминается о том, что Карпини встречал в Орде многих русских: «...князь Ярослав и его товарищи, а также некто из России по имени Святополк (Santopolicus) и его товарищи. И при выезде из Комании мы нашли князя Романа, который въезжал в землю Татар, и его товарищей и живущего поныне князя Алогу (Aloha) и его товарищей. С нами из Комании выехал также посол князя Черниговского и долго ехал с нами по России. И все это Русские князья». Особенно интересно упоминание «живущего поныне князя Алогу». Дело в том, что в английском переводе Карпини вместо «князя Алогу» мы читаем «and Duke Oleg».¹³ Вполне вероятно, что речь идет об Олеге Ингваревиче, живущем постоянно в Орде, а не приехавшем туда на короткий срок.

В то время, когда князь Олег томился в плену, в Рязани правил Ингварь Ингваревич, «и обнови землю Резанскую, и церкви постави, и монастыри согради, и пришелцы утеши, и люди собра».¹⁴ Ингварь Ингваревич остался в живых во время нашествия Батгя благодаря тому, что перед приходом татар он послан был за помощью в Чернигов. А.В.Экземпярский считает Ингваря братом Олегу: «...и брат его Олег; но этот последний взят был татарами в плен».¹⁵ Сын Олега Роман, судя по всему, в этот период находился при Ингваре Ингваревиче. «Романъ нашель себе в немъ нежного и попечительнаго отца».¹⁶

После смерти Ингваря Ингваревича в 1252 году хан Батый дал свободу Олегу Ингваревичу и утвердил его на рязанском престоле. «Того же лета пустиша Татарове Олега, князя Рязанского, в свою землю».¹⁷

После долгой разлуки с родной землей Олег Ингваревич приехал в Рязань и был встречен сыном. Олег с радостью видел Романа, оставленного во время нашествия много лет назад почти младенцем на произвол судьбы, а теперь возросшего в мужа с доброю супругою. «И Олег и Роман пролили слезы и прославили Господа – Утешителя скорбящих».¹⁸ Народ рязанский, видя встречу отца и сына после долгой разлуки, плакал от умиления.

Олег Ингваревич явился мудрым правителем земли рязанской в бедственное время монгольского ига. Он знал, как нужно держать себя по отношению к татарам, чего остерегаться, чтобы не раздражать их, не изменить православной вере и благочестию, и народу доставить мир и тишину. Князь Роман помогал Олегу Ингваревичу в управлении и устройении разоренного княжества.

Семейный союз Романа и Анастасии принес Олегу утешение в лице трех внуков: Федора, Ярослава и Константина. Но недолго улыбалось счастье благочестивым рязанским князьям. Изменилась политическая обстановка в Золотой Орде. В 1255 году умер Батый, и новым ханом стал его сын Сартак, который начал править по заветам своего отца. Но вскоре в Орде произошел государственный переворот, Сартак был умерщвлен своим дядей Берке, который и воцарился на ханском престоле в Сарае.

По городам поставлены были особые баскаки для наблюдения за действиями князей. В 1257 году на Русь были посланы татарские чиновники для переписи народа и сбора дани. «Тое зимы приехаша численници, исчетоша всю землю Суждальскую, и Рязанскую, и Мюромскую, и ставише десятники и сотники и тысящники и темники и идоше в ворду, толико не чтоша игуменов, чернецов, попов крилошан, кто зрить на святую Богородицу и на Владыку».¹⁹ Начались притеснения народа. Олег Ингваревич, страдавший за судьбу княжества, не пережил этого бедствия. Чувствуя приближение своей кончины, Олег Ингваревич передал княжеский престол сыну Роману, благословил его с супругою и детьми, простился с ними и стал приготавливаться к уходу из жизни.

Закаленный бедствиями и скорбями в продолжение многолетнего плена и шестилетнего управления разоренным княжеством, он всею душою предался

Богу. В духе совершенного отречения от мира и полной преданности Богу Олег Ингваревич принял схиму. «В схиме блаженный Олег получил как бы крылья, посредством коих мирно и скоро возлетел к Богу».²⁰ Он умер в 1258 году, «в лето 6766 преставися князь Олег Рязанский, страстныя недели в среду, в чернецах и в схиме; и положен бысть у святого Спаса, месяца марта в 20, на память святых мученицы Фотинии Самаряныни».²¹ Сын Роман Ольгович с семейством и народ рязанский горько оплакивали блаженную кончину князя-страдальца и против обычая, по его же конечно завещанию, похоронили Олега Ингваревича не в Борисоглебском Соборе старой Рязани, а в Спасской Церкви.

Почитание князя Олега на рязанской земле началось сразу же после его кончины. К сожалению, точная дата прославления Олега Ингваревича неизвестна. Основанием для того, чтобы обращаться к умершему как к святому, служат: праведная жизнь подвижника, признание его святости церковным народом и решение церковной власти. В средневековье достаточно было решения игумена монастыря или епархиального архиерея о прославлении праведника как местночтимого святого.²² По мнению церковного историка Голубинского Е.Е., местночтимые святые разделяются на чтимых в пределах епархии, и на почитаемых только в одном монастыре или приходе.

Рязанские жители стали воздавать почитание Олегу Ингваревичу, отличавшемуся по народному убеждению святой и праведной жизнью. Основные вехи жизненного пути князя подтверждали мнение народа. Твердость в Вере, благочестие и мужество в перенесении лишений и испытаний, сопровождали его благочестивое житие. Несомненно, что почитание Олега Красного усилилось после мученической гибели в 1270 году в Орде его сына - Романа Ольговича. В «Истории Русской Церкви», изданной в 1995 году, князь упоминается как «св. блгв. кн. рязанский Олег Красный, схимник (10 июня - Собор Рязанских святых)».

23 июня на Рязанской земле почитается как местночтимый святой благоверный князь Олег Красный (в схиме Косма).

ПРИМЕЧАНИЯ

1 По данным источников, в 1237 году Олег был еще молод, поэтому возраст князя должен был быть не старше 25 лет, так как 30 лет в Средневековой Руси считался солидным возрастом. Кроме того, известно, что в 1236 или в 1237 году у него родился сын Роман

2 Памятники литературы Древней Руси. М., 1981, С.11

3 Похвала роду рязанских князей// Памятники литературы Древней Руси. М., 1981, С. 200

4 Лаврентьевская летопись.ПСРЛ. Спб., 1846, Т. 1, С. 196

5 Повесть о разорении Рязани Батыем//Памятники литературы Древней Руси. М., 1981, С. 188

6 Троицкая летопись. ПСРЛ. Спб., 1846, Т. 1, С. 221

7 Повесть о разорении Рязани Батыем// Памятники литературы Древней Руси. М., 1981, С. 188

8 См.там же

9 См. там же

10 Прибавления к Рязанским епархиальным Ведомостям. 1865, № 1, С.6

- 11 Прибавления к Рязанским епархиальным Ведомостям. 1865, № 1, С.5
- 12 Прибавления к Рязанским епархиальным Ведомостям. 1865, № 1, С.7
- 13 Жиованни дель Пано Карпини. История Монгалов. Гильом де Рубрук. Путешествие в Восточные страны. Пер. А.И. Малеина. М., 1957. С. 82
- 14 Экземпярский А.В. Великие и удельные князья. Спб., 1891, Т. 2, С. 570
- 15 См. там же
- 16 Giovanni, da Pian del Carpine. The story of the Mongols whom we call the Tartars. Boston, 1996. С.119
- 17 Лаврентьевская летопись.ПСРЛ. Спб., 1846, Т. 1, С. 202
- 18 См. там же
- 19 Прибавления к Рязанским епархиальным Ведомостям. 1865, № 1, С.8
- 20 См. там же
- 21 Темниковский Е. К вопросу о канонизации святых. Ярославль, 1903. С. 68.
- 22 Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской Церкви. Изд. 2-е. М., 1903. С. 13.

ИСТОРИЯ РЯЗАНСКОЙ МИТРОПОЛИИ

Синельников И.Ю. Синельникова Т.П.

«Я ГОРЕЛ ВОЙНОЙ...» ПО ПИСЬМАМ И ВОСПОМИНАНИЯМ ИЗ ЛИЧНОГО ФОНДА С.Д. ЯХОНТОВА

Деятельность Степана Дмитриевича Яхонтова, как до 1917 года, так и после, тот материал, который был им собран за годы его преподавательских трудов и научно-общественной работы в качестве председателя Рязанской губернской ученой архивной комиссии, хранителя церковного музея «Древлехранилище», переоценить трудно. Он прожил долгую и плодотворную, скорее, счастливую жизнь, которую можно разделить на «до» и «после» 1917 года, а переходным периодом из жизни «той» в «эту» можно назвать годы Первой мировой войны. Первая мировая война, которой он жил, которой он горел, должна была привести к победе русского народа как нации над Германией, а привела к другому концу...

Его первоначальное отношение к войне можно назвать «патриотическим» в лучшем понимании этого слова. Как человек умный, умеющий анализировать и применять прошлое к будущему, он был уверен, что война будет жестокой, какой еще не видел мир, и затяжной. Он любил Россию, не представлял себе родины лучше ее. «Россия победит!» – в этом он был уверен. «И за этим покрывалом я забывал о жертвах, какие приносили ей, и в [том] числе я. Я скорбел о детях, близких и все-таки – победный конец!»¹

Проходили дни, месяцы, годы. Много менялось в жизни родного города: война уже не была где-то далеко, она вошла в дома обывателей и самого Степана Дмитриевича. Ушли на фронт два сына – Николай и Мстислав, два племянника – Иван и Василий, племянница Мария – сестра милосердия Красного Креста. Как он сам писал в своих воспоминаниях, ему некогда было вести дневниковые записи во время войны: слишком много было впечатлений, которые некогда было обдумать, слишком много было событий, чтобы успеть записать. Уже значительно позже, в 1930-е годы, делая записи о Первой мировой войне и скорбных днях, когда он узнавал о гибели близких ему людей, он пользовался письмами тех лет, которые у него сохранились. Мечтая о победе русского оружия и русской нации над немецкой,

он не ожидал, что к войне он вдруг начнет относиться иначе. Не сразу, но постепенно его взгляд на «Войну» и на «Мир» меняется, ведь в Галиции осенью 1914 года погибает его племянник Василий: ядром ему оторвало голову, и его опознали только по одежде. Второй племянник – Иван – попал в плен, в котором перенес много невзгод. Сына Николая кидало по разным фронтам, но больше – на польском театре войны. Прапорщик запаса, он был прикомандирован к тыловым частям. А вот любимый сын Мстислав попал в самое «пекло». Он сам рвался на фронт. 1 января 1915 года было назначено выступление Суворовского батальона Фанагорийского полка, в котором он служил. «Я не укроюсь, не наклонюсь!» – такие слова произнес сын, когда в храме Симеона Столпника провожали батальон на фронт. «На кресте или под крестом» – эти слова Мстислава запомнились не только отцу, но и многим рязанцам, которые были на проводах. Яхонтов с женой провожали сына на Рязанском вокзале. Там они познакомились с невестой сына – Нюрой.

Бесстрашный воин, преданный Богу, царю и Отечеству, Мстислав был смертельно ранен в первом бою, хотя писал, что ранен «не тяжело». Он лежал в Тульском лазарете в Жирардово. Родители благодарили Господа, что сын только ранен, но вдруг 21 февраля пришла телеграмма: «Яхонтов умер двадцатого. Ждем распоряжения. Отвечайте; дайте знать матери»².

Все бросив, Степан Дмитриевич с супругой и невестой сына поехали в Жирардово, чтобы перевезти тело Мстислава на родину. Путь лежал через Варшаву. После всех перенесенных невзгод, потрясений, трезвений взгляд его на войну изменился. На пути за телом сына он успел увидеть начатки разложения в армии. Степан Дмитриевич сопоставил увиденное с тем, что происходит далеко от фронта – в той же самой Рязани: беспорядок, обнищание, разорение, беженцы... Возвращение гроба с телом сына также не обошлось без сложностей... Но Степан Дмитриевич перенес все, и за все благодарил Бога. В конце жизни, потеряв всех и вся, он все также верен был Господу Богу, как праведный Иов.

Вашему вниманию предлагаются копии писем сына С.Д. Яхонтова, Мстислава, погибшего на



Синельников Илья Юрьевич, преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Рязанского филиала Московского университета МВД России



Синельникова Татьяна Петровна, директор ГКУ РО «Государственный архив Рязанской области»

войне, племянницы Степана Дмитриевича – Марии Ждановой – сестры милосердия, близких людей, знавших Яхонтовых. Копии этих писем были включены Степаном Дмитриевичем в его воспоминания как документальное подтверждение о тех событиях, которые были пережиты им. Письма охватывают период с 13 января 1915 года по 1916 год и связаны с военными действиями, в которых принимал участие Мстислав, был ранен, а затем умер в госпитале в Жирардово.

Письмо Мстислава Яхонтова домой

от 13 января 1915 г.

«Дорогая мама! Простите, что до сих пор ничего Вам не написал. Пока жив и здоров. Стоим сейчас в г. Соколки. На позиции попадем не ранее недели, а [может быть], и позднее: причин писать нельзя. Нюра, когда приедет (*она поехала его провожать до Варшавы*)³, то много порасскажет Вам. Если я пришлю Вам телеграмму из одного слова «высылайте», то Вы, ни минуты не медля, высылайте по телеграфу деньги, которые получите за меня в 78 батальоне, так как Нюра поедет со мной до Варшавы, куда будет наш дальнейший маршрут. Адрес для телеграммы: Соколка, вокзал, прапорщику Яхонтову. Деньги высылайте не позднее 21, так как в противном случае они могут запоздать. Живем пока великолепно, но только страшно дорого все. Полушубок и валенки отошлю обратно, т.к. и в шинели ходить здесь жарко: снега почти нет; все время езда на колесах. Городишко страшно грязный, вонючий; жителей 5 тыс., из них 1999 3/4 – жидов, остальная 1/4 смесь.

Так как особо ничего нет, а писать всего нельзя, то пока до свидания. Целую всех. Ваш Мстислав.

P.S. Нюра пока живет здесь; поедет провожать до Варшавы и шлет Вам привет. Если не будет телеграммы, то значит угнали дальше» (Соколка, Гродненской губ.)⁴.

Письмо Мстислава домой

от 21 января 1915 г. Варшава.

«Дорогая мама! Сегодня будем в передовой армии, в 8 ч[асов] у[тра] выезжаем из Варшавы до Жирардова, а там пѣхом. Нюре, пожалуйста, дайте вместо 20 – 25 рубл[ей]. Она все вам расскажет; самому писать нет времени. Вчера встретил в Варшаве Поньку Турбина. Приехал, говорит, больной, а морда лопнуть хочет. Шлет всем привет. Целую всех. Ваш Мстислав. P.S. Как приеду, напишу адрес. Нюру не бросайте. В случае чего все сбережения выдайте ей. Мстислав»⁵.

Письмо Мстислава с позиций родным

от 25 января 1915 г. (карандаш).

«Дорогая мама! Где я, – писать не буду. Думаю, что Нюра передала Вам письмо, хотя на всякий случай напишу. Одним словом, район Боржимов-Болимов, Жидовская Воля, винокуренный завод. Самые лучшие места наши прозвали – этот район

фольварк «могила», а немцы «долина ужаса и смерти». Сегодня, или вернее вчера, т.к. пишу 27, весь день немецкие аэропланы кружатся над нами; даже бросили 4 бомбы; но, к счастью, неудачно. Живем хорошо; кормят до отвала: на днях даже привезли 8 (6? 9?) ведер красного вина и выдали на весь полк, а нам как офицерам досталось помногу; денег вполне достаточно, так что думаю прислать вам: годятся или мне или Нюре. Шубу я отправил обратно, и она мне несколько не нужна. Хотя я писал, что немного пожалел, но теперь несколько не жалею. Днем так тепло, что ходим в одних рубашках. Опасности пока никакой нет. Орудийные выстрелы надоели до тошноты. Каждую ночь напролет немцы пускают ракету за ракетой: всё боятся ночных атак. На днях, кажется 20-21 под Волей Шидловской⁶ немцы так густо перли в атаку, что пулеметы не могли прорезать, и их навалили страшные груды, но атака все-таки была отбита. Адрес мой: действующая армия, 62 пехотный Суздальский полк, прап[орщику]ку Яхонтову. Писать буду то вам, то Нюре, так что и вы и она будете общаться письмами. Напишите адрес Николая, м[ожет] б[ыть] стоим от него не так далеко и можно будет повидаться. Природа страшно красивая: леса-леса без конца, но для военных действий страшно затруднительна. Одна подробность: в некоторых местах окопы наши и немецкие находятся в расстоянии не более 30-40 шагов, т[ак] ч[то] (только высунет голову в бойницу, сейчас – чик! И готов. Пока целую всех. Жив и здоров. Ваш Мстислав»⁷.



Прапорщик Мстислав Яхонтов
Фотография Виктора Кувишинова

Письмо Мстислава, написанное родителям накануне боя, в котором он был смертельно ранен

от 8 февраля 1915 г. (карандаш).

«Дорогая мама! Простите, что так долго не писал Вам. Последнее письмо я написал Вам, когда был в прикрытии нашей тяжелой артиллерии и как раз в этот самый вечер меня сменили, а наутро мы выступили на позиции, где и пробыли со 2 по 6 включительно; 7 нас сняли, дали один день отдохнуть и 8 в 8 ч. у[тра] мы снова были на позиции. И вот сейчас выбрал свободную минуту и хочу написать ввиду завтрашних серьезных событий, о результатах которых вы узнаете из газет. Смотрите в телеграммах: события у фольварка «Могель». Думаем, что погоним с этого участка немецкую нечисть. За меня особенно не беспокойтесь: если выйду

благополучно из этой каши, то тут же напишу; ну а в случае чего моя просьба: полученные деньги за январь отдайте Нюре: ведь она здесь ни причем; напротив: я ей очень и очень благодарен. Благодаря ей я бросил свою ведь бесшабашную жизнь, из-за меня она бросила всех родных, поехала в чужой город.

Сегодня вечером в полк приехал наконец-то настоящий командир полка, полковник Галицынский⁸. Он как раз был ранен на этом участке. Человек, говорят, великодушный и как командир чудесный. Да и первое впечатление, которое он произвел на меня, было очень хорошее, да и старые солдаты встретили его восторженным ура. С таким командиром радостно и в атаку идти. Ну, пока до свидания. Любящий вас Мстислав. Привет знакомым и родным. Михаилу Филипповичу (*Кондратенко*)⁹ передайте привет. Папу, Веру и Лизу целую. Нюре содержание письма не говорите. Письмо мое вы конечно получите позднее, чем узнаете из газет, но во всяком случае знайте, что в этом деле будет участвовать, кажется, исключительно 62 пех[отный] Суздаль[ский] фельдмаршала Суворова полк и думаю, что, как и всегда, суздальцы выйдут с честью из этого боя»¹⁰.

***Письмо Мстислава, написанное рукой медсестры из лазарета
от 10 февраля 1915 г.***

«Дорогая мама! В предыдущем письме я писал, что мы собираемся перейти в наступление. Девятого утром передовая линия окопов была взорвана нами. Вслед за этим наш полк бросился в атаку, а уцелевшие немцы были частью переколоты, частью перестреляны; занявши передовые линии окопов, наш полк бросился в атаку [с] подоспевшими двумя другими полками, энергично преследовал неприятеля, отступающего от второй линии окопов. Не доходя 15 шагов, я был ранен. Но, несмотря на это, я приблизился с своей ротой на 5 шагов к неприятельским окопам, где и был вторично ранен. Что было дальше, я не знаю. Давши утихнуть ихней перестрелке, я тихо пополз назад. Проползши около полутора шага, я наткнулся на двух солдат из моей роты. Они увидели меня раненого и быстро подхватили под руки. Один из них был тут же убит наповал. Я же уже с помощью другого солдата дополз до занятой неприятельской позиции. Здесь солдаты, устроивши из накидки носилки, осторожно меня понесли на перевязочный пункт, откуда был доставлен в санитарный поезд, который доставил меня в Жирардовский госпиталь, где мне и была сделана вторая перевязка. Раны мои оказались тяжелыми, но безопасными. Когда начну поправляться, думаю эвакуироваться в Москву. Жизнь моя не внушает ни малейшей опасности. Когда приеду в Москву, то извещу телеграммой. В Жирардово ехать вам не советую. Выеду отсюда дня чрез 3-4. Сам писать не могу, так как вставать запрещено всякое движение. Если будет время, известите Нюру. Любящий вас Мстислав».¹¹

Письмо племянницы Маши, сестры милосердия***от 22 февраля 1915 г.***

«Получила ваше неутешительное письмо. Я очень раскаиваюсь и себе не могу простить, что, получив ваше первое письмо, не поехала к Мстиславу в Жирардово. Назавтра дают мне отпуск, и я еду в Жирардово, но боюсь, его там не застану. Думаю поехать, но поезд завтра идет только в 10 ч. у[тра]. Ужасно обидно: большую я сделала глупость, которую я всю жизнь себе не прощу. Бог знает, что с ним там, чего только тут не передумаешь. Если перелом конечности какой-нибудь – это еще сносно: я боюсь, не ранен ли он в полость грудную или брюшную. Мечусь здесь как угорелая. Старш[ий] врач и старш[ая] сестра дали отпуск. Все вообще врачи советуют поехать. А Серг[ей] Ив[анович] (Виноградов врач) и женщина врач даже настаивают. Господи! Неужели и этот погибнет, как Вася. Обидно ужасно: столько молодежи гибнет.Пишите, если его там не застану, что и как с ним, – меня оч[ень] и оч[ень] тревожит. ... (Вильно)».¹²

Письмо племянницы Марии***от 18 февраля 1915 г. Вильно.***

«Вчера получила ваше письмо. Ваша весть меня оч[ень] опечалила: где теперь бедняга Мст[ислав]? Тяжело-ли он ранен? ...Напишите, ради Бога, что Вам будет известно о Мстиславе. Может быть, и попадет в Вильно. Завтра пойду в город: зайду кое-в-какие госпитали. Да я думаю, что если бы он здесь был, то он ни за что не утерпел бы, написал...»¹³

Письмо племянницы Марии***от 19 февраля 1915 г.***

«Дорогая тетя! Сию минуту получила ваше письмо. ...Если у него серьезные ранения ныне, то его как бы к нам в Вильно не назначили. Здесь у нас слабосильная команда офицеров. Да и долго в Жирардове не пробудет... У меня был Сер[гей] Алекс[андрович] Злобин¹⁴; он хотел написать адъютанту полка, в котором был Мстислав, и узнать где он». (Вильно.Открытка).¹⁵

Письмо племянницы Маши из Вильно***от 20 февраля 1915 г.***

«Моя поездка не состоялась, стали подвозить раненых, поэтому ограничились только тем, что послали две телеграммы на Варшаву и Жирардово–эвак[уационный] пункт, но что они ответят, не знаю, да ответят ли. Такую я сделала глупость, – не поехала по первому вашему письму, да и вы мне не написали, в каком госпитале лежит: я запросила бы старшего врача, а теперь сижу, да думаю; но ни до чего додуматься нельзя.

В то время, как мы и тревожились ранением Мстислава и в тоже время надеялись, веря его письму, что «не опасно» – из Жирардова получили мы письмо

от 17 февраля: «Мил[ая] Г[оспожа] по просьбе вашего сына прапорщ[ика] Яхонтова пишу Вам письмо. Он 9 февраля ранен в обе руки и ногу; раны не опасные и, даст Бог, поправится.

Теперь он чувствует себя хорошо. Лежит он в Жирардове, в Тульском лазарете, по этому адресу можно ему и письмо присылать. Он просил не беспокоиться». Священник Иоанн Софронов¹⁶.

Телеграмма в Рязань

от 21 февраля 1915 г.

Семинарская Гридиной-Калугиной. Яхонтов умер двадцатого. Ждем распоряжения. Отвечайте; дайте знать матери»¹⁷.

Телеграмма из Рязани в Жирардово

от 22 февраля 1915 г.

«Прапорщик Яхонтов. Родные просят не хоронить. Едут за ним»¹⁸.

Письмо племянницы Марии

из Вильно от 1 марта 1915 г.

«Дорогие дядя и тётя! Прошу Бога, чтобы Он вас в вашем горе подкрепил, душой переносюсь к Вам. Жаль мне Вас, жаль Мстислава. Я даже не могу вспомнить всё. Да, мне окончательно не везет. Получаю последнее письмо дяди, сижу, но меня страшно тянет в Жирардово. Не хватило сил, бросила все; выписала проездной билет: с первым эшелоном воинского поезда 23-го еду в Жир[ардово]. И только 24 пришлось в 4 часа после обеда попасть в Гродно, а с часовым – в Варшаву. Приехала туда только 25-го в 11 час. Начала наводить справки по эвакуационным пунктам, но нигде не оказалось, говорят, что не приходили; поехала в справочное бюро и там нет такого ни в одном госпитале. С 5 час. поездом поехала в Жирардово. По дороге пришлось ехать с Варшавы с врачом, который состоит при коменданте. Он оказался оч[ень] любезным – помог мне пойти в Тульский госпиталь. Прихожу туда, спрашиваю, и, к моему великому ужасу, узнаю, что Мстислав умер. Меня это поразило. Я не думала, что он умрёт. Я думала, что его эвакуировали вглубь России. Сказали, что вы взяли удостоверение для перевозки тела, но не знают, вывезли или нет. Кинулась к коменданту, тот начал наводить справки, и это окончательно выяснилось в 12 часов.

Поместили меня в той гостинице, где останавливались вы. А в 5 у[тра] я уехала обратно в Варшаву. Стала опять наводить справки на Венском вокзале и узнала одно, что действительно прибыл один вагон с телом, но куда его направили – не известно. Я с этого вокзала бросилась застать Вас на Брест-Литовск: но приехала, как раз поезд отошел. Стала узнавать у коменданта: не приходил ли с Венского вокзала вагон с телом, – говорят, что нет. Тогда бросилась на Петроградский. Как раз поезд подан к выходу. Беру билет: думаю – всё равно, видно, не судьба видеть все. Пошла

искать дежурного на станции: нет ли Вас с этим поездом. Дежурный сказал, что поезд сейчас уходит, вагона показать не может, по отходе можно. Стала искать вас по поезду, но, конечно, не нашла. Билет мне перепроверили другим числом. Нашли вагон и вестового Мстислава. Он и мне сказал, что вы были. Мне оч[ень] обидно, что я вас не встретила. Денщик открыл мне ящик, отодвинул крышку (очко), я в последний раз простилась с нашим Мстиславом. Потом пошла купить ему венок. Пришлось снимать пломбу три раза с вагона. Я потеряла где-то около вагона свою проездную квитанцию. Да, очень тяжело было видеть его, но я благодарю Бога, что Он привел видеть хотя такого. Встретила здесь, на вокзале, своего бывшего большого офицера. Он едет на позицию. Потом со мной окупать венок, потом в вагон, ему захотелось посмотреть на покойного. Смотрит, а слезы из глаз. «Да, одно скажу, говорит он, он счастливый человек: его не оставили там¹⁹, а везут на родину. Но нам придется остаться там». Такой у него убитый вид. Да и тяжело было смотреть, и этот тоже несет туда свою голову. «Как не иду, – продолжал, он, – одни гробы встречаю». Вчера только я приехала домой, а 27 вагон, вечером, со своим поездом нагнал в Белостоке. Ехала с той мыслью обратно: взять еще 5 дней от отпуска и поехать к Вам на похороны. Приезжаю. Госпиталь полон и сформирован передовой летучий отряд. В этот отряд попала и я... Напишите, как пройдут похороны...Весь персонал нашего госпиталя очень Вам сочувствует». (Мария Жданова)²⁰.

Из воспоминаний С.Д. Яхонтова о заметке в местной газете «Рязанская жизнь»²¹ о похоронах его сына Мстислава

1915 г.

«Сегодня опускают в могилу на Скорбящ[енском] кладбище прапорщика Мстислава Яхонтова.

Сын известного преподавателя семинарии С.Д. Яхонтова. Он отбыл воинскую повинность вольноопределяющимся, а затем служил в крестьянском банке, откуда призван опять на военную службу в начале настоящей войны. Как опытный фронтовик, он много положил усилий над обучением призванных из запаса. Ожидание войны и её ход захватывали его всецело; военная жилка забила в нём. Подробности борьбы были ему известны, как какому-либо сведущему офицеру. Его мечта была – попасть туда, где было больше опасности, и потому наиболее интереса. «Я буду проситься в разведки», – говаривал он неоднократно. Так ли это или нет, но при возможности оставаться в Рязани он не захотел этого и 1 января с своей ротой отправлен на театр военных действий. Прощаясь с ним, родные прощались с ним навсегда.

...Прямой, откровенный, увлекающийся».

***Письмо друга Мстислава – Михаила Болотова
к Степану Дмитриевичу Яхонтову***

от 28 февраля 1916. Дубно.

«Милостивый Степан Дмитриевич! Обращаюсь к Вам с просьбой, хоть и не удобно тревожить старые раны и напоминать Вам о постигшем Вас несчастье, но, в оправдание моей искренней дружбы с Мстиславом, прошу Вас написать подробно, где пал Мстислав и при каких условиях... Мы вот здесь рвёмся, как можно жесточе отомстить культурному тевтонцу за своих близких родных и друзей. Лично я пока, слава Богу, жив и здоров и надеюсь еще штук ... колбасников отправить к праотцам ...Я просил своих домашних описать участь Мстислава...Михаил Болотов. Адрес мой: действующая армия, 7 кавалерийская дивизия, 7 драгунский Кинбургский полк, 8 эскадрон. М.Б.»²².

***Письмо ухорского помещика Дмитрия Викторовича Болотова, отца
Михаила Болотова, по поводу кончины Мстислава***

(без даты)

«От Анечки, написавшей мне из Москвы, я узнал о преждевременной кончине дорогого Мстислава, был ужасно поражен. Решил писать Вам, но, узнав, что Вы уехали в Жирардово, все откладывал. Оч[ень] и оч[ень] сожалею о дорогом, незабвенном, прямом, добром и вообще обладающем всеми прекрасными качествами Мстиславе, герое, положившем самое драгоценное для каждого – свою жизнь за родину. Молю Г[оспода] Бога об упокоении его вместе с праведниками и о ниспослании Вам сил и здоровья перенести тяжелую утрату и найти успокоение в том, что Мстислав умер героем, каких мало. Я и хотя вдали от Вас, но много пролил слёз, узнав о его смерти, а первый день до того расстроился, что думал, заболею. При всем моем желании быть на погребении героя-мученика, я не могу по службе...Сегодня Вы хоронили хороните (так в документе) своего сына, а завтра, м[ожет] б[ыть] придется своего, который тоже рвётся в бой и оч[ень] не доволен, что выпуск их отсрочен до 1 мая (*Университета*)²³ Я ему о смерти Мстислава написал, знаю, что он его любил, известие это его опечалит, он будет скорбеть!»²⁴

ПРИМЕЧАНИЯ

1 ГАРО. Ф. Р. 2798. Оп. 1. Д. 86. Л. 222.

2 Там же. Л. 229.

3 Подстрочное примечание автора.

4 ГАРО. Ф. Р. 2798. Оп. 1. Д. 86. Л. 224-225. С.Д. Яхонтов писал: «Мстислав был предусмотрителен. Уезжая, он оставил доверенность в Крестьянском позем. банке (см. прилож. 8 янв. 1915 г.): «Канцелярского служителя М.С. Ях. заявление. Прошу наградные деньги к празднику Св. Пасхи выдать Анне Семеновне Кулагиной. Рязань, марта 10 дня, 15 г.»

5 ГАРО. Ф. Р. 2798. Оп. 1. Д. 86. Л. 224 об.

6 Местечко под Жирардовом близ Варшавы

7 ГАРО. Ф. Р. 2798. Оп. 1. Д. 86. Л. 225-225 об.

8 Голицынский (Голицинский) Александр Николаевич [30.08.1864-02.02.1931 н. ст.] Участник Первой мировой войны. Из мещан. Православный. Образование получил в Ярославской военной прогимназии. В службу вступил 18.08.1881. Окончил Московское пехотное юнкерское училище. Генерал-майор (ст. 11.02.1915). Командир бригады 74-й пехотной дивизии. Состоял в резерве чинов при штабе Киевского ВО (с 04.01.1916). Генерал для поручений при командующем войсками Московского ВО (с 24.01.1916). За отличие командиром 62-го пехотного Суздальского полка, награжден Георгиевским оружием (ВП 15.05.1916). Комендант Москвы (1917). Уволен от службы по болезни 08.10.1917. В 1918-1923 годах служил инспектором пехоты РККА, затем – в отставке. Бедствовал, занимался рисованием картинок для яслей, переплетом книг. Арестован в ночь с 29 на 30.10.1930 года по делу «Весна». Следствию ни одного показания не дал. Скончался в Бутырской тюрьме «от сердечной слабости». Тело было кремировано.

9 Подстрочное примечание автора.

10 ГАРО. Ф. Р. 2798. Оп. 1. Д. 86. Л. 225 об. -226.

11 Там же. Л. 226-226 об.

12 Там же. Л. 227-228.

13 Там же. Л. 228.

14 Злобин Сергей Александрович.

15 ГАРО. Ф. Р. 2798. Оп. 1. Д. 86. Л. 228.

16 Софронов Иоанн – священник. ГАРО. Ф. Р. 2798. Оп. 1. Д. 86. Л. 228.

17 ГАРО. Ф. Р. 2798. Оп. 1. Д. 86. Л. 229.

18 Там же.

19 Подчеркнуто такими же фиолетовыми чернилами

20 ГАРО. Ф. Р. 2798. Оп. 1. Д. 86. Л. 237-239.

21 Данная заметка о похоронах Мстислава была опубликована в другой газете, а не в «Рязанской жизни», как указано в воспоминаниях.

22 ГАРО. Ф. Р. 2798. Оп. 1. Д. 86. Л. 242.

23 Написано сверху.

24 ГАРО. Ф. Р. 2798. Оп. 1. Д. 86. Л. 242-242 об.

БОГОСЛОВИЕ. РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Иерей Павел Коньков

МЕТАФИЗИКА РЕНЕ ГЕНОНА



Иерей Павел Коньков, зав. кафедрой Богословия РГДС, настоятель Никольского храма г. Рязани

Без метафизики Рене Генона невозможно понять его философию. Всё, о чём он пишет в своих многочисленных сочинениях, есть конкретизация, содержательно-логическое уточнение, развертывание единого исходного Принципа, метафизического основания философского учения Р. Генона. Космические циклы, человеческие порядки, другие частные области знания, к которым обращается мысль Генона, «складываются в одно целое лишь тогда, когда мы не перестаем иметь в виду метафизическую позицию» мыслителя.¹ Ключевые положения метафизической позиции французского мыслителя изложены в его работах «Человек и его существование согласно Веданте»², «Символика Креста»³, «Множественные состояния бытия».⁴

В качестве исходного основания Р. Генон полагает идею метафизического Бесконечного, которое рассматривает «в его отношениях с универсальной Возможностью».⁵ Бесконечное «есть, согласно этимологическому значению термина, то, что не имеет пределов, и чтобы сохранить за термином его собственный смысл, надо было закрепить за ним использование его для обозначения того, что не имеет абсолютно никакого предела...».⁶ Генон подчеркивает, что Бесконечное нельзя пугать с *математическим бесконечным* и с *неисчислимостью*. Эти понятия несопоставимы с Бесконечным, так как сама их природа

ставит им предел, ограничивая узкой областью *количества*.⁷ Метафизическое Бесконечное «не может допускать никакого ограничения, что предполагает, что оно абсолютно не обусловлено и не подлежит определению, так как всякое определение, каково бы оно ни было, обязательно есть ограничение как раз тем, что оно допускает что-то по ту сторону от себя, а именно, все другие, в равной мере возможные определения».⁸ Продолжая эту мысль, Рене Генон рассматривает понятие *ограничения* как имеющее свойство отрицания. Установить границу «означает отрицать (для того, что заключается внутри) все то, что эта граница исключает. Следовательно, отрицание границы есть, собственно, отрицание отрицания, то есть логически и даже математически утверждение, что отрицание всякой границы в действительности эквивалентно тотальному и абсолютному утверждению. То, что не имеет границ, есть то, в чем нечего отрицать, следовательно, оно содержит все, вне чего ничего нет».⁹ Таким образом, утверждает Р. Генон, идея Бесконечного есть самая из всех утвердительная, так как она содержит, заключает в себе все частные утверждения. Она выражается негативным (отрицательным) по форме термином по причине ее абсолютной неподвластности определению.

С метафизической точки зрения идея Бесконечного не является ни спорной, ни сомнительной, утверждает Генон, так как она не содержит и не может содержать в себе никакого противоречия (ибо в ней нет ничего негативного).¹⁰ Бесконечное не содержит в себе никаких частей, поскольку любая *часть*, по природе, конечна, ограничена, относительна и поэтому не может иметь с ним общей меры. На этом основании Генон утверждает, что части для Бесконечного не существуют.¹¹

Все вышесказанное о Бесконечном «применимо и тогда, когда его рассматривают с точки зрения Возможности».¹² Ограничение тотальной Возможности есть невозможность, «поскольку в том, что до и вне заключающего в себе Возможность и что должно ее ограничивать, она не могла бы содержаться, а если оно вне возможного, то оно не может быть ничем другим, как невозможным».¹³ Следовательно, универсальная Возможность ничем не ограничена. Но если она неограниченна, то и бесконечна. А если это так, то она есть не что иное, как сама Бесконечность, рассматриваемая в некоем аспекте...¹⁴

В Универсальной Возможности Р. Генон различает *возможности проявления* и *возможности непроявления*. Отвечая на вопрос, почему не всякая возможность должна проявляться, он говорит, что «область проявления, будучи ограниченной тем, что она есть ансамбль миров или обусловленных состояний (даже в бесчисленном множестве), не могла бы исчерпать универсальную Возможность в ее тотальности; она во вне себя оставляет все необусловленное».¹⁵ А оно, с метафизической точки зрения, как раз и является самым важным.¹⁶ Возможность проявления как таковая не имеет никакого превосходства над возможностью непроявления. Они разноприродны.¹⁷ Всякая возможность проявления должна с необходимостью проявляться, а всякая возможность непроявления проявляться не может и не должна.

В метафизике Р. Генона очень важное значение имеет идея Существования. Под Существованием мыслитель понимает то, что включает в себя «всю область универсального проявления».¹⁸ Возможность проявления (или ансамбль таких возможностей) проявляется (реализуется) тогда, когда обладает совокупностью черт, характеризующих прерогативы какого-либо конкретного объекта или индивидуального существа, необходимые условия их существования. В этом случае возможность (или ансамбль возможностей) проявляется, обретает *бытие* и входит в область Существования. Это же относится и к более сложным объектам, таким, например, как части (области) Универсума.¹⁹

Различение возможностей проявления и возможностей не проявления ведет к более частному различению разных модусов универсального проявления, «то есть разных порядков возможностей, которые оно в себе содержит, распределенным согласно особым условиям, которым они соответственно подчиняются, конституируя бесчисленное множество миров или ступеней Существования».²⁰

Логика уточнения ведет Р. Генона к рассмотрению идеи Бытия. В универсальном смысле он определяет Бытие как принцип проявления и как то, что включает в себя ансамбль всех возможностей проявления в их проявленном состоянии. Поэтому Бытие не есть бесконечное. Вне его все возможности не проявления и возможности проявления в их не проявленном состоянии. Но и само Бытие, говорит Генон, которое как таковое не принадлежит проявлению, ибо оно есть его принцип, лежит за пределами Бытия как Существования.²¹ То, что лежит за пределами Бытия, Генон называет («за неимением других терминов») Не-Бытием.²² Таким образом, Бытие и Не-Бытие есть два аспекта Универсальной Возможности. Бытие содержит в себе все проявленное; Не-Бытие – все не проявленное, включая само Бытие (как Принцип проявления). Причем, Р. Генон подчеркивает, что само различение Бытия и Не-Бытия является чисто случайным, так как оно может быть сделано только «с точки зрения проявления, которое само по себе является по сути случайным».²³ Но для нас (т.е. человека, человеческого разума) оно весьма важно, потому что «в нашем актуальном состоянии нет никакой возможности располагаться на иной точке зрения, чем эта; она является нашей в силу того, что мы сами принадлежим как обусловленные и индивидуальные существа к области проявления, которую мы могли бы превзойти только полностью выйдя за ограничивающие условия индивидуального существования через метафизическую реализацию».²⁴

Наличие вышеприведенных различений уже содержит основание теории множественных *состояний*. Бытие, если рассматривать его в его тотальности, должно будет «содержать в себе, по крайней мере виртуально, как состояния проявления, так и состояния не проявления».²⁵ Согласно Генону, только не проявление обладает характером абсолютной непрерывности. Поэтому всю свою реальность проявленное получает от не проявленного.²⁶ Ибо проявленное, чтобы проявиться, должно быть обусловлено, ограничено, следовательно, оно утрачивает абсолютную непрерывность. Состояния не проявления есть область Не-Бытия, а состояния

проявления – область Бытия, рассматриваемого в его интегральности. Состояния проявления соответствуют различным степеням Существования, «эти степени являются не чем иным, как разными модусами в бесконечной (*неисчислимой*) множественности универсального проявления».²⁷ Бытие охватывает Существование и метафизически превосходит его, потому что оно имеет в себе все состояния проявления – и проявленные, и не проявленные. Существование содержит в себе бесчисленное множество модусов проявления, и каждый из них может и должен реализоваться в согласии с его собственными условиями.²⁸ Также Существование содержит в себе «бесчисленность степеней в соответствии со всеми модусами универсального проявления».²⁹ «И эта бесчисленная множественность степеней Существования коррелятивно предполагает для некоего существа, рассматриваемого во всей области этого Существования, равно бесчисленное множество возможных состояний проявления, каждое из которых должно реализовываться на определенной ступени универсального Существования. Состояние некоего существа есть, следовательно, развертывание одной частной возможности, взятой на таковой ступени, а эта ступень определена условиями, которым подчинена возможность, о которой идет речь, поскольку она рассматривается как реализующаяся в области проявления».³⁰ Для нашего исследования вышеприведенная цитата принципиально важна. Здесь Р. Генон совершает логический переход от общего (универсального) к частному (индивидуальному). И далее он разворачивает «панораму» обусловливания и ограничения проявляющихся возможностей в области Существования: «Каждое состояние проявленного бытия соответствует ступени существования, и, кроме того, это соответствие включает в себе различные модальности в соответствии с различными комбинациями условий, которым они подвержены в том же самом общем модусе проявления. Наконец, каждая модальность включает в самой себе бесчисленную серию вторичных и элементарных модификаций».³¹ Для пояснения Генон приводит пример человеческой индивидуальности. Он пишет, что «телесная часть этой индивидуальности есть только модальность, и эта модальность как раз определена не через специальные условия существования, но через ансамбль условий, которые ограничивают возможности, через те условия, соединение которых определяет чувственный и телесный мир».³² Среди состояний проявления есть и иные, нежели человеческая индивидуальность, которые могут быть индивидуальными существами, то есть такими, которые обладают формой. Те же, которые ей не обладают, не являются индивидуальными. Природа каждого и его место в иерархически организованном ансамбле бытия определена присущими ему условиями, «поскольку речь идет всегда об обусловленных состояниях уже одним тем, что они проявлены».³³ Далее следует очень важное суждение о состояниях непроявления: «Что касается состояний непроявления, то очевидно, что они сущностно неиндивидуальны, не будучи подчиненными форме или какому-нибудь другому условию любого модуса проявленного существования... Они составляют то, что имеется поистине универсального в каждом существе, следовательно, то,

посредством чего каждое существо прикрепляется (во всем том, что оно есть) к своему метафизическому и трансцендентному принципу, и без этого прикрепления их существование было бы по сути лишь совсем случайным и чисто иллюзорным».³⁴

Отношения единого и множественности Р. Генон рассматривает следующим образом. В Не-Бытии не может возникнуть вопрос о множественности состояний, потому что Не-Бытие – это область недифференцированности и даже необусловленности. Необусловленность же не может подлежать определениям одного и многого. А недифференцированность не может существовать в различимом модусе. Поэтому в Не-Бытии нет и единого. О едином можно говорить только тогда, когда созерцается универсальное Бытие. Генон утверждает, что универсальное Бытие и есть это единое.³⁵ «И это первое утверждение, предвещающее всякое проявление и всякую конкретизацию (включая сюда поляризацию на «сущность» и «субстанцию», которая есть первая двоичность и как таковая является отправной точкой всякой множественности), содержит все другие определения и различительные утверждения (в соответствии со всеми возможностями проявления), что вновь нам позволяет сказать, что единое, как только оно утверждено, в принципе содержит множественность, или что оно само есть принцип этой множественности».³⁶ Эта множественность есть множественность возможностей проявления. По другому ее понимать нельзя, ибо именно проявление предполагает различимое состояние. Таким образом, принцип универсального проявления, будучи единым в самом себе, с необходимостью содержит множественность. Причем эта множественность никоим образом не может задевать или модифицировать единое. А раз так, то множественность есть лишь случайное существование по отношению к единому. Генон говорит, что «мы даже можем сказать, что это существование является чисто иллюзорным, поскольку не соотносится с единым; только единое, будучи его принципом, придает ему всю реальность, на которую оно способно».³⁷ Бытие, таким образом, не есть высший принцип всех вещей. Оно есть лишь принцип проявления. «Отсюда видно, насколько сужается метафизическая точка зрения теми, кто старается свести ее исключительно только к «онтологии». Абстрагироваться таким образом от Не-Бытия, значит исключить все то, что в высшей степени является поистине и чисто метафизическим».³⁸

О множественности состояний бытия Р. Генон размышляет также в книге «Символика Креста».³⁹ Однако, здесь мысль Генона двигается в обратном порядке. Он начинает от индивидуальной вещи. Любое сущее – будь то человек или кто-либо иной, – очевидно, может быть рассмотрено с безгранично многих точек зрения – весьма различных по важности, но одинаково правомерных каждая в своей области – при условии, что ни одна из них не тяготеет к выходу за собственные пределы, а тем более не претендует на исключительность, приводящую к отрицанию всех остальных. С точки зрения метафизической рассмотрение сущего в его индивидуальном аспекте неизбежно недостаточно, ибо метафизическое равнозначно всецелому. Ни одно учение, которое ограничивается рассмотрением индивидуаль-

ных сущих, не заслуживает наименования метафизического, каковы бы ни были его значение и ценность в других отношениях; такое учение может быть названо просто «физическим» в первоначальном смысле этого слова, поскольку исследует исключительно область «природы», т. е. мира проявленного, к тому же с оговоркой, что оно рассматривает лишь формальное проявление или, в еще более узком значении, одно из состояний последнего.⁴⁰ Индивидуум, отнюдь не будучи сам по себе абсолютной и полной целокупностью, представляет собой в действительности лишь относительное и фрагментарное единство. Это не замкнутое и самодостаточное целое, «закрытая система» вроде лейбницевской «монады». Индивидуум, даже взятый во всей его возможной широте, не есть целокупное сущее; он представляет собой частное состояние проявленного сущего, состояние, подчиненное особым и определенным условиям существования и занимающее определенное место в безграничном ряду состояний целокупного сущего. Лишь наличие формы среди этих условий существования характеризует данное состояние как индивидуальное; впрочем, данная форма не обязательно должна пониматься как пространственная; ведь она является таковой только лишь в телесном мире, поскольку пространство есть одно из условий, определяющих последний.⁴¹ Для пояснения отношения индивидуального и целокупного Гёнон рассматривает фундаментальное различие между «Самостью» и «Я», или «личностью» и «индивидуальностью». «Самость», говорит Р. Гёнон, есть трансцендентный и постоянный первопринцип; проявленное же существо, например человек, является лишь его временной и случайной модификацией, которая к тому же никоим образом не затрагивает сам первопринцип. Неизменный по своей собственной природе, он развертывает свои возможности в нескончаемом множестве всех модальностей реализации, или различных состояний целокупного сущего, причем каждое имеет свои ограничительные и определяющие условия существования; и лишь одно из них составляет часть или скорее частную обусловленность того сущего, коим является «я» или человеческая индивидуальность. «Впрочем, это развитие, по сути, предстает таковым лишь постольку, поскольку его рассматривают в аспекте проявления, вне которого все непременно пребывает в совершенной одновременности, в «вечном настоящем»; вот почему постоянная актуальность «Самости» этим развитием не затрагивается.⁴² «Самость», таким образом, – это первопринцип, благодаря которому существуют – каждое в своей области или на своем уровне – все состояния сущего.⁴³ Это распространяется не только на проявленные индивидуальные сущие – такие как состояние человека или наиндивидуальные состояния, т. е., другими словами, оформленные и неоформленные, но также на состояния непроявленные, которые включают и все возможности, по своей природе не способные ни к какому проявлению, и в то же время – сами возможности первичного проявления; но эта «Самость» бытийствует лишь сама для себя: в целокупном и неделимом единстве ее собственной внутренней сущности нет и не может быть никакого первопринципа, внешнего по отношению к ней.⁴⁴ Гёнон подчеркивает, что слово «существовать» не может быть

применено к непроявленному, т. е. в целом к первичному состоянию. Взятое в своем этимологическом смысле (от латинского *ex-stare*), это слово указывает на сущее, которое зависит от принципа, иного чем оно само, или, иначе, не имеющее в самом себе достаточного основания, т. е. случайное, каковым является проявленное сущее (*Ex-stare* /лат./ – выступать из себя, за свои собственные пределы).⁴⁵ Говоря об Экзистенции, мыслитель подразумевает всеобщее проявление со всеми содержащимися в нем состояниями или уровнями. Каждый из безграничного множества уровней в равной степени может быть обозначен как «мир»; но данный термин неприменим к уровню чистого Бытия – принципу всякого проявления, который сам остается непроявленным, – а тем более к уровню, находящемуся за пределами самого Бытия.⁴⁶ Смысл рассуждения Генона сводится к тому, что «всеобщая Экзистенция едина по своей внутренней природе, подобно тому как Бытие едино в себе самом, и именно в силу такого единства; ведь всеобщая Экзистенция есть не что иное, как целостное проявление Бытия или, говоря точнее, реализация в проявленном виде всех возможностей, которые Бытие изначально содержит в самом своем единстве».⁴⁷ С другой стороны, как и единство Бытия, на котором она основана, эта «единственность» Экзистенции не исключает множественности способов проявления или не затрагивается ими, поскольку она в равной мере содержит все эти способы уже благодаря тому, что они в равной мере возможны. Причем такая возможность подразумевает, что каждый из них должен быть осуществлен сообразно присущим ему условиям. Из этого следует, что Экзистенция в своей «единственности» содержит неограниченное множество уровней, соответствующих всем видам всеобщего проявления; а последнее подразумевает, соответственно, для любого сущего, взятого в его целокупности, подобную же безграничную множественность возможных состояний, каждое из которых должно реализоваться на определенном уровне Экзистенции.⁴⁸ Эта множественность состояний сущего, по Генону, есть фундаментальная метафизическая истина; «она характеризует и проявленные состояния, коль скоро речь идет только об Экзистенции, и еще более – совокупность состояний проявленности и непроявленности, оставляющих целокупность сущего, взятого не только в области Экзистенции, но и во всей неограниченности тотальной Возможности».⁴⁹ Состояния непроявленности по преимуществу внеиндивидуальны, и так же, как первичная «Самость», от которой их невозможно отделить, они никоим образом не могут быть индивидуализированы; что касается состояний проявленности, то некоторые из них индивидуальны, тогда как другие неиндивидуальны, – различие, соответствующее различению между оформленным и неоформленным проявлением. «Если, к примеру, мы рассматриваем человека, его актуализированная индивидуальность, представляющая собой человеческое состояние как таковое, есть лишь одно состояние проявления среди безграничного множества других. Все вместе они должны пониматься как равно возможные и тем самым как существующие по крайней мере виртуально, хотя и не реализованные в действительности для сущего, которое мы рассматриваем –

в относительном и частном аспекте – в данном индивидуальном человеческом состоянии». ⁵⁰

Более подробно метафизика человека раскрывается Геноном в главе «Универсальный человек». Это понятие вводит основополагающую аналогию всеобщей проявленности и ее индивидуальной человеческой модальности, или, на языке западного герметизма, «макрокосма» и «микрокосма». Здесь необходимо рассматривать преимущественно метафизическую транспозицию понятия индивидуального человека во внеиндивидуальную и надиндивидуальную сферы. В этом смысле (и в свете вышесказанного) концепция «Универсального Человека» приложима прежде всего к совокупности состояний проявления. Но можно сделать ее еще более универсальной – во всей полноте истинного значения этого слова, – применив ее к состояниям непроявленным – следовательно, к полной и совершенной реализации целокупного сущего.

Важно отметить, что всякая метафизическая транспозиция должна рассматриваться как выражение аналогии в собственном смысле этого слова. Всякая истинная аналогия, говорит Генон, должна применяться в обратном смысле. Например, подобно тому как отражение объекта в зеркале является обратным по отношению к самому объекту, первое или самое важное на изначальном уровне представляет собой, по крайней мере внешне, последнее или самое незначительное в области проявления. ⁵¹ Итак, имеется аналогия, но не сходство, между индивидуальным человеком – существом относительным и неполным, взятым здесь как тип определенного способа существования или даже всего обусловленного существования, и целокупным сущим, не обусловленным и трансцендентным по отношению ко всем частным и обусловленным способам существования и даже по отношению к самой Экзистенции. Его Р. Генон символически обозначает как «Универсального Человека». Исходя из этой аналогии можно сказать, что если «Универсальный Человек» есть начало всякого проявления, то индивидуальный человек становится – на своем уровне – его результатом и завершением; вот почему все традиции согласны в том, чтобы и в самом деле рассматривать его как некий синтез всех элементов и царств природы. ⁵² Генон указывает, что «человеческое существо в области свойственно-го ему индивидуального существования играет роль, которую можно было бы с полным основанием определить как «центральную» по отношению ко всем другим сущим, также пребывающим в этой области. Благодаря этой роли человек становится самым полным выражением рассматриваемого индивидуального существования, все возможности которого, так сказать, сливаются в нем, – по крайней мере, в определенном отношении и при условии, что он берется не только в телесном выражении, но в совокупности всех его форм, в бесконечном развитии, на которое они способны». ⁵³ Именно в этом заключено самое глубокое основание рассматриваемой аналогии. И именно эта особая ситуация дает, как полагает Генон, право трансформировать понятие человека – а не какого-либо иного сущего, проявленного в том же состоянии, – в традиционную

концепцию «Универсального Человека». ⁵⁴ Нужно добавить еще одно важное замечание: «Универсальный Человек» существует лишь виртуально и как бы негативно, подобно идеальному архетипу, поскольку действительная реализация целокупного сущего не дала ему актуального и позитивного существования. Скажем, наконец, во избежание недоразумений, что подобный способ изложения, представляющий в последовательном порядке то, что само по себе существует одновременно, обоснован лишь в том случае, если рассматривать его с точки зрения состояния проявленности сущего, причем такое состояние принимается за исходный пункт реализации. ⁵⁵

С точки зрения православной позиции представляется важным рассмотреть метафизические идеи Р. Гёнона из его книги «Человек и его осуществление согласно Веданте». В ней он, двигаясь в категориях «непроявленное-проявленное», «ступени проявления», «множественность состояний проявленного», определяет свое отношение к религии, философии, восточным учениям.

Давая общее исходное определение Веданте, он пишет: «Веданта не является ни философией, ни религией, ни чем-либо еще, что в той или иной мере соотносилось бы с ними». ⁵⁶ Религия, по утверждению Гёнона, – явление исключительно западное. И потому это понятие невозможно прилагать к восточным доктринам. Что касается философии, то она также «есть исключительно западный способ видения и гораздо более внешний, нежели религия, а следовательно, еще более далекий от того, о чем в данный момент идет речь. Это исключительно «профаническая» разновидность знания». ⁵⁷ Восточные доктрины не имеют ничего общего с западным способом познания, внешним по своей сути и, следовательно, с западным мирозерцанием. Оно склонно создавать мыслительные системы, которые по сути своей относительны и ограничены «со всех сторон». ⁵⁸ «В сущности, система есть не что иное, как замкнутая концепция, границы которой – более или менее узкие – естественно, определяются «умственным горизонтом» ее автора. Однако любая систематизация абсолютно невозможна для чистой метафизики, по отношению к которой все индивидуальное попросту не существует и которая полностью свободна от всякой относительности, от всех привходящих обстоятельств – философских или иных; и это необходимо должно быть так, потому что метафизика по сути своей есть познание Универсального, а такое познание не могло бы позволить замкнуть себя в какую угодно формулу, сколь бы удобопонятной она ни была». ⁵⁹ В Веданте же, говорит Гёнон, нужно видеть «чисто метафизическую доктрину, открытую к истине безграничным возможностям познания; и как таковая, она никоим образом не могла бы вписаться в более или менее узкие рамки какой-либо системы». ⁶⁰ Любая систематизация невозможна для чистой метафизики, «по отношению к которой все индивидуальное попросту не существует и которая полностью свободна от всякой относительности, от всех приходящих обстоятельств – философских или иных». ⁶¹

Далее, рассуждая о несовместимости западного «профанического» знания со знанием восточным, истинным, метафизическим, Гёнон делает очень важные,

с нашей точки зрения, утверждения и заключение: «Следует усвоить, что такие понятия, как «теология» и «теософия», даже взятые чисто этимологически и без какого-либо смещения к религиозной точке зрения, могли бы быть переведены на санскрит только как Ишвара-Видья (Ishwara-Vidya). Напротив, то, что мы приблизительно передаем как «Божественное Знание», когда речь идет о Веданте, это Брахма-Видья (Brahma-Vidya), ибо точка зрения чистой метафизики по самой сути своей предписывает рассмотрение Брахмы или Высшего Принципа, Ишвара или «Божественная Личность» которого есть всего лишь одно из его определений в качестве принципа универсальной проявленности (манifestации) и непременно соотносится с этой последней. Рассмотрение Ишвары уже осуществляется, стало быть, с относительной точки зрения: это самая высшая из относительностей, это первое из всех определений, но, тем не менее остается верным, что «оно обладает качеством» (сагуна – saguna) и «осмысливается в различениях» (савишеша – savishesha), тогда как Брахма «пребывает вне качества» (ниргуна – nirguna), «по ту сторону всякого различия» (нирвишеша – nirvishesha), абсолютно безусловен, и что универсальная проявленность есть попросту ничто по сравнению с Его Бесконечностью. Метафизически проявленность не может рассматриваться иначе, как в ее зависимости от Высшего Принципа и лишь как простая «опора» для того, чтобы подняться до трансцендентного Знания; или, иначе, если взглянуть на вещи в обратном направлении, как конкретное претворение принципиальной Истины».⁶²

Таким образом, для Генона, стоящего на метафизических принципах Веданты, Бог Личность есть всего лишь одно из определений Высшего Принципа (Брахмы). Бог Личность – это самая высшая из относительностей, и как всякая относительность есть ничто по сравнению с Брахмой. Он есть одно из первых *проявлений* Высшего Принципа.

Формат статьи не позволяет нам более глубоко и полно представить метафизические идеи Рене Генона. Однако на основании вышеизложенного можно утверждать, что метафизика Рене Генона представляет собой уникальное явление в западноевропейской философии XX века. Уникальность ее в том, что она, усилиями ее автора, возводится на уровень «священной науки», вопросы которой необходимо рассматривать именно с метафизической, а не какой-либо другой, точки зрения. То есть с точки зрения Бесконечного, с высоты Высшего Принципа до последних границ его проявления (манifestации). Причем, это возможно только с помощью языка аналогий, символов, апофатики; путем духовного, «внутреннего», эзотерического пути познания. И сам Генон это блестяще демонстрирует. И еще из метафизики Генона явно вытекает отрицание прогрессистских и эволюционистских установок, которые по сей день являются доминирующими философскими установками в сознании большинства современных европейцев. Наоборот, его метафизика ведет к утверждению принципиальной регрессивности мировой истории – от Земного Рая к Земному Аду.

Вместе с тем необходимо отметить принципиальное противоречие между метафизикой французского мыслителя и православной догматикой. Гёнон трактует возникновение мира путем *проявления* (манифестации) Бесконечного. Православие же утверждает появление мира путем *творения* его Богом из ничего. Действительно, если мир – это Творение, а Христос – Бог, то исключается принцип последовательного абсолютного проявления (манифестационизма), который есть ключевое основание пантеизма. При этом Гёнон, как человек, принявший ислам, должен был бы согласиться с креационизмом, но у нас есть доводы не считать его правоверным мусульманином, поскольку с религиозоведческой точки зрения его учение ближе всего к индийской адвайта-веданте или языческому неоплатонизму. На основании вышеизложенного мы утверждаем, что метафизика Рене Гёнона, как, впрочем, и все его учение⁶³, *пантеистична*. Следовательно, при всех ее достоинствах, она по своим исходным принципам, началам несовместима с православной метафизикой и догматикой.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Любимова Т.Б. Это чистая метафизика Принципа/Рене Гёнон. Множественные состояния бытия. Традиционные формы и космические циклы. М.: Беловодье, 2012. С.7

2 Рене Гёнон. Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика. М.: Беловодье. 2004. Электронный ресурс: http://royallib.com/book/genon_rene/chelovek_i_ego_osushchestvlenie_soglasno_vedante.html

3 Рене Гёнон. Символика Креста. М.: Прогресс-Традиция, 2003. Электронный ресурс: http://royallib.com/book/genon_rene/simvolika_kresta.html

4 Рене Гёнон. Множественные состояния бытия. Традиционные формы и космические циклы. М.: Беловодье, 2012. 256 с.

5 Там же, С. 27

6 Там же

7 Там же, С. 28

8 Там же, С. 29

9 Там же, С. 29

10 Там же, С. 30

11 Там же, С.30-31

12 Там же, С. 31

13 Там же. Более подробно Гёнон разворачивает это доказательство в своей работе «Символизм креста» (М.: Беловодье, 2008. С. 126)

14 Гёнон уточняет, что говорить об аспектах Бесконечного или понимать Бесконечное в том или ином аспекте можно лишь с точки зрения ограниченности мыслительных возможностей человека. (Там же, С.32)

15 Рене Гёнон. Множественные состояния бытия... С. 37

16 Там же

17 Там же

18 Там же, С. 38

19 Там же, СС. 35-36

- 20 Там же, С. 41
21 Там же
22 Там же
23 Там же, С. 44
24 Там же
25 Там же, С. 48
26 Там же
27 Там же, С. 49
28 Там же, С. 50
29 Там же
30 Там же, С. 50
31 Там же, С.51
32 Там же
33 Там же, С. 52
34 Там же, С. 52
35 Там же, С. 54
36 Там же
37 Там же, С. 56
38 Там же
39 Р. Генон. Символика Креста.М.: Прогресс-Традиция, 2008. Электронный ресурс: http://royallib.com/book/genon_rene/simvolika_kresta.html
40 Рене Генон. Символика Креста.М.: Прогресс-Традиция, 2008. Электронный ресурс: http://royallib.com/read/genon_rene/simvolika_kresta.html#20480
41 Там же
42 Там же
43 Там же
44 Там же
45 Там же
46 Там же
47 Там же
48 Там же
49 Там же
50 Там же
51 Там же, http://royallib.com/read/genon_rene/simvolika_kresta.html#40960
52 Там же
53 Там же
54 Там же
55 Там же
56 Рене Генон. Человек и его осуществление согласно Веданте. Восточная метафизика. М.: Беловодье. 2004. Электронный ресурс: http://royallib.com/read/genon_rene/chelovek_i_ego_osushchestvlenie_soglasno_vedante.html#0
57 Там же
58 Там же, http://royallib.com/read/genon_rene/chelovek_i_ego_osushchestvlenie_soglasno_vedante.html#20480
59 Там же

60 Там же

61 Там же

62 Там же, http://royallib.com/read/genon_rene/chelovek_i_ego_osushchestvlenie_soglasno_vedante.html#61440

63 Интегральный Традиционализм

БОГОСЛОВИЕ. РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Шеина И.М.

ОТРАЖЕНИЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОГО СОЗНАНИЯ В ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЕ МИРА

Изучение взаимодействия этноконфессионального сознания и языковой картины мира представляется необходимым для современного общества, поскольку проблема поиска национальной идеи и этноконфессиональной идентичности чрезвычайно актуальна для нашего народа. Будучи непосредственным выразителем иерархии усвоенных народом ценностей, язык не только материально воплощает понятия и суждения, выработанные коллективным сознанием, но способствует их формированию.

Термин «картина мира» появился в начале XX века и был принят не только философами, но и представителями естественных наук, которые пытались с его помощью обосновать целостность материального мира, подвергаемую сомнению в связи с новыми открытиями физики в области термодинамики, квантовой теории, теории относительности и другими.

В связи с этими открытиями стало ясно, что картина мира как совокупное знание о мире не может быть однозначно сопоставлена с объективной реальностью и что в физической реальности не все поддается прямому наблюдению. Термин «картина мира» позволял как физикам, так и философам создать некое теоретическое построение (картину мира) и превратить его в предмет исследования.



*Шеина Ирина Михайловна,
кандидат филологических наук,
доцент, заведующая кафедрой восточных языков и методики их преподавания РГУ имени С.А. Есенина*

На самом деле, как выяснилось в дальнейшем, роль картины мира гораздо более многогранна, и картина мира может быть предметом исследований целого ряда наук, так как она существует объективно, что нашло свое подтверждение в философских, лингвистических, антропологических, психологических, культурологических исследованиях.

Так, например, согласно точке зрения Н.О. Лосского, в мире есть два слоя бытия: реальное или психоматериальное бытие, которое составляют эмпирические события, материальные или психические (они порождают впечатление раздробленности чувственно-воспринимаемого мира), и отвлеченно-идеальное бытие, которое благодаря своим идеальным образованиям вносит единство и системную связь в это многообразие пространственно-временного мира¹.

Картина мира являет собой интегральную совокупность представлений о мире, сложившуюся в результате переработки и упорядочения опыта (коллективного и/или личного) познания окружающего мира. В таком определении картину мира обычно называют «концептуальной», так как не все в этих знаниях и отношениях выражено с помощью языка и может присутствовать в сознании человека только в виде понятий (концептов).

С точки зрения объяснения и интерпретации наиболее важных явлений, с которыми сталкивается человек в процессе жизнедеятельности, картины мира можно разделить на мифологическую, религиозную, философскую, естественнонаучную, художественную. Некоторые из этих картин мира могут сосуществовать в сознании человека, не противореча друг другу.

Религиозная картина мира представляет собой целостный образ мира, который является результатом духовной активности человека и включает систему представлений о мире, его происхождении, строении и будущем, возникающих в результате синтеза и обобщения религиозного опыта. Источником религиозной картины, кроме знаний, полученных чувственным и логическим путём, может выступать откровение, особый религиозный опыт и мистика.

Православная картина мира наиболее полно представлена в трудах русских религиозных философов конца XIX – начала XX веков.

Н. А. Бердяев в работе «Истина Православия» указывает, что в Православной Церкви гораздо большую роль играет внутреннее предание по сравнению с внешним авторитетом. Сила внутреннего предания в Церкви есть сила духовного опыта и преемственности духовного пути, сила сверхличной духовной жизни, в которой всякое поколение приобщается к духовной жизни всех предыдущих поколений вплоть до Апостолов².

Н.А. Бердяев подчеркивает, что Православие есть, прежде всего, не доктрина, не внешняя организация, не внешняя форма поведения, а духовная жизнь, духовный опыт и духовный путь. Во внутреннем духовном делании видит оно сущность христианства. В духовной жизни, в духовном опыте и духовном пути отображается жизнь Святой Троицы. На вершине своей Православие по-

нимает задачу жизни как стяжание, приобретение благодати Духа Святого, как духовное преобразование твари.

В отличие от западного религиозного сознания, русской православная картина мира строится на основе своеобразного коллективизма. Религиозная личность и религиозный коллектив не противостоят друг другу как внешние друг для друга. Религиозная личность находится внутри религиозного коллектива, и религиозный коллектив находится внутри религиозной личности. Православное сознание видит в Церкви прежде всего не организацию и учреждение, не просто общество верующих, а религиозный духовный организм, мистическое Тело Христово. Ни в католичестве, ни в протестантизме не была достаточно выражена космическая природа Церкви как Тела Христова.

Согласно православному вероучению в Церкви подвергается воздействию благодати Духа Святого весь тварный мир. Центральной и верной идеей восточной патристики была идея theosis'a – обожения человека и всего тварного мира. Спасение и есть обожение. Поэтому центральным праздником в жизни Православной Церкви является праздник Пасхи, Светлое Христово Воскресение. В православной литургике праздник Пасхи имеет безмерно большее значение, чем в католичестве, где вершина – праздник Рождества Христова. «В католичестве, – пишет Н.А. Бердяев, – мы, прежде всего, встречаем Христа Распятого, в Православии же – Христа Воскресшего»³.

«Православие, – резюмирует Н.А. Бердяев, – наиболее традиционная, наиболее консервативная форма христианства, ибо охраняло древнюю истину, но в нем же заложена возможность наибольшей религиозной новизны, не новизны человеческой мысли и культуры, которая так велика на Западе, но новизны религиозного преобразования жизни»⁴.

Результаты осмысления и упорядочения духовного и практического опыта получают материальное воплощение с помощью языковой картины мира, которая, с одной стороны, неотделима от концептуальной, а с другой стороны, обладает своими средствами членения действительности и формирования структур, отражающих видение мира носителями языка и культуры.

Э. Сэпир утверждал, что объекты и явления окружающего мира получают означивание средствами языка, только если они важны для данной культуры, «обращают на себя внимание представителей данной культуры». И когда язык находит слово для некоего объекта или явления, он (оно) становится культурно значимым. Носители языка дают имя явлению или событию, и данное явление или событие становится частью данной культуры. Так создаются и укрепляются уникальные культурные модели⁵. Поэтому изучение языковых единиц во всей полноте их смысловой нагрузки – это практически единственный путь к постижению коллективной картины мира народа и его коллективного сознания.

Вопрос об этноконфессиональном сознании сравнительно недавно стал подниматься в отечественной науке, и как предмет исследования этноконфессио-

нальное сознание еще не до конца осмыслено. Представляется целесообразным рассмотреть отдельные составляющие этого термина.

В ценностном осмыслении мира огромная роль принадлежит религии, которая открывает перед человеком смысл его жизненного бытия, давая надежду на бессмертие, чувство защищенности и веру в свои силы. Н.А. Бердяев писал: «Религия есть *гнозис*, не отвлеченное знание, а конкретное, органически полное постижение и испытывание *смысла* жизни личной и мировой Мне нужна религия, чтобы открылся *смысл* моего существования и смысл мировой истории и чтобы связался, укрепился навеки мой личный смысл со смыслом мировым. Я уповаю, что в религии, в религиозном гнозисе, религиозном прозрении откроется мне тайна о моей *личности*, откроется, что я, откуда я и зачем я, и тайна о *мире*, о реальности, с которой я связан бессмысленно, а хочу связать себя осмысленно»⁶.

Необходимость рассмотрения религии в соотнесении с историческим субъектом ее носителя вызвана, по мнению о. Сергия Рыбакова, попытками рассматривать религиозность с внерелигиозных позиций, что приводит к отказу от понятия религии как связи с Богом. Определяя религию как веру, принятую и оформленную народом и определяющую жизнь народа, о. Сергей подчеркивает, что «содержанием религии является такая вера, которая принимается народом (или значительной частью общества), задает цель и смысл его существования и оформляется им в определенных обрядовых установках, в идеологических нормах, в политической деятельности, в философских или мифологических воззрениях»⁷.

В последнее время синонимичное звучание со словом религия приобрел термин «конфессия». Считается, что этот термин ввел в оборот один из сотрудников Академии общественных наук при ЦК КПСС Алексей Ипатов, который в своей докторской диссертации «Этноконфессиональная общность как социальное явление» (1980 г.) и в предшествующих публикациях использовал слово «конфессия» как синоним слова «религия», а «этноконфессиональной группой» назвал «образование, возникающее при тесном сопряжении этноса с религией». Так было введено в оборот расширительное толкование понятия «конфессия»⁸.

Православная энциклопедия «Азбука веры» определяет конфессию как «объединение верующих в пределах одной религии, имеющее свое вероучение, особенности богослужения и определенную организационную структуру»⁹.

Таким образом, как справедливо замечает о. Сергей Рыбаков, религия относится к конфессии как род к виду. Однако он уточняет определение конфессии, трактуя ее как отдельную организационно, вероучительно, иерархически, статусно и/или юридически оформленную религию с собственным самоназванием¹⁰. В трактовке о. Сергия Рыбакова конфессия приобретает более четкие границы.

До сих пор ученые не пришли к согласию по поводу определения этноса, в частности по поводу его природы (биологической, социальной, биосоциальной), объективности его существования, приоритетности роли одного языка и пр. В

задачи данной работы не входит рассмотрение различных подходов к этносу, поэтому мы принимаем определение С.М. Широкогорова, который впервые ввел этот термин в статье «Этнос», изданной в 1923 г. в Шанхае. Он определяет этнос или этническую единицу как группу людей, говорящих на одном языке, объединенных верой в общее происхождение и обладающих определенным культурным комплексом, отличным от других групп населения¹¹. Для данной работы важно, что общие элементы культуры и представление об общем происхождении формируют у этноса общую историческую память.

Следует отметить, что определение термина «этноконфессиональное сознание» – задача непростая, и для ее решения надо ответить на ряд вопросов.

Если представители этноса исповедуют одну религию и/или (если эта религия многоконфессиональна) принадлежат в рамках этой религии к одной конфессии, а кроме них ни один другой этнос к этой религиозной или конфессиональной общности не принадлежит, можно, по-видимому, утверждать, что этнические признаки и конфессиональные убеждения образуют единое целое, и религиозная картина мира сливается с культурной картиной мира этого этноса. Однако в чистом виде такую ситуацию представить трудно. Даже иудаизм, который является религией одного народа, с этнической точки зрения имеет свои вариации. Так, в США выделяют три группы американцев еврейского происхождения: наиболее ортодоксальные иудеи (строго придерживающиеся всех правил и соблюдающие все обряды), умеренные (в основном вспоминающие о своей религиозной принадлежности по праздникам) и не придерживающиеся иудаизма вообще. Вместе с тем исторический опыт еврейского народа, неразрывно связанный с иудаизмом, вероятно, присутствует в сознании представителей и этой третьей группы.

Иная ситуация с русским православным сознанием. Русский православный христианин исповедует Символ веры. Это основа его конфессионального сознания. Но православный Символ веры исповедуют все православные христиане независимо от этнической принадлежности. Этноконфессиональное сознание разных православных народов, следовательно, должно отличаться только в силу различного культурно-исторического опыта, который зафиксирован в коллективной культурной картине мира.

П.И. Новгородцев пишет: «Подобно тому, как христианство столь разнообразно воспринято разными народами, так и православие в разных местах понимается различно. Православные не только русские, но и греки, и сербы, и болгары, и румыны, и абиссинцы. Но когда мы ближе сходимся на церковной почве с нашими единоверцами, мы тотчас же непосредственно ощущаем разницу их религиозного сознания и нашего. Очевидно, при единстве догматов может быть различное усвоение их, в соответствии с различием национальных характеров и культурных типов. Подобно каждому другому народу и мы, русские, вносим в понимание нашей веры особые национальные черты»¹².

Для русского православного сознания, по мнению П.И. Новгородцева, характерны созерцательность, смирение, душевная простота, радость о Господе, потребность внешнего выражения религиозного чувства, чаяние Царства Божия.

В пословицах и поговорках, которые являются объективным выражением коллективной картины мира, описанный П.И. Новгородцевым идеал отчасти присутствует, но через призму повседневных целей и задач:

«Собором и черта поборем», «В единении – сила», «К миру приставай, а от мира не отставай», «В согласном стаде волк не страшен», «Где просто, там ангелов со сто, а где мудрено, там ни одного», «Господи, помилуй!» – не грех говорить и не тяжело носить», «Аминь человека спасает», «Аще бог с нами, никто же на ны», «Без креста и молитвы не будет ловитвы», «Вольному – воля, спасенному – рай» и другие. Смирение часто представляется как положительная черта характера через осуждение гордости и тщеславия: «Хваленого берегись пуще хаяного», «Гордым быть – глупым слыть», «Заносчивого коня построже взнуздывают», «И велика барыня, а в алтарь не лезь» и др.

Как известно, сознание, как и картина мира, может быть индивидуальным и коллективным. В связи с этим уместно поставить вопрос о разграничении терминов. В данной работе картина мира трактуется как результат работы сознания, уже сложившийся образ мира. Сознание же в отличие от картины мира находится в постоянном движении, упорядочивая наши восприятия, представления, суждения и весь наш опыт в целом за счет определенных интеллектуальных и эмоциональных механизмов. Этноконфессиональное сознание зафиксировано в этноконфессиональной картине мира, и это дает возможность его изучать.

Упорядочение опыта – это ряд взаимосвязанных процессов, таких как членение, отбор, сортировка, установление соотношений между частями и пр. в процессе моделирования картины мира. Одним из основных механизмов работы сознания является «фокусировка», которая заключается «в выборе из всего воспринимаемого главного, приоритетного для себя»¹³. Важность фокусирования обусловлена многообразием мира и ограниченными возможностями человека. «Фокусировка» восприятия в рамках этноконфессионального сознания обусловлена в первую очередь этноконфессиональной самоидентичностью.

Самоидентичность, как известно, – это существующий у человека «образ себя», формируемый на основе «чувства принадлежности» к определенной группе: культурная идентичность определяет, к какой культуре относит себя человек, профессиональная идентичность – к какой профессии, религиозная – к какой религии, языковая – какой язык он считает родным и т.д. Этноконфессиональная идентичность – это ощущение принадлежности к определенной этнической общности и религии (конфессии), принятой большинством этноса в качестве источника идеального образа.

О. Сергей Рыбаков предлагает ключевое для гуманитарных наук определение идеального образа: «Идеальный образ – это персонифицированный об-

ладатель и источник аксиологических, этических и эстетических норм, предъявитель абсолютной истины и спецификатор гносеологических приоритетов, фиксирующий конечные цели бытия и задающий пути их достижения. Идеальный образ весьма часто является источником космогонических и космологических концепций». По сути «идеальный образ» – центральная категория для всякой религии; это источник либо результат разработки религиозной доктрины¹⁴.

На основании всего вышесказанного мы предлагаем следующие определения индивидуального и коллективного этноконфессионального сознания.

Индивидуальное этноконфессиональное сознание – это область души, в которой на основе исповедания определенной религии упорядочивается опыт человека, получаемый при усвоении общего культурно-исторического опыта народа, к которому он принадлежит, на основе идеального образа складывается эмоционально-оценочное отношение к «своему» и «чужому», формируются мотивы и цели для принятия решений по созданию и поддержанию своей этноконфессиональной идентичности.

Коллективное этноконфессиональное сознание – это духовное единство этнической общности на основе исповедания общей религии (на основе общей конфессии), проявляющееся в формировании общих представлений о Боге, человеке и окружающем мире, общих ценностей и норм морали на основе переработки коллективного культурно-исторического опыта.

Изменения в опыте приводят к изменениям в структуре понятий, которые отражаются в появлении новых значений, оценок и отношений. В ходе межкультурных контактов в картине мира народа, подвергающегося воздействию иной культуры, возникают новые понятия, а содержание ранее существовавших может меняться за счет появляющихся заимствований.

Изменение этноконфессионального сознания неизбежно приводит к появлению новых понятий и категорий в картине мира. Великие просветители славянских народов Равноапостольные Кирилл и Мефодий при переводе Священного Писания должны были сформировать новое мировоззрение. Это вызвало необходимость заимствования греческой, латинской и еврейской (посредством греческого языка) лексики. Это слова «авва», «аминь», «ангел», «евангелие», «лепта», «равви» и другие. Но если бы просветители ограничились только собственно заимствованиями, христианское вероучение оставалось бы чужим. Святым Кириллу и Мефодию приходилось формировать новые понятия за счет изменения содержания уже существовавших слов и выражений, прибегая таким образом к внедрению в славянские языки семантических заимствований и калек.

Е.М. Верещагин в своей работе «Вхождение славянства в христианскую культуру: деятельность первоучителей Кирилла и Мефодия» указывает, что лексема «слово» – исконно славянская – приобрела ряд семантических характеристик, формирующих в сознании славян идею о Боге-Слове: «искони бе Слово, Слово бе от Бога, и Бог

бе Слово». Лексема «слово» в этом значении становится богословским термином и отчуждается от своих обиходных значений¹⁵.

Под влиянием христианской картины мира меняется содержание и других понятий: «истина», «мир», «благо», «ближний» и др.

Комбинирование как способ заимствования предполагает перевод компонентов заимствованной единицы на другой язык. Святые Кирилл и Мефодий для передачи апофатических терминов «безначальный», «бесконечный», «неизменный» переводили каждый элемент соответствующих греческих слов: приставку, корень, суффикс. Е.М. Верещагин отмечает, что таким образом был создан литературный язык славян: из исконной лексики и вновь созданных слов и словосочетаний на основе греческого языка.

Вместе с тем сопоставительный анализ евангельских текстов на греческом и церковно-славянском показывает, что первоучители использовали и живую разговорную славянскую речь. Так, например, в притче о сеятеле они широко использовали славянскую «посевную» лексику. Использовалась также лексика, связанная со строительной, рыболовной, скотоводческой, финансовой и военной деятельностью славян¹⁶.

Подвиг святых Кирилла и Мефодия, как известно, в том и состоял, что они сделали Священное Писание понятным и родным для славян, что подтверждает последовавшее за принятием христианства творчество славянских авторов, например «Изборник» 1076 г., «Слово о законе и благодати» митрополита Иллариона и другие.

Сопоставим вышеописанные процессы с изменениями, которые произошли в языке эскимосов Аляски под воздействием православной картины мира.

Язык юпик, на котором говорят эскимосы Аляски, населяющие юго-западную часть полуострова, испытал за время своей истории наиболее значительное влияние двух языков: русского и английского в его американском варианте. Колонизация Аляски русскими поселенцами (XVIII – начало XX веков) создала предпосылки для взаимодействия языков и культур, в результате чего в юпикском языке появилось большое число русских заимствований (свыше двухсот), среди которых присутствуют как собственно заимствования, так и кальки (переводные заимствования), и семантические заимствования, которые возникают при появлении новых значений у исконных слов под воздействием иной культуры. Анализ русских заимствований, извлеченных из словаря С. Джейкобсона¹⁷ [Jacobson, 1984] методом сплошной выборки, позволяет проследить основные сферы опыта, в которых осуществлялись культурные и языковые контакты, а также пути формирования новой религиозной картины мира и внедрения изменений в этноконфессиональное сознание эскимосов.

Следует отметить, что религиозная лексика доминирует среди русских заимствований, что, с одной стороны, легко объяснить миссионерской направленностью деятельности русских колонистов. С другой стороны, миссионерская деятельность американских протестантских проповедников, появившихся

на Аляске после ее продажи США, не привела к подобному результату. Более того, как отмечают исследователи, только в последние десятилетия поток английских заимствований в язык юпик стал достаточно заметным. Еще в 80-е годы прошлого столетия их количество не превышало шести десятков. При этом ученые признаются, что в ряде случаев, по-видимому, заимствование все же состоялось из русского языка, а потом было подкреплено заимствованием схожего слова из английского языка. Речь идет о таких словах, как “машина”, “суп”, “молоко” и других.

Приверженность эскимосов Аляски Православию объясняется принципиальными отличиями в поведении русских священников и протестантских пасторов. Православие на Аляску пришло с первыми русскими поселенцами, которых, как и «русскую веру», приняли доброжелательно. Принятие Православия алеутами и эскимосами происходило мирным путем, так как русские жили с ними бок о бок. Русские колонисты не пытались вытеснить родной язык коренного населения, а вели на нем просветительскую и образовательную деятельность, дав эскимосам письменность и построив школы.

Начало православной миссии на Аляске положили монахи Валаамского монастыря, которые в 1787 году обосновались на острове Кадьяк. В 1796 году была освящена церковь, а через несколько лет устроили школу, где алеутов учили краткому катехизису, священной истории, чтению, письму, арифметике и навыкам земледелия. В то время главой Американско-Кадьякской духовной миссии был назначен отец Герман. Однако, он тяготился мирским обществом и поселился на острове Еловом. Алеуты часто приезжали к нему за советом и для молитвы. В 1836 году он преставился, а на его мощах стали происходить исцеления.

Но особенно широко православная миссия на Аляске развернулась благодаря трудам архиепископа Иннокентия (Вениаминова), будущего митрополита Московского. В 1840 году он стал первым епископом Камчатским, Курильским и Алеутским. Святитель Иннокентий составил алеутскую азбуку и перевел Евангелие на алеутский язык. При этом он столкнулся с серьезными переводческими трудностями. Например, такие слова Христа, как «Я есть хлеб жизни» (Ин. 6, 48), пришлось перевести: «Я есть рыба жизни», поскольку во времена святителя Иннокентия алеуты не ели хлеба, основным продуктом их питания всегда была рыба.

Аналогичные трудности возникали и при переводе Священного Писания на язык эскимосов, поэтому многие слова приходилось оставлять без перевода. Как следствие, в языке юпик присутствует более 60-ти собственно заимствований, то есть русских слов, вошедших в язык в их русской форме и русском содержании. Это Имя Бога-Сына: Ciississaaq Kelistussaaq – Иисус Христос, а также такие слова, как aankilaq – ангел, allgiliyak – архиерей, maliss'aaq – молитва, Paaskaaq – Пасха и другие. Среди религиозных заимствований встречаются и кальки, то есть переводные заимствования: Aperneq Tanqilria – Дух Святой.

Особый интерес представляют семантические заимствования, так как при выборе исконного слова для обозначения нового понятия обычно руководствуются

наличием в первичном значении исконного слова каких-то признаков, позволяющих быстрее освоить новое знание. Так, «Бог-Отец» в языке юпик обозначается исконным словом «Agaуun», первичным же значением которого было значение «идол», а в буквальном переводе – «сделанный бог». Для обозначения божества в языке юпик использовалась еще одна лексическая единица: «Ellam Yua», которая согласно словарю С. Джейкобсона¹⁸ означает «владелец или дух мира», то есть эта сверхъестественная сущность в дохристианской картине мира эскимосов не представлена изображением в виде идола в отличие от «сделанного бога» «Agaуun». Слово «Ellam Yua» не было использовано для объективации христианского концепта «Бог», следовательно, соответствующий этому слову исконный концепт «владельца мира» в картине мира эскимосов оказался несопоставимым с Православной картиной мира.

Основа слова «agaуu-» далее послужила для создания целой группы лексем с религиозным значением: «молиться, поклоняться, участвовать в религиозной церемонии, осенять себя крестом». Другие слова, образованные от той же основы, имеют значения: «священник», «быть христианином», «воскресенье (день недели)», «гимн», «церковь», «ходить в церковь». Как видим, целый ряд очень существенных для православного сознания понятий в языке юпик напрямую связаны с концептом «Бог» посредством словообразовательных процессов.

Именно семантические заимствования использовались для адаптации понятий «дух» и «душа» в христианском понимании. Интересно, что два новых значения появляются именно у лексической единицы «anerneq», о чем свидетельствуют переводы православных молитв на язык юпик. При этом данная лексема используется как для обозначения Святого Духа («Anerneq Tanqilgia», в переводах молитв на кириллице – «Аныгнак Танкильгеа»), так и для обозначения души человека, например, в молитве Святому Духу в контексте «души наша»: «anerneqput wangkuta» (на кириллице – «Аныгнахпут хуаккута»).

В силу языческих верований в языке юпик существовало несколько слов, обозначающих разного рода духов, но концепты, лежащие в основе семантики этих слов, не могли быть соотнесены с христианским пониманием Святого Духа. Так, слово «iingraq» означало «злого духа», слово «angarvak» имело значение «призрак», а слово «tuunraq» – «дух шамана». Только слово «anerneq», в семантическую структуру которого входят признаки «дух, душа, дыхание», оказалось пригодным для включения в христианскую картину мира.

Анализ семантических заимствований позволяет выявить особенности восприятия коренным народом Аляски новой для них Православной веры. Так, для вербального воплощения понятия «каяться» использован исконный корень «anu-», который используется в словах «получить урок» (anusinge) и «избегать повторения того, что было сделано» (anucimiqe). Следовательно, православные эскимосы осознали, что, покайся, человек должен избегать повторения греха.

Для вербализации понятия «исповедываться» (assiilnguir) использован корень «ненавидеть» (assiilke-), от которого в языке юпик образовано слово «assiilnguq»

(плохое), то есть опять-таки произошло осознание того, что, исповедуясь, православный человек ненавидит то плохое, что он сделал.

Принятие Святого Причастия обозначается словом “augtur”, образованным от исконного “auk” – кровь, – еще один пример того, что, говоря о Причастии, эскимосы каждый раз подтверждают свою веру в то, что они причащаются крови Христа.

Эти примеры показывают, что в результате миссионерской деятельности русских проповедников ключевые понятия Православной картины мира были глубоко осмыслены эскимосами Аляски, говорящими на языке юпик, и стали частью их религиозной и языковой картин мира. Этим, по-видимому, объясняется тот факт, что эскимосы-юпики до сих пор твердо держатся Православия. Сейчас на Аляске действует около 90 приходов.

Таким образом, исследование русских заимствований в языке юпик предоставило возможность установить, что межкультурные и межъязыковые контакты коренного населения Аляски с русскими колонистами принесли значительные изменения в языковую картину мира эскимосов. При этом отбор и использование исконных единиц языка для обозначения новых концептов сопровождалось серьезным переосмыслением прежних духовных ценностей.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. Электронный ресурс: http://www.koob.ru/losskiy/obosnovanie_intuitivizma

2 Бердяев Н. А. Истина Православия// Вестник русского западно-европейского экзархата. № 11, 1952. С. 4.

3 Там же, с. 9.

4 Там же, с. 10.

5 Sapir E. Language. An introduction to the study of speech. New York: Harcourt, Brace and Company, 1949. P. 145.

6 Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность. М.: Канон, 1999. С. 21

7 Рыбаков С.Ю. Духовная безопасность в системе образования России. Екатеринбург: Изд-во Артефакт, 2013. С. 21

8 Электронный ресурс: <http://stavroskrest.ru/content/upotreblenie-termina-konfessii-pootnosheniyu-k-lyubym-religioznym-obcshinam-negramotno>.

9 Электронный ресурс: <http://azbuka.ru/dictionary/10/kofessija.shtml>

10 Рыбаков С.Ю. Мироззренческие и теоретико-методологические основания духовной безопасности отечественного образования. Автореферат дисс.докт. пед. наук. Рязань, 2014. С. 19.

11 Электронный ресурс: <http://www.temm.ru/ru/section.hph?docId=4408>

12 Новгородцев П.И. Сущность русского православного сознания. Берлин: Русская книга, 1923. С. 8.

13 Рябцева Н. К. Язык и естественный интеллект. М: «Academia», 2005. С. 25

14 Рыбаков С.Ю. Мироззренческие и теоретико-методологические основания духовной безопасности отечественного образования. Автореферат дисс.докт. пед. наук. Рязань, 2014. С. 22.

15 Верещагин Е.М. Вхождение славянства в христианскую культуру: деятельность первоучителей Кирилла и Мефодия // История культур славянских народов. т. 2. - М.: ГАСК, 2003. С. 79.

16 Там же.

17 Jacobson S. A Yupik Eskimo Dictionary. Alaska Native Language Center, University of Alaska, 1984.

18 Jacobson S. A Yupik Eskimo Dictionary. Alaska Native Language Center, University of Alaska, 1984.

БОГОСЛОВИЕ. РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Монах Илия (Овинов)

ТЕОСИС В БОГОСЛОВИИ В.Н. ЛОССКОГО

В православном богословии под «теосисом» (theosis, также theiosis, theopoiesis, theōsis, греческ. Θεώσις, что значит обожествление, обожение) понимается достижение богоподобия или единения с Богом, финальная стадия процесса трансформации или преобразования личности на пути аскетического восхождения к Творцу и цель духовной жизни. Теосис предполагает онтологическое преобразование тварных существ, предполагает процесс, который уже начался на земле в воплощении и через воплощение Сына Божия, а также благодаря действию Святого Духа. Теосис можно охарактеризовать как всемогущую и освящающую, божественную и троичную деятельность, которая при нисхождении на человека духа Троицы и благодати, а также благодаря врожденной и естественной способности твари к преобразению зарождает во всей личности человека, всего человечества, а также видимой и невидимой вселенной во всей ее полноте процесс уподобления Богу-Отцу через посредничество воплотившегося Слова, Христа-Вседержителя, и Святого Духа»¹.

«Теосис» – это последняя из трех стадий; первой является духовное очищение (катарсис), второй – иллюминация, озарение (феория). Через очищение человек приходит к озарению (созерцанию Бога) и затем к святости. Святость – это соучастие человека



*Монах Илия (Овинов),
нагельник Иоанно-
Богословского мужского
монастыря Рязанской
епархии*

в жизни Бога. «В соответствии с этой доктриной, святая жизнь в Боге, данная Иисусом Христом верующему посредством Святого Духа, выражается через три стадии теосиса и начинается в борьбе за эту жизнь, которая увеличивает переживание познания Бога, и позже завершается воскресением верующего, когда силы греха и смерти, полностью преодоленные искуплением Спасителя, потеряют власть над верующим навеки»².

Теосис в Священном Писании и в творениях Святых Отцов

«Тема обожения уходит корнями в новозаветное учение о том, что люди призваны стать участниками Божеского естества (2 Пет. 1:4). В основу учения греческих отцов об обожении легли также слова Христа, в которых Он называл людей «богами» (Ин. 10:34; Пс. 81:6), слова Иоанна Богослова об усыновлении людей Богом (Ин. 1:12) и о подобии Божию в человеке (1 Ин. 3:2), многочисленные тексты апостола Павла, в которых развивается библейское учение об образе и подобии Божию в человеке (Рим. 8:29; 1 Кор. 5:49; 2 Кор. 3:18; Кол. 3:10), учение об усыновлении людей Богом (Гал. 3:26; 4,5), учение о человеке как о храме Божию (Кор. 3:16). Эсхатологическое видение апостола Павла характеризуется мыслью о прославленном состоянии человечества после воскресения, когда человечество будет преобразено и восстановлено под своим Главой – Христом (Рим. 8:18-23; Еф. 1:10) и когда Бог будет всё во всё (1 Кор. 15:28)»³. Далее эти новозаветные идеи получили развитие у святых отцов разных эпох истории христианства.

Святой Афанасий Великий писал, что «Бог стал человеком, и потому человек должен стать богом»⁴. «Впоследствии отцы Церкви и православные богословы повторяли эти слова из века в век, желая выразить в этой лапидарной фразе самую сущность христианства: неизреченное снисхождение Бога до последних пределов нашего человеческого падения, до смерти, – снисхождения, открывающего людям путь восхождения, безграничные горизонты соединения твари с Божеством»⁵.

Могло бы показаться абсурдным, что падший, греховный человек может стать настолько же святым, насколько и Бог, но это стало возможным благодаря Господу нашему Иисусу Христу, который был воплощением Бога. Естественно, ключевое христианское утверждение о том, что Бог один, накладывает абсолютное ограничение на смысл «теосиса»: никто из сотворенных существ не может стать Богом онтологически или частью его (или одной из трех форм существования Бога, называемых ипостасями). В особенности, созданные человеческие существа не могут стать Богом в трансцендентном смысле. Тем не менее, человеческие существа и реальность как таковая сформированы из имманентной энергии Бога, так как энергия является действительностью Бога, его неотъемлемым качеством и следствием его существования, она также есть и деятельность Бога. «Согласно озарению (умозрению), созерцанию триединого Бога, люди должны узнать и испытать, что значит быть полностью человеком, созданным по образу Божию; через причастие

Господь разделяет Себя с человечеством, чтобы люди стали подобны ему в знании, добродетели и святости, так как Бог стал человеком во всем, кроме греха, он так же сделает людей богами (т.е. святыми, праведными) во всем, кроме своей извечной божественной сущности»⁶.

Святой Ириней Лионский объясняет это учение в своем труде «Против Ересей», в предисловии к пятой книге: «Слово Божие, Господь наш Иисус Христос, который благодаря своей трансцендентной любви стал таким же, как мы, может привести нас к тому, что и мы станем такими же, как и Он Сам»⁷.

Преподобный Максим Исповедник писал: «Несомненное условие, благодаря которому мы можем смотреть вперед с надеждой на обожествление человеческой природы, обеспечено воплощением Бога, что сделало человека богом в той же мере, в какой Бог стал человеком... Дал возможность нам стать образом Единого Бога, не оставляя ничего земного в нас самих, так что мы можем стать супругами Бога и сами стать богами, и получить от Единого божественный опыт. Он, Кто стал безгрешным человеком (Евр. 4, 15), обожествит человеческую природу, не делая ее божественной, возвышая ее ради Себя в той же мере, в которой он унизился ради человека. Об этом скрыто учит Святой Павел, когда говорит «дабы явить в грядущих веках преизобильное богатство благодати Своей в благости к нам во Христе Иисусе» (Ефессянам 2, 7)»⁸.

«Душа при общении со Духом Святым делается с ним единым духом»⁹, – говорит св. Макарий Великий о жизни совершенных христиан. По словам св. Максима Капсокаливита, действие избыточествующей Божественной благодати ведет к прекращению обычной деятельности ума. «Человеческий ум, сам по себе, прежде соединения с Господом, рассуждает сообразно своей силе, – свидетельствует из опыта святой, – когда же соединяется с огнем Божества и Святым Духом, тогда бывает весь обладаем этим Божественным Светом, соделывается весь светом, воспламеняется в пламени Святого Духа, исполняется Божественного разума, и невозможно ему в пламени Божества, иметь собственных помышлений и размышлять о чем-либо по своему произволу»¹⁰.

Православный подвижник двадцатого столетия Старец Иосиф Афонский так описывает опыт обожения: «Пламенеет сердце от Божественной Любви и взывает: «Держи Иисусе мой, волны Твоей благодати, ибо я таю как воск». И действительно тает, не вынося. И захватывается ум в созерцании. И происходит срастворение. И пресуществляется человек и делается одно с Богом, так что не знает или не отделяет самого себя, подобно железу в огне, когда накалится и уподобится огню»¹¹.

Еще один подвижник двадцатого века преподобный Иустин Попович высказывался об обожении следующим образом: «Ипостасное соединение человеческого естества с Божественным в Образе Иисуса Христа уверяет в том, что естество человеческое приходит к своей определенной ипостасности только в Богочеловеке, в том, что это – последняя, заключительная стадия человеческой природы. С воз-

несенным Христом – вознесение человека: вечное присутствие в Святой Троице; единение со Святой Троицей и причащение Ей, и осмысление человеческого; последнее оправдание человека в ипостасном единстве с Богочеловеком. Отсюда вся жизненность наша живет на небесах, где Христос сидит одесную Отца: здесь центр нашей личности, здесь центр познавательный, нравственный и общественный; здесь обоженность человека, его истинное – безгрешное естество; только здесь человек человекен, естественен, ибо здесь он богообразен, христообразен, здесь он – по образу Святой Троицы; только здесь возможна вечная истина – ипостасное единство Бога и человека; истина – Образ Христов, воскресший, вознесенный – всегда, вечно Один и Тот же; всегда вечная истина Божиего и человеческого, единящая Бога с человеком, ибо Бог отрешил грех, соделав человека средоточием и истиной (критерием) всего. Богочеловечность – основание и объем, и рост истинного познания; Образ Богочеловека – неизменная истина: Богу Божие, человеку человеческое. Весь смысл человека: совоплотиться Христу и через Него соединиться со Святой Троицей, стать по Ее образу. Через все сияет и над всем царствует Образ Богочеловека, которому «дадеса всяка власть на небе и на земле»¹².

«Достижение обожения невозможно вне христианского подвига. По слову св. Иустина Поповича, следовавшего мнению св. Макария Великого, путь к обожению лежит через претворение в жизнь евангельской этической триады – веры, надежды и любви. Этой триадой личность формируется по образу Христа, пока не станет «христообразной». Этическая триада евангельских заповедей предвосхищает соединение с Божественной Тριάдой – Вечным Троическим Божеством. Ниспосылаемые Пресвятой Троицей благодатные переживания ведут подвижника к таинственному переходу из этической триады в Божественную, вводят в обожение, «боготворение» и «отроичение» его личности. Главной христианской добродетелью в этической триаде выступает любовь». По слову св. Григория Богослова, «любовь к Богу есть путь к обожению». «Только любовью венчается путь духовного совершенствования, ведущий к обожению», – учит подвижник нашего времени архимандрит Иоанн (Крестьянкин)¹³.

Правильно понять православное видение процесса обожения помогает статья епископа Диоклийского Каллиста (Уэра) «Бог и человечество», где он в шести пунктах дает четкую характеристику «теосиса». «Во-первых, – пишет он, – обожение не есть нечто, что составляет привилегию немногих избранных, но равно предназначено для всех. Православная церковь верит, что оно является естественной целью любого христианина без исключений. Несомненно, полного обожения мы сумеем достигнуть лишь в Судный день, но начаться этот процесс для каждого из нас должен здесь и теперь... Во-вторых, тот факт, что христианин постепенно достигает обожения, отнюдь не означает, что он утрачивает сознание греховности. Напротив, обожение всегда предполагает непрерывный акт покаяния... В-третьих, тот путь, которым мы должны следовать, чтобы прийти к обожению, не включает в себе ничего эзотерического или необычайного. На вопрос о том, как стать богом,

ответ очень прост: ходи в церковь, регулярно принимай таинства, молись Богу «в духе и истине», читай Евангелия, следуй заповедям... В-четвертых, обожение – не одиночный, а «социальный» процесс. Мы сказали, что обожение подразумевает «следование заповедям», а заповеди коротко описаны Христом как любовь к Богу и любовь к ближнему. Обе формы любви неотделимы друг от друга. Человек может любить ближнего как самого себя только тогда, когда он любит Бога превыше всего, но любить Бога он не может, если не любит брата своего (1 Ин. 4:20). Таким образом, в обожении нет ничего эгоистического, ибо человек может прийти к обожению, только любя ближнего... В-пятых, любовь к Богу и ближнему должна быть действенной: православие отвергает любые формы квиетизма, любые виды любви, которая не претворяется в действие. Обожение заключает в себе не только высоты мистического опыта, но и весьма прозаический, земной аспект... И, в-шестых, обожение предполагает жизнь в церкви, жизнь в таинствах. Теозис по подобию Троицы включает в себя общую жизнь, и эта общая жизнь друг в друге может быть по-настоящему осуществлена только в братстве церкви. Церковь и таинства суть Богом данные средства, благодаря которым мы можем стяжать освящающего Духа и преобразиться в подобие Божие»¹⁴.

Как мы видим, учение о теосисе или обожении является вершиной православного богословия. О нем писали многие святые отцы и религиозные мыслители, не оставил ее в стороне и Владимир Николаевич Лосский, глубоко раскрыв эту тему в своих богословских трудах, в особенности в «Очерке мистического богословия Восточной Церкви» и «Догматическом богословии».

Теосис – фундаментальная идея богословия В.Н. Лосского

Согласно концепции Лосского, специфика восточно – христианского мистического богословия может быть выражена понятием «теосис» или обожение. В отличие от классической восточной мистики, растворяющей самоидентичность личности в Абсолюте, и от классической западной мистики, сохраняющей дистанцию между человеком и Богом в акте откровения, православная мистика есть «мистика обожения». Человек, по Лосскому, соединяясь с Богом, не растворяется в Абсолюте, но сохраняет свою личность в преображенном виде, становится «богом по благодати».

Говоря о «теосисе», Лосский в своих работах проводит анализ двух путей его достижения, – катафатического и апофатического. Центральная мысль Владимира Николаевича состоит в том, что апофатическое богословие проникает собой все главные учения святых отцов. Особое внимание Владимир Николаевич Лосский уделяет мистике Дионисия Ареопагита и учению св. Григория Паламы о Божественных энергиях. Лосский пишет: «Дионисий различает возможность двух богословских путей: один есть путь утверждения (богословие катафатическое или положительное), другой – путь отрицания (богословие апофатическое или отрицательное). Первый ведет нас к некоторому знанию о Боге, – это путь несо-

вершенный; второй приводит нас к полному незнанию, – это путь совершенный и единственно по своей природе подобающий Непознаваемому, ибо всякое познание имеет своим объектом то, что существует, Бог же вне пределов всего существующего. Чтобы приблизиться к Нему, надо отвергнуть все, что ниже Его, то есть все существующее. Если, видя Бога, мы познаем то, что видим, то не Бога самого по себе мы видим, а нечто умпостижимое, нечто Ему низлежащее. Только путем неведения можно познать Того, Кто превышает всех возможных объектов познания. Идя путем отрицания, мы поднимаемся от низших ступеней бытия до его вершин, постепенно отстраняя все, что может быть познано, чтобы в мраке полного неведения приблизиться к Неведомому. Ибо, подобно тому, как свет – в особенности свет обильный – рассеивает мрак, так и знание вещей тварных – в особенности же знание излишнее – уничтожает незнание, которое и есть единственный путь постижения Бога в Нем Самом»¹⁵.

Катафатическая теология у Лосского по существу не отличается от апофатической. «Можно даже сказать, что они представляют собой один и тот же путь, проделанный в двух различных направлениях: Бог нисходит к нам в Его энергии, в которой Он нам является; мы восходим к Нему через последовательные единения с Ним, хотя Он остается непознаваемым в Своем естестве. Даже высшая теофания, совершенное проявление Бога в мире через воплощение Слова, сохраняет для нас свой апофатический характер»¹⁶.

Объясняя православное понимание «теосиса», Владимир Лосский уделяет специальное внимание учению о Божественной «энергии», которое было предвосхищено Афинагором, св. Василием, св. Григорием Богословом, Дионисием и св. Иоанном Дамаскином, но детально разработано св. Григорием Паламой. Бог пребывает «в свете, к которому не может приблизиться ни один человек», но в своей «энергии» он выходит наружу, проявляет и отдает себя.

По словам св. Григория Паламы, «Божественная благодать, дающая обожествление есть не Божественное естество, а Его «энергия»; это – «лучи Божества», пронизывающие мир, «несотворенный свет» или «благодать». Бог не ограничен в своей энергии: он целиком присутствует в каждом луче своей Божественности. Это его проявление есть «слава Бога». «Единение с Богом в Его энергии, иначе говоря, посредством благодати, позволяет нам участвовать в естестве Бога, но наше естество не становится, однако, Божьим естеством». При обожествлении тварь «остается тварью, хотя и превращается посредством благодати в бога»¹⁷.

Владимир Лосский полностью принимает учение Григория Паламы о нетварных Божественных энергиях, согласно которому Бог одинаково присутствует в Своей Сущности и вне Её, то есть в Своих энергиях. «Сущность и энергия – не две «части» Бога... а два различных модуса бытия Божия, в Своей природе и во вне Своей природы; это тот же Бог, пребывающий абсолютно недоступным по Своей сущности и всецело Себя сообщающий в Своей благодати»¹⁸. Именно в нетварных энергиях Бог познаваем (в отличии от Сущности, по которой Бог абсолютно непо-

знаваем для человека) и именно соединение с ними и есть обожение. Однако Бог не сводится к Своим Сущности и энергиям – Он свободен по отношению к ним, и потому Личен. «Различение между сущностью и энергиями – основа православного учения о благодати – позволяет сохранить подлинный смысл выражения апостола Петра: «причастники Божеского естества» (2 Пет. 1, 4). Соединение, к которому мы призваны, не есть ни соединение ипостасное, как для человеческой природы Христа, ни соединение сущностное, как для трех Лиц Пресвятой Троицы. Это соединение с Богом в Его энергиях, или соединение по благодати, «причащающей» нас Божественному естеству без того, чтобы наше естество стало от этого естеством Божественным. По учению святого Максима Исповедника, в состоянии обожения мы по благодати, то есть посредством Божественных энергий, обладаем всем тем, чем обладает Бог по Своей природе, кроме тождества с Его природой. Становясь богами по благодати, мы остаемся тварными, так же как Христос, став человеком по воплощению, оставался Богом»¹⁹.

Западное же богословие отрицает различия между Божественным естеством и энергией, но отделяет друг от друга сотворенный свет благодати, сотворенные сверхъестественные таланты и т.д. Лосский пишет: «Западное богословие, даже в самом догмате Святой Троицы подчеркивающее единую сущность, тем более не допускает реального различения между сущностью и энергиями. Но, с другой стороны, оно устанавливает иные различия, чуждые богословию восточному, различия между светом славы – тварным, и светом благодати – тоже тварным, как и между другими элементами «сверхъестественного порядка», как, например, дарами, добродетелями, благодатью оправдывающей и освящающей (*gratia habitualis* и *gratia actualis*)»²⁰.

Восточное богословие не признает сверхъестественного порядка между Богом и сотворенным миром, дополненного к сотворенному как новое творение.

«Разница заключается в том, что западная концепция благодати содержит идею причинности – благодать понимается как следствие Божественной причины, а для восточного богословия благодать есть изливание Божественного естества, иначе говоря, «энергии»; она есть «присутствие вечного и несотворенного света» в сотворенном мире, «действительное всеприсутствие Бога во всех вещах, более значительное, чем Его причинное присутствие». В мире естество и благодать «взаимно проникают друг друга, одно существует в другом»²¹.

Тесно связывает с обожением Лосский и темы сотворения человека, Образа Божия и личности. «Слова из книги Бытия о том, что, создавая человека, Бог «вдохнул» в него дыхание жизни, не должны истолковываться таким образом, будто человеческий дух есть частица Божества. Это означало бы, что человек есть «Бог, отягощенный телом» или «соединение Бога и животного»; тогда было бы необъяснимо происхождение зла и «сам Бог согрешил бы в Адаме». Слова Библии должны истолковываться в том смысле, что «дух человека тесно связан с Божественной благодатью»²².

«Согласно Лосскому, в особой трактовке христологии также может быть усмотрена специфика православной традиции: если религии Востока ориентированы на презумпцию иллюзорности мирового бытия, а гуманистическая культура Запада рефлексивно замыкает «человеческое» на самом себе, то православная христология сохраняет ценность «человеческого», обогащая его «нетварным». Образ Божий в человеке есть «личность как свобода». Человек открыт Божественному, Бог – встречно – открыт «человеческому», что позволяет Лосскому определить свою антропологию как «открытую»²³.

В человеке, как и в Боге, может быть проведено различие между естеством и личным началом. Естество одинаково у всех людей. Адам до грехопадения был универсальным человеком, но в результате грехопадения человеческое естество распалось и разделилось между многими личностями.

«Согласно св. Григорию Нисскому, каждая личность является единственной в своем роде, не поддающейся определению и непознаваемой в своем совершенстве как образ Божий. Личность – не часть целого, она содержит целое... человек полнее, богаче, содержательнее ангельских духов. Поставленный на грани умозрительного и чувственного, он сочетает в себе эти два мира, будучи причастен всем сферам тварной вселенной»²⁴. Человек (личность) способен быть свободным от своего собственного естества и от подчинения его самому себе.

Именно в возможности отказа от себя, от обладания общим для себя определяется основная предпосылка персонализма Владимира Николаевича, согласно которому «сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не «нечто несводимое» или «нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым», потому что не может быть здесь речи о чём-то отличном, об «иной природе», но только о ком-то, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и, тем не менее, не существует сам по себе, вне своей природы, которую он «воипостасирует» и над которой непрестанно восходит, ее «восхищает»²⁵.

Пытаясь разграничить природу и личность в человеке, Лосский пишет: «Люди обладают единой общей природой во многих человеческих личностях. Это различие природы и личности в человеке не менее трудно уловимо, чем аналогичное различие единой природы и трех Лиц в Боге. Прежде всего, следует дать себе отчет в том, что мы не знаем личности, ипостаси человеческой в истинном ее выражении, свободном от всякой примеси. То, что мы обычно называем «личности», «личное», обозначает скорее индивиды, индивидуальное. Мы привыкли считать эти два выражения - личность и индивид – почти что синонимами; мы одинаково пользуемся и тем и другим, чтобы выразить одно и то же. Однако в известном смысле индивид и личность имеют противоположное значение; индивид означает извечное смешение личности с элементами, принадлежащими общей природе, тогда как личность,

напротив, означает то, что от природы отлично. В нашем настоящем состоянии, сами, будучи индивидами, мы воспринимаем личность только через индивид. Когда мы хотим определить, «охарактеризовать» какую-нибудь личность, мы подбираем индивидуальные свойства, «черты характера», которые встречаются у прочих индивидов и никогда не могут быть совершенно «личными», так как они принадлежат общей природе. И мы, в конце концов, понимаем: то, что является для нас самым дорогим в человеке, то, что делает его «им самим» – неопределимо, потому что в его природе нет ничего такого, что относилось бы собственно к личности, всегда единственной, несравнимой и «бесподобной». Человек, определяемый своей природой, действующей в силу своих природных свойств, в силу своего «характера» – наименее «личен». Он утверждает себя как индивид, как собственник собственной своей природы, которую он противопоставляет природам других как свое «я», – и это и есть смешение личности и природы. Это свойственное падшему человечеству смешение обозначается в аскетической литературе Восточной Церкви особым термином... «самость», причем истинный смысл этого термина слово «эгоизм» не передает»²⁶. «Природа есть содержание личности, личность есть существование природы. Личность, утверждающая себя как индивид и заключающая себя в пределах своей частной природы, не может в полноте себя осуществлять – она оскудевает. Но, отказываясь от своего содержимого, свободно отдавая его, переставая существовать для себя самой, личность полностью выражает себя в единой природе всех. Отказываясь от своей частной собственности, она бесконечно раскрывается и обогащается всем тем, что принадлежит всем. Личность становится совершенным образом Божиим и стяжает Его подобие, которое есть совершенство природы, общей всем людям. Различение между личностями и природой воспроизводит в человечестве строй Божественной жизни, выраженный троичным догматом»²⁷.

Понятие «теосис» было бы трудно рассматривать вне проблемы зла. В общем контексте концепции Лосского зло мыслится принципиально не онтологически – как личностная позиция «бунта против Бога» и стремления к иллюзорным целям, а грехопадение – как катастрофическая мутация человека и космоса.

«Проблема зла... сводится в подлинно христианской перспективе к проблеме «лукавого», – пишет Лосский, – а «лукавый» – это не отсутствие бытия, не сущностная недостаточность; он также не есть (как лукавый) сущность, ведь его природа, сотворенная Богом, добра. «Лукавый» – это личность, это «некто». Зло, конечно, не имеет места среди сущностей, но оно не только «недостаточность» – в нем есть активность. Зло не есть природа, но состояние природы, и в этом понимании отцов заключается большая глубина. Таким образом, оно есть как бы болезнь, как бы паразит, существующий только за счет природы, на которой паразитирует. Точнее, зло есть определенное состояние воли этой природы, это воля ложная по отношению к Богу... Зло – это состояние личностных существ, отвернувшихся от Бога»²⁸.

Человек был создан совершенным. Совершенство первозданной природы выражалось, прежде всего, в способности приобщаться к Богу, все более и более

прилепляться к полноте Божества, которая должна была пронизать и преобразить всю тварную природу. «Дух должен был находить себе пищу в Боге, жить Богом; душа должна была питаться духом; тело должно было жить душою, – таково было первоначальное устройство бессмертной природы человека. Отвратившись от Бога, дух вместо того, чтобы давать пищу душе, начинает жить за счет души, питаясь ее сущностью (тем, что мы обычно называем «духовными ценностями»); душа, в свою очередь, начинает жить жизнью тела, это – происхождение страстей; и, наконец, тело, вынужденное искать себе пищу вовне, в бездушной материи, находит в итоге смерть. Человеческий состав распадается»²⁹. Смертность, по Лосскому, «отрезвляет человека»: смерть есть «помеха беспечному пребыванию в противоположном положении»³⁰. Человек теряет возможность общения с Богом. Лишение благодати – не причина, а следствие грехопадения. Человек лишил себя дара общаться с Богом, закрыл путь благодати, которая через него должна была изливаться на всю тварь.

Вернуть возможность богообщения и благодать теперь возможно через Церковь. Обожение не мыслимо без Церкви. Она есть тело Христово. «История мира есть история Церкви – мистической основы мира, – пишет Владимир Николаевич. – Православное богословие последних веков по существу своему экклезиологично. Именно догмат о Церкви является в настоящее время тем тайным двигателем, который определяет мысль и религиозную жизнь в Православии. Все христианское Предание без всякого изменения или модернизации представляется ныне в этом новом экклезиологическом аспекте, ибо христианское предание – не неподвижный и косный архив, но сама жизнь Духа Истины, наставляющего Церковь»³¹.

По Лосскому, «Церковь есть Среда, в которой осуществляется соединение человека с Богом»³² как свободное сотрудничество (синергия) Божественного воления и воли человека – «Благодати Духа и человеческой свободы». В конечном же счете делает человека подобным Христу, то есть «двуприродным», соединяя в себе природу тварную с полнотой благодати нетварной, с Божеством»³³.

Он пишет: «Сквозь все превратности, последовавшие за падением человека и разрушением первой Церкви – Церкви райской – тварь сохраняет идею своего призвания и одновременно идею Церкви, которая во всей полноте осуществляется, наконец, после Голгофы, после Пятидесятницы, как Церковь в собственном смысле слова, как несокрушимая Церковь Христова. Отныне мир тварный и ограниченный носит в себе новое тело, обладающее нетварной и неограниченной полнотой, которую мир не может вместить. Это новое тело есть Церковь; полнота, которую она содержит, есть благодать, преизобилие Божественных энергий, которыми и ради которых был создан мир. Вне Церкви они действуют как внешние определяющие причины, как Божественные произволения, созидающие и охраняющие тварное бытие. Только в Церкви, в едином Теле Христовом они сообщаются, подаются людям Духом Святым; именно в Церкви энергии – это благодать, в которой тварные существа призваны соединиться с Богом. Вся вселенная призвана войти в Церковь,

стать Церковью Христовой, чтобы, по совершении веков, преобразиться в вечное Царство Божие. Из ничего сотворенный мир находит свое завершение в Церкви, где тварь, выполняя свое призвание, обретает непоколебимое свое утверждение»³⁴.

В Церкви Христовой нужно различать 2 аспекта – христологический и пневматологический, органический и личный. В своем христологическом аспекте Церковь является тео-андристическим организмом «с двумя естествами, двумя волями, двумя деятельностями, неотделимыми и все же отличными друг от друга». Поэтому в истории догмы все христологические ереси повторяются в еkkлезиологии.

Пневматологический же аспект Церкви состоит в том, что Святой Дух одаряет каждую личность всей полнотой божественности в соответствии с его единственным в своем роде индивидуальным характером. Лосский говорит: «Дело Христа относится к человеческой природе, которую Он возглавляет в Своей Ипостаси. Дело же Святого Духа относится к человеческим личностям, обращается к каждой из них в отдельности. Святой Дух сообщает в Церкви человеческим ипостасям полноту Божественности единственным, личностным образом, приспособляемым к каждому человеку как к личности, созданной по образу Божию»³⁵.

Единство человеческого естества связано с личностью Христа, великое множество человеческих личностей – с благодатью Святого Духа. Деятельность Христа и деятельность Святого Духа неотделимы. «Всеобщность» Церкви состоит в гармонии и в тождестве единства и множественности: полнота целого есть не сумма частей, т. к. каждая часть обладает той же полнотой, как целое. Святая Троица есть идеал этой всеобщности. Церковь с ее таинствами есть объективное условие нашего единения с Богом, а субъективные условия зависят от нас самих.

Ставя в центре внимания своей религиозной философии тему соединения, обожения твари, Владимир Николаевич говорит, что обожествление должно начинаться на земле посредством приспособления нас самих к вечной жизни; однако, как бы мы ни преуспели в этом, мы не можем ставить это себе в заслугу. Представление о заслугах в отличие от Запада чуждо традиции Восточной церкви. Чтобы начать духовную жизнь, мы должны устремить нашу волю к Богу, отказаться от мира и достичь гармонии между разумом и сердцем.

«Путь обожения для личности лежит, по Лосскому, через аскетику как «борьбу за любовь» в качестве финальной цели человечества – восстановления и превосхождения исходного «райского единства»³⁶. В этой связи человеческая любовь определяется Лосским как «страстное стремление любящих к Абсолютному», которое в «самой фатальности своего поражения таит щемящую тоску по раю»³⁷. «Любовь задает отношение между Я и Другими, семантически сходное отношению Ликов Троицы («личность совершается в отдаче себя»), – однако, восстановление человеческой природы через отказ от себя в отношениях любви предполагает дальнейшее вертикальное восхождение, обеспечивающее достижение человеком полноты совершенства личности во взаимопроникновении человеческой и Божественной природы»³⁸.

Такое обожение возможно только через сотрудничества двух волей – воли Святого Духа, дарующего благодать, и воли человека, на которого благодать нисходит.

Лосский утверждает: «На пути своего соединения с Богом человек не отстраняет от себя тварного, но собирает в своей любви весь раздробленный грехом космос, чтобы был он в конце преображен благодатью. Греческие отцы говорят, что человек был сотворен в последний день для того, чтобы войти во вселенную как царь в свои чертоги»³⁹.

Устремленность человека к Создателю требует от человеческой личности полной сознательности на всех ступенях своего восхождения к совершенному единству с Богом. «Это восхождение включает в себе два этапа, или, точнее, оно совершается одновременно в двух различных, но тесно связанных между собой областях: в области делания и в области созерцания. Делание и созерцание в христианском познании друг от друга неотделимы; познание есть личный и сознательный опыт вещей духовных. Святой Максим Исповедник говорит, что созерцание без делания, теория, не основанная практикой, ничем не отличается от воображения, от эфемерной фантазии; также и делание, если оно не одушевлено созерцанием, бесплодно и неподвижно, как истукан. Ибо, по словам святого Исаака Сирина, «сама жизнь ума является делом сердца, чистота сердца возвращает уму целостность созерцания». Следовательно, деятельная жизнь – делание – состоит в очищении сердца, и это – деятельность сознательная, так как ею руководит ум, созерцательная способность, которая входит в сердце, соединяется с сердцем, собирая и сосредоточивая в благодати все человеческое существо»⁴⁰. Святой Исаак Сирийский различает три этапа на пути к единению с Богом: покаяние, очищение и совершенство, то есть изменение воли, освобождение от страстей и стяжание совершенной любви, которая есть полнота благодати.

Душа не сможет быть исцелена, если человек не устремит свою волю к Богу с безупречной верой в молитве, которая представляет собой личную встречу с Богом и учит нас любить Бога. Сначала молитва находит выражение в словах, но на высших ступенях, когда воля полностью отдана Богу, духовная молитва происходит без слов, как говорит Исаак Сирийский: это – созерцание, «полный покой и мир, причащение к энергии Святого Духа»⁴¹.

Владимир Николаевич Лосский говорит, что молитва должна стать непрерывной: «Мистический опыт, неотделимый от пути соединения с Богом, может приобретаться только в молитве и молитвой. В самом общем смысле всякое предстояние человека пред Лицом Божиим есть молитва. Но нужно, чтобы это предстояние стало состоянием сознательным и постоянным; молитва должна стать непрестанной, непрерывной, как дыхание, как биение сердца. Это требует особого искусства, особых молитвенных приемов, целой духовной науки, которой всецело посвящают себя монахи»⁴². Аскеты Восточной церкви выработали практику внутренней, или духовной, молитвы. Короткая молитва Иисуса: «Господи

Иисусе Христе, сыне Божий, помилуй мя грешного» – повторяется непрерывно и становится второй природой монаха. Цель этой молитвы – в достижении постоянного «нахождения перед Богом». Молитва не должна сопровождаться желанием испытать экстаз и вызвать чувственно воспринимаемые образы ангелов, Христа или Богородицы. Уже в XIV столетии Нил Синайский предостерегал против этой ошибки.

Важнейшим догматическим учением, без которого «теосис» был бы просто не возможен, является христология – учение о Втором Лице Пресвятой Троицы – Господе нашем Иисусе Христе. Лосский в своей религиозной философии досконально исследует христологический догмат, делая его основанием понимания «теосиса», о чем и пойдет речь в следующем параграфе.

Христологический догмат в свете богословия «теосиса» В.Н. Лосского

В своих многочисленных трудах Владимир Николаевич уделяет большое внимание христологии. Христологический догмат исследуется в таких работах философа, как «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» (особенно в главе «Домостроительство Сына»), «Догматическое богословие» (IV раздел), «Боговидение» (статья «Искушение и обожение») и др.

После страшной катастрофы всего мироздания – грехопадения первых людей – обожение, единение с Богом по благодати становится невозможным. Воплощение Бога Слова – Второго Лица Пресвятой Троицы, крестные страдания Господа Иисуса Христа и последующее Его Воскресение возвращают человеку возможность благодатного общения и соединения с Творцом.

Лосский в своих работах говорит, что нереализованность миссии Адама в обожении мира задает миссию Христа, который «принимает на себя миссию Адама». Три основных препятствия (смерть, грех и искаженная природа) были преодолены Богочеловеком, Иисусом Христом, новым Адамом, объединившим сотворенное и несотворенное бытие. Владимир Николаевич пишет: «По учению святого Максима Исповедника, первый человек был призван воссоединить в себе всю совокупность тварного бытия; он должен был одновременно достигнуть совершенного единения с Богом и таким образом сообщить состояние обожения всей твари. Ему нужно было, прежде всего, в своей собственной природе преодолеть разделение на два пола путем бесстрастной жизни по Первообразу Божественному. Затем он должен был соединить рай со всей землей, то есть, нося всегда рай в себе в силу своего постоянного общения с Богом, он должен был превратить в рай всю землю. После этого ему предстояло уничтожить пространственные условия не только для своего духа, но, также, и для тела, соединив землю и небо, то есть весь чувственный мир. Перейдя границы чувственного, он должен был затем путем познания, равного познанию духов ангельских, проникнуть в мир сверхчувственный, чтобы соединить в себе самом мир сверхчувственный и чувственный. Наконец, не имея ничего вне себя, кроме одного Бога, человеку ничего не оставалось бы, как полностью себя Ему

отдать в порыве любви и вручить Ему всю вселенную, соединенную в его человеческом существе. Тогда Сам Бог, со Своей стороны, отдал бы Себя человеку, который по этому дару, то есть по благодати, имел бы все то, что Бог имеет по природе. Таким образом, свершилось бы обожение человека и всего тварного мира. Так как эту миссию, данную человеку, не выполнил Адам, то мы можем подразумевать ее в деле Христа – Нового Адама»⁴³.

«То, что человек должен был достигнуть, восходя к Богу, то осуществляет Бог, снисходя к человеку. Поэтому непреодолимая для человека тройная преграда, отделяющая нас от Бога, – смерть, грех и природа, будет преодолена Богом в обратном порядке, начиная с соединения разделенных природ и кончая победой над смертью. Вот как говорит об этом Николай Кавасила, византийский богослов XIV века: «Поелику люди трояко отстояли от Бога – природою, грехом и смертью, Спаситель соделал, чтобы истинно сообщались и непосредственно приходили к Нему, уничтожив одно за другим все, что препятствовало сему, одно – приобщившись человечеству, другое – смертию на кресте, а последнее средоточие – владычество смерти – совершенно изгнал из природы воскресением. Посему Павел говорит: «последний враг испразднится – смерть» (1 Кор. 15, 26)»⁴⁴. Владимир Николаевич продолжает: «Рождаясь от Девы, Христос упраздняет Своим рождением разделение человеческой природы на мужскую и женскую. Своим Крестом Он соединяет рай – место жительства первых людей до их грехопадения – с земной реальностью, в которой пребывает падшее потомство первого Адама; Он ведь говорит благомыслителю разбойнику: «Сегодня ты будешь со Мною в раю» и, тем не менее, продолжает беседовать со Своими учениками во время пребывания на земле после Своего воскресения. Своим вознесением Он, прежде всего, соединяет землю с небесными сферами – с небом чувственным; затем Он проникает в эмпирию, проходит сквозь ангельские иерархии и соединяет небо духовное, мир умообразный с миром чувственным. Наконец, Он приносит в дар Отцу всю полноту соединенной в Нем вселенной, как новый космический Адам, соединяющий тварное с нетварным»⁴⁵. В таком понимании Христа как Нового Адама, объединившего и освятившего тварное бытие, искупление представляется нам одним из моментов Его дела, моментом, обусловленным грехом и исторической реальностью падшего мира, в котором произошло Воплощение.

Владимир Николаевич пишет: «Дело Христово есть «домостроительство тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге, – говорит апостол Павел, – оно – предвечное определение, исполненное во Христе Иисусе» (Еф. 3, 9, II). Однако ни воплощение, ни страдания не вызваны природной необходимостью. По учению святого Иоанна Дамаскина, «это не дело природы, но образ домостроительного снисхождения, дело воли, тайна Божественной любви» ... Поэтому и воплощение Сына, которое есть проявление любви («Бог так возлюбил мир, что отдал Сына Своего Единородного» – Ин. 3, 16), не вносит никакого изменения, никакой новой реальности во внутреннее бытие Пресвятой Троицы»⁴⁶.

«Совершенство личности, – пишет Лосский, – заключается в отдаче... Вся тайна домостроительства заключается в истощании и уничтожении Сына Божьего. Это отречение от Своей собственной воли не есть определение или действие, но как бы само бытие Лиц Святой Троицы, имеющих только одну волю, присущую общей природе. Так Божественная воля во Христе была общей волей Трех: воля Отца – источник воли, воля Сына – послушание, воля Духа Святого – исполнение. Это должно означать, что дело, исполненное на земле воплотившимся Сыном, есть дело Святой Троицы, от Которой нельзя отделять Христа, имеющего одну сущность и одну волю с Отцом и Святым Духом»⁴⁷. Святой Иоанн Дамаскин, резюмировавший христологическое учение святых отцов, говорит, что «воплощение совершилось действием Святого Духа, соделавшего Деву способной принять в Себя Божество Слова, и действием Самого Слова, образовавшего из девственной плоти начатки Своего человечества»⁴⁸. Так в одном и том же акте Слово воспринимает человеческую природу, дает ей существование и ее обожает. Человеческая природа, воспринятая на Себя и присвоенная Себе Сыном, получает свое бытие в Его Божественной Ипостаси: никакой другой природы не было раньше, никакая природа не входила в соединение с Богом, но она проявилась с момента благовещения как человеческая природа Слова.

«Это человечество, – говорит святой Максим Исповедник, – обладало бессмертием и нетленностью природы Адама до грехопадения, но Христос добровольно подчинил его условиям нашей падшей природы»⁴⁹. «Не только человеческая природа, но и то, что было противоприродно – последствия греха, – были приняты на Себя Христом, Который тем не менее оставался вне первородного греха в силу Своего девственного рождения. Он воспринял, таким образом, всю человеческую реальность, какой она стала после падения, кроме греха: воспринял природу, подлежащую страданиям и смерти. Так Слово снизошло до последних пределов искаженного грехом бытия, до смерти и до ада. Будучи совершенным Богом, Оно не только стало совершенным человеком, но Оно взяло на Себя все несовершенства, все ограничения, происходящие от греха»⁵⁰.

Так, Христос, Лицо Божественное, имеет в Себе два различных и в то же время соединенных начала. Можно сказать, что Сын Божий страдает, что Он умирает на кресте, но потому, что может страдать и умирать, то есть по Своему человечеству. Равным образом можно сказать, что, рождаясь, как Младенец, в вифлеемских яслях, повешенный на кресте или покоясь во гробе, Он продолжает управлять всем тварным миром по Своему всемогуществу, по Своему Божеству, не претерпевающему никакого в Себе изменения.

«Человечество Христа – это с самого момента воплощения обоженная, пронизанная Божественными энергиями природа. Святой Максим применяет здесь сравнение с железом, раскаленным огнем, становящимся огнем и остающимся в то же время по природе железом, – пример, которым греческие отцы обычно выражают состояние обоженной природы. В каждом действии Христа можно видеть

два различных действованиа, так как Христос действует сообразно Своим двум природам, через обе Свои природы, – подобно тому, как раскаленный докрасна меч в одно и то же время режет и жжет»⁵¹.

«Свойственные двум природам воли различны, но Тот, Кто изволяет – Один, хотя изволяет Он соответственно с каждой из обеих природ. Так же един и предмет воления, ибо обе воли соединены, причем воля человеческая свободно подчиняется воле Божественной. Однако эта свобода – не наша свобода воли, не способность выбора, свойственная человеческой личности. Божественное Лицо Слова действительно не имело нужды выбирать, обдумывая, на что решиться. Выбор – это ограничение, свойственное нашей пониженной свободе; если человечество Христа могло хотеть по-человечески, Его Божественная Личность не выбирала, Она не применяла свободного выбора, как применяют его личности человеческие... Воля Божественная позволяла воле человеческой изволять, полностью проявлять то, что свойственно человеку. Она каждый раз так предшествовала воле человеческой, что человечество Христа хотело в согласии с Божеством, Которое давало человечеству полностью себя проявлять»⁵².

Таким образом, Он ввел в Свою Божественную Личность всю немощь искаженной грехом человеческой природы, приспособляя Себя к той исторической реальности, в которой должно было произойти воплощение. Поэтому земная жизнь Христа была постоянным уничижением: Его человеческая воля непрестанно отказывалась от того, что Ему было свойственно по природе, и принимала то, что противоречило нетленному и обоженному человечеству: голод, жажду, усталость, скорбь, страдания и, наконец, крестную смерть. Итак, можно сказать, что Личность Христа, до окончания Его искупительного дела, до воскресения, имела в своем человечестве как бы два различных полюса – естественные нетленность и бесстрашие, свойственные природе совершенной и обоженной, и в то же время добровольно принятые тленность и подверженность страданиям, как условия, которым сама Его Личность уничиженно подчинилась и непрестанно подчиняла Свое свободное от греха человечество.

«Христос принял на Себя нашу природу, вольно подчинился всем последствиям греха, оставаясь чуждым греху, взял на Себя ответственность за нашу вину, для того, чтобы разрешить трагедию человеческой свободы, преодолеть разрыв между Богом и людьми, внося разрыв во внутрь Своей Личности, в Которой нет места ни для какого разрыва, ни для какого внутреннего конфликта»⁵³.

«Святые отцы христологических веков, – говорит Владимир Николаевич, – формулируя догмат о Христе-Богочеловеке, никогда не упускали из вида вопроса о нашем соединении с Богом. Все аргументы, которые они обычно приводили в борьбе против неправославных учений, относятся, прежде всего, к полноте нашего соединения, нашего обожения, которое становится невозможным, если мы, как Несторий, будем разделять во Христе две Его природы, если мы, как монофизиты, будем допускать в Нем лишь одну Божественную природу, если мы, как Аполлина-

рий, отбросим часть Его человеческой природы, если мы, как монофелиты, захотим видеть в Нем только одну волю Божественную и действие Божественное»⁵⁴. «То, что не воспринято, не может быть обождено»⁵⁵, – вот аргумент, который постоянно повторяют святые отцы.

«Обоженное во Христе – это Его человеческая природа, воспринятая в ее целостности Его Божественной Личностью. То, что должно быть обождено в нас, это вся наша природа, принадлежащая нашей личности, которая должна войти в соединение с Богом, стать личностью тварной с двумя природами: природой человеческой, обоженной, и природой, или, вернее, энергией Божественной – обожающей»⁵⁶.

«Дело, совершенное Христом, относится к нашей природе, – подводит итог Лосский, – которая не отделена от Бога грехом. Новая природа, обновленная тварь появляются в мире, новое тело, чистое от всякого касания греха, свободное от всякой внешней необходимости, отделенное от нашего беззакония, от всякой чуждой воли драгоценной Кровью Христовой. Это – Церковь, чистая и непорочная среда, в которой мы достигаем единения с Богом; это также и наша природа, как внедренная в Церковь, как часть Тела Христова, в Которое мы входим крещением»⁵⁷.

Именно такими ясными и чистыми формулировками Владимир Николаевич Лосский раскрывает своему читателю христологический догмат, лежащий в основании православной догматики и являющийся причиной достижения главной цели мироздания – «теосиса» (обожения), каждому высказанному тезису находя подтверждение у святых отцов, что без сомнения является одним из лучших в русской богословской мысли осуществлением «неопатристического синтеза».

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Зайцев Е. Учение В. Лосского о теозисе. – М.: ББИ, 2007. – С. 6.

2 Богословский портал «Теургия» - Электронный ресурс: http://teurgia.org/index.php?option=com_content&view=article&id=351:2010-04-16-02-16-18&catid=83:2010-02-16-00-58-22&Itemid=108

3 Иларион (Алфеев), митр. Спасение как обожение. // Православие. Том 1. – Электронный ресурс: http://www.pravoslavie.by/page_book/spasenie-kak-obozenie

4 Св. Афанасий Великий. Творения. Ч. 1. // Библиотека «Золотой корабль.RU» - Электронный ресурс: http://www.golden-ship.ru/knigi/9/afanasij_vel_tvorenija1.htm

5 Лосский В.Н. Искупление и обожение // Боговидение. – Минск, 2007. - С. 389.

6 Богословский портал «Теургия» - Электронный ресурс: http://teurgia.org/index.php?option=com_content&view=article&id=351:2010-04-16-02-16-18&catid=83:2010-02-16-00-58-22&Itemid=108

7 Св. Ириней Лионский. Пять книг против ересей. – Электронный ресурс: <http://utesheniya.ru/wp-content/uploads/2011/02>

8 Св. Максим Исповедник. Добротолюбие. Ч. 2. – М., 2010. - С. 178.

9 Прп. Макарий Египетский. Духовные беседы. Беседа 4. – Электронный ресурс: <http://www.omolenko.com/biblio/makariy1.htm>

- 10 Избранные творения в двух томах. Т. 2. – С. 48. – Электронный ресурс: <http://litrus.net/book/read/168337?p=48>
- 11 Иосиф Афонский, старец. Изложение монашеского опыта. - Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998. – С. 74.
- 12 Прп. Иустин Попович. Подвижнические и богословские главы. – Электронный ресурс: <http://www.pagez.ru/olb/194.php>
- 13 Обожение. // Азбука веры. Православная энциклопедия. – Электронный ресурс: <http://azbyka.ru/dictionary/14/obozhenie-all.shtml>
- 14 Каллист (Уэр), еп. Бог и человечество. Библейско-Богословский институт св. Апостола Андрея. - М.: Православная Церковь, 2001. С. 243-245.
- 15 Лосский. В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. - С. 25-26.
- 16 Там же. - С. 37.
- 17 Лосский Н.О. История русской философии. Пер. с англ. - М.: Советский писатель, 1991. - С. 462.
- 18 Лосский В.Н. Боговидение // Боговидение. - Минск. 2007. - С. 117-118.
- 19 Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. - М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. - С. 97.
- 20 Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. - М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. - С. 98.
- 21 Лосский Н.О. История русской философии. Пер. с англ. - М.: Советский писатель, 1991. - С. 463.
- 22 Там же. - С. 464.
- 23 Древо. Открытая православная энциклопедия. - Электронный ресурс: <http://drevo-info.ru/articles/15658.html>
- 24 Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. - М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. - С. 119-120.
- 25 Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // Боговидение. – Минск, 2007. - С. 409.
- 26 Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. - М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. - С. 135-136.
- 27 Там же. - С. 138-139.
- 28 Лосский В.Н. Догматическое богословие. // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. - М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. - С. 372.
- 29 Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. - М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. - С. 144.
- 30 Цит. по: Лосский Н.О. История русской философии. Пер. с англ. - М.: Советский писатель, 1991. - С. 461.
- 31 Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. // Очерк мистического

- богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. - М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. - С. 125.
- 32 Там же. - С. 203.
- 33 Там же. - С. 204.
- 34 Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. - М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. - С. 126.
- 35 Там же. - С. 193.
- 36 Древо. Открытая православная энциклопедия. - Электронный ресурс: <http://drevo-info.ru/articles/15658.html>
- 37 Цит. по: Лосский Н.О. История русской философии. Пер. с англ. - М.: Советский писатель, 1991. - С. 463.
- 38 Древо. Открытая православная энциклопедия. - Электронный ресурс: <http://drevo-info.ru/articles/15658.html>
- 39 Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. - М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. - С. 123-124.
- 40 Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. - М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. - С. 236.
- 41 Прп. Исаак Сирин. Слова подвижнические, 39. - Сергиев Посад, 1911. - С. 166.
- 42 Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. - М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. - С. 244.
- 43 Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. - М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. - С. 121-122.
- 44 Там же. - С. 153.
- 45 Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. - М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. - С. 154-155.
- 46 Там же. - С. 156.
- 47 Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. - М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. - С. 163-164.
- 48 Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры, III, II (46). Творения. - СПб., 1913. - С. 242-243.
- 49 Прп. Максим Исповедник. Вопросы и ответы к Фалассию, XXI. Творения. Т. 2. - М., 1993. - С. 60-62.
- 50 Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. - М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. - С. 160.
- 51 Там же. - С. 165-166.
- 52 Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. - М.: Свято-Троицкая Сергиева

Лавра, 2010. - С. 166.

53 Там же. - С. 174.

54 Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. С. 175-176.

55 Свт. Григорий Богослов. Письма, 101 (к пресвитеру Кледонию, против аполлинария 1-е). Творения. Т. 2. - М., 2007. - С. 481.

56 Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. // Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. - М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. - С. 176.

57 Там же. - С. 176.

ЦЕРКОВЬ, ОБЩЕСТВО, ГОСУДАРСТВО: ПРАКТИКА СОТРУДНИЧЕСТВА

Кадыков О.Н.

ЦЕРКОВЬ, ОБЩЕСТВО И ГОСУДАРСТВО В ДЕЛЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ МОЛОДЕЖИ НА ПРИМЕРЕ СОТРУДНИЧЕСТВА ТАМБОВСКОЙ ЕПАРХИИ И АДМИНИСТРАЦИИ ТАМБОВСКОЙ ОБЛАСТИ

Теория и практика духовно-нравственного воспитания прошли длительный путь развития. Проблема духовно-нравственного совершенствования человека в религиозно-философском контексте занимает важное место в трудах Н.А. Бердяева, В.С. Соловьева и других русских религиозных философов начала XX века. Идею приоритета духовно-нравственного воспитания в образовании развивали такие религиозные мыслители, как В.В. Зеньковский, И.А. Ильин, С.Л. Франк, С.А. Рачинский и др. Отдельные аспекты исследуемой проблемы разработаны в исследованиях отечественных и зарубежных педагогов, психологов по вопросам духовно-нравственного воспитания (К.Д. Ушинский, П.П. Блонский, Л.С. Выготский, А.С. Макаренко, А. Маслоу, К. Роджерс, В.А. Сухомлинский, В. Франкл, Е.В. Бондаревская, Б.Т. Лихачев и др.).

Современные исследования теории и практики духовно-нравственного воспитания принадлежат как представителям Церкви, так и светским ученым: протоиерею Виктору Дорофееву, игумену Георгию (Шестуну), епископу Верейскому Евгению, В.И. Додонову, епископу Зиновию (Корзинкину), А.А. Королькову, Н.Д. Никандрову, В.И. Слободчикову, Е.П. Белозерцеву, В.А. Беляевой, М.В. Богуславскому, Б.С. Братусь, А.Я. Данилюку, М.В. Захарченко, Н.В. Масло-



*Кадыков Олег Николаевич,
теолог, директор
Государственного
бюджетного учреждения
«Региональный центр
энергосбережения»
Тамбовской области*

ву, В.М. Меньшикову, И.В. Метлику, С.В. Перевезенцеву, Т.И. Петраковой, О.Л. Янушкявичене и др.

Понимая важность формирования духовно-нравственных ориентиров граждан в условиях глобализации, становления информационного общества и усиления конкуренции в современном мире, органы государственной власти в последние годы уделяют повышенное внимание выработке и проведению государственной политики, нацеленной на утверждение в обществе традиционных идеалов нравственности и патриотизма, возрождение и развитие духовно-нравственных исторических традиций. Эта тенденция нашла отражение в целом ряде нормативно-правовых и программно-концептуальных документов, содержащих указание на необходимость усиления функций воспитания, и в частности – духовно-нравственного воспитания в деятельности системы образования. К их числу относятся, в частности, Концепция духовно-нравственного воспитания и воспитания развития гражданина России, федеральные государственные образовательные стандарты начального общего, основного общего, среднего общего образования, Национальная стратегия действий в интересах детей, предложенный для общественного обсуждения проект Стратегии развития воспитания в Российской Федерации (2015-2025 гг.). Ряд новшеств, затрагивающих сферу воспитания, содержит и Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации», принятый Государственной Думой 12 декабря 2012 года.

Тем не менее, в современных условиях российского общества наглядно обнаруживается ряд вопросов, пока еще не получивших адекватного решения ни в рамках научно-педагогических и философских исследований по вопросам духовно-нравственного воспитания, ни в практике реализации государственной образовательной политики. Применительно к тематике настоящего исследования их можно обобщенно свести к двум основным проблемам:

- отсутствию согласованных представлений о сущности, ценностных ориентирах и содержании духовно-нравственного воспитания в современной педагогической науке, общественном мнении, сознании профессионального педагогического сообщества, практике государственной образовательной политики, позиции религиозных организаций;

- несформированности организационно-правовых механизмов, обеспечивающих эффективную реализацию соответствующих решений на различных уровнях системы образования, конструктивное взаимодействие органов государственной власти, общества и религиозных организаций в сфере духовно-нравственного воспитания.

В Тамбовской области развитие конструктивного взаимодействия органов государственной власти, общества и организаций Русской Православной Церкви в сфере духовно-нравственного просвещения и воспитания подрастающего поколения целесообразно рассматривать в контексте реализации серии взаимосвязанных между собой региональных инициатив, воплощенных начиная с 2009 года.

При рассмотрении содержания указанных инициатив следует учитывать, что они не представляли собой единовременно спроектированного комплекса изменений, изначально задумывавшегося в виде целостной системы. Понимание необходимости тех или иных конкретных мер, как правило, возникало на основе осмысления практики реализации предыдущих инициатив, поиска дополнительных ресурсов для их наиболее эффективного воплощения и развития.

Первой из реализованных в области крупных инициатив в сфере формирования содержания духовно-нравственного просвещения и воспитания подрастающего поколения можно считать решение об участии области в апробации комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» (далее – ОРКСЭ). Решение о вхождении Тамбовской области в число 19 субъектов Российской Федерации, включившихся в апробацию этого принципиально нового для отечественной школы курса, стало результатом осознанного выбора. Он был сделан после серьезных консультаций органов государственной власти области с местной епархией Русской Православной Церкви и региональным органом управления образованием.

На момент введения курса весной 2010 года в области имелся определенный опыт духовно-нравственного воспитания на основе обращения к традициям православной культуры (в частности, в ряде образовательных учреждений на факультативной основе или в качестве элективных предметов велось преподавание таких курсов, как «Основы православной культуры», «Духовное краеведение», «Духовное наследие»). Однако он не представлял собой целостной системы, охватывающей все или даже большинство общеобразовательных учреждений. Участие же в апробации комплексного курса ОРКСЭ сразу дало ряд положительных результатов. На это указывают, в частности, данные социологического исследования, проведенного в мае 2010 года в целях получения объективной информации об отношении родителей к организации преподавания комплексного учебного курса. Анкетированием в рамках исследования были охвачены родители практически всех учащихся 4-х классов (97% от общего числа), изучавших в то время комплексный курс ОРКСЭ.

По мнению большинства респондентов, преподавание курса способствует развитию духовно-нравственного воспитания школьников. В числе качеств, на развитие которых направлен курс, назывались милосердие (в 70% ответов), взаимоуважение (65%), взаимопонимание (58%), терпимость/толерантность (свыше 50%). Эти ответы следует рассматривать как основные ценностные ожидания родителей от нового курса. Более половины опрошенных родителей - 54% - указали, что, по их мнению, курс ОРКСЭ соответствует потребностям и интересам ребёнка; еще 35% при ответе на соответствующий вопрос выбрали вариант «Скорее да, чем нет». 86% родителей отметили, что считают решение о включении курса ОРКСЭ в учебную программу правильным и обоснованным.¹

Одним из положительных эффектов введения курса ОРКСЭ следует считать рост интереса школьников к прошлому своей страны, её культуре, к традициям своей семьи. В ходе социологического опроса более 90 % отметили возросший интерес детей к традициям русского народа и родного края, истории своей семьи.²

85% родителей фиксируют значимость курса в установлении доверительных контактов между детьми и родителями. Как показывают результаты опроса обучающихся и их родителей, дети стали больше общаться с родителями, обсуждая услышанное на уроках. На вопрос «Обсуждаете ли Вы со своим ребенком темы, изученные на уроках по выбранному модулю учебного курса?» 2/3 родителей ответили утвердительно. Это указывает на большой воспитательный потенциал курса ОРКСЭ. В опосредованной форме его содержание позволяет влиять на взаимоотношения детей и родителей.³

С точки зрения развития регионального пространства духовно-нравственного воспитания оказались важны не только непосредственные результаты освоения нового курса учащимися 3-4 классов, но и процессы, стимулом развития которых послужила апробация курса ОРКСЭ.

Прежде всего, на региональном уровне была осознана необходимость формирования непрерывной системы духовно-нравственного воспитания и просвещения, основанной на обращении к традиционным ценностям религиозной культуры, начиная от детского сада и заканчивая вузом. В ходе многочисленных обсуждений (в т.ч. на заседаниях Межведомственного совета по реализации проекта духовно-нравственного просвещения школьников в Тамбовской области) по данному вопросу было достигнуто принципиальное взаимопонимание представителей органов управления образованием и наукой, епархии, педагогической и родительской общественности.

Вместе с тем формирование непрерывной системы духовно-нравственного воспитания обучающихся в условиях государственно-общественной школы требует предельно взвешенного и корректного подхода, основанного на уважении конституционных прав граждан на свободу совести и вероисповедания, права родителей руководить нравственным развитием ребенка в его интересах, на обеспечении гармонизации межконфессиональных отношений. С учетом сказанного в качестве ориентира при построении непрерывной системы духовно-нравственного воспитания в Тамбовской области в целом рассматриваются принципы, реализованные в комплексном учебном курсе ОРКСЭ:

- культурологическая и одновременно с этим нравственно-воспитательная направленность знакомства ребенка с религиозной традицией;
- обеспечение права выбора родителями курсов, направленных на получение учащимися знаний об основах духовно-нравственной культуры народов Российской Федерации, о нравственных принципах, исторических и культурных традициях мировых религий;

- тесное взаимодействие с семьей в ходе реализации воспитательного потенциала курсов;

- поощрение творческой и проектной деятельности учащихся; опора на актуальный опыт детей при рассмотрении нравственных проблем.

Проведенный с этих позиций предварительный анализ показал, что существующие на сегодняшний момент учебно-методические комплексы для общеобразовательной школы по основам православной культуры не вполне подходят для выстраивания непрерывной линии духовно-нравственного воспитания с 1-го по 11-й класс в условиях светской государственно-общественной школы. Будучи ориентированными на родителей, четко соотносящих себя и связывающих воспитание своих детей с православной религиозной традицией, эти учебные пособия недостаточно адаптированы к особенностям работы педагога с другими категориями учащихся и родителей в условиях поликонфессиональной среды образовательной организации. В данной ситуации на начальном этапе формирования региональной системы непрерывного духовно-нравственного воспитания решено было сосредоточить усилия на разработке, экспертизе и апробации учебных курсов, программ дополнительного образования и внеурочной деятельности духовно-нравственной направленности, учитывающих особенности реальных условий деятельности образовательных учреждений, разнообразие потребностей и запросов различных групп обучающихся и их родителей. При этом речь идет как о разработке и экспертизе авторских курсов и программ педагогами области, так и об апробации существующих программ аналогичной направленности, созданных иными авторскими коллективами.

С целью стимулирования творческой активности педагогов, образовательных организаций, авторских коллективов регулярно организуются конкурсы методических разработок, к экспертной оценке которых, наряду с методистами, специалистами органов управления образованием, квалифицированными педагогами, привлекаются представители отдела религиозного образования и катехизации Тамбовской епархии Русской Православной Церкви.

В результате нескольких лет подготовительной работы в данном направлении осенью 2014 года было принято решение об организации изучения со второй четверти во всех общеобразовательных учреждениях области программы «Уроки милосердия», подготовленной учителем основ православной культуры МБОУ «Новолядинская средняя общеобразовательная школа» Тамбовского района Г.Д. Зубовой. Рассчитанная на учащихся 1-3 классов, данная программа достраивает снизу ту линию духовно-нравственного воспитания, начало которой было положено введением в 4-м классе комплексного курса «Основы религиозных культур и светской этики». Программа была отобрана на основе анализа имеющихся аналогичных программ. До внедрения в массовую практику курс прошел апробацию в течение 3 лет, получив высокую оценку как на региональном, так и на межрегиональном уровне. В 2013 году учебно-методический комплект «Уроки милосердия»

стал победителем межрегионального этапа Всероссийского конкурса в области педагогики, воспитания и работы с детьми и молодежью на соискание премии «За нравственный подвиг учителя» в номинации «Лучшая инновационная разработка года».

Учебно-методический комплект включает в себя учебные пособия для 1-х, 2-х, 3-х классов, учебно-методическое руководство для учителя и информационно-методический ресурс. В целях подготовки учителей начальных классов к ведению учебного курса «Уроки милосердия» для педагогических работников образовательных организаций были организованы обучающий видеосеминар, курсы повышения квалификации.

Неоспоримым фактором обеспечения качества образования является создание предметно-развивающей среды, отвечающей целям и задачам образования. В связи с этим по совместной инициативе управления образования и науки области и Тамбовской епархии в общеобразовательных организациях области были обеспечены условия для создания и оборудования кабинетов «Основ православной культуры». В результате консультаций с участием специалистов управления образования, сотрудников Института повышения квалификации работников образования, членов областного методического объединения педагогов, осуществляющих преподавание ОРКСЭ, и представителей епархии были выработаны основные программные установки, определяющие подходы к моделированию структуры кабинета на основе гармоничного сочетания региональной духовной традиции и современных потребностей человека XXI века. В целях реализации духовно-нравственного развития обучающихся только в 2010-11 гг. централизованно были закуплены 3475 экземпляров книг православной тематики, адаптированных для восприятия учащимися, на общую сумму 957тыс. рублей.⁴

В образовательных организациях интернатного типа, где проживают дети с особыми личностными потребностями, лишенные постоянной родительской заботы и нравственного попечения семьи, созданы уголки православной культуры.

Важным аспектом взаимодействия Церкви, общества и государства в формировании духовно-образовательного пространства региона стало создание инфраструктуры информационно-методического и организационного обеспечения духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения. Ключевым элементом этой инфраструктуры является Межрегиональный центр возрождения духовно-нравственного наследия «Преображение». Межрегиональный центр «Преображение», функционирующий в форме областного государственного бюджетного учреждения, учрежден постановлением администрации Тамбовской области от 30.11.2009 № 1414. Основной задачей Центра является информационно-методическая и координационная деятельность по созданию системы духовно-нравственного воспитания детей и молодежи, включая координацию системы подготовки педагогов, осуществляющих духовно-нравственное воспитание и просвещение в образовательных организациях области. Центр

занимается научно-методической и опытно-экспериментальной работой, разработкой программ и проектов, направленных на духовно-нравственное развитие и реализацию творческих способностей обучающихся, организацией проведения общественно-значимых мероприятий для педагогической и родительской общности, обучающихся, участвует в формировании культурно-образовательной среды духовно-нравственного воспитания и возрождении традиционных народных ремесел и промыслов.

В соответствии с решением Попечительского совета Центрального федерального округа по реализации проекта «Возрождение духовно-нравственного наследия в условиях открытой социально-образовательной среды» от 24.01.2011 г., принятым по предложению Тамбовской области, на базе Межрегионального центра «Преображение» создан информационно-методический банк материалов по духовно-нравственному воспитанию, отражающих опыт регионов Центрального федерального округа.⁵

Информационно-методический банк размещён на сайте <http://metodika.68edu.ru> и обеспечивает свободный доступ к образовательным и методическим ресурсам для пользователей всех регионов Российской Федерации. В нем представлены материалы 13 из 18 регионов Центрального федерального округа. Основные разделы банка - «Нормативно-правовая база», «Мероприятия», «Методическая копилка».

В структуре ТОГОАУ ДПО «Институт повышения квалификации работников образования» открыта лаборатория по духовно-нравственному воспитанию и образованию. Лаборатория является научным подразделением института и объединяет вокруг себя всех специалистов, заинтересованных в сохранении традиций воспитания подрастающего поколения. Целью ее деятельности является научно-методическое сопровождение формирования системы духовно-нравственного просвещения и воспитания путём внедрения принципов духовности и нравственности, основанных на ценностях отечественной культуры и её историческом фундаменте – православии, в практику учебно-воспитательной работы образовательных организаций Тамбовской области.

На базе лаборатории организована деятельность областного методического объединения педагогов, реализующих курсы духовно-нравственной направленности. Аналогичные муниципальные методические объединения существуют в городах и районах Тамбовской области.

Во всех муниципальных образованиях Тамбовской области созданы муниципальные центры духовно-нравственного воспитания детей и молодежи. В соответствии с Примерным положением о муниципальном Центре духовно-нравственного воспитания Центр создается на базе образовательного учреждения, обладающего необходимыми кадровыми, материально-техническими, информационно-методическими ресурсами, и является его структурным подразделением, что не сопровождается изменением организационно-правовой формы и типа образовательного учреждения. На Центр возлагаются следующие задачи:

- ведение инновационной и проектной деятельности по вопросам духовно-нравственного воспитания детей;
- консультирование педагогических и руководящих работников образовательных учреждений по вопросам организации работы по духовно-нравственному воспитанию;
- распространение опыта работы, ознакомление педагогической общественности с результатами работы по реализуемым содержательным направлениям (в том числе - через создание и сопровождение веб-сайтов, осуществление издательской деятельности).

Все подобные центры осуществляют свои функции в контакте с организациями Русской Православной Церкви и настоятелями местных православных приходов.

Основными формами работы муниципальных центров духовно-нравственного воспитания являются семинары, педагогические мастерские, мастер-классы, круглые столы, проведение консультаций. Многие из них действуют в составе сельских социокультурных комплексов и активно участвуют в реализации социально-значимых проектов для жителей села (примерами могут служить проекты «Храм надежды», «Возвращение к истокам», «Христианские ценности семьи», «Школа народных ремесел» и др.).

Куратором деятельности муниципальных центров духовно-нравственного воспитания является Межрегиональный центр возрождения духовно-нравственного наследия «Преображение». Куратор осуществляет методическое руководство муниципальными центрами, обеспечивает установление эффективных горизонтальных связей между ними, участвует в планировании взаимодействия образовательного учреждения – ресурсного центра с другими образовательными организациями.

Исходя из значимости эффективной координации деятельности по разработке и реализации программ духовно-нравственного образования и воспитания, в 2011-2012 гг. в 42 общеобразовательных организациях Тамбовской области, с учетом анализа конкретных условий, были введены в штатное расписание ставки заместителя директора (организатора) по духовно-нравственному воспитанию и образованию. В целях формирования нормативно-правового обеспечения их деятельности разработан пакет документов, включающий примерную должностную инструкцию заместителя директора общеобразовательных школ по духовно-нравственному воспитанию и примерные критерии оценки эффективности деятельности заместителя директора по духовно-нравственному воспитанию.⁶ Указанные документы утверждены управлением образования и науки Тамбовской области и направлены для использования в органы местного самоуправления, осуществляющие управление в сфере образования. При их подготовке учитывались положения Федерального закона «Об образовании в Российской Федерации», Концепции духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России, федеральных государственных образовательных стандартов начального

общего, основного общего, среднего общего образования, а также содержание квалификационных характеристик должностей работников образования и проекта профессионального стандарта педагогической деятельности.

Особого внимания заслуживает попытка определения критериев эффективности работы заместителя директора по духовно-нравственному воспитанию. По сути, выработанные критерии и показатели могут использоваться как основа оценки деятельности всей образовательной организации в данном направлении. Педагогические результаты духовно-нравственного воспитания личности носят преимущественно отсроченный характер и, как правило, не поддаются количественному измерению. Тем не менее, образовательные организации и органы, осуществляющие управление в области образования, нуждаются в оперативных и объективных ориентирах для оценки и совершенствования своей деятельности в данной сфере. В качестве таких ориентиров для оценки деятельности заместителя директора по духовно-нравственному воспитанию в образовательных организациях Тамбовской области предлагается к использованию следующая система показателей:

I. Организация процесса духовно-нравственного воспитания детей и молодежи в образовательном учреждении

1. Наличие Программы по духовно-нравственному развитию и воспитанию обучающихся

2. Наличие предметно-развивающей среды духовно-нравственной культуры

3. Наличие учебных курсов духовно-нравственной направленности

4. Наличие программ, направленных на формирование духовно-нравственных ценностей и культуры межэтнического общения, реализуемых в дополнительном образовании

5. Организация и проведение внеклассных мероприятий, способствующих формированию непрерывной системы духовно-нравственного воспитания

6. Участие детей «группы риска» в проведении внеклассных мероприятий, способствующих формированию непрерывной системы духовно-нравственного воспитания

7. Разработка и реализация социально-значимых проектов с участием родителей и социальных партнеров

8. Консультативно-просветительское сопровождение родителей в вопросах духовно-нравственного воспитания

9. Эффективность воспитательной деятельности по предотвращению преступлений и правонарушений, совершенных обучающимися или при их участии

10. Сформированность системы оценки качества духовно-нравственного воспитания в образовательном учреждении

II. Методическое обеспечение процесса духовно-нравственного воспитания

11. Разработки методических материалов духовно-нравственной направленности

12. Тиражирование лучших практик из опыта работы по формированию системы духовно-нравственного воспитания

13. Проведение методической учебы по вопросам методического обеспечения процесса духовно-нравственного воспитания

14. Разработка и реализация инновационных проектов и программ, направленных на совершенствование духовно-нравственного воспитания

III. Участие в конкурсах профессионального мастерства, грантах, конференциях, проектах

15. Участие педагогов в конкурсах профессионального мастерства, грантах, конференциях, проектах, направленных на совершенствование духовно-нравственного воспитания

16. Участие обучающихся в конкурсах, олимпиадах, фестивалях, научно-практических конференциях, направленных на совершенствование духовно-нравственного воспитания

Важной региональной инициативой, воплощенной в 2010-2012 гг. и ставшей возможной благодаря конструктивному взаимодействию между Управлением образования и науки Тамбовской области и Тамбовской епархией Русской Православной Церкви, стала разработка и реализация правового механизма лицензирования воскресных школ как организаций, реализующих программы дополнительного образования. В настоящее время данный механизм утратил актуальность ввиду изменений в законодательстве, в соответствии с которыми лицензирование образовательной деятельности по реализации дополнительных образовательных программ не предусмотрено. Однако на момент внедрения эта региональная инициатива, представленная на заседании Попечительского совета и в рамках нескольких духовно-образовательных форумов, вызвала значительный интерес, в том числе - со стороны Русской Православной Церкви.

По состоянию на начало 2010 г. воскресные школы действовали в 57% православных приходов Тамбовской епархии. В 79 воскресных школах обучалось 2153 ребенка. В большинстве воскресных школ детей учат пению, изобразительному искусству, словесности, краеведению, организуют для них паломнические поездки, приобщают к русской культуре, то есть дают им такое развитие и образование, которое является дополнительным к общему школьному образованию. В связи с этим в процессе сотрудничества Тамбовской епархии и управления образования и науки Тамбовской области был найден механизм интеграции воскресных школ в единое образовательное пространство региона через их лицензирование в качестве образовательных учреждений, реализующих программы дополнительного образования.⁷

При разработке и реализации данного механизма особое внимание уделялось следующим аспектам:

- правовому обеспечению данного процесса, для чего было проведено согласование с Управлением Министерства юстиции Российской Федерации по

Тамбовской области, Управлением Федеральной налоговой службы по Тамбовской области, Управлением государственного пожарного надзора, отделом лицензирования Управления образования и науки Тамбовской области;

- разработке типовых уставов церковно-приходских воскресных школ;
- отработке механизма создания воскресных школ как негосударственных образовательных учреждений с правом юридического лица;
- разработке программ дополнительного образования, которые могли бы использоваться в воскресных школах;
- научно-методической экспертизе данных программ, проведенной Тамбовским областным институтом повышения квалификации работников образования;
- повышению квалификации педагогов воскресных школ в рамках курсов повышения квалификации, семинаров, круглых столов, участию в олимпиаде по Основам православной культуры;
- совершенствованию материально-технической базы воскресных школ, созданию единой системы православных библиотек Тамбовской епархии.

В результате совместной деятельности епархии и управления образования и науки области в 2010-начале 2011 гг. было пролицензировано 14 программ дополнительного образования художественно-эстетической и культурологической направленности, по которым обучалось 526 детей, что составило 24% всех детей, посещающих воскресные школы. До конца 2011 года были пролицензированы еще 7 программ дополнительного образования, а доля обучающихся по таким программам детей возросла до 38% всех детей, обучающихся в воскресных школах.⁸

Лицензирование образовательной деятельности воскресных школ способствовало преодолению их обособленности и изолированности в российском образовательном пространстве, распространению социально-значимого опыта взаимодействия светской и церковной систем образования по духовно-нравственному воспитанию и образованию граждан Российской Федерации. Оно открыло возможность частичного финансирования деятельности таких школ в части реализации программ дополнительного образования за счет средств областного бюджета. Объем бюджетных средств, предусмотренный на финансирование воскресных школ в 2011 году, составил 806 тыс. руб., что позволило несколько укрепить материальную базу воскресных школ, улучшить их обеспеченность литературой.

Лицензирование деятельности воскресных школ по реализации программ дополнительного образования позволило включить преподавателей этих школ в государственную систему повышения квалификации (так, в 2011 году Институтом повышения квалификации работников образования совместно с Тамбовской епархией была реализована программа курсов повышения квалификации для директоров воскресных школ «Проектирование образовательных программ воскресных школ», обучение по которой прошли 30 руководителей воскресных школ). Это обстоятельство, а также расширение контактов с опытными педагогами общеобразовательных школ способствовало совершенствованию про-

фессионального уровня преподавателей воскресных школ в сфере педагогики и методики преподавания.

Введение в школьную программу комплексного курса «Основы религиозных культур и светской этики», последующее появление в ряде образовательных организаций других учебных курсов и программ дополнительного образования духовно-нравственной направленности, расширение внеурочной деятельности в данном направлении сделали актуальной проблему подготовки педагогических кадров, способных реализовать потенциал воспитания личности на основе традиционных ценностей православной культуры. С этой целью на базе Тамбовского областного государственного образовательного автономного учреждения дополнительного образования «Институт повышения квалификации работников образования» была развернута система курсов повышения квалификации, формировавшаяся в тесном взаимодействии с отделом религиозного образования и катехизации Тамбовской епархии Русской Православной Церкви.

В 2010 году задачу массовой подготовки учителей комплексного курса ОРКСЭ пришлось решать в сжатые сроки, что обусловило особенности выбранной модели подготовки кадров. Обучение началось с подготовки команд тренеров-преподавателей (тьюторов) для каждого из субъектов федерации, участвовавших в апробации. Оно осуществлялось на базе Академии повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования (г.Москва); по результатам обучения слушатели сдавали экзамен и получали сертификат. В итоге была подготовлена группа из 44 тьюторов, состоявшая из числа тщательно отобранных учителей, специалистов муниципальных методических служб и сотрудников Института повышения квалификации работников образования. В дальнейшем, в марте 2010 г., силами данных тьюторов было обучено 667 педагогов школ области, которые приступили к реализации курса. В процессе обучения особый акцент делался на практические задания, ориентирующие учителей на выявление ценностных ориентаций, формированию которых должен способствовать предлагаемый курс. Слушатели курсов были обеспечены комплектом учебных, методических и дидактических материалов на бумажных и электронных носителях, в который вошли как материалы АПК и ППРО, так и материалы, разработанные самими тьюторами и отражающие региональную специфику. Одной из важных особенностей реализации проекта можно считать участие представителей религиозных конфессий в подготовке учителей по курсу ОРКСЭ. Консультационная помощь в процессе разработки учебных материалов была получена от членов Межведомственного совета по реализации проекта духовно-нравственного просвещения школьников в Тамбовской области.

В итоге все учителя, приступившие к преподаванию модулей курса «Основы религиозных культур и светской этики» в Тамбовской области в апреле 2010 года, прошли обучение на курсах повышения квалификации. Этот принцип неукоснительно соблюдался и в дальнейшем: ни один педагог не допускался к преподаванию

курса ОРКСЭ либо других учебных курсов духовно-нравственной направленности, основанных на обращении к историческому и духовному наследию религиозной культуры православия, без соответствующей курсовой подготовки.

В течение 2010-2014 гг. в регионе сформировалась непрерывно действующая система повышения квалификации педагогов области по вопросам духовно-нравственного воспитания, обучения основам православной культуры. Предлагаемые в ее рамках программы курсовой подготовки периодически обновляются и учитывают особенности конкретной категории педагогов, руководителей. Перечень программ курсовой подготовки, разработанных и реализованных Институтом повышения квалификации работников образования, с указанием категорий слушателей и количества лиц, прошедших обучение, представлен ниже.

**Сведения о программах повышения квалификации
по вопросам духовно-нравственного воспитания обучающихся,
реализованных ТОГОАУ ДПО «Институт повышения квалификации
работников образования» в 2010-2014 гг.**

	Наименование программ повышения квалификации	Категория слушателей	Сроки реализации	Прошло обучение
1	Актуальные вопросы преподавания курса «Основы религиозных культур и светской этики»	Учителя общеобразовательных учреждений, преподающие комплексный курс «Основы религиозных культур и светской этики»	2010	213
2	Актуальные проблемы преподавания курсов по православной культуре в общеобразовательной школе	Учителя общеобразовательных учреждений, преподающие учебные курсы по православной культуре	2011 2012 2013	55 89 30
3	Разработка и реализация программ непрерывного духовно-нравственного воспитания учащихся	Заместители руководителей общеобразовательных учреждений	2011	42
4	Проектирование образовательной программы в условиях воскресной школы	Руководители и педагогические работники воскресных школ	2011	30

5	Проектирование деятельности муниципальных и школьных Центров духовно-нравственного воспитания	Специалисты органов местного самоуправления, осуществляющих управление в сфере образования, руководители образовательных учреждений, имеющих в своей структуре Центры духовно-нравственного воспитания	2011	32
6	Духовно-нравственное воспитание и просвещение детей в ДОУ	Методисты, воспитатели дошкольных образовательных учреждений	2011	30
7	Духовно-нравственные основы русской культуры	Педагоги дополнительного образования учреждений дополнительного образования, общеобразовательных учреждений	2012	25
8	Духовные основы русской культуры	Педагоги учреждений начального и среднего профессионального образования	2012	25
9	Духовно-нравственное воспитание детей дошкольного возраста на основе православной культуры и традиций	Воспитатели дошкольных образовательных учреждений	2012	57
10	Актуальные вопросы преподавания курса «Основы религиозных культур и светской этики» в общеобразовательных учреждениях РФ	Учителя общеобразовательных учреждений, преподающие комплексный курс «Основы религиозных культур и светской этики»	2013 2014	164 26
11	Проектирование системы непрерывного духовно-нравственного развития обучающихся в условиях образовательного учреждения	Заместители руководителей общеобразовательных учреждений, учреждений среднего профессионального образования	2013	27

Курсы повышения квалификации в определенной мере помогают решить проблему развития кадрового потенциала, подготовленного к решению задач просвещения и воспитания на основе обращения к духовно-нравственным ценностям православной культуры. Однако для эффективного решения проблемы этого недостаточно. Наряду с развитием системы курсов повышения квалификации для уже работающих в школе педагогов целесообразно интегрировать соответствующие компоненты подготовки в процесс обучения по основным профессиональным образовательным программам тех категорий будущих педагогов, которые потенциально могут заниматься решением этих задач в рамках последующей про-

фессиональной деятельности. С учетом этого в процессе взаимодействия органов управления образованием, светских образовательных организаций и епархии в области возникла инициатива по опережающей подготовке педагогических кадров в сфере духовно-нравственного воспитания на базе ТОГОАУ СПО «Педагогический колледж г. Тамбова».⁹

В Педагогическом колледже г. Тамбова еще в 2007 году были сделаны первые шаги по подготовке будущих педагогов к реализации образовательных программ духовно-нравственной направленности в рамках обучения по специальностям «Организация воспитательной деятельности» и «Педагогика дополнительного образования». 1 сентября 2010 года по инициативе главы администрации области О.И.Бетина и архиепископа Тамбовского и Мичуринского Феодосия было открыто отделение «Православная педагогика» Педагогического колледжа в селе Тулиновка. Целью создания отделения является удовлетворение потребностей образовательных организаций, воскресных школ (как учреждений, реализующих программы дополнительного образования) в преподавателях основ православной культуры, владеющих широким спектром умений и навыков.

Отделение «Православная педагогика» изначально создавалось для подготовки педагогических кадров не только для Тамбовской области, но и для других субъектов Российской Федерации, расположенных на территории Центрального федерального округа. Первый набор студентов состоял из 38 человек, представлявших, помимо Тамбовской, Рязанскую, Костромскую и Воронежскую области.

В соответствии с договором о совместной образовательной и научно - методической деятельности между колледжем и Православным Свято-Тихоновским гуманитарным университетом для данного отделения были разработаны и согласованы новые учебные планы по двум специальностям – 050146 «Преподавание в начальных классах» и 050148 «Педагогика дополнительного образования». Вариативная часть образовательных программ (около 30% учебного времени) включает курсы «Основы православной культуры» (с изучением разделов «Библистика», «История Церкви», «Литургика», «Иконоведение», «Православные основы воспитания», «Обиход» и т.д.) и «Технология художественной обработки материалов» (с изучением разделов «Бисероплетение», «Монастырское шитье», «Кружевоплетение», «Скань», «Чеканка» и т.д.). К преподаванию указанных дисциплин привлекались представители профессорско-преподавательского состава Свято-Тихоновского университета, Тамбовского колледжа искусств.

Студенты отделения проходят практическую подготовку в воскресных школах Тамбовской епархии и по результатам обучения получают дополнительную квалификацию «Преподаватель основ православной культуры» с правом осуществления педагогической деятельности в воскресных школах. Выпускники колледжа, получившие данную квалификацию, востребованы в регионе, что в значительной мере обусловлено практикой лицензирования программ дополнительного образования, реализуемых в воскресных школах (о данной региональной инициативе

говорилось выше). Успешное освоение дисциплин учебного плана при желании позволяет студентам продолжить обучение по сокращенным срокам обучения в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете.

С 1 сентября 2014 г. обучение студентов отделения «Православная педагогика» Педагогического колледжа г. Тамбова осуществляется по программе прикладного бакалавриата.

Переход к планомерной организации работы по повышению квалификации педагогов в сфере духовно-нравственного воспитания и открытие обучения на отделении православной педагогики Педагогического колледжа привели к необходимости разработки четких требований к профессиональной компетентности педагога в части осуществления духовно-нравственного воспитания на основе обращения к духовному и историческому наследию православия. Первоначально такие требования были подготовлены администрацией Педагогического колледжа г. Тамбова. В дальнейшем эти требования стали предметом обсуждения представителей регионального органа управления образованием, епархии, профессионального образовательного сообщества в рамках научно-методического совета. В результате их корректировки и дополнения в 2014 году подготовлен проект регионального дополнения к профессиональному стандарту педагогической деятельности в части осуществления духовно-нравственного воспитания обучающихся.¹⁰

Вариант профессионального стандарта «Педагог (педагогическая деятельность в сфере дошкольного, начального общего, основного общего, среднего общего образования) (воспитатель, учитель)», утвержденный Министерством труда и социальной защиты Российской Федерации 18 октября 2013 года № 544н, к сожалению, не конкретизирует требования к профессиональной деятельности и подготовке педагога в такой важной и тонкой сфере, как духовно-нравственное воспитание. В связи с этим в Тамбовской области была предпринята разработка регионального дополнения к профессиональному стандарту педагогической деятельности учителя, воспитателя. (Отметим, что законодательство предусматривает такую возможность).

Ключевыми принципами, положенными в основу регионального дополнения, стали:

во-первых, представление о невозможности духовно-нравственного воспитания без обращения к традиционным ценностям религиозной культуры;

во-вторых, понимание необходимости сохранения и укрепления межконфессионального согласия, уважения прав всех граждан многонационального российского общества.

Региональное дополнение к профессиональному стандарту педагога построено в соответствии с общей структурой шаблона профессионального стандарта:

- определена область применения документа;
- приведена характеристика трудовой функции и дана конкретизация трудовых действий педагога в сфере духовно-нравственного воспитания;

- приведены требования к умениям и знаниям, необходимым для успешного осуществления этих действий.

Согласно разделу «Область применения» требования регионального дополнения относятся к педагогическим работникам, которые заняты духовно-нравственным воспитанием в рамках реализации программ дополнительного образования и преподавания учебных курсов, направленных на получение учащимися знаний об основах духовно-нравственной культуры народов России, о нравственных принципах, исторических и культурных традициях мировых религий. Они распространяются на педагогов общеобразовательных школ, дошкольных образовательных организаций, педагогов дополнительного образования.

Требования предназначены для использования в целях разработки основных и дополнительных профессиональных образовательных программ (то есть здесь мы имеем в виду обучение будущих педагогов в педагогическом колледже и повышение квалификации уже работающих педагогов), а также для определения подходов к оценке эффективности работы педагогов в части духовно-нравственного воспитания.

Наибольший интерес представляет раздел регионального дополнения к профстандарту, содержащий конкретизацию трудовых действий педагога школы (подчеркну – светской школы) в части духовно-нравственного воспитания. Эта часть профстандарта может быть положена в основу содержания должностных инструкций, определяющих обязанности педагога. С учетом содержания трудовых действий, зафиксированных в региональном дополнении к профессиональному стандарту, сделана попытка определить требования к знаниям и умениям педагога в части духовно-нравственного воспитания. В представленной ниже таблице приводится основное содержание разработанного проекта регионального дополнения к профессиональному стандарту педагогической деятельности в части осуществления духовно-нравственного воспитания обучающихся.

Содержание трудовых действий, необходимых знаний и умений, определенных региональным дополнением к профессиональному стандарту педагогической деятельности в части осуществления духовно-нравственного воспитания обучающихся

Трудовые действия	1. Постановка воспитательных целей, способствующих духовно-нравственному развитию обучающихся, независимо от их способностей и характера.
-------------------	---

- | |
|--|
| 2. Проектирование и реализация программ в области духовно-нравственного просвещения и воспитания обучающихся (воспитанников), основанных на обращении к нравственным принципам и культурно-историческому наследию традиционных для России религий. |
| 3. Создание высоконравственной духовной педагогической среды для успешного формирования познавательной мотивации и самореализации личности. |
| 4. Приобщение обучающихся к духовно-нравственным ценностям через различные виды и формы духовно-просветительской работы. |
| 5. Реализация интерактивных форм и методов работы по духовно-нравственному просвещению и воспитанию, учитывающих особенности современной информационной и социокультурной среды, психологию развития современного ребенка. |
| 6. Реализация воспитательных возможностей различных видов деятельности ребенка – учебной, игровой, трудовой, художественной и т.д. |
| 7. Проектирование ситуаций и событий, развивающих эмоционально-ценностную сферу ребенка. |
| 8. Развитие у обучающихся познавательной активности, самостоятельности, инициативы, творческих способностей, формирование гражданской позиции, способности к труду и жизни в условиях современного мира, формирование культуры здорового и безопасного образа жизни в процессе ознакомления с нравственными принципами и культурно-историческим наследием традиционных для России религий. |
| 9. Воспитание любви к родной земле, своей Родине, ее истории в процессе формирования у обучающихся знаний об истории и культуре традиционных для России религий. |
| 10. Формирование этнокультурной и межконфессиональной терпимости, готовности к диалогу с представителями иных культур, навыков поведения в изменяющейся поликультурной среде. |
| 11. Формирование навыка и социального опыта милосердной заботы о людях. |
| 12. Создание и поддержание уклада, атмосферы и традиций жизни образовательной организации, способствующих духовно-нравственному воспитанию обучающихся. |

	13. Осуществление духовной защиты обучающихся (воспитанников), создание условий для укрепления духовного здоровья и безопасности.
	14. Использование, стимулирование и поддержка конструктивных воспитательных усилий родителей (законных представителей) обучающихся, помощь семье в решении вопросов духовно-нравственного воспитания ребенка.
Необходимые знания	1. Основы законодательства о правах ребенка, законодательства в сфере образования (с учетом специфики педагогической деятельности).
	2. Основы законодательства о свободе совести и религиозных объединениях. Нормативные правовые положения, регламентирующие преподавание учебных предметов, курсов, направленных на формирование знаний о нравственных принципах, об исторических и культурных традициях мировой религии.
	3. Принципы государственной национальной политики.
	4. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина Российской Федерации.
	5. Федеральные государственные образовательные стандарты; примерная основная образовательная программа; основная образовательная программа образовательной организации.
	6. Закономерности возрастного развития, стадии и кризисы развития и социализации личности, индикаторы и индивидуальные особенности траекторий жизни и их возможные девиации, приемы их диагностики.
	7. Сущность и социальная значимость педагогической деятельности в области духовно-нравственного воспитания и просвещения.
	8. Закономерности процесса социальной идентификации личности и его особенности в современном мире.
	9. Основы поликультурного образования.
	10. Педагогические представления о воспитании и развитии личности, свойственные культуре различных религий (с учетом специфики содержания профессиональной деятельности).
	11. Принципы и практические подходы в сфере обеспечения духовной безопасности личности.

	12. Содержание, методы, средства, формы организации духовно-нравственного воспитания и обучения детей.
	13. Принципы реализации деятельностного подхода в образовательном процессе, виды и приемы современных педагогических технологий.
	14. Научное представление о результатах духовно-нравственного воспитания личности, путях их достижения и способах оценки.
	15. Религиозно-этническая картина современного мира, Российской Федерации, региона, процесс ее формирования.
	16. Базовые знания об истории, нравственных установлениях, догматике и обрядности, особенностях организационного устройства церкви наиболее распространенных религий России и мира (с учетом специфики содержания профессиональной деятельности).
	17. Религиозное искусство, его особенности и символический смысл (с учетом специфики содержания профессиональной деятельности).
	18. Понимание соотношения религиозных норм; традиций и проявлений народной культуры.
	19. Основы музейной педагогики, методики организации и проведения образовательных экскурсий.
	20. Нормативные правовые, руководящие и инструктивные документы, регулирующие организацию и проведение мероприятий за пределами территории образовательной организации (экскурсий, походов и экспедиций).
	21. Содержание, методы, формы, средства организации взаимодействия с социальными партнерами (учреждениями (организациями) образования, культуры, религиозными объединениями, родителями (лицами, их заменяющими) по вопросам духовно-нравственного воспитания и обучения детей.
Необходимые умения	1. Осуществлять профессиональную деятельность в соответствии с адекватным пониманием современных целей, задач, принципов духовно-нравственного воспитания.
	2. Общаться с детьми, признавая их достоинство, понимая и принимая их.
	3. Строить воспитательную деятельность с учетом этнокультурных и конфессиональных различий детей, половозрастных и индивидуальных особенностей.

4. Защищать достоинство и интересы обучающихся, помогать детям, оказавшимся в конфликтной ситуации и/или неблагоприятных условиях.
5. Осуществлять профессиональную деятельность с учетом педагогических представлений, свойственных соответствующей религиозной культуре.
6. Формировать у учащихся ценностное отношение к личности другого человека.
7. Формировать представление о современном мире как духовной, культурной, интеллектуальной и экологической целостности.
8. Формировать представление о значении и ценности религии в жизни человека и общества, уважение к религии.
9. Приобщать обучающихся к духовно-нравственным ценностям, заключенным в традиционных религиях России, через различные виды и формы воспитательной и просветительской работы.
10. Способствовать развитию мотивации к духовному совершенствованию обучающихся.
11. Создавать образовательную среду, способствующую развитию духовно-нравственных качеств личности учащихся.
12. Ставить цели и мотивировать деятельность обучающихся, родителей (лиц, их заменяющих) в сфере духовно-нравственного воспитания и просвещения с принятием на себя ответственности за качество образовательного процесса.
13. Создавать разновозрастные детско-взрослые общности обучающихся, родителей (лиц, их заменяющих) и педагогических работников и организовывать взаимодействие в них в интересах духовно-нравственного воспитания обучающихся.
14. Планировать и проводить мероприятия духовно-нравственной направленности, в т.ч. экскурсии, конкурсы, олимпиады, выставки и т.п.
15. Разрабатывать дидактические материалы духовно-нравственной направленности.
16. Управлять учебными группами с целью вовлечения обучающихся в процесс обучения и воспитания, мотивируя их к участию в мероприятиях духовно-нравственной направленности.
17. Оценивать риски и принимать решения в нестандартных ситуациях.

18. Оценивать эффективность деятельности в области духовно-нравственного воспитания.
19. Анализировать проблемы, возникающие в процессе профессиональной деятельности в сфере духовно-нравственного просвещения и воспитания.
20. Корректировать содержание и методику проведения занятий на основе анализа и оценки поведения и нравственного развития детей.
21. Проводить консультационную работу с родителями по проблемам духовно-нравственного воспитания детей.
22. Использовать информационно-коммуникационные технологии для совершенствования профессиональной деятельности.
23. Использовать потенциал региональной культурно-исторической среды в целях духовно-нравственного просвещения и воспитания обучающихся.
24. Сотрудничать с другими педагогическими работниками и иными специалистами в решении воспитательных задач.
25. Определять задачи профессионального и личностного саморазвития, заниматься самообразованием, осознанно планировать повышение квалификации в области духовно-нравственного воспитания.
26. Систематизировать и оценивать педагогический опыт и образовательные технологии духовно-нравственного обучения и воспитания на основе изучения профессиональной литературы, самоанализа и анализа деятельности других педагогов.
27. Представлять собственный опыт деятельности в сфере духовно-нравственного воспитания в виде устных выступлений, проведения открытых мероприятий, печатных публикаций.

В ходе апробации комплексного курса «Основы религиозных культур и светской этики» в Тамбовской области были заложены основы эффективной системы просветительской работы с родителями, направленной на вовлечение семьи в реализацию нравственно-воспитательного потенциала религиозной культуры православия.

На этапе внедрения комплексного курса ОРКСЭ чрезвычайно важно было донести до родителей адекватное представление о задачах и особенностях нового учебного курса, а также показать, в чем может заключаться роль семьи в его реализации. С этой целью во всех образовательных организациях области были проведены родительские собрания по разъяснению задач и содержания курса ОРКСЭ, условий

выбора родителями одного из его модулей для изучения учащимися. Помимо проведения школьных собраний, вопрос был вынесен на заседание областного родительского Совета – высшего органа участия родительской общественности в управлении образованием. В результате работы Совета был принят ряд рекомендаций по внесению изменений в областную целевую программу «Модернизация образования Тамбовской области на 2009-2012 гг.» в части духовно-нравственного образования и воспитания детей, организации работы с семьей.

В соответствии с принятой в области стратегией введения комплексного курса ОРКСЭ, работа с родителями не ограничивалась однократным обсуждением вопроса, а продолжалась в течение серии встреч с родителями. В большинстве образовательных организаций участниками этих встреч стали и представители Русской Православной Церкви.

Эффективность созданной системы взаимодействия семьи, школы и церкви довольно наглядно подтверждает динамика выбора модулей курса «Основы религиозных культур и светской этики» родителями учащихся начальной школы. По данным предварительного опроса (сентябрь 2009 г.), предшествовавшего введению курса, доля родителей, выбравших для своих детей этот модуль, составляла 55%. К апрелю 2010 года, когда началось практическое преподавание курса ОРКСЭ, эта доля увеличилась до 78%. Осенью 2011 г., то есть к началу второго года апробации, она составила уже 92,5%,¹¹ и сохраняется на этом уровне до настоящего времени (в 2014-2015 учебном году модуль «Основы православной культуры» в составе комплексного курса ОРКСЭ также изучают 92,5% учащихся 3-х классов). Являясь в известном смысле результатом просветительской работы с родителями, представленная динамика вместе с тем отражает внутреннюю потребность значительной части современных родителей в приобщении к традиционным основам родной культуры. В пользу такой оценки говорят, в частности, результаты мониторинга введения курса ОРКСЭ, полученные в конце первого года апробации. Отвечая на вопросы предложенной анкеты, 2/3 родителей в 2010 г. объяснили мотивы выбора модуля «Основы православной культуры» именно этими причинами.

Классные руководители отмечают повышенный интерес родителей к предмету, их активное сотрудничество с детьми и учителями в их совместной проектной деятельности. Многие родители с удовольствием работают над совместными домашними заданиями, посещают уроки ОРКСЭ, чувствуют интерес детей к семейным традициям.

Исходя из опыта просветительской работы с родителями на начальном этапе введения курса ОРКСЭ, по инициативе управления образования и науки области и Тамбовской епархии Русской Православной Церкви в 2010 году было принято решение об учреждении постоянно действующего лектория по вопросам духовно-нравственного воспитания. Рабочую группу по проведению заседаний лектория составляют специалисты управления образования и науки, лаборатории духовно-нравственного воспитания Института повышения квалификации работников

образования, представители отдела религиозного образования и катехизации Тамбовской епархии, сотрудники межрегионального центра возрождения духовно-нравственного наследия «Преображение», педагоги-практики, являющиеся членами областного методического объединения по духовно-нравственному просвещению и воспитанию.

Основной формой работы лектория являются выездные встречи с родителями, педагогами, представителями органов местного самоуправления. В течение 2010-2013 гг. такие заседания состоялись во всех тридцати городах и районах Тамбовской области (в некоторых – неоднократно). Изначально тематика заседаний лектория была направлена на разъяснение культурологического и нравственно-воспитательного характера комплексного учебного курса ОРКСЭ и других вопросов, связанных с введением курса. Однако в дальнейшем она заметно расширилась, охватив более разнообразный круг вопросов духовно-нравственного воспитания. Во исполнение решения Попечительского совета Центрального федерального округа от 24 января 2011 года управлением образования и науки области, лабораторией по духовно-нравственному воспитанию и образованию ТОГОАУ ДПО «Институт повышения квалификации работников образования» и Тамбовской епархией была разработана специальная программа лектория «Духовно-нравственные основы семейного воспитания». Работой по данной программе за год были охвачены более 5000 родителей из всех муниципалитетов области.

Важная составляющая региональной инициативы по вовлечению родителей в решение задач духовно-нравственного воспитания связана с развитием в образовательных организациях Тамбовской области модели общественно-активной школы. Она предусматривает объединение детей и взрослых (педагогов и родителей) для решения совместных задач в рамках сотрудничества с социальными учреждениями, учреждениями культуры, органами местного самоуправления, иными структурами.

В 2011 году в области был реализован «Народный проект» с призовым фондом 20 млн. руб., направленный на стимулирование лучших образовательных учреждений, реализующих модель общественно-активной школы. По результатам конкурса 19 школ получили грантовую поддержку от 300 тыс. рублей до 3 млн. рублей на реализацию своих проектов. Многие из поддержанных проектов, разработанных и реализуемых при участии родителей, имеют духовно-нравственную направленность.

Среди региональных инициатив, направленных на вовлечение общественности в формирование духовно-воспитательного пространства региона, наибольшего внимания заслуживает акция «Восстановление духовно-исторической памяти». Старт данной акции, по благословению Преосвященнейшего Феодосия, митрополита Тамбовского и Рассказовского, и при непосредственном участии губернатора Тамбовской области О.И. Бетина, был дан в январе 2013 года. Акция носит историко-краеведческий и воспитательно-просветительский характер; её целью является увековечивание памяти об утраченных святынях Тамбовщины и

одновременно - объединение общественности области в совместной деятельности по сохранению и возрождению культурного наследия традиционной русской культуры.

По данным социологического опроса, проведение акции поддерживают более 97% жителей области. Непосредственное участие в ней приняли более 15 тыс. человек - учащиеся и их родители, педагоги, представители общественных организаций, учреждений культуры, молодежной политики и спорта, фермерских хозяйств и т.д.

Во всех муниципальных образованиях области были созданы штабы по реализации акции, организована поисково-исследовательская деятельность, проведен анализ перечня утраченных святынь, подготовленного епархией. На этой основе участниками акции ведется работа по выявлению и изучению архивных документов, сбору устных свидетельств местных жителей, связанных с судьбой памятников православия.

В ходе акции ее юными участниками под руководством педагогов оформлены и представлены на областной конкурс 109 научно-исследовательских проектов, касающихся судьбы утраченных православных святынь.

По данным Тамбовского епархиального управления, на начало старта акции в области насчитывалось 305 разрушенных святынь. В результате работы с архивными данными и другими источниками этот список расширился до 387 объектов. Все полученные в результате поисковой работы данные фиксируются. Планируется передать эти материалы в епархиальный архив и на их основе издать сборник «Утраченные святыни земли Тамбовской», подготовить видеофильм. Включение этих материалов в образовательный процесс будет способствовать мотивации обучающихся к самосовершенствованию в духовной сфере, пробуждению глубокого интереса к культурному наследию родного края.

В населенных пунктах области организована деятельность 180 волонтерских отрядов по расчистке и благоустройству территорий на местах разрушенных святынь. На местах разрушенных и утраченных святынь в населенных пунктах 28 городов и районов области установлено более 70 памятных знаков.

Создан интернет-ресурс для освещения деятельности в рамках акции и её открытого общественного обсуждения. Ход реализации акции «Восстановление духовно-исторической памяти» периодически освещается в средствах массовой информации, опубликовано свыше 200 материалов, вышли в эфир 60 видеосюжетов.¹²

Попечительский совет Центрального федерального округа по реализации проекта «Возрождение духовно-нравственного наследия в условиях открытой социально-образовательной среды» высоко оценил опыт проведения этой акции и решением от 26.02.2014 г. рекомендовал использовать его в других субъектах Российской Федерации.¹³

Исследование вопросов взаимодействия государственной власти и Церкви в сфере духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения, предпринятое на примере Тамбовской области, показывает, что в настоящее время обе стороны

осознают принципиальную необходимость качественного совершенствования ситуации в данной сфере.

Вместе с тем, развитие полноценного сотрудничества между государством, обществом, семьей и религиозными организациями, в том числе – Русской Православной Церковью, требует достижения сторонами этого диалога более согласованного понимания сущности, ценностных оснований, содержания и правовых механизмов реализации духовно-нравственного воспитания и места в нем религиозно-нравственной культурной традиции. В Тамбовской области это взаимодействие осуществляется в рамках Договора о сотрудничестве в сфере образовательной, социальной и культурно-просветительской деятельности между администрацией области и Тамбовской епархией Русской Православной Церкви и Соглашения о сотрудничестве между управлением образования и науки и Тамбовской епархией.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 О вере и нравственности по учению православной церкви [Текст] / ред. Филарет (митрополит Киевский и всея Украина), В. Стойков, В. Цыпин. – М.: Московская патриархия, 1991. – 365 с

2 Нормативно-правовое обеспечение введения и реализации комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» в Тамбовской области [Текст]: методические рекомендации / Н. Е. Астафьева [и др.] – Тамбов: ТОГОАУ ДПО «Институт повышения квалификации работников образования», 2012. – 53 с.

3 там же

4 Астафьева Н. Г. Региональные инициативы создания и развития непрерывной системы духовно-нравственного просвещения в условиях конструктивного взаимодействия светских и религиозных организаций [Текст] / Н. Г. Астафьева // Духовно-нравственное воспитание. – 2012. – №5. – С. 11-17.

5 Решение Попечительского совета по реализации проекта «Возрождение духовно-нравственного наследия в условиях открытой социально-образовательной среды» от 21.01.2011 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://nasledie.68edu.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=109:2011-02-07-12-24-29&catid=30:-21012011&Itemid=49 – (дата обращения: 11.11.2014).

6 Нормативно-правовое обеспечение межведомственного взаимодействия по формированию непрерывной системы духовно-нравственного воспитания детей и молодежи в Тамбовской области [Текст]: Сборник документов / Н. Г. Астафьева [и др.] – Тамбов: ТОГОАУ ДПО «Институт повышения квалификации работников образования», 2014. – 90 с.

7 Инструктивно-методические рекомендации по лицензированию образовательных программ дополнительного образования детей в воскресных школах Тамбовской области [Текст] / сост. Ю. И. Горелова, И. Н. Кожевникова. – Тамбов: ТОГОАУ ДПО «Институт повышения квалификации работников образования», 2010. – 106 с.

8 Астафьева Н. Г. Региональные инициативы создания и развития непрерывной системы духовно-нравственного просвещения в условиях конструктивного взаимодействия светских и религиозных организаций [Текст] / Н. Г. Астафьева // Духовно-нравственное воспитание.

– 2012. – №5. – С. 11-17.

Стенограмма заседания Попечительского совета по реализации проекта «Возрождение духовно-нравственного наследия в условиях открытой социально-образовательной среды» от 04.04.2012 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://nasledie.68edu.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=215:2012-08-07-09-16-28&catid=56:-04042012&Itemid=49. – (дата обращения: 10.12.2014).

9 Договор о совместной образовательной и научно-методической деятельности НОУ ВПО «Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет» и ТОГОУ СПО «Педагогический колледж» [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://metodika.68edu.ru/normtambov.html>. – (дата обращения: 12.12.2014)

Святоотеческое наследие в духовно-нравственном воспитании детей и молодежи [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://nauka.relis.ru/33/9904/33904058.htm>. – (дата обращения: 01.12.2014).

10 Нормативно-правовое обеспечение межведомственного взаимодействия по формированию непрерывной системы духовно-нравственного воспитания детей и молодежи в Тамбовской области [Текст]: Сборник документов / Н. Г. Астафьева [и др.] – Тамбов: ТОГОАУ ДПО «Институт повышения квалификации работников образования», 2014. – 90 с.

11 Преподавание комплексного учебного предмета «Основы религиозных культур и светской этики» в общеобразовательной школе [Текст]: методические рекомендации по итогам первого этапа апробации курса. / Н. Г. Астафьева [и др.]. – Тамбов: ТОГОАУ ДПО «Институт повышения квалификации работников образования», 2010. – 22 с.

12 Астафьева Н. Г. Региональные инициативы создания и развития непрерывной системы духовно-нравственного просвещения в условиях конструктивного взаимодействия светских и религиозных организаций [Текст] / Н. Г. Астафьева // Духовно-нравственное воспитание. – 2012. – №5. – С. 11-17.

13 Стенограмма заседания Попечительского совета по реализации проекта «Возрождение духовно-нравственного наследия в условиях открытой социально-образовательной среды» от 26.02.2014 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://nasledie.68edu.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=266:2013-08-06-09-12-54&catid=57:-14032013&Itemid=49. – (дата обращения: 08.12.2014).

К 70-летию Великой Победы

Цыганова Елена

НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ К 70-ЛЕТИЮ ВЕЛИКОЙ ПОБЕДЫ

20 марта в Свято-Троицком мужском монастыре Рязани состоялась научно-практическая конференция, посвященная духовно-нравственным основам победы советского народа в Великой Отечественной войне 1941–1945 годов. Конференция прошла накануне празднования 70-летия со дня Победы. Конференция была организована по благословию митрополита Рязанского и Михайловского Вениамина Свято-Троицким монастырем совместно с Министерством по делам территориальных образований и общественных объединений Рязанской области.

Во время торжественного открытия и.о. ректора РПДС протоиерей Димитрий Гольцев обратил внимание участников на то, что «9 мая 1945 года» – священный день, одна из самых значимых и почитаемых дат. Этот день навсегда останется символом самоотверженности и героизма во имя защиты свободы и независимости нашего народа, спасения человечества от угрозы фашистского порабощения.

Участники конференции – студенты и учащиеся духовных, военных и светских учебных заведений города Рязани – подготовили глубокие выступления. Студенты Рязанской православной духовной семинарии выступили с докладами о роли Русской Православной Церкви во время Великой Отечественной войны. Активное участие в обсуждении приняли курсанты Академии ФСИН. Докладчиками были выбраны интересные темы. Так, Дмитрий Дорошенко, курсант 1 курса юридического факультета Академии ФСИН России, рассказал о том, как героизм людей, их самоотверженность и боевой дух вдохновлялись обращениями православных священников. А учащийся 4 курса РПДС Вячеслав Осадчук в своем докладе рассказал о том, как Православная Церковь в дни Великой Отечественной войны вместе со всей страной переживала несчастье, обрушившееся на нашу Родину, целиком отдавая себя на службу ей. Русская Церковь с помощью верующих с 1941 по 1943 гг. внесла в Фонд обороны 200 миллионов рублей. К концу войны общая сумма средств, переданных на нужды обороны, увеличилась до 300 млн. Патриотическая

деятельность Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны велась по многим направлениям: послания и проповеди к пастве; критика фашизма; организация сбора пожертвований на оружие и боевую технику, был открыт специальный церковный сбор в фонд помощи детям и семьям бойцов Красной Армии. Помимо материальной помощи, Церковь морально поддерживала людей на фронте и в тылу.

Участники конференции в ходе дискуссий еще раз пришли к выводу о том, что именно православная вера формирует и сохраняет в обществе подлинный патриотизм и трезвое национальное самосознание. Склоняя головы перед великим подвигом народа, сокрушившего фашизм, нам, людям, живущим сегодня, необходимо изучать и помнить бесценный вклад в Победу Русской Православной Церкви.



Фото 1. Участники конференции «Духовно-нравственные основы победы советского народа в Великой Отечественной войне»



Фото 2. Вступительное слово Кирилла Константиновича Костина – профессора, преподавателя РПДС

Фото 3. Выступление участницы конференции





Фото 4. Презентация архивных свидетельств героизма русского народа

Фото 5. Обсуждение основных вопросов конференции



СОБЫТИЯ

Цыганова Елена

ГАРЕТОВСКИЕ ЧТЕНИЯ 2015 ГОДА

В городе Рязжске 28-29 апреля 2015 года проходили XI Гаретовские краеведческие чтения памяти протоиерея Василия Гаретовского, видного церковного и общественного деятеля. Форум традиционно проходил в городе, где трудился отец Василий на протяжении многих лет. Задачей Чтений, по мысли организаторов, является воспитание патриотических чувств, развитие интереса к истории родного края и увековечение памяти Василия Гаретовского. По сложившейся за последние годы традиции начались Гаретовские чтения с торжественного молебна перед началом доброго дела. Состоялся он в Христорожественском храме города Рязжска. На богослужении присутствовали все участники форума.

Официальное торжественное открытие Гаретовских чтений состоялось в стенах Рязжского краеведческого музея под лозунгом: «Мы Бога попросим: впишите нас с другом в какой-нибудь Ангельский полк». Тема, которой были посвящены в этом году Чтения, - 70-летие со дня Победы в Великой Отечественной Войне.

На открытии слово взял вице-губернатор Рязанской области Сергей Филимонов, председатель организационного комитета Чтений. Обращаясь к участникам форума, он пожелал им плодотворной работы, неиссякаемой энергии, успехов в творчестве во имя благополучия Отечества.

По традиции на форуме вручались медали Гаретовского. На обороте этой медали написано «Трудящийся достоин за труды своя». В этом году медали первой степени была удостоена Галина Соломатина за большую плодотворную работу в деле воспитания подрастающего поколения.

После официального открытия Гаретовских чтений в стенах краеведческого музея была организована экскурсия по выставке из фондов, посвященных Великой Отечественной войне, под названием: «Помним, чтим, благодарим». Многие экспонаты были представлены впервые – архивные документы, а также печатная продукция: плакаты, газеты, книги, брошюры, личные фронтовые вещи бойцов – обмундирование, награды, боевое оружие... Фотографии военной хроники запечатлели подвиг советской армии, а также трудовые свершения советского народа в тылу.

Затем в стенах краеведческого музея в рамках Гаретовских чтений прошел «круглый стол» на тему: «Как защитить историю нашей Великой Победы от фальсификаций». О роли общественных объединений в противодействии фальсификации истории Великой Победы в своем выступлении говорила Ольга Воронова – заместитель секретаря Общественной палаты Рязанской области, доктор филологических

наук, профессор. Как считает профессор Воронова, русский народ должен знать и беречь правду о прошлом, о месте России в истории мировых цивилизаций и пресекать любые попытки исказить или фальсифицировать российскую историю. Это особенно нужно сегодня, когда мир сталкивается с новыми угрозами терроризма, неонацизма, военной угрозы.

Выступление заместителя министра молодежной политики, физической культуры и спорта Рязанской области Дениса Бокова вызвало живой интерес участников «круглого стола» и бурное обсуждение. Он говорил о роли молодежных объединений в противодействии фальсификации истории Великой Победы, о возможных путях решения сложившихся проблем, стоящих сегодня особенно остро.

Участники «круглого стола» отметили чрезвычайную актуальность формирования патриотического сознания у граждан РФ в современных условиях.

Последним мероприятием в рамках XI Гаретовских чтений стал посвященный 70-летию Великой Победы вечер памяти «Хочу воскресить своих предков, хоть что-нибудь в сердце сберечь...». Концерт состоялся в районном доме культуры и собрал большое число людей - участников форума и жителей города Рязьска. Специально к этому событию в фойе была организована выставка фотографий рязцев, сражавшихся за родное отечество в годы второй мировой.



Фото 1. Торжественный молебен перед началом доброго дела



Фото 2. Напутственное слово протоиерея Аркадия Алёшина перед открытием форума

Фото 3. Вручение памятного дара ректором рязанского института МАМИ Игорем Муромом благочинному Рязжского округа протоиерею Андрею Силинскому





Фото 4. Официальное открытие XI Гаретовских чтений в Рязском краеведческом музее

Фото 5. Заседание «круглого стола» «Как защитить историю Великой Победы от фальсификации»



АННОТАЦИИ (SUMMARY)

Иерей Евгений Аленин

Основные теории расположения Претории в Иерусалиме во времена земной жизни Иисуса Христа в свете современных археологических исследований

В статье рассматриваются основные теории расположения Претории в Иерусалиме во времена земной жизни Иисуса Христа. Особое внимание уделено решению проблемы с точки зрения современных археологических исследований.

Ключевые слова: Иисус Христос, Претория, Иерусалим, археологические исследования, библейская археология.

Priest Eugene Alenin

Basic theory of Pretoria location in Jerusalem in the days of the earthly life of Jesus Christ in the light of recent archaeological research

This article discusses the basic theory of the location of Pretoria in Jerusalem during the time of the earthly life of Jesus Christ. Particular attention is given to solve the problem from the point of view of modern archaeological research.

Key words: Jesus Christ, Pretoria, Jerusalem, archaeological research, biblical archaeology.

Иерей Вячеслав Савинцев

Патриарх Игнатий Грек

Статья посвящена истории патриарха Игнатия Грека. Он не значится в списке русских патриархов, в статье предпринимается попытка выяснить причину данного явления. Автор статьи придерживается мнения, что причиной негативного отношения историков к патриарху Игнатию является деятельность Василия Шуйского, которая в свое время была оправдана соборным постановлением.

Ключевые слова: Патриарх Игнатий Грек, Василий Шуйский, смута, Лжедмитрий II.

Priest Vyacheslav Savintsev

Greek Patriarch Ignatius

The article describes the history of the Greek Patriarch Ignatius. He does not appear in the list of Russian Patriarchs, the article attempts to find out the cause of this phenomenon. The author is of the opinion that the reason for the negative attitude of historians to the Patriarch Ignatius, is the work of Basil Shuisky, which at the time was justified by the conciliar decree.

Key words: Patriarch Ignatius Greek, Vasiliy Shuiski, distemper, False Dmitry II.

Иеромонах Александр (Пименов)

Политические и культурологические предпосылки Церковной реформы XVII столетия

В статье предпринята попытка выяснения причин приведших к расколу Русской Церкви в XVII столетии. Автор приводит мнения как старообрядческих, так и православных историков, а также дает свое мнение на события раскола Церкви и появления старообрядчества.

Ключевые слова: старообрядчество, протопоп Аввакум, раскол Русской Церкви.

Hieromonk Alexander (Pimenov)

The political and cultural background of the XVII century church reform

The article attempts to determine the causes which led to a split in the Russian Orthodox Church in the XVII century. The author cites opinion as Old Believers and Orthodox historians, as well as giving its opinion on the events division of the Church and the emergence of the Old Believers.

Key words: Old Believers, Archpriest Habakku, the split of the Russian Church.

Крюков Никита Евгеньевич

Историзм как основное течение русской церковной архитектуры XIX – начала XX вв.

Автор рассматривает понятие «историзм в архитектуре», феномен историзма как художественного направления в искусстве; истоки, становление и развитие историзма в русской архитектуре XIX-начала XX вв. К статье прилагается иллюстративный материал.

Ключевые слова: историзм в архитектуре, «эkleктика», стиль, византийский стиль, русский стиль, Православие, разновидности русского стиля.

Nikita Kryukov

Historicism as a mainstream Russian church architecture of XIX - early XX centuries.

The author examines the concept of “historicism in architecture,” the phenomenon of historicism, as the artistic direction in art; the origins, formation and development of historicism in Russian architecture of XIX-early XX centuries. On the paper attached illustrations.

Key words: historicism in architecture, “eclectic” style, Byzantine style, Russian style Orthodox, Russian-style variety.

Матренин Антон Евгеньевич

Святой благоверный князь Олег Ингваревич Пронский (Красный)

Статья представляет собой систематизированную информацию о Пронском князе Олеге Ингваревиче (Красном). Князь Олег Красный почитается на Рязанской земле как местночтимый святой. Большая часть материалов собрана из малоизвестных источников.

Ключевые слова: князь Олег (Красный), Пронское княжество, Рязанское княжество, монгольский плен, баскаки, подвижник, праведная жизнь, местночтимый святой.

Anton Matrenin

Holy Prince Oleg Ingvarevich Pronskiy (Red)

This article is a systematic information about Pronsk Prince Oleg Ingvarevich (Red). Prince Oleg of Ryazan Red revered on earth as a local saint. Most of the material collected from obscure sources.

Key words: Prince Oleg (Krasniy) Pronsk principality, Ryazan principality, Baskak, ascetic, a righteous life, a local saint.

Синельников Илья Юрьевич, Синельникова Татьяна Петровна
«Я горел войной...» по письмам и воспоминаниям из личного фонда С.Д. Яхонтова

В данной публикации речь идет о письмах сына С.Д. Яхонтова – Мстислава, призванного на фронт во время Первой мировой войны, смертельно раненого при фольварке¹ Могелы 9 февраля 1915 года и умершего от ран в Жирардове 20 февраля 1915 года (по ст. ст.). В публикацию включены письма людей, близко знавших семью Яхонтовых.

Ключевые слова: Первая мировая война, С.Д. Яхонтов, письма, лазарет, Мстислав Яхонтов, Рязань, Перемышль, Смоленск, Варшава, Неман, Жирардово, Красный Крест, сестра милосердия.

Ilya Sinelnikov, Tatiana Sinelnikova
“I burned the war ...” from the letters and memoirs of the private fund, SD Yakhontova

In this publication we are talking about the letters of Yakhontov`s son - Mstislav called for the front during World War I, mortally wounded at the manor Mogely February 9, 1915 and died of his wounds in Żyrardów February 20, 1915 (under Art. Art.). The publication includes letters from people who knew the Yakhontov family.

Key words: First World War, SD Yakhontov, letters, infirmary, Mstislav Yakhontov, Ryazan, Przemysl, Smolensk, Warsaw, Neman, Żyrardów, Red Cross nurse.

Иерей Павел Коньков
Метафизика Рене Генона

В статье автор исследует и анализирует основные идеи, положения метафизики оригинального философа XX века Рене Генона по его

¹ **Фольва́рк** (польск. folwark от диалектизма нем. Vorwerk) — мыза, усадьба, обособленное поселение, принадлежащее одному владельцу, помещичье хозяйство.

произведениям «Множественные состояния бытия», «Символика креста», «Человек и его осуществление согласно Веданте», дает им оценку с православной точки зрения.

Ключевые слова: Бесконечное, Тотальная Возможность, непроявление, проявление, Существование, Бытие, единство, множественность, человек, Универсальный человек, индивид.

Priest Paul Kon'kov

Metaphysics of Rene Guenon

The author investigates and analyzes the main idea of the original position of metaphysics philosopher Rene Guenon XX century for his works “The multiple states of being,” “The symbolism of the cross”, “Man and its implementation according to the Vedanta”, gives them an assessment from the Orthodox point of view.

Key words: Infinite, Total Possibility, no-expression, expression, existence, being, unity, plurality, man, universal man, the individual.

Шеина Ирина Михайловна

Отражение этноконфессионального сознания в языковой картине мира

Данная статья посвящена проблеме взаимодействия этноконфессионального сознания и языковой картины мира. Проблема рассматривается на примере изменений, происходивших в древнеславянском языке под воздействием перевода Священного Писания, и в языке эскимосов юпик под влиянием принятия Православия. В статье дается определение этноконфессионального сознания на основе понятий «этноконфессиональная идентичность» и «идеальный образ».

Ключевые слова: этноконфессиональное сознание, картина мира, Православие, конфессия, заимствование

Irina Sheina

Linguistic world view as manifestation of ethnic and religious consciousness

The article addresses the problem of interaction between ethnic and

religious consciousness of an ethnic group and their linguistic world view. This interaction is exemplified by the changes in the Old Slavic language resulting from the translation of the Holy Script into this language and by a great number of Russian religious borrowings in the language of the Yupik Eskimo people who were converted into Orthodox Christianity by Russian missionaries. The article presents a definition of the term “ethnic and religious consciousness” on the basis of the concepts “ethnic and religious identity” and “ideal image”.

Key words: ethnic and religious consciousness, world view, Orthodox Christianity, confession, borrowing

Монах Илия (Овинов)

Теосис в богословии В.Н. Лосского

Статья посвящена исследованию идеи теосиса (обожения) в творчестве известного русского богослова XX века Владимира Николаевича Лосского.

Ключевые слова: теосис, обожение, мистическое богословие Восточной Церкви, благодать, Божественные энергии, христология, Богочеловек, догмат, грехопадение, человек, личность человека

Friar Iliya (Ovinov)

Theosis theology of Lossky

The article investigates the idea of Theosis (deification) in the works of the famous Russian theologian of XX century Vladimir N. Lossky.

Key words: Theosis, deification, the mystical theology of the Eastern Church, the grace, divine energy, Christology, the God-man, the dogma, the fall of man, the human person

Кадыков Олег Николаевич

Церковь, общество и государство в деле духовно-нравственного воспитания молодежи на примере сотрудничества Тамбовской епархии и администрации Тамбовской области

В статье дается описание опыта становления и развития конструктивного взаимодействия органов государственной власти,

общества и организаций Русской Православной Церкви в сфере духовно-нравственного просвещения и воспитания подрастающего поколения в Тамбовской области начиная с 2009 года.

Ключевые слова: духовно-нравственное воспитание, традиционные духовные ценности, социологическое исследование, непрерывная система духовно-нравственного воспитания и просвещения, взаимопонимание, взаимодействие, информационно-методическая и организационная инфраструктура.

Oleg Kadykov

Church, state and society in the spiritual and moral education of young people as an example of cooperation of the Diocese of Tambov and Tambov region administration

The article describes the experience of formation and development of constructive interaction between the government, society and organizations of the Russian Orthodox Church in spiritual and moral education and upbringing of the younger generation in the Tambov region since 2009.

Key words: spiritual and moral education, traditional moral values, sociological research, continuous system of spiritual and moral upbringing and education, mutual understanding, cooperation, information-methodical and organizational infrastructure.

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

«**Рязанский богословский вестник**» – русскоязычный научно-богословский журнал, издающийся с 2009 года Рязанской Православной Духовной Семинарией (РПДС) по благословению правящего Архиепископа. **Журнал выходит с периодичностью два раза в год.** В «Рязанском богословском вестнике» публикуются научные статьи, имеющие научную ценность, архивные материалы, материалы научных и научно-практических мероприятий, хроника научной жизни.

Присылаемые в редакцию тексты должны соответствовать **следующим формальным требованиям:** объем от 0,4 до 1,0 п.л. (ориентировочно от 16000 до 40000 знаков), редактор Word, шрифт Times New Roman, размер 14, интервал одинарный, сноски концевые (ГОСТ Р7.0.5–2008). Статьи должны сопровождаться аннотацией на русском и английском языках (каждая версия 400–500 знаков с названием статьи и именем автора), а также списком из 4–6 ключевых слов на русском и английском языках. Авторам необходимо представить о себе следующие сведения: ФИО полностью, ученая степень, ученое звание, место работы, должность, домашний адрес, телефон, адрес электронной почты.

Материалы, не соответствующие описанным требованиям, **могут быть отклонены** Редакционным советом без дальнейших разъяснений.

Решение о публикации поступивших материалов принимается Редакционным советом на основании внутренних и внешних рецензий.

Редакция оставляет за собой право вносить в публикуемые тексты правку, которая **не ведет к изменению смысла.**

Электронная версия «Рязанского богословского вестника» размещается в Интернете на сайте Рязанской Православной Духовной Семинарии (РПДС): <http://rpds.info>

Представление материала на рассмотрение Редакционным советом равносильно признанию права редакции на электронную публикацию.

К рассмотрению принимаются материалы, представленные в библиотеку РПДС техническому секретарю журнала (на бумажном и электронном носителях) или присланные на электронный адрес редакции: bogoslov-rpds@yandex.ru.

ПРАВИЛА ПРИЕМА В РЯЗАНСКУЮ ПРАВОСЛАВНУЮ ДУХОВНУЮ СЕМИНАРИЮ

На очный сектор обучения принимаются лица мужского пола православного вероисповедания в возрасте до 35 лет.

Поступающие должны иметь среднее общее или профессиональное образование, полученное в РФ или в образовательных учреждениях иностранных государств, холостые или женатые первым браком и не имеющие канонических препятствий к принятию священного сана.

На заочный сектор обучения принимаются священнослужители Рязанской митрополии в возрасте до 50 лет.

При подаче заявления о приеме на обучение поступающий предоставляет следующие документы:

- прошение на имя ректора;
- рекомендацию священника (для мирян);
- рекомендацию епархиального архиерея (для священнослужителей);
- фотографии (две формата 3x4 и шесть формата 6x8);
- автобиографию;
- свидетельство о рождении;
- документ об образовании;
- справку о составе семьи;
- медицинскую справку по форме №086/у
- свидетельство о Крещении (для мирян);
- свидетельство о регистрации брака и о венчании (для женатых мирян);
- документ о сдаче ЕГЭ (русский язык, математика, история) для окончивших школу после 2008 года.

Поступающий по прибытии в семинарию должен предъявить в канцелярию паспорт, в котором должны быть отмечены регистрация по месту жительства и гражданство, медицинский полис, полученный по месту проживания, а также во-

енный билет (приписное свидетельство), где должна быть отметка о постановке на воинский учет.

Вступительные экзамены проводятся на русском языке и включают в себя:

- результаты ЕГЭ (русский язык, математика, история);
- сочинение по русскому языку на церковно-историческую тему;
- устный опрос по следующим разделам:

Краткая Библейская история; основы православного вероучения; общие сведения о храме и богослужении; чтение богослужебных книг на церковно-славянском языке; наличие общего представления о церковном пении.

Поступающие должны знать наизусть основные христианские молитвы:

Предначинательные (от «Слава Тебе, Боже наш...» до «Приидите поклонимся...»)

Утренние: «От сна восстав...», «Боже, очисти мя, грешнаго...», Ангелу-Хранителю.

Вечерние: «Боже Вечный...», «Вседержителю, Слово Отчее...», «Благаго Царя Благая Мати...», Ангелу-Хранителю.

Божией Матери: «Богородице Дево, радуйся...», «Достойно есть...», «Взбранной Воеводе...», «Милосердия двери...», «Не имамамы иныя помощи...».

Символ веры, Молитва святого Ефрема Сирина. Молитва перед Святым Причащением «Верую, Господи, и исповедую...». Десять заповедей. Заповеди Блаженств. Тропари двенадцатых праздников. Тропарь своему святому. Псалмы 50-й и 90-й.

Срок обучения в семинарии 5 лет.

Обучение, питание и проживание бесплатное.

С 2015 года Рязанская Православная Духовная Семинария переходит на новый стандарт обучения, утвержденный Учебным Комитетом Русской Православной Церкви. Для сотрудничества с семинарией приглашены ведущие преподаватели семинарий и академий Русской Православной Церкви. По окончании обучения будут выдаваться дипломы государственного образца.

С 1 сентября 2015 года в Рязанской Православной Духовной Семинарии начинает работу сектор по подготовке помощников настоятелей храмов и благочинных по следующим направлениям: катехизация, работа с молодежью, социальная работа, миссионерство. Срок обучения 2,5 года.

Прием документов производится с 1 июля до 15 августа по адресу: Рязань, Кремль, д.1. Телефон для справок: 8 (4912) 28-08-04. Сайт: rpds.info

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

Научное издание

РЯЗАНСКИЙ БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

Научно-богословский журнал
Рязанской Православной Духовной Семинарии
2015 год №1 (11)
ISSN 2308-3158

Главный редактор

Протоиерей Димитрий Гольцев

Ответственный секретарь

Мартынов Олег Павлович

Технический секретарь

Иванова Марина Сергеевна

Редактор

Сорокин Валерий Борисович

Художественное оформление, верстка

Белошенков Дмитрий Сергеевич

Учредитель

Религиозная организация –
духовная образовательная организация высшего образования
«Рязанская православная духовная семинария
Рязанской епархии Русской Православной Церкви»

Отпечатано в Рязанской областной типографии. Тираж 500 экз.