

Издается по благословению и под общей редакцией Архиепископа Рязанского и Касимовского ПАВЛА

Учредитель:
Православная религиозная организация
– учреждение высшего профессионального
религиозного образования Рязанская Православная
Духовная Семинария Рязанской Епархии Русской
Православной Церкви.

Редакционный совет:
Протоиерей НИКОЛАЙ СОРОКИН, ректор РПДС,
магистр богословия (главный редактор)
Игумен ИГНАТИЙ (ДЕПУТАТОВ), первый
проректор РПДС, магистр богословия (зам. главного
редактора)
Иерей МИХАИЛ САМОХИН, проректор РПДС по
учебной работе, магистр богословия
Иерей МИХАИЛ ХЛЫСТОВ, проректор РПДС по
научно-методической работе
МАРТЫНОВ ОЛЕГ ПАВЛОВИЧ, секретарь Ученого
Совета РПДС, зав. кафедрой Церковной истории,
кандидат исторических наук, доцент (ответственный
секретарь)

Редактор: Сорокин Валерий Борисович
Художественное оформление, верстка:
Белошенков Дмитрий Сергеевич

Журнал выходит 2 раза в год.

Адрес редакции:
390000, г. Рязань, Кремль, дом 1
Тел./факс: (4912) 28-08-07, 27-41-06
E-mail: rpds1@yandex.ru

Электронная версия журнала представлена
на сайте Рязанской Православной Духовной
Семинарии: <http://spassmon.narod.ru>

Перепечатка допускается
по согласованию с редакцией.

Ссылка на журнал «Рязанский богословский
вестник» обязательна.
Рукописи не рецензируются и не возвращаются.
Редакция не всегда разделяет мнение авторов.

© Православная религиозная организация
– учреждение высшего профессионального
религиозного образования Рязанская Православная
Духовная Семинария Рязанской Епархии Русской
Православной Церкви, 2009



СОДЕРЖАНИЕ

- БИБЛЕЙСКАЯ И ЦЕРКОВНАЯ АРХЕОЛОГИЯ**
- 6 Протоиерей Николай Сорокин.
Новое в исследовании мозаик храма святой Софии в Киеве.
- 14 Протоиерей Димитрий Гольцев.
Гранат, «принадлежащий храму Яхве»...
- АПОЛОГЕТИКА, ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ**
- 19 Игумен Игнатий (Депутатов).
Отцы Церкви, богословы, философы,
искусствоведы об иконе.
- 29 Протоиерей Владимир Игнатов.
Творения митрополита Никифора (1104-1121гг.)
- ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ**
- 41 Игумен Лука (Степанов).
Социальная деятельность РПЦ в конце XIX – начале
XX вв.: некоторые аспекты изучения.
- 48 Иеромонах Василий (Горшков).
Спасский монастырь Рязанского кремля.
- 54 Иерей Михаил Самохин.
Общество Иисуса как реформационный Орден
Католической Церкви (XVI - XVIIвека).
- ФИЛОСОФИЯ**
- 66 Иерей Павел Коньков.
Понятие и сущность Традиционализма. Традиция и
традиционный мир в трудах Рене Генона.
- 74 Митрошина Н.А.
Святой Иустин Философ в контексте движения
Среднего Платонизма.
- ДУХОВНАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ**
- 81 Протоиерей Сергей Рыбаков.
Проблема духовной безопасности: секты и
традиционные религии.
- ИКОНОПОЧИТАНИЕ**
- 94 Игумен Игнатий (Депутатов).
Пято-Шестой (Трульский) собор о священных
изображениях (к вопросу об иконопочитании).
- ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕДАГОГИКА**
- 98 Орлова Ю.В.
О возможных путях и формах
духовно-нравственного воспитания студенчества.



НАПУТСТВЕННОЕ СЛОВО АРХИЕПИСКОПА РАЗАНСКОГО И КАШИРОВСКОГО ПАВЛА

Призываю Божию Благодать на всех, кто будет трудиться в издании научно-богословского журнала Рязанской епархии.

В наступающее время мы имеем прекрасную возможность издать творения святых отцов. Всей публицистической богословской дискуссии по всем вопросам, касающимся всех сфер нашей современной жизни.

Надеюсь, что молодые богословы примут самое активное участие в издании нашего журнала, что послужит развитию богословской мысли в современном мире, а труды издательства будут востребованы грядущими.

+ Павел, архиепископ
Рязанский и Каширский
24.07.2009г.



СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА



Протоиерей Николай Сорокин

Решением Священного Синода Русской Православной Церкви в августе 2004 года Рязанское Православное Духовное Училище было преобразовано в Семинарию. Изменился статус: семинария – это высшее духовное образовательное учреждение. Изменились и требования к студентам, профессорско-преподавательскому коллективу, управленческому звену.

За прошедшие пять лет в нашей Семинарии произошли большие перемены. Учебный план по своему содержанию сблизился по уровню с учебными планами государственных ВУЗов (специальность «Теология»). Заметно возросло качество преподавания и, как следствие, качество знаний, навыков, способностей учащихся. Растет количество преподавателей, имеющих ученые степени и звания. Педагоги и учащиеся все более активно включаются в научно-исследовательскую, научно-методическую и учебно-методическую деятельность. Наши выпускники каждый год поступают в Духовные академии – центры подготовки научно-богословских и педагогических кадров высшей квалификации. Интенсивно развиваются связи и сотрудничество Семинарии с другими духовными и светскими образовательными, исследовательскими, социальными учреждениями Рязанской области и других регионов России. В Рязанской епархии РПДС стала научно-богословским и методическим центром для епархиальных учебных заведений: женского духовного училища, православной гимназии, воскресных школ. За помощью к нам обращаются приходские священники, сотрудники епархиальных отделов и служб. Все прошедшие перемены трудно перечислить.

Появилась острая потребность в создании специальной «площадки» для развития научно-богословской, исследовательской и аналитической деятельности в рамках Рязанской епархии. Такой «площадкой», в





определенной степени, призван стать журнал, первый номер которого мы представляем вашему вниманию. Стратегические цели, которые Редакционный совет ставит перед журналом, сложны, но актуальны. Их можно сформулировать так:

- способствовать развитию и координации научно-исследовательской деятельности преподавателей и студентов РПДС;

- способствовать созданию единого научно-информационного пространства для образовательных, исследовательских, миссионерских, благотворительных и других учреждений Рязанской епархии, светских (государственных и общественных) образовательных, научно-исследовательских и др. учреждений, объединений, фондов, групп, работающих в области православного богословия, православной традиции и культуры, имеющих связи со структурами Рязанской епархии, РПДС;

- способствовать возрождению и развитию традиций в области богословских исследований, православной науки, координации тематической направленности и проблематики научно-богословских исследований в РПДС, других образовательных и исследовательских учреждениях Рязанской епархии.

Итак, представляем вашему вниманию первый номер нашего журнала. Мы понимаем, что он далек от совершенства. Поэтому мы с благодарностью примем ваши замечания и предложения, которые помогут нам увидеть и исправить допущенные ошибки и недочеты.

Со своей стороны, мы будем стремиться к тому, чтобы следующие номера были более интересными, информационно насыщенными, яркими, а главное полезными.

Пусть всем нам помогает Господь в этом важном и трудном деле.



НОВОЕ В ИССЛЕДОВАНИИ МОЗАИК ХРАМА СВЯТОЙ СОФИИ В КИЕВЕ



*Протоиерей Николай Сорокин,
настоятель Борисоглебского
собора г. Рязани, ректор
Рязанской Православной Духовной
Семинарии, магистр богословия.*

Автор: протоиерей Николай Сорокин

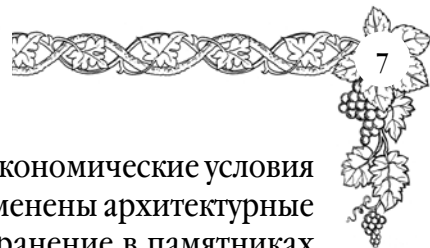
Эпоха Киевской Руси X-XI веков, когда созидался Софийский собор, - это время единства Руси, время ее славы и могущества.

Принятие христианства при князе Владимире Святославиче приобщило Русь к европейской христианской культуре, закрепило и развило культурное общение с самой передовой страной тогдашней Европы - Византией. Монах Теофил, живший в конце XI - начале XII веков, в своем ученом трактате «О различных ремеслах» ставит Русь по развитию на второе место - непосредственно после Византии и впереди таких стран, как Германия и Италия¹. Вот почему киевский митрополит Илларион в своей знаменитой речи «О законе и благодати», произнесенной им в великопнейшем храме святой Софии в присутствии князя и его двора, мог без преувеличения сказать о Руси, что она «ведома и слышима во всех концах земли»².

С введением христианства русское зодчество испытало плодотворное влияние каменной архитектуры Византии, на Русь приезжали византийские мастера, которые строили прекрасные храмы. Но благодаря наличию многовековых навыков деревянного зодчества на Руси вскоре появились и свои собственные строители каменных сооружений. Первые русские мастера, воздвигая храмы в византийских традициях, вносили в них местные технические усовершенствования, стремились отразить свои вкусы, приспособляли здания к местным условиям. Непосредственным свидетельством высоты культуры Киевской Руси является храм святой Софии.

Проведенные исследования подтверждают мысль о том, что София Киевская, архитектурный язык которой восходит к средневизантийской строительной традиции, в целом оказалась новым, не имеющим аналогов в Византии, архитектурным организмом. Ее





общая композиция возникла как ответ на особые социально-экономические условия жизни молодого древнерусского государства. Здесь были применены архитектурные формы, которые впоследствии получили широкое распространение в памятниках древней Руси.

Собору святой Софии присуща та монументальная мощь, которая отмечена печатью архаизма, обычно свойственного архитектурным памятникам на ранних этапах развития. Он уже никак не укладывается в рамки византийского стиля, столько в его общей композиции нового и непривычного для византийской столицы.

Иначе обстояло дело с византийским наследием в живописи. Последняя была настолько тесно связана с церковной иконографической системой, что в ней был невозможен резкий разрыв с византийской традицией.

Процесс развития древнерусской живописи представляется нам в следующем виде. Поначалу преобладали привозные иконы, на Русь приезжали греческие мастера, выполнявшие большие монументальные заказы, для чего они организовывали мастерские, привлекая к работам и местные силы. Постепенно ученики превращались в настоящих мастеров, в работах которых, вероятнее всего, стали появляться свои новые черты и оттенки.

Так, вероятнее всего, и было в храме святой Софии в Киеве. Здесь полностью выдержан византийский иконографический канон, но в его фресках и мозаиках уже намечается много нового и самобытного. Делать здесь какие-либо выводы очень сложно, так как, во-первых, для средневекового художника было необходимо строго соблюдать и сохранять традиционный иконографический костяк, а, во-вторых, в средние века практиковалась работа по образцам. Поэтому процесс трансформации византийского наследия в южно русской живописи протекал в гораздо более замедленной форме, нежели в архитектуре. По своей новизне ничего равного башнеобразным храмам в архитектуре Киевская Русь в области живописи в этот период не дала.

Благодаря последним работам по исследованию и реставрации Софийского собора мы сейчас имеем возможность увидеть в былом блеске всю ту красоту, которая была создана руками древних мастеров. Восстановленные и очищенные от вековой грязи фрески и мозаики поражают нас своей грандиозностью и своим органическим единством с архитектурой и другим убранством храма.

Для древней Руси характерен один факт: она приобщила к византийской культуре, усвоила византийскую технику каменного строительства, новую для нее христианскую иконографию, воплощенную средствами мозаики, фрески и иконописи. Но вместе с тем мы не можем умолчать о процессе активной переработки на Руси всего этого византийского наследия, в результате которого сложилась оригинальная русская архитектура и появились свои исконно русские школы живописи. Ярчайшим примером этому может служить Софийский собор в Киеве, который по праву можно назвать памятником русского зодчества.

Ансамбль софийских мозаик

«Вид его прекрасен, с какой стороны на него ни помотришь; стены его украшены мозаическими изображениями и картинами, составленными из разноцветных камушков, столь искусно подобранных, что эти картины трудно отличить от живописных», - так в 1640 году писал французский инженер о соборе Софии Киевской и ее убранстве³.

И действительно, собор поражает не только богатством древней архитектуры, но и своим прекрасным живописным убранством.

Прежде чем говорить об исследованиях в области мозаик Киевской Софии, нельзя

не упомянуть о том прекрасном ансамбле, который представляют из себя мозаики собора.

Из-за устройства обширных хоров боковые галереи собора оказались несколько затемненными, поэтому пространство центральной подкупольной части, по сравнению с ними, оказывается не только во много раз обширнее, но и намного лучше освещенным. Именно в этой части храма и сосредоточилась вся основная мозаичная роспись – главный идейно-художественный смысл интерьера.

«Находясь над алтарем, алтарной преградой и возвышавшегося в центре подкупольного пространства амвоном, мозаики как бы осеняли три основных узла литургического действия. Кто следил за последним, тот неизбежно должен был сосредоточить свое внимание и на рассмотрении мозаик»⁴.

Но главное, что восхищало древнерусских христиан и восхищает нас, – это глубокий мистический смысл, пронизывающий мозаики собора, это глубокая мысль о безграничной силе и мудрости Творца – Отца и Сына и Святого Духа.

Благодаря последним реставрационным работам 1953-1954 годов нашему взору открывается 260 кв.м. прекраснейшей мозаичной живописи XI века. Главное место среди мозаик собора посвящено изображению Богоматери в конхе средней апсиды и погрудному изображению Иисуса Христа в центральном куполе. «Богоматерь представлена во весь рост в позе Оранты с воздетыми руками. Олицетворяя «Земную Церковь», она господствует в храме вместе с Пантократором, перед которым предстательствует за грехи человеческие»⁵.

Сразу привлекая к себе внимание, Богоматерь руками как бы указывает на Иисуса Христа, изображенного в куполе храма. Поражает глубокий, мудрый, всепонимающий взгляд Спасителя, который обращен на каждого молящегося внизу храма. Изображение Иисуса Христа было окружено четырьмя медальонами с архангелами, из которых сохранился лишь один, и то в полуразрушенном состоянии. «Архангелы выступают как бы в качестве небесной стражи Пантократора»⁶.

Ниже на узких вытянутых простенках между окнами барабана находились изображения Апостолов. Из двенадцати изображений уцелела лишь часть изображения апостола Павла.

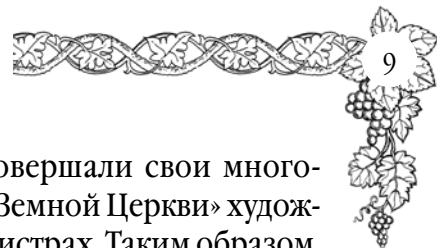
У основания барабана на парусах находились изображения евангелистов. До нашего времени полностью сохранилось лишь изображение евангелиста Марка и, частично, мозаика, посвященная евангелисту Иоанну.

Над триумфальной аркой представлен «Деисус» - три медальона с полуфигурами Иисуса Христа, Богоматери и Иоанна Крестителя. Богоматерь и Иоанн Креститель изображены с протянутыми к Спасителю руками, они выступают заступниками за род человеческий.

Над подпружными арками (восточной и западной) расположены между евангелистами медальоны с полуфигурами Христа–Иерея и Богоматери.

«В средней части апсиды, под изображением Оранты, представлена сцена Евхаристии. Зритель видит здесь киворий над престолом и ангелов, которые стоят с рипидами в руках около дважды представленного Христа, дающего причастие подходящим к Нему справа и слева апостолам. Композиция эта тесно связана с основным действием Литургии – Таинством Евхаристии, когда, согласно учению Христианской Церкви, хлеб и вино чудесным образом претворяются в Плоть и Кровь Христову»⁷.

Нижний регистр апсиды занимает фриз с фигурами двух архидиаконов и восьми святителей. Поддерживающие барабан и купол арки декорированы медальонами с полуфигурами сорока севастиийских мучеников. Сохранилось всего лишь пятнадцать медальонов. «Представленные в апсиде святители, как бы сводят верующего с неба,



символизированного куполом и сводами, на землю, где совершали свои многочисленные подвиги святые и мученики. Их, как устроителей «Земной Церкви» художники сознательно расположили по всему храму в нижних регистрах. Таким образом, вся роспись храма оказывается подчиненной строгому иерархическому принципу»⁸.

Отметим, что мозаичное убранство Софии Киевской находит себе логическое продолжение во фресковой росписи, чего не было в византийских храмах XI века.

Техника исполнения софийских мозаик

Мозаики Софии Киевской всегда привлекали и привлекают к себе до сих пор пристальное внимание исследователей искусства древней Руси.

Основным компонентом софийских мозаик является человеческая фигура, при этом как одиночные, так и групповые размещения фигур прекрасно увязаны с архитектурными формами интерьера. Так, групповые фигуры размещены на стенах, одиночные – на столбах и в проемах между окнами, погрудные – в завершении куполов и на поверхностях подпружных арок. Но еще раз надо отметить, что все мозаичные композиции размещены в строгом соответствии с требованиями церковных канонов.

В этом разделе попытаемся осветить вопросы производства и техники исполнения софийских мозаик, поговорим об объеме мозаичных работ и количестве занятых мастеров, так как до середины XX века большинство трудов, посвященных софийским мозаикам, освещали в основном лишь вопросы идейно-художественного характера.

Благодаря проведенной в 1952-1954 гг. капитальной реставрации всех сохранившихся мозаик им был возвращен их первоначальный вид. Освобожденные от вековых слоев грязи мозаики вновь обрели свой былой блеск.

Надо отметить, что реставрационные работы дали возможность точно установить первоначальную площадь мозаичного набора в Софии Киевской. Для этого были применены новейшие научные методы. Так, например, площадь композиции алтарной апсиды, как наиболее сложная для обмера, определялась посредством фотообмерной фиксации, что дало возможность сделать фотомонтаж с развернутой стены полукружия. В других случаях площади мозаик определялись путем снятия кальки в натуральном виде и обмера ее планетром. В итоге, по последним данным стало ясно, что из первоначальных 640 кв.м. всего мозаичного набора сохранилось лишь 260 кв.м.⁹

Все мозаичные композиции Софийского собора можно разделить на 3 группы: фигурные, орнаментные и фоновые. Самым простым набором, не требующим большой квалификации, является набор фона. Но при этом надо отметить, что и здесь у древних мастеров имелись свои особенности. Так, в выполнении фона линии выкладки смальты направлены в противоположном направлении к линиям рисунка, то есть горизонтальными рядами, и только у самого изображения 1-2 ряда кубиков фона уложены в направлении, повторяющем контур изображения¹⁰. Кроме того, в наборе кубики смальты заделывались в грунт не перпендикулярно к нему, а с наклоном вниз – в сторону зрителя. С помощью этого усиливалась общая яркость фона и в то же время устранялось нежелательное рассеивающее воздействие его мерцания на фигурные изображения.

Более трудоемким и требующим большой квалификации является набор орнаментов и одежды, и самым трудоемким – набор тельных частей композиции. Образцом такого высокого технического набора в софийском мозаичном ансамбле общепризнано является изображение святителя Иоанна Златоуста. Древний мозаичист в наборе этой святой главы располагал мозаичным материалом не менее восемнадцати разновидностей. Так, на одном кв. дм. этого набора насчитывают 4-6 кубиков смальты.

К сожалению, сведений ни о количестве мастеров, ни о количестве сезонов, потребовавшихся на выполнение мозаик, не сохранилось. Левицкая в своих исследованиях считает, что мозаики святой Софии были выполнены в течение трех сезонов мастерами из восьми человек. Работы проводились, начиная с мая, в летние и теплые осенние месяцы, т. е. в течение шести месяцев каждый сезон¹¹.

В.Н. Лазарев также считает, что «начатый постройкой в 1037 году, храм св. Софии был подготовлен к внутренней отделке не ранее 1042 года. Его мозаики должны были быть выполнены между 1043 и 1046 годами, когда состоялось его первое освящение»¹².

Исследованиями установлено, что мозаичисты продвигались в своей работе от верхних частей интерьера к нижним. Вероятнее всего, это были греческие мастера, но несомненно и то, что в помощь им были привлечены и киевские художники.

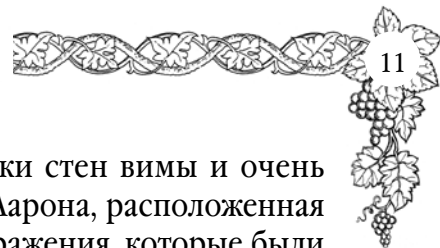
Как и в византийских мозаиках, грунт киевских мозаик был трехслойным. Первый слой наносился непосредственно на кирпичную стену и имел толщину до 25 мм. Второй слой, на котором делали предварительный композиционный набросок, имел толщину до 15 мм, и третий слой, на котором делали фресковую цветовую разметку, был толщиной так же до 15 мм.¹³ В таком приеме был свой резон, т.к. видимые между кубиками смальты промежутки из известкового раствора сливались с цветом мозаики, и, что важно, подмалевок намного облегчал работу мозаичистов.

Создатели софийских мозаик тонко учитывали многие особенности восприятия мозаик зрителем в зависимости от освещения и расстояния. Величина и форма кубиков варьировалась в зависимости от изображения. Ровный одноцветный фон набирался из кубиков примерно одного размера, но в зависимости от того, на каком расстоянии от зрителя набирался этот фон, кубики могли быть больше или меньше. Так, в подкупольном пространстве они были крупные, здесь на один квадратный дециметр золотого фона уходило 100-110 кубиков, а на стенах апсиды, как более близких к зрителю, количество их заметно увеличивается до 160-170 кубиков на кв.дм. И соответственно уменьшается их форма. Все это говорит о том, что древние мозаичисты, учитывая различную степень удаленности мозаик от зрителя, заботились о том, чтобы путем увеличения или уменьшения размеров кубиков смальты сделать всю мозаику, в данном случае мозаику фона, равноценной и единой по модулю. То же самое можно наблюдать и в наборе одежд и телных частей.

Однако размеры кубиков варьировались не только по мере увеличения или уменьшения расстояния от зрителя до изображения, но и в зависимости от самого характера изображения. Так, кубики смальты, из которых набиралась одежда, значительно превосходили по размеру кубики фона, а кубики, которыми изображались лики, были намного меньше, чем кубики одеяний и фона.

Что касается формы смальт, то большинство их имеет прямоугольную форму, хотя мозаичистами применялись и смальты других геометрических очертаний. Так, в передаче глазных зрачков применялись овальные смальты. В зависимости от характера взгляда или его выражения они могли быть и почти правильно круглыми, как в изображении апостолов в Евхаристии, и миндалевидными, как в изображениях севастийских мучеников. Кроме того, применялись кубики треугольной формы, особенно в окончаниях линий, изображающих брови, ресницы, морщины и т.д.

Несомненно, что работающие в Киевской Софии мастера опирались на многовековой опыт византийского искусства мозаики, а византийские мастера, надо отдать им должное, досконально знали все его особенности и технологию. Примером этому может служить то, что они стремились размещать свои мозаики не на ровных, а на изогнутых плоскостях, где те и лучше смотрятся, и, главное, лучше закрепляются, что, в свою очередь, обеспечивало им лучшую сохранность.



Так, например, в Софии Киевской погибли все мозаики стен вимы и очень сильно пострадала от выкрошек фигура первосвященника Аарона, расположенная на внутренней стороне триумфальной арки, т.е. все те изображения, которые были расположены на ровных поверхностях, и, наоборот, почти все изображения, выложенные по изогнутым поверхностям, прекрасно сохранились. Даже тогда, когда грунт отставал от стены, мозаика продолжала держаться благодаря превосходной сцепляемости кубиков. И поэтому, если мастерам приходилось работать на плоских или немного изогнутых участках, они утолщением грунта старались придать им волнообразный характер.

Примером этого может служить изображение Оранты в конхе главной апсиды, которое занимает наименее изогнутый отрезок полукружия. Учитывая очень большую площадь фигуры (5,45 кв.м.), мозаичисты придали поверхности волнообразный характер. Грунт для мозаики был выполнен так, что он образует три волны: одна проходит на уровне плеч, вторая – на уровне пояса, а третья – на уровне колен. Такая волнообразная поверхность позволила выявить декоративные свойства мозаики, позволила усилить мерцание смальты.

Фигура Оранты кажется как бы парящей в сиянии золотых лучей, причем золотые кубики различной светлости создают такое впечатление, как будто она то приближается к нам, то вновь отдаляется.

Писатель VI века Венанций Фортунат так описывал выполненные в мозаичной технике фигуры: «Они движутся, идут и возвращаются по прихоти блуждающих солнечных лучей, и вся поверхность пребывает в волнении подобно водам морским»¹⁴.

Палитра мозаик Софии Киевской

В последнее время в связи с расчисткой и реставрацией Софии Киевской многое было сделано по их всестороннему изучению. При помощи новейших научных методов: цветоведения, колориметрии, петрографии, аналитической химии, физической химии, стеклоделия - было проведено исследование палитры софийских мозаик. Были подвергнуты анализу все аспекты, как чисто технические, так и художественные, связанные с палитрой и колоритом мозаик. Эти исследования показали, что палитра софийских мозаик имеет целый ряд свойственных только ей особенностей, которые свидетельствуют о глубоком и проникновенном понимании древними мозаичистами смысла и назначения своей работы.

Особенно обращает на себя внимание то, что при всем количественном цветовом богатстве этих мозаик (143 вида различных цветов, не включая разнообразных оттенков золотой и серебряной смальты)¹⁵ палитра их отличается сдержанностью, приглушенностью и неяркостью. Прежде всего это касается цветовой насыщенности или, употребляя терминологию колориметрии, чистоты тона кубиков смальты. Как было установлено путем экспериментального подсчета, «три четверти (75% образцов) имеют чистоту до 50%, т.е. ниже средней»¹⁶ (за 100% принимается насыщенность или чистота спектрального тона). В эти 75% входят разновидности синих, зеленых, пурпурных, серых с красно-оранжевым оттенком, желтых и коричневых смальт, т.е. как раз тех смальт, которые являются определяющими в ансамбле мозаик святой Софии.

Кроме того, в палитре софийских мозаик большое значение имеют ахроматические цвета, имеющие слегка цветной оттенок, т.е. белые, черные и темные тона.¹⁷

Приглушенность и неяркость софийских мозаик определяет и то, что их смальта «отличается так же низким показателем яркости: большинство составляющих имеет яркость около 30%».¹⁸

Важно также то, что «большинство групп смальт, объединенных цветовым тоном, отличается широкою гаммою градаций от темного к светлому (от 6 до 12 градаций)»¹⁹.

Это в большой степени характерно для золотой смальты, которая занимает одно из первых мест в цветовой композиции мозаики. Примечательно, что каждая из шести групп этой смальты, различавшихся по цветовому тону, в свою очередь отличается и по яркости (светлоте) составляющих ее кубиков. «Всего в комплекте палитры золотых смальт насчитывают 25 разновидностей»²⁰.

Палитра софийских мозаик отличается еще одной специфической особенностью – широким применением фактурности цвета. Имеется в виду продуманное и сознательно вводимое разнообразие поверхностей кубиков – не только гладких и блестящих, с чем обычно связывается представление о мозаике, но и гладких матовых поверхностей, а также шероховатых и лишь слегка блестящих.

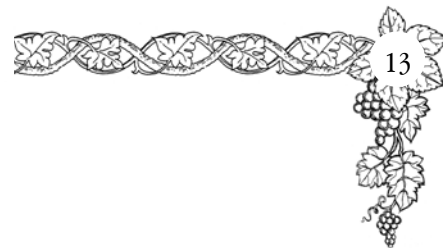
Наконец, палитра софийских мозаик специфична и наличием в ней объемных цветов. В составе палитры имеются прозрачные и полупрозрачные цветные кубики. Прозрачные относятся не только к комплекту золотой смальты, но и к темным разновидностям: коричневых с зеленым оттенком, зеленых с коричневым оттенком, синих с оттенком индиго, коричневых с оттенком натуральной сиены²¹.

Такая системность характеристик мозаичного материала (сдержанность в отношении цветовой насыщенности, большой удельный вес ахроматических цветов, умеренная яркость, фактурность и объемность цвета, ослабление поблескивания набора) сложилась не случайно. Она говорит о целенаправленном замысле мозаичистов, готовившихся к украшению главного храма Руси еще на стадии подбора самой смальты. Эта системность говорит о том, что эти мастера были не простыми «артельщиками – пассивными исполнителями указаний высокообразованных клириков»²², но что они сами были высокообразованными, духовно просветленными христианами, глубоко понимающими высокий смысл воздвижения на Руси храма, посвященного Премудрости Божией. Ведь мудрость – это прежде всего величие, сдержанность, глубина и проникновение, вечность и беспредельность, тайна и яснovidение, в какой-то мере строгость и суровость.

Вот почему софийские мозаичисты стремились к цветовой и тональной сдержанности колорита мозаичной росписи. Не самодовлеющая броская красочность, а выражение глубокой духовности, глубокого религиозного чувства благоговения перед святостью Божией Премудрости – вот что руководило древними мозаичистами, вот что было их высшей целью.

К сожалению, искусствоведы зачастую при рассмотрении церковного искусства ограничиваются формально-эстетическим анализом и, противореча своему же принципу единства содержания и формы, способны лишь частично приблизиться к пониманию самой сокровенной сути софийских мозаик. Все, на что они способны, – это признать, что палитра мозаик «не противоречит идейно-каноническому замыслу композиции»²³ и что общий колорит мозаик Софийского собора... в сочетании со строгими формами композиции... сообщает интерьеру величественный официальный характер»²⁴.

На самом же деле здесь уместнее говорить о торжественной гармонии высшего смысла и святых изображений, раскрывающих величие и беспредельность Премудрости, и проникнутых этим высшим смыслом архитектурных форм собора, его мозаик и фресок, т.е. всего художественного образа. Мозаики собора – это не просто украшение его интерьера, а выражение этого смысла, одно из средств, дающих человеку, пребывающему в храме, возможность проникнуться этим высшим смыслом.



ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Смирнова Э.С. Культура древней Руси. Л., 1967. С.10.
- ² Молдован А.М. «Слово о законе и благодати» Иллариона. Киев, Наукова Думка, 1984. С.92.
- ³ Каргер М.К. Древний Киев. М.-Л., 1958, Т.I С.25.
- ⁴ Каргер М.К. Древний Киев. М.-Л., 1958, Т.I С.4.
- ⁵ Лазарев В.Н. Древнерусские мозаики и фрески. М., 1973. С. 23.
- ⁶ Там же.
- ⁷ Лазарев В.Н. Древнерусские мозаики и фрески. М., 1973. С. 23.
- ⁸ Там же. С.24.
- ⁹ Логвин Г.Н. София Киевская. Киев, 1971. С. 17.
- ¹⁰ Левицкая В.И. О вопросах производства набора мозаик Софии Киевской. - Византийский временник. М., 1959, № 15. С.179.
- ¹¹ Там же. С. 182.
- ¹² Лазарев В.Н. Древнерусские мозаики и фрески. М., 1973. С. 22.
- ¹³ Логвин Г.Н. София Киевская. Киев, 1971. С. 17.
- ¹⁴ Лазарев В.Н. Мозаики Софии Киевской. М., 1960. С. 64.
- ¹⁵ Левицкая В.И. По поводу главы VIII кн. А.В. Винера: Материалы и техника мозаичной живописи. - Византийский временник. 1956, № 9. С. 116.
- ¹⁶ Левицкая В.И. Материалы исследования палитры мозаик Софии Киевской. - Византийский временник. 1963, № 23. С. 116.
- ¹⁷ Там же.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Там же. С. 118.
- ²⁰ Там же. С. 112.
- ²¹ Левицкая В.И. Материалы исследования палитры мозаик Софии Киевской. Византийский временник. 1963, № 23. С. 119.
- ²² Лазарев В.Н. Древнерусские мозаики и фрески. М., 1973. С. 23.
- ²³ Левицкая В.И. Материалы исследования палитры мозаик Софии Киевской. Византийский временник. М., 1963, № 23. С. 127.
- ²⁴ Левицкая В.И. По поводу главы VIII кн. А.В. Винера: Материалы и техника мозаичной живописи. Византийский временник. М. 1956, № 9. С. 261.

Гранат, «принадлежащий храму Ахве».



*Протоиерей Дмитрий Гольцев,
настоятель Лазаревского храма
г. Рязани, преподаватель кафедры
библейстики Московской Духовной
Академии, преподаватель
кафедры Священного Писания
Рязанской Православной Духовной
Семинарии, кандидат богословия.*

Автор: протоиерей Дмитрий Гольцев

В коллекции Израильского Музея хранится интересный экспонат – гранат, вырезанный из слоновой кости с надписью на древнееврейском языке (см. фото. 1-2). Эта археологическая находка, возможно, относится к храму, построенному царем Соломоном. Точное её происхождение неизвестно.

История обретения

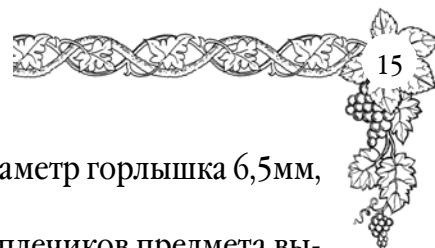
В 1979 году французский ученый богослов А. Лемэр посетил антикварную лавку в старом Иерусалиме, где ему показали старинный предмет в виде граната из слоновой кости с надписью, стоимостью \$3000. Лемэр, будучи знаком с древнееврейским языком, сразу оценил возможность находки. Он сделал несколько снимков этого предмета и опубликовал результаты своих исследований²⁵.

Затем гранат был тайно вывезен из Израиля и представлен на выставке в Париже. Вскоре он был предложен Музею Израиля за \$600,000. Музей смог договориться о скидке в \$50,000. Ведущий израильский специалист в эпиграфике профессор Нахман Авигад из Израильского Университета отправился в Швейцарию для исследования надписи на предмет ее аутентичности и совершения покупки. Он был уверен в подлинности надписи и приобрел гранат за \$550,000²⁶.

Описание граната

Форма граната напоминает небольшую изящную вазу круглой формы, сужающуюся к низу, имеющую узкое удлиненное горлышко. Горлышко заканчивается в виде шести продолговатых лепестков, два из которых отломаны. Такая форма граната напоминает гранат в период цветения. Она реже встречается в древнем искусстве, чем форма спелого граната с венчиком коротких лепестков.





Общая высота граната – 43мм, диаметр сосуда – 21мм, диаметр горлышка 6,5мм, а глубина – 15мм. Отверстие, вероятно, использовалось

для помещения какого-либо стержня или древка. Вокруг плечиков предмета высечена надпись на древнееврейском языке (см. рис. 3). Значительная часть сосуда отломана, так что примерно 1/3 надписи отсутствует.

Надпись выгравирована на плечиках сосуда небольшими, но достаточно различимыми буквами. Сохранившуюся часть надписи Лемэр расшифровал таким образом: «принадлежащий храму Яхве, священный для священников». Датируя эту надпись как относящуюся к периоду конца 8 века до Р.Х., Лемэр выдвинул гипотезу, что гранат использовался священниками во время церковной службы в Иерусалимском Храме. Однако не похоже, чтобы священники Храма стали бы утруждать себя тем, чтобы делать надпись о принадлежности храму столь незначительной вещицы. Более вероятно то, что она могла быть приношением от лица неизвестного жертвователя.

Исследование надписи

За 4 года до этого момента, с того времени, как две важные надписи в Израиле (James Ossuary и Jehoash) были признаны Израильским Комитетом по изучению древностей подделками, неоднократно поднимались вопросы о подлинности и некоторых других надписей на экспонатах в музеях и в частных коллекциях, и среди них - надписи на гранате из кости. Этот комитет и Музей Израиля создали комиссию для определения подлинности надписи на гранате. Заключение комиссии гласило: надпись является подделкой.

В январе 2007г. в Иерусалиме Библейским Археологическим обществом (издатель BAR) была созвана конференция, с целью рассмотреть проблему установленных поддельных надписей, в том числе и на гранате. Среди участников были Лемэр и два специалиста по эпиграфике из комиссии, которая до этого установила поддельность надписи на гранате: Шмуэль Ахитув из Университета имени Бен-Гуриона (Негев, Бээр-Шева) и Аарон Демский из Университета имени Бар-Илана в Тель-Авиве. К тому времени комиссия, посчитавшая надпись на гранате поддельной, опубликовала отчет в «Israel Exploration Journal», в котором Ахитув является редактором (статья «Повторная экспертиза»). Лемэр также повторно исследовал надпись на гранате под микроскопом. Однако он лишь подтвердил свою прежнюю точку зрения, что надпись подлинная и выступил критически (статья «Возражение») по поводу вышеупомянутой статьи.

Дискуссия между сторонами-оппонентами была искренней и полезной. Ахитув и Демский признали необходимость взглянуть на проблему этой надписи «непредвзято» в свете критики в статье Лемэра и с учетом его (и Авигада) убежденности, что надпись подлинная (все соглашались с тем, что сам гранат подлинный и древний; спор вызывает только надпись на нем).

Употребление

А как гранат использовался в храме? Есть ли упоминания в Библии об использовании таких предметов священниками?

Сочный фрукт, такой как гранат, с множеством зернышек был символом плодородия с самых ранних времен²⁷. Он широко использовался в качестве символического и декоративного мотива в секулярном искусстве различных культур на территории древнего Ближнего Востока. Гранат часто упоминается в Библии и причисляется к семи видам фруктов, которыми награждена была земля: «Ибо Господь, Бог твой, ведет тебя в землю добрую, в землю, где потоки вод, источники и озера выходят из долин и гор, в землю, где пшеница, ячмень, виноградные лозы, смоковницы и гранатовые

деревья, в землю, где масличные деревья и мёд...» (Втор. 8:7-8). Гранат стал самым распространенным символическим мотивом в еврейском искусстве с его зарождения до наших дней. В сфере искусства Израиль испытывал непосредственное влияние своих ханаанских и финикийских соседей. В Израиле мотив граната встречается прежде всего в храме Соломона. В Библии говорится, что капители двух медных колонн Иахин и Воаз перед входом в храм были украшены венками из сотен гранатовых плодов (3 Цар. 7:18).

Такое расположение напоминает подвески в виде гранатов, расположенные вокруг ханаанского культового треножника из Угарита, относящегося к 13 веку до Р.Х.²⁸ (см. рис. 4). Можно предположить, что финикийцы, которые помогали в строительстве храма Соломона, принесли этот стиль украшения в Иерусалим. Две отдельные подвески из бронзы точно такой же формы, как найденные в Угарите, были обнаружены в израильском Мегиддо (8 век до Р.Х.)²⁹ (см. рис. 5). Кроме того, они очень близко напоминают форму цветка рассматриваемого предмета из слоновой кости.

В Библии также дается описание мантии первосвященника, которая по краю украшена фиолетовыми гранатами и золотыми колоколами. (Исход 28: 33-34).

В отношении граната были сделаны следующие предположения:

1) он использовался как один из главных элементов скипетра в обиходе первосвященника,

2) он был декоративным элементом на алтаре³⁰.

Использование предметов в форме граната для культовых целей подтверждается археологическими находками множества глиняных сосудов в форме шаровидного граната, которые были обнаружены в разных местах раскопок в Израиле и датированы 10-8 веками до Р.Х. Это либо отдельные сосуды, либо прикрепляемые к чаше или своеобразному обручу, предположительно используемые для возлияний.

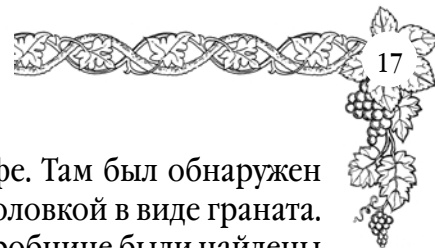
Довольно часто можно увидеть изображение граната на древнееврейских печатях 8-7 вв. до Р.Х. (см. рис.7). Позже изображение связки гранатов появляется на еврейском шекеле 1-го века по Р.Х. (см. рис.6).

Самая близкая и самая важная параллель с рассматриваемым предметом в виде граната - два «скипетра» из слоновой кости, найденные в ханаанском храме в Лахеше и относящиеся к 13 в. до Р.Х.³¹ (см. фото. 8). Они представляют собой стержни с головкой в виде граната высотой 23 см. Один из двух «скипетров» особенно напоминает рассматриваемый объект, другой - несколько закругленнее и меньше размером. Оказывается, такие «скипетры» с головкой в виде граната не такая уж редкость, хотя рассматриваемая находка представляется наиболее значительной по размеру и изяществу, по сравнению с до сих пор обнаруженными.

На Кипре несколько таких «скипетров» было обнаружено в могилах, они датируются тоже 13 в. до Р.Х. Функция их не определена. Еще их называют булавками для крепления к одежде. Особенно заслуживают внимания две булавки из слоновой кости с головкой в форме граната, найденные в гробнице 3 в. в Энкоми³² (см. фото. 8). Они такой же длины, что и те, которые обнаружены в Лахеше, хотя формой более напоминают рассматриваемый предмет. Другие экземпляры, также найденные в Китионе, имеют шаровидную форму (см. фото. 8).

Три граната из слоновой кости, два из которых прикреплены к стержням, найдены в финикийской гробнице в Акзиве, к северу от Акко³³. Они приблизительно того же возраста, что и рассматриваемый объект (8 в. до Р.Х.). Один «скипетр» меньших размеров, выполненный из кости, был найден в Телль Серсе³⁴. Он относится к концу 7-го или началу 8-го века до Р.Х. Таким образом можно наблюдать продолжение традиции.

Однако, наиболее важная находка такого рода была обнаружена недавно в



гробнице Тель Нами на берегу Средиземного моря, в Хайфе. Там был обнаружен скелет, на черепе которого были помещены два скипетра с головкой в виде граната. Выполненные из бронзы, они имели длину 30 см. В этой же гробнице были найдены несколько изящных бронзовых сосудов для благовоний, относящиеся к 13 веку до Р.Х. Предполагают, что это гробница священника, а вещи, найденные в ней, - предметы культа, которыми он

пользовался на службе.

Все эти находки свидетельствуют, что рассматриваемый предмет в виде граната:

- 1) был частью скипетра,
- 2) предназначался для священников,
- 3) использовался в Храме.

Остается невыясненным вопрос, каким образом и когда использовался скипетр в Храме. Предполагают, что его использовали для какой-то храмовой церемонии. В Библии нет упоминания о таких церемониях. Однако в Мишне (Биккурим 3:2-8) подробно описывается праздничная церемония, например, приношения первых плодов - главное событие в религиозной жизни Храма. Она представляла собой процессию людей, несущих к храму фрукты в сопровождении музыки, песен и молитв. Корзины с первыми фруктами вручали священникам. Выбор первых фруктов так же принадлежал священникам (Изекииль 44:30).

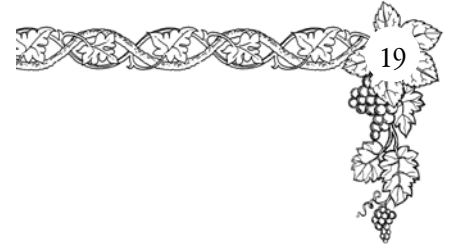
Можно предположить, что священник, приняв корзину с тремя видами фруктов - виноградом, инжиром и гранатами, - при помещении их на алтарь, совершал какой-либо ритуальный акт, во время которого пользовался скипетром с головкой в форме граната. Такое предположение базируется на обычаях древности. Особый интерес представляют собой сцены из сакральной жизни ассирийцев в виде рельефов на стенах дворцов в Нимруде, Ниневии и Хорсабаде, относящихся к 8-9 веку до Р.Х. На них запечатлены процессии людей с жертвоприношениями, несущих ветки гранатов³⁵ (см. фото.9). Они изображены в виде божественных существ, либо священников и верующих. Одна из изображенных фигур несет ребенка для приношения в одной руке и стебель с гранатами в другой руке. Другая фигура несет козленка и цветок лотоса. Гранат и лотос имеют здесь такое же символическое значение, какое принадлежит рассматриваемому скипетру.

Таким образом, можно сделать вывод, что данный артефакт вполне мог использоваться в ритуальных целях в первом Иерусалимском Храме. Что же касается подлинности надписи, то это вопрос продолжающихся споров и исследований.³⁶



ПРИМЕЧАНИЯ

- ²⁵ A. Lemaire. Une inscription paleo-hebraigue sur grenade en ivoire.// RB 88 (1981); 236-239.
A. Lemaire. Probable Head of Priestly Scepter from Solomon's Temple Surfaces in Jerusalem.// BAR 10/1 (1984); 24-29.
- ²⁶ Герцель Шенкс. Обзор библейской археологии// Является ли надпись на костяном гранате подлинной или поддельной? "Библейское Археологическое общество" 2007 г.
- ²⁷ F.Muthmann, Der Granatapfel, Symbol des Lebens in der alten Welt. Bern, 1982.
- ²⁸ F.A. Schaeffer. Les fouilles de Minet el-Beida et de Ras Shamra.// Syria 10 (1929): Pl. 60:1.
- ²⁹ Y.Yadin, Hazor: The Rediscovery of a Great Citadel of the Bible. New York, 1975, p.224 (bottom).
- ³⁰ Nahman Avigad. The Inscribed Pomegranate from the «House of the Lord» // AJR, 1994, p. 134.
- ³¹ O.Tufnell et al., Lachich II, The Fpsse Temple. Oxford, 1940, p.62; Pl. XX: 25-26.
- ³² E.Gjerstad et al., The Swedish Cyprus Expedition, II, Plates. Stockholm, 1935. Pl. LXXVIII: 240, 241.
- ³³ Nahman Avigad. The Inscribed Pomegranate from the «House of the Lord» // AJR, 1994, p. 135.
- ³⁴ Ibid p.135.
- ³⁵ Encyclopedie photographique de l'art. L'art de Mesopotamie ancienne au Musee du Louvre, V (Paris, 1936), p. 307.
- ³⁶ Герцель Шенкс. Обзор библейской археологии// Является ли надпись на костяном гранате подлинной или поддельной? "Библейское Археологическое общество" 2007 г.



ОТЦЫ ЦЕРКВИ, БОГОСЛОВЫ, ФИЛОСОФЫ, ИСКУССТВОВЕДЫ ОБ ИКОНЕ

Автор: игумен Игнатий (Депутатов)

Православие без иконы представить невозможно. «Из всех видов свидетельства Православия в наши дни едва ли не сильнее и убедительнее всего звучит по всему миру, во всех христианских землях с их многообразными традициями, безмолвная, но такая красноречивая проповедь православной Иконы»³⁷. Князь Е.Н. Трубецкой назвал икону «умозрением в красках»³⁸. Действительно, она проповедует мудрость Православия как позитивное утверждение своей собственной духовной истины, мирно и твердо предлагаемой всем народам земли. Сегодня любой человек, посещающий страны Европы, «повсюду встречает и в католических, и в англиканских храмах, как молчаливые свидетельства Православия, любимые и почитаемые западными христианами копии знаменитых икон, чаще всего – русских, иногда – византийских»³⁹.

Православие и икона нераздельно существуют с момента Пятидесятницы. Тем не менее, судьба иконы в истории Церкви составляет один из самых драматичных, а подчас и трагичных её разделов. Она пережила периоды почитания, расцвета и тяжких, кровавых гонений, благоговеющего поклонения и незаслуженного уничтожения, насмешек, критики со стороны быстро «прогрессировавших» в сторону античного языческого искусства западных мастеров живописи, начиная с эпохи Возрождения. Были периоды непонимания, забвения, в том числе внутри православного мира. Как ни странным это может показаться, в XIX веке целые поколения образованного сословия России почти ничего не знали о сокровищах древнего иконописания. Даже такие поборники, защитники и апологеты Православия, как славянофилы и Ф.М. Достоевский. Пустота, образовавшаяся в душах вследствие забвения сокровищ иконы, заполнялась образцами западной живописи на религиозные темы. Известно, например,



*Игумен Игнатий (Депутатов),
наместник Спасо-Преображенского мужского
монастыря г. Рязани, первый
проректор Рязанской
Православной Духовной
Семинарии, магистр богословия.*



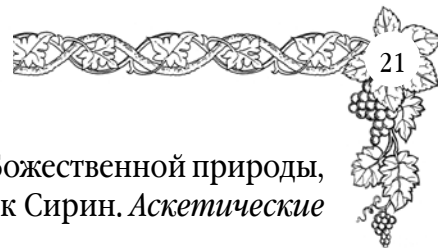
особое отношение образованных русских к Сикстинской Мадонне Рафаэля (от В.А. Жуковского до отца Сергия Булгакова, впоследствии, правда, разочаровавшегося). Копия этого шедевра висела в кабинете Ф.М. Достоевского над диваном, на котором писатель скончался⁴⁰.

XX век можно назвать веком настоящего открытия и апологии иконы. «Совершившееся на наших глазах открытие иконы, - писал Е.Н. Трубецкой, - одно из самых крупных и вместе с тем одно из самых парадоксальных событий новейшей истории русской культуры. Приходится говорить именно об открытии, так как до самого последнего времени в иконе все оставалось скрытым от нашего взора, и линии, и краски, и в особенности духовный смысл этого единственного в мире искусства. А между тем это – тот самый смысл, которым жила вся наша русская старина»⁴¹. Растущая популярность православной иконы в настоящее время базируется на работах целой плеяды известных русских исследователей. Среди них можно отметить имена князя Евгения Трубецкого, свящ. Павла Флоренского, прот. Сергия Булгакова, проф. Леонида Успенского, проф. Владимира Лосского, прот. Георгия Флоровского, проф. Георгия Острогорского, монахини Иулиании (Соколовой) и многих других труженников, посвятивших себя исследованию и апологии православной иконы.

Однако в том же XX веке иконе пришлось пережить невиданное в истории поругание от большевистской власти. Не прекращаются нападки на нее со стороны современных иконоборцев, главным образом представляющих различные протестантские течения. Но и в самой Православной Церкви сегодня икона не всегда занимает подобающее ей место в богослужении. Многие к ней относятся как к простой иллюстрации празднуемого события⁴². В храмах можно увидеть низкопробные подделки, которые по инерции называют иконами. «На икону перестали смотреть как на богословие в красках, даже не подозревают, что она может исказить вероучение так же, как и слово; вместо того, чтобы свидетельствовать об Истине, она может лжесвидетельствовать»⁴³. Поэтому мы полагаем, что апология иконы, раскрытие ее истинного места и значения в жизни Церкви – Тела Христова для чад Церкви, в первую очередь новообращенных, а также для людей, пока еще не вошедших в лоно Церкви, но имеющих такое желание, – наш долг и обязанность. Мы также считаем совсем бесполезным еще и еще раз излагать и аргументировать православное оправдание иконы перед инославными христианами.

Созерцание

Своей сущностью, духом икона укоренена в евхаристическом опыте Церкви, неразрывно связана с ним и через него со всем Преданием Церкви. Наставляя иконописца, св. Симеон Солунский говорил: «Изображай красками согласно Преданию, эта живопись так же истинна, как писание в книгах, и Божественная благодать почиет на ней, ибо свято то, что она изображает»⁴⁴. В иконе, писал профессор Н.В. Покровский, «чувствуется созерцание верующей души»⁴⁵. Созерцание, как учат святые Отцы, - это такое состояние верующего человека, когда в подвиге молитвенного, аскетического делания ему начинают открываться тайны сущего, и он получает возможность созерцать природу как творение Бога в ее первозданной чистоте, в ее Богом данной красоте. Это есть созерцание «тайн Славы Божией, сокрытых в сущих». Более высокий уровень созерцания – непосредственное богообщение⁴⁶. Вот как говорит о созерцании преподобный Исаак Сирин: «Вера есть врата таинств. Как телесные очи видят предметы чувственные, так вера духовными очами взирает на сокровенное. Подобно тому, как мы обладаем парой телесных глаз, мы обладаем и парой глаз духовных..., но у каждого из духовных очей свое видение. Одним оком мы зрим тайны славы Божией,



сокрытые в сущих... Другим же оком созерцаем славу святой Божественной природы, когда Бог пожелает ввести нас в духовные таинства...» (Исаак Сирий. *Аскетические трактаты. 72-й трактат.*)

Однако созерцание доступно не только христианским подвижникам, сподобившимся Откровения, но даже людям, ничего не знающим о Боге. Они ощущают, предугадывают Его в Его творениях, когда начинают рассматривать их глубже обыденных, утилитарных связей – в их красоте, в их чудной бесцельности, в их пробуждении к бытию. Мир есть дар Божий. Человеку нужно уметь чувствовать Дарителя через дар. Созерцатель, как и необразованный человек, может обходиться без книг: существа и вещи в их бесконечной тонкости и изяществе, непрестанно твердят ему о Боге. «Один из тогдашних (IV век по Р.Х.;- *иг.Игнатий*) мудрецов явился к праведному Антонию и спросил его: “Отче, как можешь ты быть счастлив, будучи лишен утешения, подаваемого книгами?” Антоний ответил: “Моя книга, философ, - это природа сущего, и когда хочу читать Слово Божие, эта книга всегда предо мной”» (Евагрий Понтийский. *Практический трактат, или Монах.*)⁴⁷. Раскрывая эту мысль Климент Александрийский писал: «Можно обрести предчувствие Бога, если в каждом ощущении пытаться воссоединить реальность всякого сущего и не удаляться от него, не проникнув сначала в его нездешнее звучание» (Климент Александрийский. *Строматы. 5, 11*).

Это начало созерцания. Далее происходит следующее: «Пребывая в созерцании... мы уже не рассматриваем физические качества вещи, ее размеры, плотность, длину и ширину. То, что остается от нее, - лишь знак, некая единичность, обладающая, если можно так сказать, каким-то положением... За ее пределами мы открываем огромность Христа, а затем, через святость Его, вступаем в бездну Его безграничности, пока не узрим Всемогущего... Благодать познания дается нам от Бога через Сына. Соломон торжественно свидетельствует о том, говоря: “Разума человеческого нет во мне, мудрость же мне дарует Бог, и я познаю святое” (Прит. 30, 2). Моисей также символически называет мудрость “древом жизни” (Быт. 2, 9), насаженным в раю. Но рай этот не есть ли также и мир, где присутствуют все элементы творения? Здесь Слово стало плотью и цвело, и принесло плод, и даровало жизнь вкусившим от Его блага» (Климент Александрийский. *Строматы. 5, 11*).

Мы подошли к кульминационному моменту Православного богословия. К сретенью – встрече Бога и человека. Иисус Христос, воплотившийся и вочеловечившийся «нас ради и нашего ради спасения», соединил в себе ранее несоединимое – Небо и землю, Божественное и человеческое. Став Истинным Человеком, претерпев крестные страдания, смерть и воскреснув, Христос открыл персному, пораженному грехом человеку путь на Небо, путь спасения. Суть Православия состоит в том, что Бог стал человеком, чтобы через восприятие падшего человеческого естества спасти его от власти греха и привести к обожению. Ради этого произошло подлинное, не мнимое, соединение полноты Божественного естества с полнотой естества человеческого в ипостаси Сына Божия. Все без исключения ереси пытались оспорить этот догмат. Смысл всех ересей в том, что либо соединение Божественного и человеческого естества не было подлинным, но мнимым, либо с божественным естеством соединилось не все человеческое естество, а лишь какая-то его часть, и потому другая его часть осталась вне спасения, потому что, по известному богословскому принципу, что из человеческого естества осталось не воспринятым божественным естеством, то осталось неуврачеванным от греха.

Созерцание: слово и образ

О созерцании как пути и способе духовного делания, восхождения человека от

его пораженного грехом актуального состояния к своему Спасителю, говорят практически все Отцы Церкви. Созерцание есть очень сложная составная часть духовного делания, «узкие врата» ведущие по Пути Истины в Жизнь вечную (Ср.: Ин. 14: 6). Оно по своему динамическому содержанию двусоставно. Оно включает в себя движение, устремленность человека к Богу и движение Бога к человеку, выражающееся через Его Откровение. Созерцание есть соработничество (*синергия*) Бога и человека.

Созерцать можно только то, что имеет содержание и форму, очертания, некую обособленность от другого. То есть, иными словами, созерцать можно то, что имеет *образ* (на греческом языке – *икона*). То, что имеет образ, может быть изображено. В процессе созерцания мы *умом зрим* духовные образы. Они *изображаются* в нашем сознании. В Ветхом Завете Бог был безобразным, невидимым, следовательно неопи- суемым, неизобразимым. То есть можно сказать, что Он был *неиконичен*.

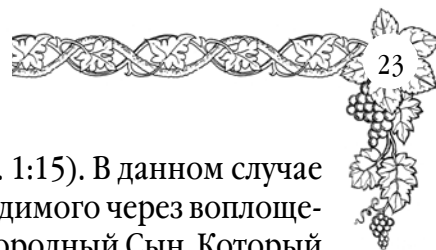
Грехопадение прародителей привело к тому, что грех поразил человека, чем сильно омрачил, затемнил, исказил (но не уничтожил) в нем образ Божий. Из-за омраченного образа Божия человеческая природа стала недостойна изображения и почитания. Поэтому в Ветхом Завете было запрещено изображать Бога, людей и почитать эти изображения, ибо они не могли быть истинными. В целом Закон жестко ограничивал круг священных существ и предметов, которые можно было изображать человеческими средствами. В этой связи человек *созерцал* Божие Откровение через *слова* Священного Писания.

В Новом Завете Откровение Божие осуществляется и через слово и через *образ* (*икону*), поскольку Невидимый стал видимым, Неопикуемый стал опикуемым. Теперь Бог открывается людям не только в слове через пророков. Он сам является им в Лице воплотившегося Слова. И, действительно, когда Христос говорит Своим ученикам, что блаженны очи их, потому что видят они то, что видят... (Мат.13:16-17), эти слова означают, что ученики непосредственно видели в воплощении Бога возведенное пророками: «Бога не видел никто никогда, Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил (Ин. 1:18).

Отличительной чертой Нового Завета является то, что в нем слово неотделимо от образа. Апостолы своими глазами видели то, что в Ветхом Завете было лишь предвосхищено в символах. «Бестелесный и не имеющий формы Бог никогда не был изображаем никак. Теперь же, когда Бог явился во плоти и с человеки поживе, я изображаю видимую сторону Бога»⁴⁸, - пишет св. Иоанн Дамаскин. В этом коренное различие между ветхозаветными видениями и новозаветным образом: тогда пророки видели духовными очами нематериальный, невещественный образ, указующий на будущее; теперь человек видит телесными очами исполнение их предвидений – Бога во плоти. Святой евангелист Иоанн выражает это предельно ясно начальными словами своего первого послания: «О том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали, и что осязали руки наши...» (Иоанн.1:1).

По мнению профессора В. Лосского, тема образа в познании Бога и человека имеет такое существенное значение, что можно говорить о «богословии образа»⁴⁹ в Новом Завете. Собственно богословие (т.е. богопознание) в значении, которое ему придают Отцы Церкви, было скрыто от ветхозаветного Израиля до воплощения Сына. В воплощении – основном догматическом событии христианства - «образ» и «богословие» связаны так тесно, что само выражение «богословие образа» может показаться почти плеоназмом в случае, если мы считаем богословием познание Бога в Его Логосе, Единосущном образе Отца⁵⁰.

Священные новозаветные книги содержат идею о Сыне Божьем как ипостасном образе Отца (ср.: Евр. 1:3; Кол. 1:15; 2 Кор.4:4). Воплотившийся Сын Божий назван



«образом Бога» (2 Кор.4:4), «образом невидимого Бога» (Кол. 1:15). В данном случае слово «образ» означает целостное, полное *изображение* невидимого через воплощение. Действительно, «Бога никто никогда не видел», но «Единородный Сын, Который в недрах Отца, Он Его объясняет» после Своего воплощения. Поэтому на просьбы Филиппа: «Господи, покажи нам Отца», — Иисус Христос ответил: «Видевший Меня видел Отца ...Я в Отце и Отец во мне» (Ин. 14:8-10). Сын жив, естествен и неизменен в *образе* Отца. Отец и Сын соотносятся как Первообраз и Образ. Онтологически Образ не отличается от Первообраза. Они единосущны. Через Сына Отец раскрывает и проявляет Себя.

Таким образом, мы приближаемся к новому содержанию учения о человеке как образе и подобии Божию, что вкладывает в него откровение о Боге, принявшем человеческое естество. Это имеет фундаментальное значение для *изобразимости* Бога в новозаветном аспекте. Возможность изображения Бога напрямую зависит от связи между человеком и Богом, проявляющуюся через воплощение Сына Божьего. Будучи нетварным Образом Отца, Сын в то же время есть Первообраз творения, который в свою очередь есть образ или отображение своего Первообраза, поскольку «все через Него начало быть» (Ин.1:3). По существу есть различие между Сыном как образом Отца и творением как образом Сына. Как несотворенная икона Сын единосущен Отцу, а мир как сотворенная икона Бога не единосущен Ему⁵¹.

Если Адам омрачил человеческий образ, то Иисус Христос, Новый Адам, как Сын Божий и Сын Человеческий восстановил истинный человеческий образ, являющийся истинным образом Божиим в человеке. В этом сущность связи между Боговоплощением и иконопочитанием. Основа православного учения об изображении Иисуса Христа состоит в том, что Сын Божий принял человеческий облик и стал видим, и еще в том, что приняв человеческий облик, Он снял с него пелену греха и восстановил первоначальную чистоту образа Божьего в человеке. Человек, очищенный от греха через Боговоплощение, возведенный до Бога через Богочеловека, возвысившийся до степени святости и совершенства, достоин изображения и почитания. Образ Божий в человеческой природе Иисуса Христа, восстановленный не только в своем первоначальном, доадамовом, состоянии, а в полном блеске Теосиса — обожения, теснейшего единения с Богом, сохраняя все качества человеческой природы, являет реально осязательно невидимого до сих пор для людей Бога.

Моисей говорил евреям, что Господь Бог не явился на Синае в определенном образе, чтобы не делали изваяний или изображений Божества. Но Единородный Сын Божий принимает образ человека, обладает действительно человеческой плотью, сохраняя в продолжении Своей жизни, подобно сынам человеческим, определенный вид, принимает пищу, вполне осязаем даже после Воскресения (Мт.28:9) в Своем человеческом виде, Он является людям и после вознесения на небо (Деян. 7:55). Святой Иоанн Дамаскин пишет о Сыне Божьем: «Будучи образом Божиим, уничтожил Себя Самого, приняв образ раба (Фил.2:6,7), через это сделался ограниченным в количественном и качественном отношениях и облекся в телесный образ, тогда начертывай на досках и выставляй для созерцания Восхотевшего явиться, начертывай неизреченное Его снисхождение, рождение от Девы, крещение во Иордане, преобразование на Фаворе, страдания, освободившие нас от страстей, чудеса — признаки Божественной Его природы и деятельности, совершаемые при посредничестве плоти, спасительное погребение Избавителя, восшествие на небо; все рисуй, и словом и красками, и в книгах и на досках»⁵².

Для Церкви всегда неоспоримым был авторитет Священного Предания о Нерукотворном образе Спасителя и иконах пресвятой Богородицы, написанных еванге-

листом Луккой. Это засвидетельствовано общепризнанными церковными авторитетами, такими, как св. Андрей Критский и св. Иоанн Дамаскин. И если сегодня мы не сомневаемся в том, что св. Иоанн правдиво изложил и передал Священное Предание Церкви и Отцов, например, по вопросам христологии, то какое основание мы имеем отбрасывать его свидетельство о достоверности предания об Убресе.

Священное Писание и икона

Православные апологеты сравнивали икону со Священным Писанием. Библия несет в себе не только важнейшую информацию, но и ту животворящую силу, которая непосредственно воздействует на душу человека и проникает как луч в самые глубины его сердца. Священное Писание - это откровение и благодать Божия, заключенная в человеческом слове. Икона - это Церковное Предание и благодать Божия, проявляемая через линии и краски, как через цветные письма. Священному Писанию внимают в безмолвии; к иконе обращаются с молитвой. Священное Писание открывает духовный мир человеческой душе; через икону человеческая душа общается с этим миром. Сила, заключенная в Священном Писании, свидетельствует душе о том, что оно - истинно, что духовный мир существует и открыт для человека. Сила иконы свидетельствует о том, что этот мир близ нас, что сама душа - частица этого мира⁵³.

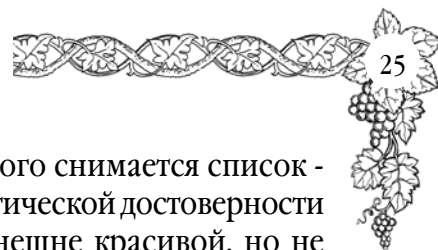
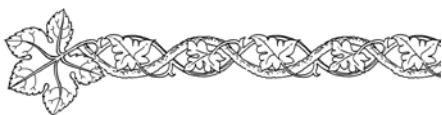
Есть богословы, которые утверждают, что «Библия тоже есть икона. Просто образ Творца она передает не красками, а словами... Более того, Ветхий Завет есть икона Нового Завета - «образ настоящего времени» (Евр. 9, 9), «тень будущих благ» (Евр. 10, 1). События Священной истории иконичны»⁵⁴. Первым же иконописцем был сам Бог. Его Сын - «образ ипостаси Его» (Евр. 1, 3)⁵⁵.

Размышляя над подобными утверждениями, невольно задаешься вопросом: почему, на каком основании православное Предание поставило икону рядом со Священным Писанием? Книги Священного Писания написаны людьми по Божию Откровению. Круг этих людей ограничен. Эти люди в жизни своей достигли высочайших вершин святости. Поэтому их называют боговидцами. А иконы? Иконописцы? Сколько их было на протяжении двух тысяч лет? Сколько сегодня людей, называющихся иконописцами, занимаются иконописью? Сколько было в истории Церкви и сколько есть иконописных школ в настоящее время? Оказывается, если мы введем различие между настоящими, истинными иконописцами и переписчиками, копиями икон, то круг первых будет, пожалуй, не намного шире, чем круг тех, чьими руками были написаны книги Священного Писания (кстати, переписчиков текстов Священного Писания на протяжении истории Церкви было так много, что их никто просто и не считал). Каким же должен быть истинный иконописец? Какой должна быть настоящая икона, то есть та, которая православным Преданием ставится рядом со Священным Писанием?

Вот как отвечает на эти вопросы архимандрит Рафаил (Карелин): «В древние времена для иконописца самым важным были святость жизни и мистическая интуиция (способность воспринимать духовный мир), а уже затем - мастерство. Соединенные вместе, они создают то, что в миру называется гениальностью, а в Церкви прозрением.

Икона имеет два поля. Первоначальное поле - человеческое сердце, в котором должна быть безвидно написана икона через молитву и внутреннее мистическое переживание. Это видение священного образа, еще не в красках и линиях, а в особом чувстве, которое мы можем условно назвать чувством достоверности: душа знает, с кем она общается, и потом узнает знакомый лик на иконе, или же отвергает его, как музыкант - фальшивую ноту.

Мистический опыт общения с Небесной Церковью и переживание духовных



реалий дает истинное содержание иконе, а образец, с которого снимается список - каноническую форму и историческую достоверность. Без мистической достоверности одна форма окажется «спящей иконой»: она может быть внешне красивой, но не слышать, как во сне.

Иконописец становится или аскетом, или лжецом - третьего пути нет.

Теперь о том аспекте иконы, который проявляется на поле доски. Малое, замкнутое поле должно разомкнуться и расшириться до бесконечности. Икона должна включить душу в то дивное, кристаллоподобное море света, которое видел у престола Божия апостол Иоанн. Где благодать Божия - там дыхание вечности и бесконечности»⁵⁶.

Заключительные слова архимандрита Рафаила приоткрывают нам существенные особенности православной иконы, которые, с одной стороны, коренным образом отличают ее от светской живописи и от религиозного живописного искусства Римско-Католической Церкви; а с другой – глубинно, онтологически соединяют ее со Священным Писанием и живым Преданием Церкви – молитвой, Литургией, Евхаристией.

Первая такая особенность – обратная перспектива. О ней написано очень много. Мы же здесь обратим внимание на то, что перевернутая перспектива (или оценка) в христианском мировоззрении не является достоянием только иконописи. «Вся евангельская этика – это мир обратной перспективы. Смысл заповедей блаженств («блаженны нищие, плачущие, жаждущие, алчущие, ненавидимые и гонимые...») сводится к утверждению того, что блажен тот, кто так или иначе несчастлив. Аксиология Евангелия выглядит перевернутой в сравнении с предпочтениями “мира”. В центре христианской проповеди – распятый Христос. То, чем дорожит мир и то, чего он боится, меняются местами: крест становится не позором и проклятием, а победой. Мирской же победитель в самом главном может оказаться фатально проигравшим – “какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит” (Мф. 16,26)»⁵⁷.

Мир видится Церковью не так, как он сам думает о себе. Икона же свидетельствует об этом ином видении. Один из первых исследователей иконы кн. Е.Н. Трубецкой писал, что «расстояние - это то первое впечатление, которое мы испытываем, когда осматриваем древние храмы. В этих строгих ликах есть что-то, что влечет к себе, и в то же время отталкивает. Их сложенные и благословляющие персты зовут нас и в то же время преграждают нам путь; чтобы последовать их призыву, нужно отказаться от целой большой линии жизни, от той самой, что фактически господствует в мире... Благословляющие персты требуют от нас, чтобы мы оставили за порогом всякую пошлость житейскую, потому что «житейские попечения», которые требуется отложить, утверждают господство сытой плоти. Пока мы не освободились от ее чар, икона не заговорит с нами. А когда она заговорит, она возвестит нам высшую радость - сверхбиологический смысл жизни»⁵⁸.

Обратная перспектива не втягивает взгляд зрителя, а, наоборот, задерживает, препятствуя возможности проникнуть и войти в изображение, в его глубину, сосредоточивая все внимание зрителя на самом изображении. Если пространство обычной картины – это пространство за ней (точка схода всех линий, фокус, помещается в глубине картины), то в иконе ее пространством, к которому идут и сходятся все линии, является пространство перед ней, т.е. пространство храма или комнаты, в котором стоит человек. Таким образом можно сказать, что человек уже стоит в пространстве иконы, поскольку икона сама выходит из себя, обращаясь к нему. Человек же в молитвенном созерцании должен раскрыть свою душу, чтобы принять в нее то, что несет в себе икона, - ее гармонию, ее свет. Можно сказать, что – в силу обратной перспективы – не человек смотрит на икону, а икона смотрит на человека. Обратная

перспектива превращает наше пространство в место действия иконы. В этом икона очень близка специфике текста Священного Писания. Разницу между библейским текстом и текстом художественного произведения лучше всего можно выразить в терминах обратной и прямой перспектив. Художественный текст вводит человека в свой мир. Читая его, человек забывает о своей жизненной и бытовой ситуации. Он живет тревогами, болью и радостью персонажей. Текст вводит его в себя. Человек забывает свои тревоги и даже свои обязанности.

Напротив, «священный текст стремится влиться в мою жизнь, буквально проторгнуться в нее, побудить меня к пониманию того, что то, о чем идет речь в Евангелии, принадлежит к числу фундаментальнейших вопросов именно моей жизни. Не сопереживание Иисусу, Петру или Аврааму требуется от меня. Я должен перед лицом этого текста понять, что все, происходящее там и тогда, - некоторым образом происходит со мной. Кому бы ни говорил Христос Свои слова – Он говорит их мне... Подлинное духовное прочтение Писания дает Великий канон преп. Андрея Критского. В этом каноне... преп. Андрей отождествляет себя по сути со всеми лицами Ветхого и Нового Заветов. Видит грех Давида – “ты же, душе моя, и горшее сотворила еси”, видит ревность Илии – “ты же, душе моя, ревности его не поревновала еси”. И человек, слушающий этот канон в храме на фоне непрерывного тихого пения “Помилуй мя, Боже, помилуй мя”, к себе прилагает все события Священной Истории, находя в них укор, утешение или пример для себя, для той жизни, которую он ведет здесь, в своем веке, в своем доме.

Этот текст заставляет встроить себя в ткань нашей жизни. Библия не может быть лишь рассказанной действительностью, наподобие гомеровской. Ее задача – воздействие на сознание адресата, а не передача информации. Это не поэзия: не переживание, а выход в новый пласт реальности. Эти тексты нельзя пересказать... Мир сказания мы должны включить в нашу действительность и нашу собственную жизнь. События Божественного домостроительства не просто вспоминаются, они “объемлют нас, они спасают нас”⁵⁹. Библия стремится не столько дать нам возможность истолковать ее по-своему, сколько сама желает истолковать по-новому нашу жизнь⁶⁰. Таким образом, действием обратной перспективы икона ставится в такое же отношение к нашей жизни, как и Евангелие.

Вторая особенность иконы, сближающая ее со Священным писанием и удаляющая от художественного слова и живописи, – ее объективность, бесстрастность. Икона стремится показать не субъективное восприятие реальности иконописцем, но явить саму Реальность. О смысле являемого иконой Л.А. Успенский сказал: «Икона есть образ человека, в котором реально пребывает пополющая страсти и все освящающая благодать Духа Святого. Поэтому плоть его изображается существенно иной, чем обычная тленная плоть человека. Преображенный благодатью образ святого, запечатленный на иконе, - есть самое подобие Бога, образ богооткровения, откровение и познание скрытого»⁶¹. И библейский рассказ есть свидетельство самой Реальности о Себе. Задача иконы в том, чтобы разбудить волю и разум человека и подвигнуть его к преображению. Такова же, как было сказано выше, и задача Библии.

Икона и Евхаристия

Преображение человека возможно при его встречном движении к своему Спасителю. Таким движением, таким живым действием является молитва. Как пишет архимандрит Зинов (Теодор), «икона – это воплощенная молитва. Она создается в молитве и ради молитвы, движущей силой которой является любовь к Богу, стремление

к нему как к совершенной красоте. Поэтому икона вне Церкви в подлинном смысле существовать не может. Как одна из форм проповеди Евангелия, как свидетельство Церкви о Боговоплощении, она есть составная часть богослужения – как и церковное пение, архитектура, обряд»⁶². Эпицентр богослужения – это Литургия. Она зовет человека к вечности, преображению, радости, которые стали для него достижимы посредством причастия человека Христу. Подлинное место человека в мире – это участие в Евхаристии. И икона зовет нас на духовную трапезу. Как и Литургия, она зовет нас не к воспоминанию о Событии двухтысячелетней давности, а к реальному участию в Том Событии. Икона своим языком говорит нам, что Тайная Вечеря в Сионской горнице и наша жизнь не разделены временем. В таинстве Евхаристии «все осталось доступным, незакрытым в себе, непогребенным в прошлом, и ты можешь причаститься живому Христу»⁶³. Хотя Вечеря с апостолами и была Тайной, но дверь в нее оказалась так и не запертой, о чем свидетельствует икона Пятидесятницы, на которой среди двенадцати апостолов присутствует и апостол Павел, исторически не входивший в апостольскую общину. Об этом свидетельствует и Рублевская «Троица». Иконописец освободил пространство перед трапезой ангелов для собеседования с молящимся человеком.

Рамки статьи не позволяют сделать обстоятельный обзор апологетики православной иконы. В заключение приведем слова А. Кураева: «Конечно, в некотором смысле и богословие, и иконописание всегда обречены на неудачу, так как человеческими средствами передают сверхчеловеческое и невыразимое. Но в этом-то и состоит их смысл: они подводят нас к последней грани и говорят: далее следуй сам...»⁶⁴



ПРИМЕЧАНИЯ

³⁷ С.С. Аверинцев. Ревнитель достоинства иконы (предисловие). // Архимандрит Зинов (Теодор). Беседы иконописца. СПб, 2003. С. 7.

³⁸ Е.Н. Трубецкой. Умозрение в красках. // Е.Н. Трубецкой. Смысл жизни. М., 2005. С. 324.

³⁹ С.С. Аверинцев. Указ. соч., С. 7.

⁴⁰ Там же, С.8.

⁴¹ Е.Н. Трубецкой. Два мира в древнерусской иконописи. // Е.Н. Трубецкой. Смысл жизни... С. 354.

⁴² Архимандрит Зинов (Теодор). Беседы иконописца. СПб, 2003. С. 22-23.

⁴³ Там же, С.23.

⁴⁴ Цит. по: Настольная книга священнослужителя. М., 1983. Т. 4. С. 160.

⁴⁵ Покровский Н.В. Церковная археология. Пг., 1916. С. 194.

⁴⁶ Оливье Клеман. Истоки. М., 1994. С. 211.

⁴⁷ Цит. по: Оливье Клеман. Истоки... С. 213.

⁴⁸ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. // Веб-Центр «Альфа и Омега». М., 2003. С. 77.

⁴⁹ Владимир Лосский. Боговидение. Издательство АСТ. М., 2003. С. 408.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же, С. 409.

⁵² Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. // Веб-Центр «Альфа и Омега». М., 2003. С. 78.

⁵³ Архимандрит Рафаил (Карелин). О языке православной иконы. М., «Сатис», 1997. С. 62-63.

⁵⁴ Диакон Андрей Кураев. Традиция, догмат, обряд. Апологетические очерки. М.-Клин. 1995. С. 273.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Архимандрит Рафаил (Карелин). Указ. соч. С. 63.

⁵⁷ Диакон Андрей Кураев. Указ. соч... С. 282.

⁵⁸ Трубецкой Е.Н. Умозрение в красках. // Трубецкой Е.Н. Смысл жизни... С. 340.

⁵⁹ Диакон Андрей Кураев. Указ. соч... С. 291-292.

⁶⁰ Там же. С. 292.

⁶¹ Л.А. Успенский. Богословие иконы Православной Церкви. Париж, 1989. С. 132.

⁶² Архимандрит Зинов (Теодор). Беседы иконописца... С. 22.

⁶³ Диакон Андрей Кураев. Указ. соч... С. 304.

⁶⁴ Там же. С. 320.

Творения митрополита Никифора (1104-1121 гг.)

Автор: протоиерей Владимир Игнатов

Митрополит Киевский и всея Руси Никифор I (сер. XI в. – апрель 1121 г.) один из самых выдающихся деятелей древнерусской культуры и видный представитель древнерусского богословия, оставивший яркий след в истории отечественной мысли. Его творчество имеет важное значение для рассмотрения до сих пор малоизученного вопроса о влиянии наследия античной философии на христианское богословие, и что самое главное, – применительно к становлению религиозно-философской культуры древней Руси.

Рукописные списки произведений

Творческое наследие митрополита Никифора составляют дошедшие до нас два произведения с великопостной тематикой – «Послание Владимиру Мономаху о посте и воздержании чувств» и «Поучение в неделю сыропустную», а также цикл антилатинских посланий – «Послание князю Владимиру Мономаху о вере латинской»; послание, адресованное князю Ярославу Святославичу, – «Написание на латину к Ярославу о ересьях» (бытовавшее в списках и без указания адресата, в связи с чем в науке называемое «Посланием к неизвестному князю»); «Послание Никифора к Ярославу Святославичу, князю Муромскому», представляющее собой переделку еще одного послания – «Послания князю Ярославу Святополчичу»⁶⁵.

Послания митрополита Никифора Владимиру Мономаху сохранились в рукописях XV – XVII вв. «Послание о посте» и «Послание о латинах» соседствуют друг с другом, причем антилатинское послание предшествует посланию о посте. Так же оба послания находятся под 20 июня в Великих Минеях Четых митрополита Макария: в Успенском списке ГИМ, Синодальное собрание, № 995. Л. 335 об. – 337 – послание о латинах, Л. 337-340 – послание о посте; в Царском списке ГИМ, Синодаль-



Протоиерей Владимир Игнатов, настоятель Благовещенского храма г. Рязани, преподаватель Рязанской Православной Духовной Семинарии.



ное собрание, № 181. Л. 444-446 – послание о латинах, Л. 446 – послание о посте⁶⁶.

Антилатинское послание к Ярославу Святополчичу известно в шести списках. Ныне неизвестно местонахождение важнейшего списка этого памятника, содержащегося в сборнике XVI в. in quarto, написанном на 446 листах и принадлежавшем А. Н. Попову. Только в нем содержалось надписание заглавия «Послание от Никифора, митрополита киевского, к Ярославу князю Святополчичу». Списки «Поучения в неделю сыропустную» к настоящему времени после длительного перерыва только начинают вновь выявляться и изучаться подробно.

Издания произведений митрополита Никифора и их изучение.

В научный оборот творческое наследие митрополита Никифора стало вводиться в начале XIX столетия. Первым издателем произведений митрополита Никифора стал К. Ф. Калайдович. В 1815 г. Общество истории и древностей российских опубликовало подготовленный им полный текст «Послания о посте» по Синодальному списку⁶⁷. В 1821 г. все тот же К. Ф. Калайдович издал «Послание Владимиру Мономаху о латинах»⁶⁸.

Заслуга первой наиболее полной публикации творчества Никифора принадлежит известному ученому, иерарху Русской церкви, митрополиту Макарию (Булгакову). Преосвященный Макарий в 1857 г. воспроизвел в своей «Истории Русской Церкви» обширные отрывки «Послания Владимиру Мономаху о посте», которое он охарактеризовал как одно из лучших произведений нашей древней словесности⁶⁹. Там же им было издано «Поучение в неделю сыропустную (это была единственная публикация памятника в XIX-XX вв.) и «Послание к Ярославу Святополчичу» (по Румянцевскому списку), которое он смог определить как обращенное к вольинскому князю, однако не назвав его имени. Здесь же прилагался другой вариант этого текста из Великих Четых Миней⁷⁰. Немаловажно, что митрополит Макарий был первым автором, использовавшим произведения Никифора для историко-научного анализа: из их содержания он черпал характеристики эпохи, состояния Церкви, народной нравственности.

Последующие дореволюционные историки неоднократно обращались к этим интересным источникам, правда, в общих работах, а не в специальных исследованиях. В 1861 г. Ф. И. Буслаев перепечатал в отрывках по изданию К. Ф. Калайдовича оба послания к Владимиру Мономаху в своей «Исторической хрестоматии церковнославянского и древнерусского языков»⁷¹. А. Н. Попов в книге «Историко-полемический обзор древнерусских сочинений против латинян» дал характеристику ныне утраченному списку «Послания к Ярославу Святополчичу» и опубликовал большой фрагмент из него⁷².

Среди других дореволюционных исследователей на содержательной характеристике «Послания Владимиру Мономаху о посте» так же останавливался С. П. Шевырев⁷³. Но впервые направленное аналитическое внимание к философским аспектам «Послания о посте» отразилось в работе М. В. Безобразовой, поставившей вопрос о древнерусских представлениях о взаимосвязанности физического и психического состояний человека⁷⁴.

Историко-философская мысль советской эпохи, к сожалению, не оставила ни публикаций, ни подробных исследований по творчеству Никифора. Однако тексты этого мыслителя привлекались в качестве вспомогательных источников по общественно-политической истории Киевской Руси, его имя включалось в учебные пособия по истории отечественной мысли. Как мыслитель митрополит Никифор рассматривался в общих работах В. С. Горского, М. Н. Громова, Н. С. Козлова, В. В. Милькова, В. Ф. Пустарнакова⁷⁵. Едва ли не единственной специальной работой на фоне этих трудов была статья М. Н. Громова в «Вестнике МГУ» за 1975 г., в которой

автор обозначил многие перспективные направления и подходы к анализу «Послания Владимиру Мономаху о посте»⁷⁶.

В наши дни, когда наблюдается устойчивый рост внимания к древнерусской религиозно-философской мысли, произведения митрополита Никифора вновь обретают своего читателя. Наиболее часто публикуемым стало «Послание к Владимиру Мономаху о посте». Первым современным и первым зарубежным научным изданием «Послания о посте» стала выпущенная славистом А. Дёлькером публикация по рукописи конца XV – начала XVI века с разночтениями по трем спискам, переводом на немецкий язык и комментариями⁷⁷. В России современный перевод «Послания о посте» с краткими комментариями и сопроводительной статьей вышел в Москве в сборнике, подготовленном А. Г. Кузьминым и А. Ю. Карповым⁷⁸. В Санкт-Петербурге Н. В. Поньрко осуществлен первый отечественный опыт издания древнерусских текстов «Послания Владимиру Мономаху о посте» и «Послания о вере латинской» вместе с разночтениями, переводом и комментариями в сборнике древнерусского эпистолярного жанра⁷⁹. Отрывок перевода «Послания» вошел в хрестоматийный сборник высказываний философов разных времен, где он прокомментирован М. Н. Громовым⁸⁰.

В 2000 г. последовало две публикации древнерусских текстов с современным переводом и научно-философскими комментариями. Первая из них представлена в книге «Послания Митрополита Никифора», подготовленной и изданной сектором истории русской философии Института философии Российской академии наук. В ней содержатся древнерусские тексты и переводы обоих посланий Владимиру Мономаху с комментариями, подготовленными Г. С. Баранковой, а также аналитическая статья и научно-философский комментарий к памятникам, написанные А. И. Макаровым, В. В. Мильковым и С. М. Полянским⁸¹. Вторая публикация вошла в состав научного издания «Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли». После исследовательской вступительной статьи С. М. Полянского, посвященной общей характеристике религиозно-философской проблематики в творчестве Никифора, помещен древнерусский текст «Послания о посте» и перевод, подготовленный Г. С. Баранковой, а также комментарии Г. С. Баранковой, В. В. Милькова и С. М. Полянского.

В 2001г. вышли еще две публикации – «Послание Владимиру Мономаху о посте», подготовленное выше поименованным авторским коллективом в качестве приложения к объемному научному изданию М. Н. Громова и В.В. Милькова «Идейные течения древнерусской мысли»⁸², и первое после почти полуторовекового перерыва издание вновь обнаруженного «Поучения в неделю сыропустную», осуществленное Г. С. Баранковой и С. М. Полянским⁸³.

Современный этап изучения произведений митрополита Никифора позволил выявить новые списки, поставить вопросы о разночтениях и взаимоотношениях редакций текстов.

Актуальной остается проблема выяснения зависимости текстов Никифора от иных произведений, источников и списков, использованных при цитации Священного Писания. Но наряду с этим возникают и самостоятельные богословско-философские задачи: оценка сущности и значения изложенных Никифором богословско-философских идей, идейных течений, нашедших отражение в его творчестве; вопрос о роли митрополита Никифора в отечественной духовной культуре; его антропологическая, социальная и полемико-экзегетическая доктрины; значение и влияние, которые митрополит Никифор имеет в истории и религиозно-философской культуре Древней Руси.

Основные особенности творений митрополита Никифора.

Произведения митрополита Никифора, за исключением «Поучения в неделю сыропустную», относятся к разновидности епископских посланий и тяготеют к эпистолярному жанру. Создавая эти произведения, митрополит Никифор не проявил принципиального новаторства с точки зрения литературной формы. Церковные послания являлись одним из древнейших жанров христианской письменности. Послания святых Апостолов вошли в состав канонических книг Нового Завета. О посланиях, как о форме общения между христианами, говорят сами апостолы (см.: 1 Ин. 1:3-4; 1 Кор. 5:9; Флм. 1:21). Среди новозаветных посланий известны как адресованные отдельному лицу, так и церковным общинам.

В течение первых веков христианской эры послания стали весьма распространенным способом общения епископов друг с другом и со своей паствой. Некоторые из них позднее получили статус канонических⁸⁴. Постепенно церковными правилами были определены те случаи, в которых епископам надлежало рассылать послания. В частности, если касаться времени Великого поста, то уже в III веке был обычай, по которому александрийский епископ особым посланием объявлял в Египте о дне празднования Пасхи и в связи с этим — о дне, в который в тот год начинался Великий пост. В 325 г. на I Вселенском соборе этот обычай был возведен в правило⁸⁵. В конце IV в. некоторые епископы, как например святитель Григорий Нисский, рассматривают в посланиях, приуроченных к Великому посту, вопросы покаянной дисциплины.

В последующее время великопостные послания становятся традиционными. В самой Византии, откуда происходил митрополит Никифор, в XI в. вопросы, касающиеся Великого поста, в связи со спорами с латинским Западом, вновь сделались предметом пристального рассмотрения полемистов⁸⁶. Таким образом, в начале XII столетия митрополит Никифор, адресуя послание о посте перед Пасхой великому князю Владимиру Мономаху, находился в русле давней традиции и мог сказать, что действует согласно церковному уставу и правилу⁸⁷.

По замечанию Г. Подскальски, жанровые особенности «Послания Владимиру Мономаху о посте» выводят его за рамки эпистолярного жанра, и оно тяготеет к тому типу, который в церковном праве именуется «наказанием» и преследует цель выявить источники добра и зла⁸⁸. «Поучение в неделю сыропустную» является образцом классической проповеди или духовной беседы.

Дошедшие до нас произведения митрополита Никифора образуют две тематические группы. В первую группу входят два произведения, посвященные Великому посту. Это — «Послание Никифора, митрополита Киевского, к великому князю Владимиру, сыну Всеволода, сына Ярослава о посте и воздержании чувств», а также «Поучение митрополита русского Никифора в неделю сыропустную в церкви, ко игуменам, и ко всему иерейскому и диаконскому чину, и к мирским людям». Вторую часть образуют три антилатинских послания.

В великопостных произведениях, в отличие от достаточно формальных антилатинских посланий, митрополит Никифор более полно предстает как мыслитель и проповедник⁸⁹. Вместе с тем, эта часть творчества митрополита Никифора изучена меньше, чем более детально освещенные дореволюционной историографией его полемические произведения⁹⁰.

Послания с великопостной тематикой повторяют два древнейших типа: одно направлено конкретному лицу (в данном случае — князю), другое — всей церкви. Это своего рода минимум, позволяющий судить об отношении митрополита к духовной жизни древнерусской церкви и личности ее отдельного члена, занимающего первое



место в светской иерархии.

Причины, побудившие митрополита Никифора к созданию его произведений о посте достаточно практичны. Сам митрополит объясняет, что «потребно же сушу поучению ныне приходящим ради дней святаго Великого поста, того ради писанием поучению лето быти поразмыслих»⁹¹. В сравнительно молодой христианской стране еще было нужно говорить о необходимости и пользе поста, разъяснять аскетическую дисциплину.

Обращение к конкретной исторической ситуации помогает дополнить мотивы великопостного назидания актуальными для митрополита Никифора проблемами общественной жизни. В «Поучении» он упоминает тяжелое положение должников и взывает к совести займодавцев, а в «Послании» к Владимиру Мономаху в завуалированной форме излагает ходатайство о ком-то, по его мнению, осужденном несправедливо⁹². Е.Е.Голубинский, например, даже считал стремление митрополита предупредить князя от привычки внимать клеветникам в своем окружении главной причиной «Послания»⁹³.

«Поучение в неделю сыропустную» могло быть обращено к пастве в начале любого Великого поста, приходившегося на время, когда митрополит Никифор занимал митрополичью кафедру в Киеве, то есть к Великим постам с 1105 по 1121 годы. В литературе не предпринималось попыток сузить эту датировку. Однако ряд косвенных сведений заставляет нас с достаточной долей вероятности исключить крайние границы этого хронологического периода. Византиец Никифор в «Поучении» ссылается на незнание или на трудности в обращении с русским языком⁹⁴, что наиболее вероятно в первоначальный период его служения. С другой стороны, неплохая осведомленность по поводу общественных пороков той поры, обнаруженная митрополитом Никифором в «Поучении», предполагает наличие какого-то времени, чтобы прибывший из Константинополя митрополит мог познакомиться с жизнью своих духовных чад. Так что, вероятно, за наиболее возможную дату возникновения «Поучения» следует принять середину указанного периода.

В ту же пользу можно рассматривать одно из высказываний митрополита Никифора, обличающего социальные пороки в «Поучении» к пастве. Фактически первым конкретным грехом, который осуждает митрополит Никифор, названо «взымание неправедного реза», то есть высоких долговых процентов. Митрополит призывает: «...великий рез остави, еже, яко змия, изъедает окаяннии убогия. Аще ли постишися, емлещи рез на брате, никоея же ти пользы бысть; постя бо ся мниши, а мясо ядьяй – не мяса овчая, ни инех скот, ихже ти поведено, но плоть братнею; режа бо жилы и закалая его злым ножем – лихоиманием неправедныя мзды тяжкаго реза»⁹⁵.

Черные краски, в которых митрополит Никифор изображает грех «великого реза», напоминают о критической обстановке в Киеве весной 1113г., когда доведенные до отчаяния высокими долговыми процентами горожане пошли громить дворы ростовщиков. Владимир Мономах, занявший киевский стол, узаконил фиксированный и более низкий, по сравнению с прошлым, долговой процент. Слова митрополита о «тяжком резе» в годы, последующие восстанию, выглядели бы анахронизмом либо критическим выпадом в адрес законодательства Владимира Мономаха. Последнее исключается при ознакомлении с характером взаимоотношений князя и митрополита. Возможно, что «Поучение» было написано в преддверии киевского восстания, к сыропустному воскресенью 16 февраля 1113г. Во всяком случае, вряд ли оно было создано позднее этой даты.

Упомянутые антиростовщические мотивы можно расценивать еще и в качестве косвенного подтверждения принадлежности авторства этого произведения Ники-

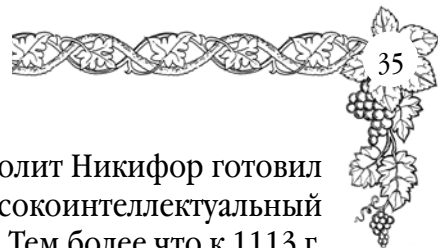
фору I. В отечественной науке никогда не возникала проблема спорного авторства «Поучения в неделю сыропустную», однако она была заявлена Г. Подскальски и А. Поппэ, предполагавших возможную принадлежность «Поучения» митрополиту Никифору II (1182 – 1198гг.)⁹⁶. Исторические реалии, лексика и библейская фразеология памятника более всего соответствуют времени и характеру творчества митрополита Никифора I. Тем более, что нет никаких данных о литературной деятельности Никифора II, ему даже гипотетически не приписывают других произведений. Автор версии о спорной принадлежности «Поучения» Г. Подскальски противоречит своим же суждениям, заключая, что в «цитатах из Писания можно найти параллель Посланию Никифора к Владимиру Мономаху»⁹⁷.

В связи с «Поучением в неделю сыропустную» в литературе обычно ставится вопрос о языке, на котором грек Никифор писал свои сочинения. Некоторые исследователи полагали, что слова: «не дан ми бысть дар язычный, по божественному Павлу, яко тем языком творити ми порученная, и того ради безгласен посреде вас стоя, и молчу много»⁹⁸, – свидетельствуют о незнании митрополитом Никифором до конца жизни русского языка⁹⁹. Однако, если столь же буквально следовать поверхностному смыслу текста, то самым логичным будет абсурдный вывод, что митрополит был немым. Вывод неправомерен, потому что согласно православным канонам несчастный человек с таким заболеванием не мог стать священнослужителем. Так что в данном случае необходимо избегать крайностей и для начала исходить из того, что митрополит рассчитывал на чтение заранее подготовленной проповеди по-русски в храме. Все прочие выводы относительно языка этого и других произведений Никифора не могут быть бесспорными.

Под «даром языков» в богословии подразумевается особая благодать, которая была сообщена апостолам в день Пятидесятницы, когда на них в виде огненных языков сошел Дух Святой. После этого апостолы получили способность проповедовать на разных языках, учить истинам веры по всем концам земли (см.: Деян. Гл. 2). Если именно о таком «даре язычном» идет речь в «Поучении», то действительно придется согласиться с тем, что митрополит Никифор сетует на свои весьма скромные лингвистические способности. Но ведь митрополит неслучайно оговорился, что имеет в виду дар языков «по божественному Павлу», а не по книге Деяний святых апостолов, написанной евангелистом Лукой.

Чтобы до некоторой степени прояснить рассматриваемый вопрос, следует обратиться к текстам 1 Послания Коринфянам апостола Павла, на которые мог ссылаться митрополит Никифор: «И иных Бог поставил в Церкви, во-первых, Апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями; далее, иным дал силы чудодейственные, также дары исцелений, вспоможения, управления, разные языки. Все ли Апостолы? Все ли пророки? Все ли учителя? Все ли чудотворцы? Все ли имеют дары исцелений? Все ли говорят языками? Все ли истолкователи?» (1 Кор. 12: 28-30); «Так и вы, ревнуя о дарах духовных, старайтесь обогатиться ими к назиданию церкви. А потому, говорящий на незнакомом языке, молись о даре истолкования. Ибо когда я молюсь на незнакомом языке, то хотя дух мой и молится, но ум мой остается без плода» (1 Кор. 14: 12-14).

Исходя из этих текстов, возможно, что митрополит Никифор говорит не о неспособности изъясняться на славянском наречии, а о неизбежных для говорящего и пишущего на неродном языке трудностях в красноречии и истолковании. Понятно, что на Руси митрополиту было трудно экспромтом излагать на чужом языке пастырьские философско-богословские рассуждения. Поэтому митрополит Никифор «поразмыслил» предложить поучение своим «писанием».



Признавая в целом обоснованность версии, что митрополит Никифор готовил свои сочинения по-гречески, трудно предположить, что высокоинтеллектуальный грек-митрополит был неспособен овладеть русским языком. Тем более что к 1113 г. он уже девять лет служил на Руси, а служба в кафедральном Софийском соборе совершалась по-гречески и по-славянски.

Наиболее приемлемым кажется компромиссный вариант, предложенный А. С. Орловым¹⁰⁰. Поначалу не зная русского языка настолько, чтобы говорить изустно поучения в церкви, митрополит Никифор мог писать поучения по-гречески и, если не переводить их самостоятельно, то, по крайней мере, как-то знакомиться с русским переводом. Н. В. Понырко выявлены вероятные следы того, что писавший не вполне уверенно владел грамматикой русского языка¹⁰¹. Если даже предположение достоверно, то все равно нельзя не признать высоких достоинств древнерусского перевода, который поражает читателя (и напомним – должен был поражать слушателя) гармоничным построением речевых периодов, использованием морфологической рифмы, богатством лексического материала, метафоричностью образов.

По силе звучания «Поучение в неделю сыропустную» вне всякого сомнения представляет выдающийся образец древнерусской гомилетики. Это произведение являет стиль классической проповеди византийского ритора. Однако не в последнюю очередь именно по этой причине мы не встретим в нем тех специфических черт древнерусского православия, которые находим, например, в произведениях Илариона Киевского, Кирилла Туровского, Климента Смолятича. Митрополита Никифора сравнительно мало привлекают конкретные образы окружающего мира, он предстает как возвышающийся над ним богослов-философ. Непосредственное обращение к пастве за единственным исключением лишено описания конкретно-исторических подробностей, исповедуемые ценности не столько славяно-русские, сколько общехристианские. В этой связи митрополит Никифор оказывается интересен не только как древнерусский богослов, но скорее как представитель восточно-христианского культурного мира, ставший древнерусским мыслителем.

Аудитория слушателей проповеднического «Поучения в неделю сыропустную» в памятнике указана достаточно четко. Уместно предположить, что оно было оглашено не только в киевском кафедральном Софийском соборе, но рассылалось в письменном виде в прочие русские приходы, о чем свидетельствует его сохранность в составе «Чиновника» Новгородского Софийского собора. В надписании заглавия игумены, иереи, диаконы и мирские люди – перечислены по степени церковного старшинства. Сам митрополит Никифор поименован «митрополитом Русским», в чем явно выражается собирательный общерусский характер его сана, который дает право возвещать поучения ко всем русским людям. Поэтому можно считать, что круг ознакомившихся с «Поучением» был достаточно широк, а самим автором подразумевался как общерусский.

Примечательно, что в «Поучении» митрополит Никифор с любовью отмечает благодатный уровень своей славянской паствы: «Велиих поучений, о любимицы и возлюбленные ми дети о Христе, [хощу] языком своим беседовати к вам и водою Его напоити благую вашу землю, и землю плодovitую, глаголю бо ваша душа...»¹⁰² Кстати, отрывок лишний раз свидетельствует, что прозведение обращено «ко всем русским людям». Тем не менее, в советской историографии едва ли не главной проблемой в изучении этого непубликованного (со времен митрополита Макария) памятника стала дискуссия об адресате «Поучения».

Сегодня приходится признать, что эта дискуссия являлась следствием стремления навязать памятнику предзаданную трактовку, проследить на его примере реакци-

онный характер власти. Недоуменные вопросы вызывает оригинальное суждение авторитетного академика М. Н. Тихомирова, почему-то посчитавшего «Поучение в неделю сыропустную» «другим посланием к Владимиру Мономаху». В результате исследователь неоправданно расценил строки о лихоимстве и «великом резе» как упрек против лихоимства и ростовщичества князя Владимира. Ученый делает вывод, что «так даже устами митрополита-царедворца выставлено грозное обвинение против Владимира Мономаха»¹⁰³. Видимо, такая интерпретация удобно укладывалась в тенденциозную концепцию восприятия образа князя Владимира М. Н. Тихомировым, поскольку трудно предположить невнимательность или неосведомленность известного академика.

Иного адресата «Поучения» предлагает А. А. Зимин. По его мнению, обличение в пороке лихоимства обращено к великому князю Святополку¹⁰⁴. Такая трактовка совпадает с убежденностью М. Д. Приселкова относительно враждебного характера отношений Никифора и этого великого князя. С данной гипотезой можно считаться при условии ее серьезной корректировки: «Поучение», разумеется, относится не лично к Святополку, но ко времени Святополка. Мнение И. И. Смирнова таково: «Поучение» адресовано духовным и мирским лицам вообще¹⁰⁵. Впрочем, достаточно обратиться непосредственно к тексту произведения, чтобы убедиться в полной очевидности такого вывода.

«Поучение в неделю сыропустную» дает весьма достоверное представление о социально-нравственных позициях митрополита. Едва ли не в первых фразах «Поучения» звучит призыв к гражданскому согласию и примирению. Он содержится в отдельном пассаже проповеди, посвященном «великому резу». Осуждение лихоимства соседствует с осуждением второго греха, который соперничает по силе нравственного падения с ростовщичеством. Речь идет о предостережении против пьянства, особенно значимом в преддверии поста. Интересно, что этот мотив предзадан евангельским чтением на литургии в субботу сыропустную – из Евангелия от Луки зачало 105 (Лк. 21: 8-9; 25-27; 33-36). Добровольное уклонение человека в пьянство определено митрополитом Никифором кратко, но вместе с тем удивительно емко: «пьянство – вольный бес; пьянство – уму смерть».

В пастырском красноречии митрополита Никифора вдохновляло классическое для византийской риторики творчество великих каппадокийцев, столь в духе которых митрополит Никифор сочетал богословие с достижениями античной мудрости. Обнаруживаются почти текстуальные соответствия: «Пьянство – это добровольно накликаемый бес», – сказано у Василия Великого¹⁰⁶; почти то же повторено у Иоанна Златоустого: «Пьянство есть... произвольное беснование»; и у него же: «Пьяный жалок более мертвого... лежит бесчувственный... мертвым являет свое тело»¹⁰⁷.

По содержанию «Поучение в Неделю сыропустную» состоит из нескольких смысловых отрывков:

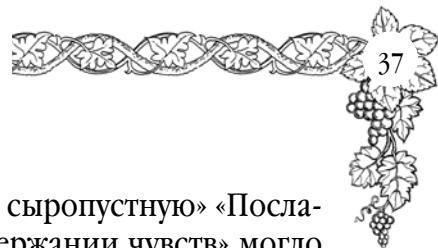
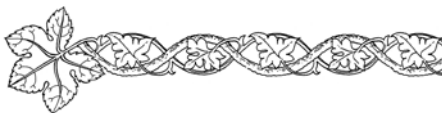
1. Радость поста. Митрополит Никифор адресует личное обращение к пастве и говорит о необходимости поста.

2. Оставление долгов. Исходя из частного примера греха «великого реза», автор объясняет прощение грехов, сравнивая их с долгами.

3. Оставление дел тьмы и необходимость добрых трудов. Здесь епитимии обосновываются как добрые дела и вводится рассуждение об «оружии света».

4. Грех пьянства. В первой части отрывка излагаются слова апостола Павла о пьянстве, в следующей – приводятся ветхозаветные примеры пагубности этого греха и его осуждение.

5. Победа над невидимым врагом. Пост – весна христианских душ, овладение постом и аскезой как оружием Божиим и достижение этим путем светлого праздника



Пасхи.

В отличие от обращенного к пастве «Поучения в неделю сыропустную» «Послание к великому князю Владимиру Мономаху о посте и воздержании чувств» могло возникнуть только во второй период служения митрополита Никифора в Киеве, когда Владимир Мономах уже стал великим князем. Из этого периода мы исключаем 1113г., так как Владимир Всеволодович сел на киевском столе в воскресенье 20 апреля, уже после окончания поста и после Пасхи. Следовательно, «Послание» митрополита великому князю о посте могло быть адресовано Владимиру Мономаху с 1114 по 1121 гг., и скорее всего, в первую половину этого периода, когда летописи отмечают наибольшую интенсивность совместной общественной деятельности князя и митрополита¹⁰⁸. Поэтому «Поучение в неделю сыропустную» следует считать более ранним памятником, чем «Послание» Владимиру Мономаху о посте.

«Послание о посте» является наиболее философским и многоплановым в наследии митрополита. Здесь присутствуют и философские рассуждения, и чисто религиозные наставления иерарха, и вопросы текущего дня. Деликатное ходатайство о ком-то осужденном князем звучит в произведении в обтекаемой форме. Присутствует так же предостережение против «волка», которого не следует пускать в стадо Христово¹⁰⁹, то есть против лихого архиерея, назначение которого Никифор считал нежелательным. Вполне возможно, что «Послание о посте» – лишь часть более обширной переписки, куда входит так же «Послание о разделении церквей» и в которой шел доверительный обмен мнениями с просвещенным оппонентом. Это косвенно подтверждается мнением Б. А. Рыбакова, допускавшего возможность знакомства Никифора с произведениями Владимира Мономаха¹¹⁰.

Характерно, что заглавие «Послания» выдерживает полный титул великого князя, в соответствии с родовым принципом именуя его по отцу и деду «сыном Всеволода, сына Ярослава». Митрополит назван Киевским, а не общерусским, что как бы приближает его к своему адресату, киевскому князю. Даже если заглавие принадлежит перу позднейшего переписчика, то и в этом случае очевидна особая доверительность и любезность митрополита, а обращение «мой княже», вставленное с первых же строк в молитвенное славословие Богу¹¹¹ и повторяемое в тексте, должно было настраивать мысленного собеседника на доверительный тон.

Структура содержания «Послания Владимиру Мономаху о посте и воздержании чувств» наиболее детально изложена А. Делькером, схему которого можно принять с некоторыми корректировками. В общих чертах оно делится на пять частей:

1. О необходимости поста для падшего человека.
2. Рассуждение о троичности души. Это наиболее философичная часть, излагающая деление души на части (силы) и объясняющая действие первых двух сил на примере Священной истории.
3. О пяти слугах души, как логическое продолжение предшествующей части и составляющая с ней логически единое целое.
4. Антропоморфный образ, объясняющий действие властного механизма в государстве. Часть построена на аллегорическом уподоблении властного управления великого князя своими подданными действию трехчастной души, которой подчиняются пять слуг (чувств). Эта часть излагает социально-политические идеалы мыслителя.
5. Предостережение митрополита Владимиру Мономаху против внимания слухам и наставление относительно правления и личного благочестия.

Сравнительный анализ структуры и содержания двух произведений о посте позволяет путем взаимных дополнений представить философское мировоззрение автора. Отметим, что «Поучение в неделю сыропустную» многими исследователями

совершенно несправедливо лишено внимания в философском плане. На фоне «Послания о посте», которое единодушно характеризуется как замечательное произведение, «Поучение» к пастве остается в тени. Авторы обращают внимание на него постольку, поскольку оно «прежде всего, замечательно по своему началу», которое указывает на трудности митрополита в обращении с древнерусским языком¹¹². Делается вывод о том, что митрополит Никифор адресуется многочисленной пастве несколько «профанное» поучение, а с Владимиром Мономахом общается как с достойным его уровня собеседником. Однако сопоставление параллельных мест в обоих произведениях дает множество примеров их сходства.

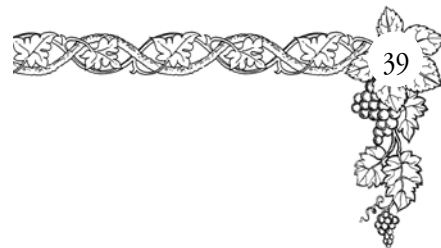
Значительные отрывки в начале «Поучения» и «Послания», посвященные необходимости поста, по смыслу практически тождественны в обоих текстах. Сходство имеют и концовки произведений, говорящие о достижении Господского праздника Пасхи. При отсутствии прямого текстуального заимствования общими являются характеризующие пост узловые строки о пути к радости через страдание и об оставлении «долгов», то есть прегрешений своих ближних для достижения прощения от Бога. Они подкреплены одними и теми же библейскими цитатами (Пс.29:12; Мф. 6:15). Образ Адама и апелляции к ветхозаветным примерам так же встречаются в обоих текстах. Одинаково рассматривается вопрос об употреблении хмельных напитков. Уважительное отношение к собеседникам очевидно также в обоих произведениях. Все это свидетельствует в пользу того, что в вопросах богословия и постной дисциплины митрополит Никифор не делает различий для паствы и для великого князя.

Главное отличие в содержании произведений с великопостной тематикой заключается в том, что в «Поучении» отсутствует философская часть о трехчастном строении души и о пяти ее слугах. Из этого абсолютно не следует, что митрополит Никифор сознательно скрывает христианизированное платоническое учение от широкой паствы, тем более, что в «Поучении» проскальзывает одна деталь, имеющая параллель как раз с изложением учения о душе в «Послании»¹¹³. Отличие обусловлено разными задачами, ставившимися автором исходя из адресатов и конкретной ситуации. Именно это митрополит Никифор имеет в виду, когда обращается к Владимиру Мономаху: «И многа ина имел бых изрещи на похваление поста, аще иному бы было писание сие»¹¹⁴.

Время написания антилатинских произведений митрополита Никифора определить сложно, среди исследователей нет общего мнения по этому вопросу. Основная часть полемического текста была заимствована из более ранних источников, объем самостоятельного творчества в этих посланиях сравнительно невелик и не содержит прямых указаний на хронологию¹¹⁵. Структуру содержания антилатинских произведений можно привести на примере «Послания на латину Владимиру Мономаху»:

1. Краткое вступительное обращение к князю с мотивировкой причин послания.
2. Общее историческое обозрение отпадения латинян.
3. Двадцать обвинительных пунктов с исчислением заблуждений католиков.
4. Заключительное обращение к князю с прославлением его достоинств и призыванием держаться правой веры.

Основная часть обвинительных пунктов восходит к трудам Константинопольского патриарха Михаила Керулария, а перу самого митрополита Никифора принадлежат помещенные в начале и конце краткие обращения к князьям, отражающие авторские воззрения на общественное устройство. Несмотря на то, что полемические сочинения носят справочный характер и митрополит Никифор решает сугубо догматические и обрядовые вопросы, он не следует буквально греческим источникам, а продолжает традицию древнерусской антилатинской полемики, начатой «Написанием» ми-



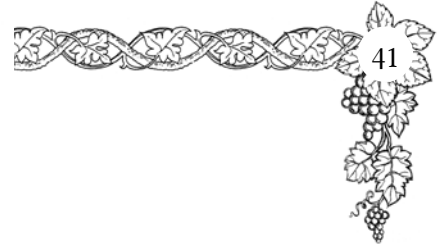
трополита Ефрема.¹¹⁶



ПРИМЕЧАНИЯ

- ⁶⁵ См.: Шевырев С. История русской словесности. Ч. 2. СПб, 1887. С. 111-115.
- ⁶⁶ Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. СПб, 1858. Т.2. С. 219.
- ⁶⁷ См.: Русские достопамятности // ЧОИДР. М., 1815. Ч. 1. С. 59-75.
- ⁶⁸ См.: Калайдович К. Ф. Памятники российской словесности XII века. М., 1821. С. 157-163.
- ⁶⁹ Макарий (Булгаков). Указ. соч. С. 219.
- ⁷⁰ См.: Послание митрополита Никифора к Муромскому князю Ярославу // Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Т. 2. СПб, 1858. С. 344 - 348, № 10; Поучение в неделю сыропустную // Там же. С. 349-352, №11.
- ⁷¹ См.: Буслаев Ф. И. Историческая хрестоматия церковно-славянского и древнерусского языков. М., 1861. Спб 901-913.
- ⁷² См.: Попов А. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI-XV вв.). М., 1875. С. 111-116.
- ⁷³ См.: Шевырев С. История русской словесности. Ч. 2. СПб, 1887. С. 111-115.
- ⁷⁴ Безобразова М. В. Послание митрополита Никифора. М., 1898. Т.3. Кн.4. С. 1080-1085.
- ⁷⁵ См.: Горский В. С. Философские идеи в культуре Древней Руси XI – начало XII в. Киев, 1988; Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X – XVII вв. МГУ, 1990; Пустарнаков В. Ф. Философские идеи в религиозной форме общественного сознания Киевской Руси // Введение христианства на Русь. М., 1987.
- ⁷⁶ См.: Громов М. Н. Об одном памятнике древнерусской письменности XII века // Вестник МГУ. Серия VIII. Философия. М., 1975. № 3.
- ⁷⁷ Dolker A. Der Fastenbrief des Metropoliten Nikifor An den Fürsten Vladimir Monomach // Skripten des slavischen Seminars der Universität Tübingen. № 25. Tübingen, 1985.
- ⁷⁸ Златоструй. Древняя Русь X-XIII в. М., 1990. С. 171-178.
- ⁷⁹ Поньрко Н. В. Эпистолярное наследие древней Руси XI-XII вв. Исследования, тексты, переводы. СПб, 1992. С. 66 - 87.
- ⁸⁰ Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. С. 208 - 209.
- ⁸¹ См.: Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. М., 2000. С. 270 - 306.
- ⁸² См.: Громов М. Н., Мильков В. В. Идеиные течения древнерусской мысли. СПб, 2001. С. 343 - 384.
- ⁸³ См.: Баранкова Г, Полянский С. Поучение в неделю сыропустную // Новая книга России. 2001. №12. С. 51 - 53.
- ⁸⁴ См.: Книга Правил. М., 1893. С. 358-371.
- ⁸⁵ См.: Правила Православной церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. I. СПб., 1912. С. 53 - 54.
- ⁸⁶ См.: Лебедев А. Церковь Римская и Византийская в их взаимных догматических и церковно-обрядовых спорах в IX, X и XI в. М., 1875. С. 99.

- ⁸⁷ ГИМ. Синод, № 496 (№ 1Ю по А. И. Горскому). Л. 3576.
- ⁸⁸ См.: Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988 - 1237 гг.). СПб, 1996. С. 244.
- ⁸⁹ Попов А. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI - XV в.). М., 1875. С. 118.
- ⁹⁰ См.: Павлов А. Критические опыты по истории древнейшей греко-латинской полемики против латинян. СПб., 1878.
- ⁹¹ Макарий (Булгаков). митрополит Указ. соч. С. 569.
- ⁹² ГИМ. Синод, № 496. Л. 358 б, 15 - 16.
- ⁹³ Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. М., 1904. С. 551,858.
- ⁹⁴ См.: «Поучение в неделю сыропустную» // Макарий (Булгаков). Указ. соч. С. 569.
- ⁹⁵ Макарий (Булгаков). Указ. соч. С. 569.
- ⁹⁶ Подскальски Г. Указ. соч. С. 163; Поппэ А. Митрополиты и князья Киевской Руси // Там же. С. 453,462).
- ⁹⁷ Подскальски Г. Указ. соч. С. 163.
- ⁹⁸ Макарий (Булгаков). Указ. соч. С. 569.
- ⁹⁹ Например А. Dolker в указанной работе, ссылавшийся при этом на митрополита Макария, Голубинского, Орлова и Поппэ.
- ¹⁰⁰ Орлов А. С. Владимир Мономах. М., Л., 1946. С. 48-49.
- ¹⁰¹ Поньрко Н. В. Указ. соч. С. 64.
- ¹⁰² Макарий (Булгаков). Указ. соч. С. 569.
- ¹⁰³ Тихомиров М. Н. Древняя Русь. М., 1975. С. 132. Так же см.: Его же. Исследование о Русской Правде. Происхождение текстов. М.; Л., 1941. С. 210; Его же. Крестьянские и городские восстания на Руси XI-XIII вв. М., 1955. С. 131 - 132.
- ¹⁰⁴ См.: Зимин А. А. Холопы на Руси (с древнейших времен до конца XV в.). М., 1973. С. 158.
- ¹⁰⁵ См.: Смирнов И. И. Очерки социально-экономических отношений Руси XII - XIII веков. М.; Л., 1963. С. 265,271.
- ¹⁰⁶ Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийского. Ч. 4. Троице-Сергиева Лавра, 1901. С. 210.
- ¹⁰⁷ Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Т. 2, Ч. 1. СПб., 1899. С. 483 - 484; См. так же: Сокровищница духовной мудрости / Сост. Прот. Михаил Нейгум. М., 2001. С. 550-552.
- ¹⁰⁸ Суздальская летопись по Лаврентьевскому списку, «Повесть временных лет» по Ипатьевскому списку // Се повести временных лет. С. 187, 304-306.
- ¹⁰⁹ Послание митрополита Никифора Владимиру Мономаху о посте // Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли. М., 2000. С. 286.
- ¹¹⁰ См.: Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. С. 268. Прим. 36.
- ¹¹¹ ГИМ. Синод, № 496. Л. 346 а и далее.
- ¹¹² Dolker A. Op. cit. S. 2; Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 858 - 859; Макарий (Булгаков). Указ. соч. С. 222.
- ¹¹³ А именно - рассуждение об отличии человека от животных, которое заключается в наличии «словесного» начала в душе. Ср. отрывок о пороке пьянства в «Поучении» и ГИМ. Синод, № 496. Л. 348 в, 16-19.
- ¹¹⁴ См.: Мильков В. В. Комментарии к тексту перевода «Послания Никифора, митрополита Киевского, к князю Владимиру, сыну Всеволода, сына Ярослава» // Послания Митрополита Никифора. М., 2000. С. 124.
- ¹¹⁵ См.: Попов А. Указ. соч. С. 118.
- ¹¹⁶ См.: Чичуров И. С. Схизма 1054 г. и антилатинская полемика в Киеве (сер. XI - нач. XII в.) // *Russia mediavalis*. Т. IX, 1. S. 48, 53. О «Написании» Ефрема, как о возможном протографе антилатинских сочинений следовавших ему Киевских митрополитов см.: Idem. Ein antilateinischer Traktat des Kiever Metropolitan Ephraim // *Fontes minores*. X. Frankfurt, 1998. S. 319-356.



СОЦИАЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РПЦ В КОНЦЕ XIX — НАЧАЛЕ XX ВВ.: НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ.

Автор: игумен Лука (Степанов)

Сегодня невозможно представить себе российскую историю и действительность вне деятельности Русской Православной Церкви, которая оказала значительное влияние на становление национальной государственности и национальной культуры России.

Переживая вместе со своим народом все потрясения и радости, на протяжении всей своей истории РПЦ активно занималась социальной деятельностью в сферах просвещения, различных форм благотворительности, миссионерской деятельности, объединения русской земли, борьбе с раскольничеством и сектантством, ежедневного воспитания нравственного чувства народа. Надо отметить, что в этой области РПЦ накопила значительный опыт, который может быть использован для решения современных задач социальной направленности.

Сегодня вновь происходит сближение институтов Церкви и государства, возрождаются и крепнут традиции церковного образования и благотворительности, под влиянием активной позиции Церкви в деле милосердия возрождается меценатство. Церковь участвует в общественных делах: сотрудничает с правоохранительными органами и армией, образовательными структурами, несет служение в больницах и местах лишения свободы, участвует в различных социально значимых проектах.

Для более эффективной совместной деятельности государства и Церкви необходимо изучение исторических реалий церковно-государственных отношений, в частности, XIX века, века, с одной стороны, прозванного «Золотым веком русской культуры» и «Золотым веком русской святости», а с другой – приведшего к политическим и социальным катастрофам начала XX века.

Однако история изучения этого вопроса не так



*Игумен Лука (Степанов),
настоятель Покровско-
Татьянинского храма г. Рязани,
заведующий кафедрой теологии
Рязанского государственного
университета им. С.А. Есенина,
доцент.*



насыщена, как этого бы хотелось. В дореволюционное время труды на эту тему имели описательный, но никак не научный исторический характер. В советское время реалии социальной деятельности РПЦ или замалчивались, или подвергались существенному искажению. В целом можно сказать, что вплоть до середины 80-х гг прошлого столетия в советской историографии благотворительная деятельность РПЦ рассматривалась как «средство имперской или церковной пропаганды» или «средство смягчения напряжения для эксплуатируемых масс»¹¹⁷. Влияние этих идей еще чувствуется и в работах авторов 80-90-х гг XX века, например таких, как Д.Е. Мануйлова и М.С. Кузун. Однако важнейшее отличие этих авторов от исследователей предыдущего периода состоит в том, что они уже не отрицают существенной роли РПЦ в социальной жизни дореволюционной России. Например, Д.Е. Мануйлова в своей книге «Церковь и верующие», посвященной влиянию православия на развитие в России светской благотворительности, отмечает, что «имея возможность внедрять определенные социальные доктрины в обществе, православие повлияло на развитие меценатства», и добавляет, что средства на эту деятельность, в конечном итоге, были материальными средствами эксплуатируемых масс¹¹⁸. В работе М.С. Кузуна¹¹⁹ влияние советских парадигм проявляется порой еще сильнее, например, в тезисе, что социально-направленная деятельность РПЦ в период Первой Мировой Войны была чисто символической и проводилась исключительно в целях пропаганды.

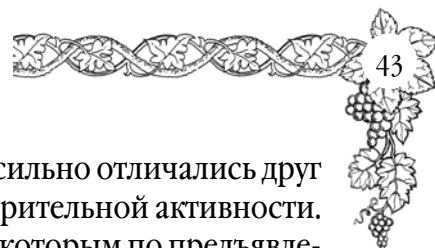
Последние исследования в этой области, например, в работах Пашенцева Д.А.¹²⁰, Нешеретного П.И.¹²¹, Зубановой С.Г.¹²², Штепы А.В.¹²³ и других ученых, уже указывают на большую степень участия РПЦ, рассматривая ее социальную деятельность как воплощение внутренних идеалов милосердия и необходимости просвещения. Между тем, еще материалы, собранные И. Преображенским в работе «Отечественная Церковь по статистическим данным с 1840-1841 по 1890-1891 гг.»¹²⁴ и авторами сборника «Благотворительные учреждения Российской империи»¹²⁵, сообщали, что в 1899 году из 14854 благотворительных учреждений более трех тысяч (24%) относились к Ведомству православного исповедания.

Социальная деятельность РПЦ во второй половине XIX века проходила на нескольких уровнях: синодальном (общецерковном), епархиальном и местном (приходском).

На синодальном уровне, например, большое социальное значение (и с точки зрения собранных средств, и с точки зрения значительности задействованных в благотворительной акции масс) имели общегосударственные «кружечные» сборы, когда в течение одного или нескольких дней во всех приходах страны выставлялись «кружки» для сбора средств на конкретные нужды: 9 мая – сбор спасения на водах (в помощь морякам), 24 мая – сбор в поддержку церковно-приходских школ и другие.

На епархиальном уровне большое значение имела деятельность разнообразных братств, состоявших в основном из мирян православного исповедания. В 1893 году из 159 православных братств 24 считали благотворительность своей основной задачей¹²⁶. Многие братства, кроме благотворительности, занимались другими общественно-значимыми делами – миссионерской или просветительской деятельностью. Например, всероссийскую известность приобрело рязанское миссионерское братство в честь свт. Василия Рязанского¹²⁷, в своих отчетах отразившее состояние сектантского вопроса в Рязанской епархии с середины XIX века вплоть до 1918 года, когда братство прекратило свое существование.

На приходском уровне так же велась активная работа. Ее начало было положено 22 августа 1864 года принятием «Положения об учреждении православных церковно-приходских попечительств». В этом же году при 1/5 части российских церквей были



открыты церковно-приходские попечительства (ЦПП). ЦПП сильно отличались друг от друга уровнем благосостояния и, соответственно, благотворительной активности. На попечении ЦПП находились малоимущие, вдовы, сироты, которым по предъявлению заявления и по расследовании обстоятельств оказывалось или единовременное, или постоянное вспоможение. Появление ЦПП при всех сопутствующих сложностях было действительно значимым событием для страны: в 1868 году было открыто 5840 ЦПП и собрано средств на 55400 рублей, в 1890 г. – 13424 ЦПП и собрано средств 21685500 рублей¹²⁸. Деятельность ЦПП служила катализатором социальной активности среди мирян, провоцировала появление и развитие удивительного явления конца XIX века – русского меценатства.

Естественно предположить, что, если во всей России после реформ 60-х гг. XIX века в разных областях и в разных формах процветала социальная деятельность РПЦ, то и Рязанская епархия была вполне включена в этот процесс. С. И. Манухин, составивший в 1891 году «Краткий обзор Рязанской благотворительности», пишет: «Рязань как город объявляет желать много лучшего и не только не выделяется из ряда обыкновенных губернских городов, а даже большинству значительно уступает; но я нисколько не ошибусь, если скажу, что немногие из ее собратьев имеют возможность сравниться с нею развитием благотворительности. В Рязани, например, к началу 1891 года всех благотворительных обществ насчитывается до десяти; и ближайшее участие в этих обществах принимают господин рязанский губернатор Д. П. Кладисцев, губернский предводитель дворянства Л. М. Муромцев, архиепископ Рязанский и Зарайский Феокист»¹²⁹.

Обращает на себя внимание социальная деятельность РПЦ во время неурожая и эпидемий, особенно в контексте деятельности Рязанского Губернского благотворительного комитета (РГБК)¹³⁰. РГБК был учрежден для оказания помощи населению, пострадавшему от неурожая. Его возглавляла супруга губернского предводителя дворянства Екатерина Николаевна Муромцева¹³¹. В 1891 году при нем был учрежден Рязанский епархиальный комитет по сбору и распределению пожертвований в пользу пострадавших от неурожая¹³², который занимался по преимуществу организацией горячего питания в школах и на приходе. Возглавил его епископ Рязанский и Зарайский Феокист. Задачу деятельности епархиального комитета хорошо формулирует Мясоедов, который в своем рапорте в Михайловский уездный комитет от марта 1892 года поясняет, что «заботам (епархиального) комитета подлежат все учащиеся во всех школах, какого бы наименования они ни были, то есть земские, министерские, церковно-приходские, грамотности^{133,134}. Организовать ежедневное, даже однократное, горячее питание в школе и на приходе было довольно объемной задачей, с которой духовенство в общем успешно справлялось.

Число открытых в уездах школьных столовых (с горячей пищей) по сведениям от 29 марта 1892¹³⁵.

| Уезды | ноябрь 1891 | | декабрь 1891 | | январь 1892 | | февраль 1892 | | март 1892 | | итого | |
|---------------|-------------|-----|--------------|-----|-------------|-----|--------------|-----|-----------|------|-------|------|
| | ст. | уч. | ст. | уч. | ст. | уч. | ст. | уч. | ст. | уч. | ст. | уч. |
| Сапожковский | - | - | - | - | 3 | 175 | 3 | 130 | 25 | 1818 | 31 | 2123 |
| Рязанский | 2 | 47 | 2 | 120 | 5 | 287 | 4 | 215 | 18 | 994 | 31 | 1663 |
| Раненбургский | - | - | 1 | 45 | 3 | 208 | 1 | 83 | 27 | 1654 | 32 | 1990 |

| Уезды | ноябрь 1891 | | декабрь 1891 | | январь 1892 | | февраль 1892 | | март 1892 | | итого | |
|------------|----------------|-----|-----------------|-----|----------------|------|-----------------|-----|--------------|------|-------|------|
| | ст. | уч. | ст. | уч. | ст. | уч. | ст. | уч. | ст. | уч. | ст. | уч. |
| Данковский | - | - | - | - | - | - | - | - | 7 | 250 | 7 | 250 |
| Скопинский | 2 | 63 | 1 | - | 7 | 383 | 4 | 191 | 10 | 791 | 24 | 1428 |
| Пронский | - | - | - | - | - | - | - | - | 1 | 68 | 1 | 68 |
| Итого | 4 | 110 | 4 | 165 | 18 | 1053 | 12 | 619 | 88 | 5575 | 126 | 7522 |

сокращения:

ст. - количество открытых столовых в уездах.

уч. - количество учащихся, получающих горячее питание.

Фонд Журналов заседаний Губернского Благотворительного Комитета содержит доклад члена РБК Н.В. Растова, сопровождавшего уполномоченного Особого комитета действительного советника Н.Н.Беру в исполнении его благотворительной миссии в Рязанской губернии. Н. В. Растов пишет: «Я объехал разные места рязанской губернии, пострадавшие от неурожая прошлого года, и в настоящее время считаю долгом доложить Комитету, что, в общем, я получил совершенно удовлетворительное впечатление относительно постановки в уездах благотворительной деятельности»¹³⁶, чем собственно и занимался епархиальный комитет.

Епархиальный благотворительный комитет содержался за счет средств РГБК и на пожертвования от светских и духовных лиц. Рассмотрим, например, сведения о сборах на 22 марта 1892 года¹³⁷:

от О.С.Рюминой до востребования – 1400 р.;

от губернского казначейства от графа Г.Д. Толстого – 1000 р.;

от служащих Рязанской учительской семинарии – 18,50 р.;

от архимандрита Владимира¹³⁸ кружечный сбор – 16,85 р.;

от служащих в Духовном училище – 8, 49 р.;

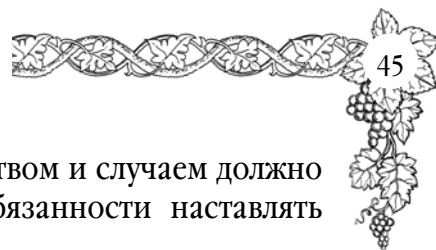
от игумении Евгении¹³⁹ кружечный сбор – 7, 55 р. и другие.

Регулярно приходили пожертвования от Архиерейского дома (кружечный сбор), Спасского монастыря¹⁴⁰, Николо-Радовицкого монастыря¹⁴¹, Солотчинского монастыря, Сергиевской женской общины¹⁴².

Рассматривая данный период, невозможно обойти вниманием важнейшую социальную задачу, решение которой было доверено духовенству, - организацию церковно-приходских школ (ЦПШ), на которые была возложена миссия всеобщего народного образования. Школы при церквях и монастырях были официально учреждены в 1836 году, когда было издано особое Высочайшее повеление по духовному ведомству о приглашении и поощрении всего православного духовенства к повсеместному заведению при церквях и монастырях школ для наставления детей, которые находились на содержании прихода.

Призывая духовенство к заведению школ, Святейший Синод в указе от 19 октября 1836 преподал духовенству особые «Правила касательно первоначального обучения поселянских детей». Этот указ можно считать первыми правилами для церковно-приходских школ:

1. «Обязанность первоначального обучения поселянских детей относится к



обязанностям приходского духовенства, которое сим средством и случаем должно воспользоваться для исполнения своей беспрекословной обязанности наставлять детей в вере и благочестии.

2. Сие обучение проводить домашним образом в доме одного или двух из членов причта, смотря по способности и надежности.

3. Для обучения приходских детей назначается, по усмотрению епархиального архиерея, местный священник или дьякон, а иногда и причетник по нужде и способности.

4. Он не только принимает для обучения желающих, но и располагает к сему родителей и детей, чему способствуют и прочие члены причта советами и представлениями полезности: принимать же без всякого договора и без требований возмездия.

5. Обучать чтению церковной и гражданской печати, а желающих и письму. Между тем учащиеся должны изучать на память молитву Господню, символ веры, десять заповедей, стих: Богородице Дево, радуйся; к чему учащий присовокупляет краткое и самопростейшее изъяснение оных из катихизиса и главнейшие сказания из Библейской истории, передавая сии изъяснения и сии сказания в виде разговоров и рассказов, по временам и случаям возобновляемых без школьной принужденности и буквального вытверживания на память.

6. Оказавшим успехи в церковном чтении в праздничные дни давать место в церкви на клиросе, приохочивать их к церковному пению и по возможности употреблять к церковному чтению, дабы очевидность успехов их служила в утешение родителям их и в поощрение прочих к учению.

7. Смотри по удобности, можно к предметам учения присовокупить начала арифметики.

8. Постоянное время учения должно продолжаться от окончания осенних полевых работ до начатия весенних, и примерно от 1 сентября до 1 мая; в летние месяцы ученики могут собираться по праздникам в послеобеденное время для повторения молитв и учения катихизического и Священного Писания, а в будние дни чаще или реже, как позволят сельские работы. На июнь, июль и август учение совсем прекращается.

9. Учебные книги, азбука, Часослов, Псалтирь и Начатки христианского учения, могут быть заведены за счет церковной суммы и считаться церковными.

10. При каждом полугодовом осмотре церковью благочинным ему представляется именно список обучающихся детей с показанием, с которого времени учатся, сколько успели и какими усматриваются в поведении. Благочинный по возможности удостоверяется в сообразном с настоящими правилами ходе и успехах учащихся и, означив сие на списке при своем полугодовом рапорте, представляет оный епархиальному архиерею.

11. Дети, достаточно обученные, испытываются при благочинном, местном священнике и сельском начальнике, и о сем постановляется журнал за подписью всех лиц и представляется архиерею»¹⁴³.

Как горячо откликнулось духовенство на призыв к делу учительства в школах свидетельствует отчет обер-прокурора графа Протасова за 1837 год. «Первоначальное обучение, – говорится в заключении, – заводится при церквях и монастырях с таким усердием, что едва Святейший Синод предложил сию Высочайше указанную меру, как, на первый раз, в шести епархиях частью было уже открыто, часто было предназначено к открытию около полутора ста школ, для нескольких тысяч крестьянских детей»¹⁴⁴.

В 1839 году существовало 2000 школ и 19000 учащихся¹⁴⁵.

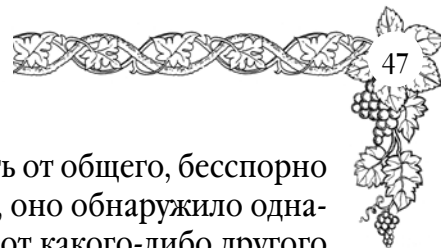
| Годы | Число школ | Число обучавшихся детей | | |
|------|------------|-------------------------|---------|--------|
| | | Мальчики | Девочки | Итого |
| 1841 | 2700 | Не разграничено | | 25000 |
| 1851 | 4713 | Не разграничено | | 93350 |
| 1861 | 18587 | 271263 | 49087 | 320350 |
| 1871 | 10381 | 220127 | 33286 | 259413 |
| 1881 | 4440 | 89250 | 17135 | 106385 |
| 1891 | 24502 | 624200 | 118600 | 743400 |

Преображенский И. приводит так же отчеты о деятельности самых успешных епархий в деле народного просвещения, среди которых и Рязанская епархия¹⁴⁶:

| Наименование епархий | Число школ в 1862 году | Число учащихся | | |
|----------------------|------------------------|----------------|---------|-------|
| | | Мальчики | Девочки | Итого |
| Киевская | 1335 | 23228 | 6112 | 29340 |
| Подольская | 1241 | 18822 | 4281 | 23103 |
| Волынская | 1216 | 10780 | 841 | 11621 |
| Тульская | 1023 | 16757 | 1223 | 17980 |
| Черниговская | 841 | 13384 | 2421 | 15805 |
| Рязанская | 775 | 17355 | 1751 | 19106 |

Вполне очевидно, что приведенные сведения выявляют лишь некоторые аспекты многосторонней деятельности РПЦ в исследуемый период. Подводя итог, отметим главное: либеральные реформы 60-х гг. XIX века, внесшие изменения во все стороны российской действительности, дали возможность РПЦ вести активную социальную деятельность, которой она тут же воспользовалась, участвуя во всех сторонах жизни русского общества. Несмотря на жаркую полемику относительно роли и значения таких институтов, как церковно-приходское попечительство или церковно-приходская школа, нельзя не признать факт их существования и влияния на народное сознание в делах воспитания милосердия и просвещения.

В качестве эпилога приведем выписки из отчета обер-прокурора Святейшего Синода графа Протасова за 1837 год, которые можно отнести не только к делу учительства, но и к опыту всей социальной деятельности РПЦ в XIX веке, а так же ее осмыслению в веке XX: «Несмотря на крайнюю скудость сельского духовенства в вещественных средствах, оно в заведенных им школах не только обучало народ без всякого вознаграждения, но нередко жертвовало часть своего необширного помещения, иногда даже отдельные дома и очень часто суммы денег, скромные сами по себе, но весьма значительные по отношению к средствам жертвователей. Необычайные обстоятельства народной жизни, побуждавшие правительство и общество с усилиями взыскивать средства к открытию первоначальных народных школ, еще более возвышают цену трудов и заслуг духовенства, которое в этом деле явило себя вполне достойным своего назначения. Оставленное самому себе, лишенное даже



той нравственной помощи, которое было бы в праве ожидать от общего, бесспорно заслуженного, сочувствия к своему бескорыстному усердию, оно обнаружило однако такие учительные силы, каких тщетно было бы ожидать от какого-либо другого ведомства или учреждения¹⁴⁷».



ПРИМЕЧАНИЯ

¹¹⁷ Пашенцев Д.А. Благотворительная деятельность РПЦ во вт. пол. 19 века – нач. 20 вв., дисс. – М., 1995, С. 5

¹¹⁸ Д.Е. Мануйлова. Церковь и верующий.- М., 1981, С. 31, 71.

¹¹⁹ М.С. Кузун. Русская православная церковь на службе эксплуататорских масс (XX – 1917 гг), - Минск, 1984.

¹²⁰ Пашенцев Д.А. Благотворительная деятельность РПЦ во вт. пол. 19 века – нач. 20 вв., дисс.- М., 1995.

¹²¹ Нещеретний П.И. Исторические корни и традиции развития благотворительности в России. – М., 1993.

¹²² Зубанова С.Г. Социальное служение Русской Православной Церкви в XIX веке. – М., 2001.

¹²³ Штепа А.В. Социальное служение Русской Православной Церкви в Калужской епархии (вторая половина 19- начало 20 вв). – Калуга, 2007.

¹²⁴ Преображенский И. Отечественная Церковь по статистическим данным с 1840-1841 по 1890-1891 гг., - СПб, 1897.

¹²⁵ Благотворительные учреждения Российской империи. – СПб, 1900, Т. 1-2.

¹²⁶ Папков А. Церковные братства. – СПб, 1883, С. 14-15.

¹²⁷ ГАРО Ф. 975. Оп. 1 Ед.хр. 138.

¹²⁸ Отечественная церковь по статистическим данным//Оренбургские епархиальные ведомости. – 1898.- №1 – С. 20. Цит. по Кротков М.В. «Благотворительная деятельность церковно-приходских попечительств на территории Оренбургской епархии во вт.пол. 19-нач.20 вв.»//Этническая история и духовная культура украинцев Оренбуржья: Материалы межрегион. Науч.-практ.конф./ком. Адм.Оренб. обл.по делам национальностей и связям с религ.орг. и др.; Под общ. Ред. Амелина В.В.- Оренбург, 2004.с. 84-89.

¹²⁹ Манухин С.И. Краткий обзор Рязанской благотворительности // Рязанский альманах. – Рязань, 1891, С. 13-14.

¹³⁰ ГАРО. Ф. 897 Оп. 1. Ед. хр. 53.

¹³¹ Благотворительные учреждения города Рязани// Календарь и справочный указатель Рязанской губернии на 1884 год (високосный). – Рязань, Типография наследников З.П. Поздняковой, 1883, С. 118 – 121.

¹³² ГАРО. Ф. 1125, Оп. 1, Ед. хр. 3.

¹³³ С развитием школьного народного образования были открыты школы, содержащиеся или земствами, или Министерством образования, или в совместном с духовенством ведении. Церковно-приходские школы содержались за счет прихода, располагались в его помещениях.

¹³⁴ ГАРО Ф.897, Оп. 1, 4, 1. Л. 30.

¹³⁵ ГАРО Ф.897, Оп. 1, 4, 1. Л. 61.

¹³⁶ ГАРО Ф.897, Оп. 1, 4, 1. Л. 70.

¹³⁷ ГАРО Ф.897, 1, 4, 1. Л.61.

¹³⁸ Свято-Троицкий мужской монастырь, г. Рязань.

¹³⁹ Казанский женский монастырь, г. Рязань.

¹⁴⁰ ГАРО Ф.897, 1, 4, 1.1892г., С. 99, 108.

¹⁴¹ Там же.

¹⁴² Там же.

¹⁴³ Цит. по Преображенский И. Отечественная Церковь по статистическим данным с 1840-1841 по 1890-1891 гг., - СПб, 1897, С. 79.

¹⁴⁴ Там же, С. 122.

¹⁴⁵ Там же, С. 80.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

СПАССКИЙ МОНАСТЫРЬ РЯЗАНСКОГО
КРЕМЛЯ.

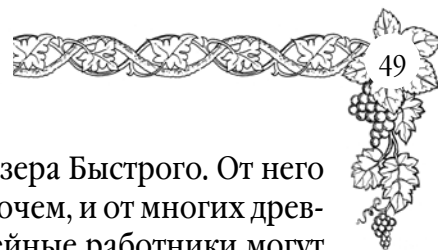
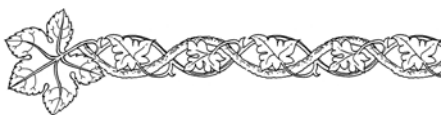
*Иеромонах Василий (Горшков),
секретарь Духовного Собора
Спасо-Преображенского мужского
монастыря г. Рязани, проректор
Рязанской Православной Духовной
Семинарии по воспитательной
работе.*

Автор: иеромонах Василий (Горшков)

Вспоминая Евангельские события, обратим внимание на один из эпизодов жизни Христа Спасителя – Его Преображение на горе Фавор, когда Христос воссиял перед своими учениками Божественным светом. Так и человек, образ и подобие Божие, должен стремиться к совершенству, дабы благодатью и помощью Божией достичь его. Господь указал Своим учением путь к совершенству, Своим примером продемонстрировав это – путь нравственного совершенствования, самоотвержения, готовности совлечь с себя все греховное. Посему борьба мучительна, но она необходима для приближения к Богу. «Кто хочет по Мне идти, да отвергается себе, и возьмет крест свой, и по Мне грядет» (Мф. 16,24). Так сказал Христос. Крест, который нужно взять, и есть борьба со своими слабостями, пороками и грехом. На Фаворе Христос показал красоту и славу Своего Божества, чтобы знали апостолы, да и через них все люди и вся вселенная, подобием Кого является человек и к чему приближается он, возвышаясь духовно. В чине пострига, при чтении Евангелия произносятся выше приведенные слова: « Кто хочет по Мне идти, да отвергнется себе, и возьмет крест свой, и по Мне грядет». Одни из немногих людей, которые смогли этому последовать – монахи. Это те, которые вступая в монастырь, желали и с Божьей помощью достигали своего внутреннего Преображения.

Если мы пройдемся по территории Рязанского Кремля, то будем много удивлены, поражены, восхищены красотой окружающего нас великолепия, созданного руками человеческими для восхваления нашего Творца. Здесь все гармонично, все продумано, все устроено так, чтобы утихли наши страсти, и мы всем сердцем почувствовали Бога. Много столетий назад именно на территории Кремля около церкви во имя святителя Николая Мирликийского (Николы Старого)





был заложен наш город. Храм этот располагался на берегу озера Быстрого. От него за прошедшие столетия не осталось никаких следов, как, впрочем, и от многих древних храмов, красовавшихся здесь. Только археологи да музейные работники могут показать досужливому посетителю Кремля примерное место, где они располагались.

На этих святых землях во времена княжеские в XIV-XV веках возникли храмы и монастыри, среди которых Спасский монастырь со Спасо-Преображенским собором и Богоявленской церковью до сей поры свидетельствуют о величии Рязани.

«Преображенский монастырь, что внутри города»¹⁴⁸, находится в Рязанском Кремле и считается одним из старейших на территории Рязанской епархии. О времени его основания никто не знает, так как документальные свидетельства об этом событии не сохранились. Однако не подлежит сомнению, что к XV веку монастырь уже существовал, так как в 1467 году великим рязанским князем Иваном Васильевичем монастырю была пожалована грамота на вотчины.

Устроители обители выбрали для нее удачное местоположение: у основания сторожевого вала, на высоком месте между реками Трубеж и Лыбедь. Монастырь с трех сторон огорожен кирпичной стеной, а с четвертой к нему примыкает дом Духовной консистории. По двум углам стены выстроены башни, которые делают его архитектурный ансамбль законченным. Двое ворот на каменных столбах: Святые- с северной стороны, через которые обычно входили в монастырь, и западные — для выхода — стали украшением монастыря¹⁴⁹.

При входе северными Святыми воротами в монастырь по правую сторону находилось каменное одноэтажное здание — братская трапезная с кухней и баня. Далее к западу, в углу — круглая башня, рядом с ней, с западной стороны — ледник, а за ним — деревянная житница, конюшня, навес; далее — западные ворота и ограда до самого угла с круглой каменной башней.

Вдоль всего монастырского двора по правой стороне, неподалеку от западной каменной ограды и служебных зданий, располагались два двухэтажных корпуса: один — с каменным низом и деревянным верхом был облицован кирпичом и оштукатурен. В нем жили настоятели. Другой, каменный, к северу от первого — для проживания братии. Он был построен в 1825 году; а в 1894 году к нему была пристроена стеклянная галерея на каменных столбах. Между этими корпусами в связи с ними построена в 1901-1904 годах на средства преосвященного Иосифа, викарного епископа Михайловского Иоанно-Иосифовская церковь, в нижем этаже которой было устроено жилое помещение¹⁵⁰.

По левую сторону северных ворот находилась каменная келия с пристроенной к ней деревянной. Подле этих келий к югу стоял (и сейчас стоит) каменный храм во имя Богоявления Господня. В центре монастыря — соборный храм в честь Преображения Господня.

Ничем не обозначено место старинного монастырского кладбища, на котором похоронены не только настоятели и насельники монастыря, служители Архиерейского дома и кафедрального собора, но и многие уважаемые жители дореволюционной Рязани. Именно здесь покоится прах лейб-гвардии капитана Льва Федоровича Измайлова, князя Михаила Михайловича Ухтомского, воеводы Никиты Семеновича Любовникова. Под алтарем Богоявленского храма погребен в 1714 году Григорий Алексеевич Сатин.

С 1830 года здесь же стали хоронить рязанцев, которые делали вклады в монастырь. На монастырском кладбище был похоронен купец Осьминин, который много помогал храмам, монастырям и бедным людям. На его памятнике были высечены такие слова: «Добро творил он нищим как Товит,/ Украсил храм Божий, как Давид,/

Добро его у вдов, сирот в сердцах,/ А мзда его у Бога на небесах».

Когда-то на огаде кладбища Спасского монастыря было написано стихотворение епископа Иустина (Полянского):

Тих сон ваш и мирен усопшие братья;
Ничто не смущает ваш вечный покой.
Земля приняла вас в родные объятия
И скрыла навеки от злобы людской.
Не страшны вам больше тревоги, волненья,
Вы прах отряхнули и к жизни иной
На крыльях надежды в обитель спасенья
К Творцу воспарили бессмертной душой.
Там ждет вас награда; слеза покаянья
Вам вновь возвратила утраченный рай.
Мы верим: не вечны земные страданья
И нового с вами достигнем свиданья,
И дальнему скажем: на веки прощай.

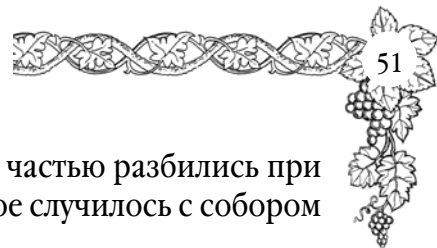
На территории монастыря к началу XX века имелось три каменных храма- Преображенский, Богоявленский и в честь Святаго Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова и Праведного Иосифа Обручника. Храмы очень не похожи друг на друга, хотя все – в русском стиле. Храмы эти сохранились и поныне.

Комплекс Спасо-Преображенского монастыря.

Самый главный соборный Преображенский храм был построен в 1702 году Михаилом Федоровичем Немчиновым при настоятеле архимандрите Льве. Высокий, квадратный, однокупольный, «о двух больших и третьем малом крыльцах», храм остается до сих пор украшением монастырского ансамбля. Храм имел размеры в длину 9,5, в ширину 8,5 сажени.

Внутри храма – пятиярусный резной иконостас, того же возраста что и храм. По данным описи 1763 г. в иконостасе в первом поясе были следующие иконы: по правую сторону от Царских врат – образ Преображения Господня, образ Восстания Господня из гроба; на северных дверях – образ праотца Мелхиседека, образ Покрова Пресвятой Богородицы и образы Петра Афонского и Онуфрия Великого. По левую сторону царских врат образ Пресвятой Богородицы Одигитрия и образ Сретения Господня, на южных дверях образ архистратига Михаила, образ Явления Пресвятой Богородицы Сергию Радонежскому. Во втором поясе над царскими вратами – образ Тайной Вечери, по обе стороны того образа - 12 образов праздников. В третьем поясе – образ Господа Вседержителя, по правую сторону – образ Иоанна Предтечи, архангела Михаила, четыре апостольских образов. В четвёртом поясе – образ Знамения Пресвятой Богородицы, а по обе стороны двенадцать пророческих образов. В пятом поясе – образ Господа Саваофа, по обе стороны – образа двенадцати праотцев. Сверх пятого пояса – резной образ Распятия Господня, и предстоящие образа Богоматери и Иоанна Богослова. Иконы Преображения Господня и Воскресения Христова, Феодотьевская икона Божией Матери и икона Сретения Господня были в серебряных ризах, с позлащенными венцами. Богатые ризы были устроены еще в 1754 году стараниями рязанского купца Ивана Васильевича Осьминина. В 1800 г. иконостас был обновлён по образцу Успенского Собора.

Безусловным украшением внешнего вида храма являются художественные изразцы под окнами и по карнизу, которых храм чуть было полностью не лишился в 1905 году, когда проводился очередной его ремонт. Только благодаря вмешательству



Ученой Архивной Комиссии изразцы были сохранены, хотя частью разбились при установке подпорок для ремонтных работ. Но самое страшное случилось с собором позже, после 1917 года.

С.Д. Яхонтов вспоминал, что Преображенский собор «...огромный, четырехугольный, с одним куполом и главой» после его закрытия стал пригоден для хранения в нем икон, реквизированных новой властью из закрывающихся храмов и монастырей. Степан Дмитриевич сокрушался по этому поводу, так как до этого в нем совершались торжественные архиерейские богослужения, на которых он не раз присутствовал, являясь глубоко верующим человеком. Он горевал о храме: «Иконостас начала 18 века, барокко многоярусный с прекрасно сохранившимися иконами без всяких риз. Самая оригинальная икона в нижнем ярусе: Горний Сион...». Под самым куполом Яхонтов нашел тайник, где были спрятаны монахами иконы от реквизиции. Яхонтов сделал запись в дневнике, что это единственный тайник из всех рязанских храмов. А изразцы, некогда спасенные членами РУАК, были во множестве разбиты и забелены известью.

Преображенский же собор передали в ведение губернского музея, и теперь в нем размещались различные учреждения и службы, пока в 1962 году он не был передан под хранилище Государственного архива Рязанской области.

Таким образом, до 1917 года Преображенский собор, входивший в ансамбль Спасского монастыря, принадлежал Русской Православной Церкви¹⁵¹.

Второй храм, Богоявленский, пятиглавый каменный, построен в XVII веке. Колокольня постройки того же времени покрыта железом и окрашена в зелёный цвет. Как считал С.Д. Яхонтов, сохранившая московскую архитектуру, в т.ч. колокольню со «слухами». Из документов известно, что в 1757 году вместе с устройством монастырской ограды вход в Богоявленскую церковь был «закладен». В 1763 года церковь сгорела, но, как видно, не полностью, так как средства позднее собирались только на иконостас, который был возобновлен в 1848 году иждивением рязанского купца Феодора Прокопьевича Филатова.

В трапезной части этой церкви было два придела: Покрова Пресвятой Богородицы и святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Первый придел был устроен в 1647 году и 14 июля его освятил архиепископ Рязанский и Муромский Моисей. Этот придел возобновлен в 1848 году на средства купца И. В. Осьминина. Второй придел был устроен в 1779 году статским советником и кавалером М. К. Васильевым и освящен епископом Рязанским и Шацким Симоном (Лаговым).

К XX веку второй придел не сохранился, хотя имеются документальные свидетельства о том, что он существовал. В 1855 году губернскому архитектору Воронихину было предложено осмотреть новый иконостас в приделе апостола и евангелиста Иоанна Богослова, устроенный на кошт (т.е. на средства) надворной советницы госпожи Почтеновой рязанским цеховым Василием Любомировым. Воронихин в своем рапорте указал, что, хотя иконостас устроен с отступлением от утвержденного архиепископом Рязанским Гавриилом (Городковым) планом, «вся работа и устройство иконостаса достигает вполне благолепию храма и местности его». Говоря современным языком, иконостас был хорош, но по просьбе устроительницы иконостаса были сделаны отступления: образ св. Марии Магдалины был написан «не соответственно условиям церковных изображений св. икон», — вот так выражали свои мысли наши предки.

Храму принадлежала шатровая колокольня, на которой было шесть колоколов. На двух из них имелись надписи. «Лета 7155 (1647) слит сей колокол, при державе государя царя и великого князя Алексея Михайловича, Всея России, и лил тот колокол

ко Всемиловитовому Спасу, что на Рязани, в городе, коломенский епископ Рафаил, по своим родителям в вечной помин, с своим сыном тоя же обители Архимандритом Боголепом». Эта надпись была сделана на самом большом колоколе, который, как говорят, отличался особенной звонкостью. Надпись на втором, среднем, колоколе гласила: «Лета 7149 (1641) приложил сей колокол в монастырь Спасу Вседержителю старец Иона, прозвище Журавль». Эти колокола были сняты после революции 1917 года. Стал их звон якобы мешать трудовому люду в беспокойном XX веке¹⁵².

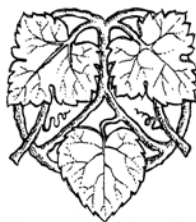
Из описи 1763 г. видно, что в Богоявленской церкви сгорел иконостас, вместо которого был устроен новый резной. В 1848 г. иконостас был обновлён Рязанский купцом Фёдором Прокопьевичем Филатовым.

Следует вспомнить, что в монастыре во второй половине XVII века была еще одна церковь, расположенная над монастырскими воротами, во имя Варлаама Хутынского, Новгородского чудотворца, освященная 17 июня 1679 года митрополитом Рязанским Иосифом. Просуществовала она недолго, так как пострадала, когда в 1692 году обрушился возведенный под купола Успенский собор Рязанского Кремля. И уже более не возобновлялась¹⁵³.

Третий храм – в честь святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова и праведного Иосифа Обручника. В архивах Спасо-Преображенского монастыря г. Рязани, а также документах Рязанской духовной консистории имеется описание строений внутри монастыря.

Вдоль всего монастырского двора по правой стороне неподалеку от западной каменной ограды и служебных зданий располагались два двухэтажных корпуса: один – с каменным низом и деревянным верхом. Он был облицован кирпичом и оштукатурен. В нем жили настоятели. Другой к северу от первого – каменный для проживания братии. Он был построен в 1825 г и надстроен в 1894г. стеклянной галереей на каменных столбах. Между двумя корпусами в связи с ними построена в 1901 – 1904 г. на средства преосвященного Иосифа, епископа Михайловского, Викария Рязанского, Иоанно-Иосифовская церковь, в нижнем этаже которой устроено было жилое помещение. Церковь эта была освящена в 1904 году уже после смерти епископа преосвященным Аркадием, Епископом Рязанским и Зарайским. Однако вскоре случился пожар, от которого пострадал иконостас этого храма. В 1908 году церковь эта была вновь возобновлена и освящена настоятелем монастыря преосвященным Исидором. Спасский монастырь Рязанского Кремля всегда был богатой обителью и не только потому, что находился внутри города. Притекали сюда люди именно потому, что место было намоленное, да и святынь было много.

В настоящее время корпус возобновлен, и в нем находилось сначала Православное Духовное Училище, а сейчас – Рязанская Духовная Семинария.





ПРИМЕЧАНИЯ

148 Баранович М. Материалы для географии и статистики России. Рязанская губерния. - СПб., 1860.

149 Рязанский Церковный Вестник №9-10. 2005г.

150 Добролюбов И. Историко-статистическое описание церквей и монастырей Рязанской епархии. - Зарайск, 1884. - Т.1-2.

151 ГАРО. Ф.627, оп.58, д.17, с.17, Ф.П-57, оп.1, д.507, 1922г. д.316, л.114.

152 Архимандрит Иероним. Дополнительные о Рязанской епархии сведения. Под ред. А. В. Селиванова. - Рязань, 1891.

153 Журнал «Золотые купола». №11 ноябрь 2005г.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Общество Иисуса как реформационный Орден Католической Церкви (XVI - XVII века)



*Иерей Михаил Самохин,
настоятель подворья Спасо-
Преображенского мужского
монастыря г. Рязани, проректор
Рязанской Православной Духовной
Семинарии по учебной работе,
магистр богословия.*

Автор: иерей Михаил Самохин

Актуальность и значимость рассматриваемой в данной статье темы заключается, на наш взгляд, в том, что изучение истории Общества Иисуса, его деятельности позволяет глубже понять процессы, происходившие и происходящие в Римско-Католической Церкви. В особенности это касается проблемы экспансии католицизма на территории, находящиеся в юрисдикции Русской Православной Церкви. А также, не в последнюю очередь, помогает понять основные тенденции в униональной политике Рима.

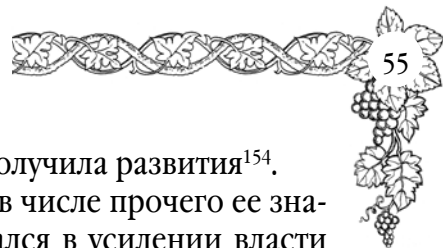
К сожалению, до сих пор на русском языке нет достаточно полного собрания документов по истории Общества Иисуса в XVI-XVII вв. Поэтому источниками данной работы послужили исследования по истории Общества различных авторов, которые в той или иной мере были знакомы с документальными данными о деятельности Общества Иисуса как в Европе, так и за ее пределами. Мы использовали как исследования протестантских историков, так и их идеологических оппонентов – католических ученых.

Предпосылки реформы в Римско-Католической Церкви.

Собор в Констанце (1414–1418гг.) преодолел великую западную схизму, длившуюся без малого 30 лет – с 1387 по 1417 год. Однако это крупное внутрицерковное антипапское движение позднего средневековья в самом главном осталось бесплодным. Оно не привело к реформам внутри католической Церкви. Из трех поставленных перед собором целей –

- 1) осуществление единства Церкви и прекращение внутренней схизмы;
- 2) искоренение ересей, в особенности Дж. Уиклифа в Англии, Яна Гуса и Иеронима Пражского в Богемии;
- 3) реформа развращенной и испорченной нрав-





ственности клира церкви – эта последняя практически не получила развития¹⁵⁴.

Церковь все более и более погрязала во множестве зол, в числе прочего ее значительно ослаблял административный упадок. Он заключался в усилении власти политико-экономической и одновременном ослаблении власти собственно религиозной¹⁵⁵. Что же касается епископата, соборных капитулов и клира вообще, то так же как папство превратилось, по меткому выражению историка, в «сменяющие друг друга княжеские династии»¹⁵⁶, так и все высшие духовные должности оказались во владении дворянства. Например, Сикст IV отдал одному из своих родственников весьма важную должность пенитенциария, с которой соединялась разрешающая власть. Кроме того, особой буллой он увеличил эту власть, и всех, кто дерзал выражать сомнения в законности этого распоряжения, он поносил как людей «непокорных и исчадий зла»¹⁵⁷. В Лионе архиепископ контролировал только 21 из 392 приходов в своем диоцезе¹⁵⁸. Это стало возможным благодаря системе, при которой приходскими назначениями ведали церковные покровители. Сама должность церковная рассматривалась как источник дохода. Церковные патроны не обеспечивали в должной мере финансовое положение своих подопечных клириков, что приводило к возникновению духовного пролетариата¹⁵⁹ и назначению определенной «таксы» за исполнение того или иного таинства. Кроме того, практиковалось совместительство, когда один клирик отвечал за несколько десятков приходов, из-за чего, естественно, некоторые приходы не посещались вовсе¹⁶⁰. Современник описываемых событий так говорит о состоянии Церкви того времени: «Какое зрелище представлял для христианина тогдашний христианский мир: церковь опустела, пастыри оставили свои паствы и вверили их наемникам!»¹⁶¹.

Кроме того, епископы и даже само папство испытывали финансовый кризис: с 1471 по 1520г. *camera apostolica* — официальный финансовый орган папского управления — не досчитывался огромных сумм и был все время в долгу. Решением этой проблемы стала для папы и его двора бесцеремонная продажа должностей. Их покупателям обещались большие доходы, т.е. происходил определенный заем, за который приходилось платить казне же¹⁶². Множественность юрисдикций стала причиной увеличения внимания к nepотизму как средству защитить и увеличить свое могущество.

В довершение всех административных нестроений папство было окружено католическими князьями, которые хотя и были религиозными подчиненными пап, в то же самое время были политическими врагами последних. Лишь Юлий II (1503—1513) мог быть уверен в своих родственниках, так как удовлетворил их материальные притязания, отдав им наследственное владение Урбино¹⁶³. Все это дало толчок применению военной силы и дипломатического искусства в управлении государством, чтобы гарантировать защиту тех широких владений, которые в свою очередь обеспечивали духовную независимость пап.

Процесс разложения захватил также и монашеские ордена, и хотя, по мнению Й. Лортца, грубых нарушений уставов монастырей не было, все же власть денег и здесь изрядно повредила духовному состоянию Церкви. Характеризуя монашество своего времени, Лютер отмечает: «Не гневайтесь, любезные господа, я говорю об этом с благими намерениями. Эта горькая и вместе с тем сладкая истина заключается в том, чтобы отныне не позволять больше строить нищенствующие монастыри... Ничего хорошего не приносит и никогда не приносило бродяжничанье по стране с протянутой рукой... К тому же должны быть упразднены и многочисленные секты и группировки в одном и том же ордене, которые иногда возникают по совершенно ничтожным поводам и еще большими мелочами поддерживаются в борьбе, ведущейся с невы-

разимой ненавистью и завистью»¹⁶⁴. Действительно, нищенствующие ордена имели большие привилегии благодаря Сиксту IV (1471–1484) – францисканцу. Нищенствующие ордена вместе с тем приобрели управление епископствами и приходами. Все высшие места и значительные должности, как мы говорили выше, были в руках важных фамилий и их приверженцев, любимцев двора и курии, действительное же исполнение должностей находилось в руках нищенствующих монахов¹⁶⁵. Очевидец падения нравов в монастырях восклицает: «Горе нам! Кто даст глазам моим источник слез! И уединенные в обителях отпали, вертоград Господень опустел. Если бы только они одни погибли, то это еще не было бы горем, но они распространены по всему миру, как жилы по телу, и падение их необходимо влечет за собою гибель целого мира»¹⁶⁶. Таким образом, мы видим, что епископат в пределах своего диоцеза испытывал недостаток эффективного контроля не только над кафедральным собранием каноников, соборными церквами, но и над монастырями и религиозными орденами в целом. Среди монашеских орденов имелось даже раздробление юрисдикции, что особенно ярко выразилось в безуспешных попытках общих собраний каноников Клуни, Сито и Премонтра управлять их монастырями¹⁶⁷.

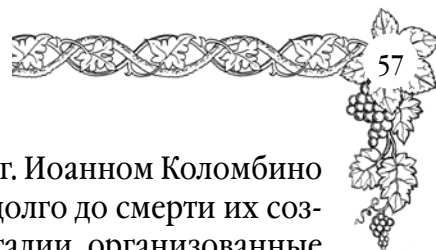
Еще одна область, в которой также очевидно проявился упадок – это образование. Дадим вначале слово Лютеру: «По моему мнению, следовало бы, особенно в наше тревожное время, восстановить в устройстве духовных учреждений и монастырей тот порядок, который был вначале введен апостолами и сохранялся долгое время после них... Ведь чем иным были духовные заведения и монастыри, как не христианскими школами, где учили пониманию Писания и христианскому послушанию и где людей воспитывали для управления и проповеди. Из книг мы узнаем, что святая Агнесса училась в школе. Такое же можно и сейчас видеть в некоторых женских монастырях, например в Кведлинбурге и других местах...»¹⁶⁸. Еще более характеризует состояние образованности в описываемый период истории другое сочинение Лютера: «К советникам всех городов земли немецкой о том, что им надлежит учреждать и поддерживать христианские школы»¹⁶⁹.

При этом необходимо учитывать, что школа в Германии стояла в определенной оппозиции к другим католическим странам, например, к Италии. В Риме считалось хорошим тоном высшего общества отвергать христианские начала. Антонио Бандино свидетельствует, что не считали того образованным, кто держался христианских мнений¹⁷⁰. В Италии свободомыслие сделалось литературным течением и начало перерастать в решительное отрицание религии. В Германии же достоянием литературы сделалось самое глубокомысленное богословие, которое хотя и было стесняемо Церковью, но никогда не могло быть ею подавлено¹⁷¹.

Несмотря на то, что мы не всегда располагаем точными данными, позволяющими судить о характере и уровне образования большей части католического клира предреформационного времени, все же, даже если отбросить полемический запал протестантских историков, большинство данных говорят о том, что духовные лица едва ли выходили за пределы рудиментарного религиозного знания, доступного любому верующему¹⁷².

Возникновение новых монашеских конгрегаций

Оценивая эпоху, предшествовавшую католическому ренессансу, как «темные века», все же необходимо сказать также и о тех, пусть редких, всплесках духовной жизни, которые имели место в Западной Церкви. Так, фактически в одно время возникают новые монашеские ордена, такие как орден св. Бригитты (1346 г.), называвшийся также орденом Благословенного Избавления¹⁷³; алексанцы, возникшие в Нидер-



ландах в 1348г.; иезуиты блаж. Иеронима, основанные в 1350г. Иоанном Коломбино и Францем Мино¹⁷⁴; братья общей Жизни, основанные незадолго до смерти их создателя Жерара Трут в 1384г.; иеронимиты Испании и Португалии, организованные Педро Фернандес Печа и утвержденные Григорием XI в 1373г.¹⁷⁵ Из числа святых Католической Церкви в это время прославились Винсент Феррер (1357–1418), Джон Канистран (1393–1456), Антоний Флорентийский (1389–1459) и Екатерина Генуэзская (1447–1510)¹⁷⁶. Однако характерным моментом в этом «малом Возрождении» было то, что шло оно скорее вопреки официальной папской Церкви, нежели истекало из официального Рима: «Бросается в глаза и вызывает недоумение опасная изолированность подлинно благочестивых дел на фоне обыденно-формального религиозного поведения»¹⁷⁷.

Однако, по словам Ж. Витербо, адресованным V Латеранскому собору в 1512г., «человек должен быть изменен священными предметами, а не священные предметы человеком»¹⁷⁸. А раз так, то трудно было бы ожидать от всех этих многочисленных братств какой-то реальной реформы. Они действительно были предтечами, так же как гуманизм являлся предтечей протестантской реформы. Возрождение началось благодаря комбинированному влиянию протестантских гуманистов, прелатов с реформированным сознанием и новых религиозных обществ. Среди гуманистов, которые сохранили лучшее из классического прошлого и применили свои знания, чтобы служить делу религии, были Марсилио Фичино, Гаспаро Контаррини, Джакомо Садолето, Дезидерий Эразм и в наибольшей степени Томас Мор, которого Римская Церковь даже провозгласила святым.

Некоторые из епископов также участвовали в этом движении. Например, епархиальная реформа епископа Жана Матео Жильберти Веронского (1495–1543) стала моделью реформирования епархий во всей Италии. Кардинал Хименос (де Сиснерос), примас Испании (1495–1517), предложил широкую программу реформ, включавшую монашескую реформу, основание университета Алкалы для обучения клириков. Он также персонально руководил составлением «великой Комплютенской Полиглоты»¹⁷⁹. Сущность его монашеской реформы заключалась в проведении в жизнь идеи бедности среди монашествующих и братьев. Он закрывал религиозные дома, которые не удовлетворяли его стандартам бедности, или лишал их статей дохода, отдавал их госпиталям или беднейшим монастырям¹⁸⁰.

Католическая реформа, происходившая в XV веке, захватила как монастыри, которые уже насчитывали не одну сотню лет истории, так и новоорганизованные ордена. Сама эта реформа послужила стимулом для возникновения новых конгрегаций. В 1528 г. папа Климент VII положил начало ордену капуцинов, образовавшемуся из ордена францисканцев вследствие ужесточения устава монашеской жизни. Главным вдохновителем этой реформы был минорит Маттео Серафини да Васси¹⁸¹. Этот орден сыграл большую роль в полемике с протестантизмом.

В среде августинцев возрождение началось еще до Лютера, который, как известно, был августинцем и носил монашеское имя Августин. Реформированием этого ордена занимался ученый Жиль Витербо, о котором мы уже упоминали. С 1506 г. он был викар-генералом, а в последние визитации Жилорамо Серипандо в 1539 г. стал генералом ордена¹⁸².

Орден Театинцев как предтеча Ордена Иезуитов.

Однако важнейшим орденом стал орден совсем нового для католичества того времени духа — орден театинцев, основанный Гаэтано Тиенским в 1524 г. Он представлял собой братство молитвы и пастырской работы. В Риме это общество

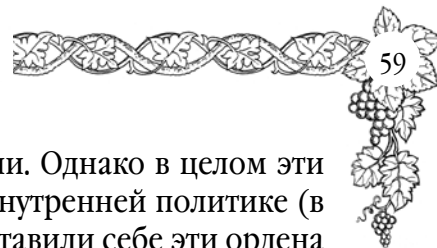
называлось Ораториумом Божественной Любви. Этот орден не отворачивался от мира, направлением работы его членов было пастырское окормление и приходское возрождение. Они жили суровой жизнью, проповедовали, обустроивали сиротские, больничные дома и дома для падших женщин, учили детей и принимали участие в больных и нуждающихся¹⁸³. Первоначально членов было около 60 человек, они собирались в церкви св. Сильвестра и св. Доротеи в Трастевере. Деятельность нового общества имела серьезный успех среди населения.

Гаэтано понял, что проблема заключается в некомпетентности белого духовенства. Решив исправить положение, он встречает на своем пути великого реформатора Католической Церкви — кардинала Караффу Тиенского — будущего папу Павла IV. «Оригинальность идеи... состояла в том, чтобы образовать религиозное общество, но не монахов, а священников, которые, приняв три монашеских обета — бедность, целомудрие и послушание — совершали бы богослужения для общества и таинства, как обыкновенные священники. Поэтому самому учреждению было дано название «Конгрегации клириков». Они носили черную мантию, но вместо монашеского капюшона — берет. Они были освобождены от всех обязанностей относительно формы, церемоний и религиозных обрядов, занимающих у монахов почти все их время. Живя в обществе в частных домах, они желали совместно работать на пользу морального и религиозного совершенства»¹⁸⁴.

Театинцам запрещено было просить милостыню и вообще иметь какую-либо собственность, как личную, так и коллективную. Им предписывалось существовать только лишь на добротные даяния. «Самым главным в богословском смысле обстоятельством было примыкание к Церкви как к единственной хранительнице истины и святости, и ораториумы считали это единство с Церковью вполне само собой разумеющимся; точно также они не подвергали сомнению различие между личностью и саном. По сравнению с ниспровергательской, в лучшем случае неплодотворной критикой со стороны индивидуализма и субъективизма позиция ораториумов выражала первичную объективную точку зрения в рамках обязывающей церковной общины»¹⁸⁵.

Хотя орден театинцев не был собственно священнической семинарией, для этого он не был достаточно многочисленен, но из него образовалась семинария епископов. Впоследствии же он стал исключительно священническим и притом дворянским, так что при вступлении в него даже требовали доказательства дворянства. Именно это обстоятельство помогло ордену жить милостыней. Однако существенное значение ордена состоит в том, что мысль о соединении клерикальных обязанностей с монашескими обетами нашла себе сочувствие и поддержку и в других местах¹⁸⁶. Так, весьма схожими были идеи, лежавшие в основе других орденов — сомасков, основанного в 1521 г. в Италии, и барнабитов (1530 г.). Особенностью последних двух орденов является обет преподавания¹⁸⁷.

Новые монашеские конгрегации — это общества, действующие внутри церковного общества. Это не старые монашеские ордена с их пренебрежением (часто лицемерным) к миру, а новые деятельные группы, которые пытаются «восстановить то, чего более всего не хватало Церкви, — заботу о спасении душ»¹⁸⁸. При этом часть из них занимается попечительской деятельностью (госпитали, дома трудолюбия и призрения), а часть — преподавательско-воспитательской деятельностью. Ни те, ни другие не вмешиваются в политику и не критикуют папскую власть, более того, они глубоко вовлечены именно в духовную жизнь Церкви, как богослужением, так и благотворительностью. И хотя и в этих орденах встречаются антиподы, как, например, у театинцев — францисканец Гаэтано де Тиен и кардинал Караффа, который, став



папой, применял инквизиторские методы контрреформации. Однако в целом эти ордена отнюдь не были агрессивными в своей внешней и внутренней политике (в отличие от иезуитов и василиан у униатов). Цели, которые ставили себе эти ордена это: достижение очищения Церкви путем углубления молитвы, развитие проповеди, усиление каритативной деятельности и, наконец, борьба против ересей¹⁸⁹. Именно последняя цель постепенно выступила на первый план.

«Перед живыми церковными силами, направленными на реформу Церкви, реформация Лютера поставила новую и главную задачу: спасение церковного единства в борьбе с Церковью. Решение этой задачи сплеталось с прежними проблемами, т.е. с вопросом о роли и значении соборов, о вольностях местных церквей отдельных наций, о реформе строя церковной системы внешнего благочестия, об отношении к элементам гуманистической образованности»¹⁹⁰. На этой же почве и возникает наиболее реформационный орден Католической Церкви — Общество Иисуса.

Источники влияний на идеологию Ордена иезуитов.

Один из лучших историков-специалистов прошлого Е. Готхейн утверждал, что католическая реформация вытекает из двух источников: из религиозной культуры Испании и Италии¹⁹¹. Если Италия дала папству такой орден, как театинцы, то Испания дала возможность католичеству восстановить силы для борьбы как с внешними, так и внутренними врагами, терзавшими его.

«Средневековая история Испании, прошедшая в постоянной борьбе с маврами, привела в церковной жизни к двум результатам: с одной стороны, развилась догматическая преданность Церкви, ничего не желающая знать в смысле пересмотра основ учения или церковного строя, а с другой — ярко выраженное сознание собственного особого достоинства именно испанской Церкви, ее особых заслуг в деле защиты веры, сознание, которое не мирилось с бесцеремонными захватами и вмешательством папского абсолютизма во внутреннюю жизнь Церкви»¹⁹².

Во многом испанская реформа Католической Церкви, начатая кардиналом Хименесом (1507—1517 гг.), была зависима от гуманизма. Об этом свидетельствует как основание и оживление университетов, так и грандиозный труд — шеститомная Полиглотта. Эта рецепция гуманизма, впрочем, была лишь формальной, т.к. использовала только филологический аспект его деятельности.

Помимо гуманизма на контрреформацию в Испании сильнейшее влияние оказывала мистика. Ряд выдающихся испанских мистиков начинается с Франсиско де Осуна и через Петра Алькантарского и Хуана де Авила подходит к личности Терезы Иисусовой (1515—1582) и ее конгениальному соратнику Хуану де ла Крус, канонизированному Римской Церковью в 1926 г.¹⁹³. Сильнейшим образом эта мистика испанцев проявилась и в Игнатии Лойоле — основателе ордена иезуитов. Католическая реформация в Испании еще до деятельности Лютера вырастила ответственный и преданный национальным интересам клир, который благодаря своей богословской работе, основывавшейся на гуманизме, а также благодаря благочестию и мистическому энтузиазму сумел удержать церковное стадо от протестантских идей. На этой плодородной религиозной почве и родился Иньиго Лопес де Рекальдо Лойола (23.10.1491, замок Лойола, провинция Гипускоа — 31.07.1556, Рим). А 27.09.1540 г. папа Павел III буллой «Regimini militantis Ecclesiae» утвердил «Societas Jesu» — орден иезуитов.

Особенности устава нового Ордена.

Уже с самого начала основатель ордена иезуитов Игнатий Лойола заявил в знаменитых пяти главах об устройстве своего ордена: в отличие от всех других орденов генерал Общества Иисуса избирался пожизненно и при этом обладал неограниченной властью внутри Общества. Он должен был «распределять по своему усмотрению должности и чины и вводить уставы, сообразуясь с мнением совета, но во всех других отношениях ему принадлежала абсолютная власть. Его подчиненные должны были почитать в своем генерале как бы присутствующего и олицетворенного Христа»¹⁹⁴. Теоретически это означало создание «второго» папы. Однако на деле это было не так: еще одним существеннейшим моментом в уставе нового ордена стал дополнительный к трем обычным монашеским обетам обет «посвятить всю свою жизнь на постоянное служение Иисусу Христу и папам, сражаться под знаменем креста, служить исключительно только Господу и римскому первосвященнику, как заместителю Его на земле, и притом так служить, чтобы немедленно, без всяких колебаний или оговорок, насколько это будет в их силах, исполнять все, что теперешний папа или кто-нибудь из его преемников повелит ради пользы душ или для распространения веры, и повиноваться так во всех провинциях, куда только ни пошлет их папа, к туркам ли или к каким-нибудь другим неверным, даже в Индию, или же к еретикам, схизматикам или к каким-либо верным»¹⁹⁵.

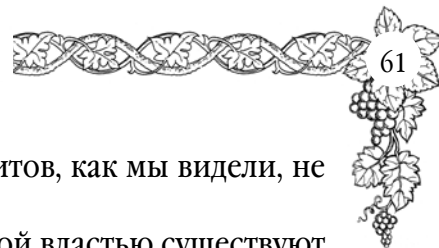
Отметим, что основание ордена фактически совпало с основанием папой Павлом III в 1542 г. буллой «Licet ab initio» центрального инквизиционного трибунала с неограниченной властью и правами, явившегося актом открытого недоверия к духовенству и, по выражению Якова Буркгарда, испанизовавшего до того времени более или менее свободную Италию¹⁹⁶. Новый же орден не только подчиняется папе, заявляя это в одном из четырех своих обетов, но и наследует иерархическую структуру Римской Церкви: во главе — генерал, а далее (по нисходящей) — ассистент, провинциал, ректор и, наконец, рядовой исполнитель¹⁹⁷. Именно в этом подобии лежит ключ к пониманию политических взглядов иезуитов и того особого отношения к папской власти, благодаря которому им удалось добиться ее укрепления в последующие годы.

Церковно-политическое учение иезуитов.

Учение о верховенстве власти папы

Не касаясь истоков учения о власти Римского Понтифика, отметим, что иезуитский орден в полной мере унаследовал это учение от Фомы Аквината и его последователей. На одном из заседаний Тридентского собора иезуит Лайнес объявил, что «власть римского первосвященника является эксклюзивной. Церковь же с самого момента своего основания Спасителем не была свободна. Христос также обладал эксклюзивной властью над нею. Эту-то власть унаследовал Понтифик как заместитель Христа. Что же касается авторитета Вселенского Собора, то таковой признавался лишь в случае признания его таковым папой Римским»¹⁹⁸.

Верховный Понтифик одушевляет католическую Церковь, которую иезуиты считают государством, власть в котором принадлежит Понтифику. Иезуиты Озорий, Корнелий и Лапид разработали систему утверждений, согласно которой власть папы выходит за пределы Церкви и распространяется и на светские дела: ему принадлежит право повелевать государями, низлагать их за грехи или неспособность управлять государством, освобождать подданных от присяги верности, завещать владения одних государей другим и приговаривать их к тюремному заключению и даже к смертной казни¹⁹⁹. Естественно, все это было уже не ново. Новым здесь было то, что подобные утверждения исходили не от кардиналов или епископов, но от представителей мо-



нашеского движения, которое, за исключением самих иезуитов, как мы видели, не испытывало большого желания укрепить папскую власть.

По толкованию Р. Беллармина, между духовной и светской властью существуют такие же взаимные отношения, как между духом и телом. «Тело находится под господством духа, который не вмешивается в действия тела и позволяет ему отправлять все функции. Тем не менее, дух господствует над телом, карает его, обуздывает его постом и воздержанием, лишь только его деятельность начинает мешать деятельности духовной. То же самое относится к духовной власти: она не должна вмешиваться в светские дела до тех пор, пока этого вмешательства не потребуют высшие цели. Но лишь только светская власть пойдет вразрез с этими целями, то духовная власть должна карать ее всякими, наиболее действенными способами. Если того требует спасение души, то папа имеет право сменять светские правительства, отнимать власть у одного и передавать ее другому, издавать и отменять светские законы и судить королей, как высшая инстанция. Конечный вывод из этих доктрин таков: если папа и император издадут по одному и тому же делу противоположные законы, то императорский закон теряет свою силу перед папским в тех случаях, когда речь идет о спасении души»²⁰⁰.

Апогеем позиции Р. Беллармина — этого «певца» папской власти — является тезис о том, что христианам не должно терпеть на престоле государя-еретика или неверующего, если он хочет совратить своих подданных в ересь или отвратить их от религии. Папа является высшей инстанцией и обладает прерогативой применения этого правила в каждом отдельном случае. От папы же зависит решение вопроса, подлежит ли тот или иной государь низложению или нет²⁰¹. Папа Сикст V, которого столь высоко оценивает Леопольд Ранке в своем ученом труде²⁰², был весьма недоволен тезисами Беллармина о папской власти, однако на практике пользовался изысканиями этого иезуита.

Р. Беллармин был полемистом и, причем, именно «пропапского» толка. Он неоднократно выступал в защиту папства, не стесняясь даже королевских особ, если они пытались ограничивать власть Римского Первосвященника²⁰³. Но и другие иезуитские ученые отстаивали «права» пап. Например, Хуарес утверждал, что во имя вечного спасения папа может отменять законы и приговоры судов, рассматривать светские дела, запрещать несправедливые войны, не позволять терпимости по отношению к еретикам, понуждать государей карать ересь, низлагать государей и освобождать подданных от присяги верности²⁰⁴. Известен конфликт между папой Павлом V и королем Иаковом I Английским. Тогда Иаков I после порохового заговора 1605 г. стал теснить католиков и, между прочим, потребовал от них присяги на верность в форме, затрагивающей папу. Католики обратились к Павлу V, который признал присягу недопустимой. Иаков I начал преследования и ввязался в литературную полемику с Хуаресом и Беллармином. Именно тогда последними были написаны главнейшие произведения о папской власти²⁰⁵.

Учение иезуитов о государстве

С проникновением протестантизма в государства Европы укреплялись связи церковных организаций протестантов с государственным аппаратом, доходившие чаще всего до полного подчинения Церкви владетельным князьям, носителям светской власти в имевшем еще типичные черты деградирующего феодализма западном обществе²⁰⁶.

«В Германии с момента принятия решений рейхстага в Аугсбурге (1555 г.) возможность поддерживать и распространять реформацию политическими средствами официально опиралась на принцип «Cuius regio, eius religio» («Чья страна, того

и вера»). Разумеется, этот принцип выражает убеждение, что во всем, что касается спасения души, может иметь место только одна истина, следовательно, разрешено исповедовать только одну конфессию; тем не менее, это справедливо называют «языческим», ибо оно подчиняет религию внешнему принуждению, ставит убеждения многих в зависимость от воли одного правителя»²⁰⁷.

Эта формула, по мнению Й. Лортца, коренным образом противоречит основным целям протестантизма — радикальному непризнанию авторитета, воплощенного в иерархии, и праву на личную свободу совести²⁰⁸. Вековая борьба Католической Церкви и папства со светской властью за преобладание и приоритет в гражданской и церковной сферах решался в протестантском мире, как мы уже сказали, в сторону безоговорочного подчинения Церкви государственному аппарату, вплоть до включения в него церковной общины в качестве одного из элементов бюрократического аппарата²⁰⁹. Иезуитский орден всегда отстаивал принцип независимости духовенства от светской власти. Согласно Беллармину, духовные лица и клирики не могут признавать двух властей в светских делах, потому что Евангелие запрещает служить двум господам²¹⁰. Аналогичного мнения придерживается и другой известный иезуит Эммануил Саа, говоря, что так как священник не подчинен светской власти, то он не может быть виновен ни в мятеже против короля, ни в оскорблении величества²¹¹. Иезуитам удалось создать философию права, в которой «демократическая идея соединялась с теократической»²¹².

Еще папа Иннокентий III в своей знаменитой булле «*Sicut universitatis conditor*» (1198 г.) сравнивал два светила, созданных Богом, с властью папы и властью государя: «Королевская власть получает свое достоинство от власти понтифика подобно тому, как луна получает свет от солнца»²¹³.

Папа Иннокентий IV еще более категоричен в суждениях: «Светская власть имеет самое низкое и нечестивое происхождение, некоторые лица возвысились посредством разбоя и убийства и сделались властителями и тиранами: вот происхождение светской власти. Земные царства достигают легальной формы своего существования лишь тогда, когда их повелители подчиняются духовной власти и получают из ее рук как легальное достояние то, что без этого подчинения имело бы характер насильственного захвата»²¹⁴.

В сочинении «*De regimine principum*» открыто говорится о запрещении любых попыток убийства или революции даже против самого жестокого тирана. Лишь только если народ избрал себе правителя и обязал его четко придерживаться тех или иных норм, в случае их невыполнения народ может ограничить власть своего тирана, а иногда — даже и нарушить клятву верности, потому что, сделавшись тираном в полном смысле этого слова, король заслуживает такого наказания²¹⁵.

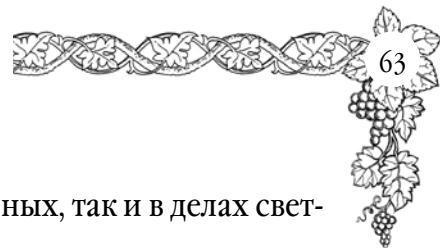
Контрреформационные и реформационные аспекты церковно-политического учения иезуитов

Церковно-политическая теория протестантизма заключала в себе три основных идеи:

- 1) слияние государства и Церкви;
- 2) господство государства над Церковью;
- 3) категорическое отрицание светской (и религиозной) власти папы.

Иезуиты в борьбе против протестантской реформации выдвинули свою церковно-политическую теорию, основные пункты которой сводились к следующим тезисам:

- 1) неподвластность Церкви государству;



- 2) господство Церкви над государством;
- 3) признание авторитета власти папы как в делах церковных, так и в делах светских.

Тем не менее, католицизм не ограничивал себя привязанностью к абсолютной монархии, что в общем-то довольно странно. В Испании и Италии Католическая Церковь поддерживала монархию, в Германии — территориальную автономию, а в Нидерландах — права аристократических сословий, позже она присоединилась решительно к демократическим силам²¹⁶. Особенно интенсивно действовала Католическая Церковь в лице иезуитского ордена в Англии, где королева считается главой страны и главой Церкви. Постановление, которое узаконило такой порядок вещей, было встречено вождями католической оппозиции с самым резким сопротивлением. Вильгельм Аппен объявил о праве и обязанности нации не подчиняться государю, отпавшему от истины. Аналогично высказывается Персон: «Основное условие власти государей заключается в том, чтобы они исповедовали католическую веру и защищали ее, как об этом гласят обеты, произносимые при крещении, и присяга, приносимая при коронации; надо быть безумным, чтобы признавать государя, если он, невзирая на это, не выполняет своей главной обязанности; в таком случае подданные должны, напротив, изгнать его»²¹⁷.

Интересно, что Беллармин не сомневается в том, что государственная власть исходит из народа, соединяя в одну систему учение о всемогуществе папской власти и теорию о верховной власти народа. Учение о власти и государстве в устах иезуитов служило «выражением стремлений возрожденного папства или, по крайней мере, выражением того всемирно-исторического момента, в котором оно находилось, — в то же время оно давало ему и новую силу, возводя в систему основные, господствовавшие тогда богословские убеждения, этим поддерживалось то направление в умах, от которого именно и могла зависеть победа»²¹⁸.

Таким образом, иезуитское учение о государстве и папской власти имеет две стороны. Во-первых, оно направлено на исправление того печального для Католической Церкви положения, когда авторитет папы оказывался незначительным в сравнении с авторитетом светской власти. И, таким образом, оно (это учение) обладает свойствами внутренней миссии, адресованной прежде всего кардиналам, епископам и монашеским орденам, а во вторую очередь и мирянам. Во-вторых, теории иезуитских богословов имели своей направленностью критику и опровержение протестантских церковно-политических моделей, и с этой стороны они подпадают под внешнюю миссию, направленную к протестантам. Практически все аспекты деятельности ордена иезуитов несут на себе эту характерную двойственность: реформационность по отношению к внутреннему упадку церковной жизни и контрреформационность по отношению к протестантскому движению.

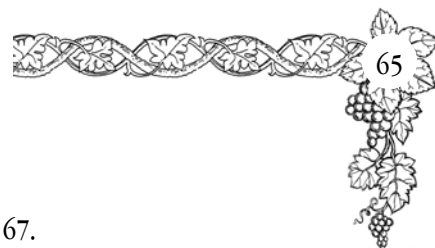
Оценивая итоги деятельности иезуитов в интересующем нас аспекте, необходимо сказать, что поскольку эта деятельность носила двойственный характер, постольку и результаты ее неоднозначны. Несомненно, Общество Иисуса сыграло важнейшую роль в поддержке папства в период протестантской реформации, однако в дальнейшем оно потеряло то значение, которое имело. Причина этого в том, что в XVI-XVII вв. иезуиты были прогрессивным образованием в недрах Католической Церкви. Однако, раз родившись, они в дальнейшем не смогли приспособиться к быстро происходившим социо-культурным изменениям: на смену феодализму шел капитализм, развившийся из духа протестантизма, а это влекло за собой полное изменение ориентиров как в материальном, так и в духовном мире²¹⁹. Поэтому в глобальном масштабе миссия иезуитов потерпела крах, но, повторяем, для эпохи реформации,

как католической, так и протестантской, иезуитизм как явление имел огромное значение и оказал влияние на развитие церковности как в Европе, так и за ее пределами.



ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹⁵⁴ Decrees of the Ecumenical Councils. V. 1. Washington, 1990. P. 403.
¹⁵⁵ Лортц Й. История Церкви. Т. 2. М., 2000. С. 30.
¹⁵⁶ Там же. С. 30.
¹⁵⁷ Ранке Л. Римские папы. Их Церковь и государство в XVI и XVII столетиях. Т. 1. СПб., 1869. С. 46.
¹⁵⁸ Lampe E. L. Counter Reformation // New Catholic Encyclopedia. N.Y., 1963. V. IV. P. 385.
¹⁵⁹ Лортц Й. Ук. соч. С. 34.
¹⁶⁰ Lampe E. L. Op. cit. P. 385.
¹⁶¹ Цит. по: Ранке Л. Ук. соч. С. 47.
¹⁶² Савин А. Н. Религиозная история Европы эпохи Реформации. М., 1914. С. 28–29
¹⁶³ Ранке Л. Ук. соч. С. 43.
¹⁶⁴ Лютер М. Избранные произведения. СПб., 1997. С. 77.
¹⁶⁵ Ранке Л. Ук. соч. С. 49.
¹⁶⁶ Цит. по: Ранке Л. Ук. соч. С. 49.
¹⁶⁷ Lampe E. L. Op. cit. P. 385.
¹⁶⁸ Лютер М. Ук. соч. С. 78–79.
¹⁶⁹ Там же. С.157.
¹⁷⁰ Ранке Л. Ук. соч. С. 59.
¹⁷¹ Jedin H. Katholische Reformation oder Gegenreformation? Leipzig, 1949. S 49.
¹⁷² Лортц Й. Ук. соч. С. 33–34.
¹⁷³ Андреев А. Монашеские ордена. М., 2002. С. 322.
¹⁷⁴ Там же. С. 68.
¹⁷⁵ Lampe E. L. Op. cit. P. 386.
¹⁷⁶ Ibid. P. 386.
¹⁷⁷ Лортц Й. Ук. соч. С. 38.
¹⁷⁸ Lampe E. L. Op. cit. P. 386.
¹⁷⁹ Chadwick O. The Reformation. London, 1978. P. 352.
¹⁸⁰ Ibid. P. 352.
¹⁸¹ Андреев А. Ук. соч. С. 251.
¹⁸² Ibid. P. 386.
¹⁸³ Chadwick O. Op. cit. P. 255.
¹⁸⁴ Андреев А. Ук. соч. С. 271.
¹⁸⁵ Лортц Й. Ук. соч. С. 150.
¹⁸⁶ Ранке Л. Ук. соч. С. 140.
¹⁸⁷ Андреев А. Ук. соч. С. 326.
¹⁸⁸ Лортц Й. Ук. соч. С. 46.
¹⁸⁹ Вульфийус А. Г. Ук. соч. С. 138.
¹⁹⁰ Там же. С. 138–139.
¹⁹¹ Gothein E. Die kulturellen Grundlagen der Gegenreformation. Berlin, 1907. S. 93.



- ¹⁹² Вульфийс А. Г. Религия, Церковь и Реформация. СПб., 1922. С. 134.
- ¹⁹³ Лортц Й. Ук. соч. С. 214.
- ¹⁹⁴ Филиппсон М. Религиозная контрреволюция в XVI веке. СПб., 1902. С. 67.
- ¹⁹⁵ Филиппсон М. Ук. соч. С. 67–68.
- ¹⁹⁶ Лозинский С. Г. История папства. Т. 1. М., 1934. С. 206.
- ¹⁹⁷ Андреев А. Р. История Ордена Иезуитов. Иезуиты в Российской Империи XVI — начало XIX вв. М., 1998. С. 47.
- ¹⁹⁸ Jedin H., Graft E. A History of the Council of Trent. London, 1961. P. 131.
- ¹⁹⁹ Gothein E. Op. cit. S. 97.
- ²⁰⁰ Губер Ж. Иезуиты. Их история, учение, организация и практическая деятельность в сфере общественной жизни, политики и религии. СПб., 1898. С. 145.
- ²⁰¹ Там же. С. 145–146.
- ²⁰² См. Ранке Л. Ук. соч. С. 315–412.
- ²⁰³ Энциклопедический словарь. Брокгауз и Ефрон. Биографии. Т. 2. М., 1992. С. 48.
- ²⁰⁴ Губер Ж. Ук. соч. С. 146.
- ²⁰⁵ Энциклопедический словарь. С. 48.
- ²⁰⁶ Михаил (Мудьюгин), еп. Реформация XVI века как церковно-историческое явление. Л., 1967. С. 23.
- ²⁰⁷ Philippson M. Westeuropa im Zeitalter Philipps II. Berlin, 1883. S. 10.
- ²⁰⁸ Лортц Й. Ук. соч. С. 209.
- ²⁰⁹ Михаил (Мудьюгин), еп. Ук. соч. С. 23.
- ²¹⁰ Губер Ж. Ук. соч. С. 147.
- ²¹¹ Там же. С. 147.
- ²¹² Там же. С. 147.
- ²¹³ Цит. по: 495 Documents of Christian Church. Oxford, 1946. P. 156.
- ²¹⁴ Цит. по: Губер Ж. Ук. соч. С. 147.
- ²¹⁵ Губер Ж. Ук. соч. С. 147.
- ²¹⁶ Ранке Л. Ук. соч. Т. 2. С. 8.
- ²¹⁷ Цит. по: Ранке Л. Ук. соч. Т. 2. С. 8.
- ²¹⁸ Цит. по: История политики. Позднее средневековье. Кировоград, 1998. С. 14–15.
- ²¹⁹ Сказкин С. Д. Из истории социально-политической и духовной жизни Западной Европы в средние века. М., 1981. С. 28.

ФИЛОСОФИЯ

ПОНЯТИЕ И СУЩНОСТЬ ТРАДИЦИОНАЛИЗМА. ТРАДИЦИЯ И ТРАДИЦИОННЫЙ МИР В ТРУДАХ РЕНЕ ГЕНОНА

Автор: иерей Павел Коньков

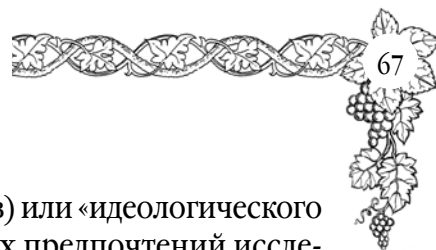


*Иерей Павел Коньков,
руководитель информационно-
аналитического отдела
Рязанской епархии, заведующий
кафедрой богословия, заведующий
иконописным классом Рязанской
Православной Духовной
Семинарии.*

Традиционализм – социально-философская доктрина или отдельные консервативно-реакционные идеи, направленные против современного состояния культуры и общества и критикующие это состояние в связи с его «отклонением» от некоего реконструированного или специально сконструированного образца, который выдается за исторически изначальную, а потому идеальную социокультурную модель, относимую к области особого знания, чаще всего – эзотерического. Оба проявления традиционализма объединяет такая общая черта, как повышенная заинтересованность в максимально устойчивом, всеобъемлющем, сакральном порядке, исходящем от некоего предвечного источника (первопредка, культурного героя, Бога, Абсолюта, изначальной традиции). В то же время они отличаются друг от друга по типу и степени рационализации проблем традиции.

Принято считать, что архаические общества не осознают проблемы сохранения наследия, так как оно отождествляется с традицией, а та, в свою очередь – с обрядом и ритуалом, неизменность которых «гарантирована» мифологическими парадигмами периодического возвращения правремени, вследствие чего и происходит восстановление изначального порядка. На «мифологическом» этапе развития представлений о непрерывности традиции рефлексия по поводу противодействия изменениям либо отсутствует, либо очень слаба. Это – традиционализм без традиционалистов, если под таковыми понимать группу людей, которые пытаются поставить и осмыслить эту проблему. В результате, указанную особенность мировоззрения примитивных обществ рассматривают как предтечу Традиционализма (например, С.Уилсон предлагает именовать ее «традиционизм»²²⁰), или обозначают термином «дорефлексивный Традиционализм» (С.Аверинцев²²¹),





«примитивный Традиционализм» (Э.Шилз²²²).

Появление «рефлексивного Традиционализма» (Аверинцев) или «идеологического Традиционализма» (Э.Шилз) в зависимости от теоретических предпочтений исследователей связывают как с идейными течениями Средневековья, когда сложилось более или менее структурированное самосознание культуры, так и с концом XVIII в., когда философы Просвещения посеяли глубокие сомнения в традиционных истинах, и произошел решительный разрыв с прошлым в результате Великой французской революции. Однако общим в этих предпочтениях оказывается признание того, что в соответствующую эпоху налицо не только мировоззренческий кризис, но и идеологически оформленная защитная реакция на неотвратимо наступающее будущее со стороны тех мыслителей, которые крайне негативно расценивают его тенденции и перспективы. Именно ускорение урбанизации на этапе складывания национальных государств и глобализация индустриальной культуры в эпоху формирования новой системы взаимодействия религиозной и светской культуры сопровождалась невиданным мировоззренческим кризисом, вызванным осознанием кардинальных изменений одновременно в социальной, экономической, геополитической, идеологической и даже природной (как это казалось современникам) сферах. В такие времена, несомненно, появляется или обостряется потребность в обосновании самоидентичности культуры (культурной идентичности), в конструировании и выдвигании на первый план такого закона развития, который заведомо не допускал бы прерывистого развития ни одной из ее сфер. Основной целью средневекового традиционализма становится именно упорядочение модернизирующегося, а потому пришедшего в беспорядок мира.

В эту историческую эпоху отличительными особенностями традиционалистских доктрин Востока и Запада являются, прежде всего, моноцентризм и авторитаризм. Проект формирования централизованного государства, опирающегося на принципы традиционализма, требовал признания некоего единственного источника мира, поставленного над становящимися все более партикулярными системами ценностей различных социальных групп, в чем усматривалась именно угроза традиции в качестве модели прежнего единства. Такой источник притязает на роль онтологического, смыслового и ценностного центра, и тем самым, высшего, непререкаемого авторитета. Моделью при этом служат различные варианты концепции Абсолюта, от которого, как от источника высшего и вечного закона, исходят главные принципы устройства мира – порядок, лад, гармония, – проявляющиеся и конкретизируемые в законах государства.

Необходимостью объединения разрозненных, «не ладящих» между собой частей модернизирующегося государственного организма обусловлена такая отличительная особенность средневекового традиционализма, как каноничность. Идея канона также вытекает из требования подчинения всех компонентов универсума некоему единому началу, но в данном случае на первый план выходит его нормативный аспект, считающийся неизменным. В области государственного устройства роль канона играет кодекс, в духовной сфере – культ (традиция). Легитимность моноцентризма, авторитаризма и каноничности считается обеспеченной тем, что они осеняются высшими нормами, обоснованными религиозной традицией.

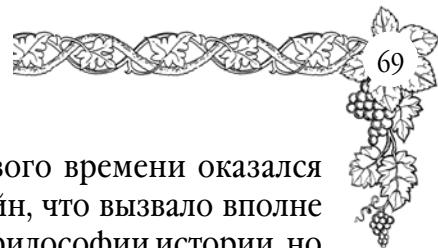
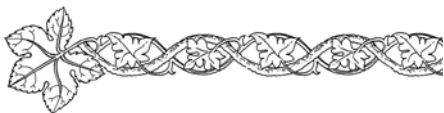
Многие социально-политические проекты позднего Средневековья и Ренессанса, называемые утопическими и потому считающиеся обращенными в будущее, на самом деле существенным образом опираются на идеологию традиционализма. Традиционализм в XVIII веке вырастает уже из ощущения тотального распада всякого порядка, так что даже позднее Средневековье на этом фоне выглядит более или менее

упорядоченным. Отсюда – яростная критика основ рационалистической философии, которую традиционализм считает главной виновницей такого положения вещей. Родоначальником этого вида Традиционализма был Э.Берк, в 1790 выпустивший памфлет «Размышления о революции во Франции...»²²³, в котором он обвинил французских просветителей в уничтожении строгой общественной иерархии – основы порядка и нормального функционирования всей социальной системы.

По мнению Берка, идеи просветителей рано или поздно подорвут традиционные отношения между социальными слоями и индивидами, обеспечивающие стабильность общества, и человек окажется в состоянии одиночества и будет испытывать неизбывный страх перед миром. В этом же духе были написаны многие произведения Л.Бональда, У.Вордсворта, С.Колриджа, Ф.Ламенне, Ж.де Местра, Новалиса, Ф.Савиньи, Ф.Шатобриана и др. На данном этапе рефлексивный Традиционализм характеризуется, в первую очередь, преобладанием идеологии антиреволюционаризма и консерватизма, и поэтому его можно назвать идеологическим Традиционализмом (К.Манхейм обозначает его просто термином «консерватизм»).

Следующий всплеск специфического интереса к проблеме традиции связан с реакцией романтизма на соответствовавшую ему современность. Натурализм, опиравшийся в эпоху Просвещения на концепцию разумной человеческой природы, в романтизме принимает форму веры в истинность и универсальность человеческой культуры, которая трактуется по аналогии с природным космосом в качестве всеохватывающей и всеильной антропной сферы. Задача сакрализации культуры, столкнувшись с негативным отношением романтиков ко времени своего исторического существования, породила проблему поиска критерия и образца «истинной» культурной традиции именно в прошлом. Пафос просвещения светом «естественного» разума превратился в страсть искателей священного огня. В это время традиционализм, в отличие от консерватизма, не только не исключает из своей картины мира социальных изменений, а, наоборот, осознает факт, что человек отныне поставлен перед множеством нравственных, социальных, политических, экономических альтернатив, и в связи с этим задача «пророков прошлого» состоит в том, чтобы склонить его к правильному выбору. Однако, несмотря на декларирование безусловной ценности традиции, романтики объективно способствовали ее десакрализации: коль скоро традиций много, возникает ситуация выбора лучшей и, соответственно, критики остальных. В этом смысле рефлексивный традиционализм романтиков – характернейший продукт разрушения традиционной культуры. Указанное обстоятельство не осталось незамеченным наследниками романтиков – традиционалистами XX в. (Р. Геноном, Ю.Эволой, М. Элиаде и др.), вдохновив их на поиски фундаментальных основ некой подлинной, единой для всего человечества Традиции, обеспечивающей непрерывность определенного состояния культуры. Противопоставление прошлого настоящему они основывали на радикальном неприятии самой идеологии историзма, чему способствовали и социально-исторические условия того времени. На место линейной концепции истории и идеи прогресса они с редким единодушием стремились поставить архаическую концепцию циклического времени.

Ускорившийся в XX в. темп истории, сопровождавшийся индустриализацией, социальными и национальными конфликтами, выходом на сцену истории «человека-массы», породил в интеллектуальной среде континентальной Европы разнообразные оборонительные идеологии, которые их сторонники предлагали в качестве панацеи от ужасов современного мира. В это время традиционализм складывается в стройную доктринальную систему, постепенно обретающую академическую респектабельность во Франции и некоторое политическое влияние в фашистской Италии и нацистской



Германии. Глобальный субстанциалистский историзм Нового времени оказался особенно сильно дискредитирован после двух мировых войн, что вызвало вполне отчетливую реакцию – недоверие не только к классической философии истории, но и к историзму вообще. И хотя очевидно, что нигилистические попытки обойтись без «Истории» или подняться над историческим существованием являются одной из форм осознания существования истории, интерес философов XX в. оказался направленным именно на внеисторические и надисторические структуры культуры. Отличием этого этапа философского Традиционализма являются оригинальные методологические подходы (в частности, архаизация и ориентализация метода философствования) и то, что традиционалистское учение усилиями названных выше мыслителей превратилось в стройную социально-философскую систему. Идея возможности установления внеисторического социального порядка в современном обществе трансформировалась в идею необходимости возврата к архаике, а это создало ту историческую точку, через которую проходит граница, разделяющая философский консерватизм XIX в. и философский архаизм (А. Тойнби) или интегральный Традиционализм (Р. Генон).

Представители интегрального Традиционализма, будучи очень хорошо знакомы с современными тенденциями западно-европейской философии, а также с восточными и западными религиозными, гностическими и оккультными теориями (многие из них получили инициатическое посвящение), переработали их применительно к трем центральным проблемам философии культуры: кризису современной европейской цивилизации, роли консервативно-нормативной функции культурно-исторической традиции, созданию основ «новой метафизики» и антирационалистической, антигуманистической антропологии. Систематическая разработка этих проблем обусловила необходимость написания трудов по остальным разделам философии. Не довольствуясь, как раньше, простым осуждением антифеодальных революций и чисто теоретическим уровнем тематизации проблемы новаций (через образы «щелей», «провалов», «разрывов» социальной ткани), философы-традиционалисты поставили себе цель выявить онтологические основания любой дискретности («количественности») состояний сферы сущего вообще и культуры, в частности. Разрывы в природной или культурной сферах считаются ими следствием проявления некоего низшего, «теневого» начала («субстанция», «количество», «Пракрити»), которое противостоит высшему, «светлому» («сущность», «качество», «Пуруша»). Любое движение рассматривается в качестве обусловленного взаимодействием этих членов диады, и такое взаимодействие происходит по принципу их единства и борьбы.

Противоположности в Традиционализме имеют трансцендентные («сакральные») соответствия, а т.к. трансцендентное не может быть выражено во всей своей полноте, то язык метафизики объявляется по преимуществу языком символов, образов и парадоксов. При этом источником «сакральной» диалектики и метафизики служит гностический дуализм, который впитал в себя два типа дуалистических концепций гнозиса – эсхатологическую (зороастризм, манихейство) и диалектическую (платонизм, веданта). Он же – источник антиперсонализма и холизма традиционалистской социальной философии. Согласно этой архаической концепции, движение всегда регрессивно по причине нарастания деструктивных сил количества и вследствие объективной закономерности («циклические законы»). Время истории – символ такого движения – постепенно «съедает» пространство, являющееся символом ряда тел. Мир, когда-то начав свое движение, тем самым деградирует, «отвердевает», так что процесс развития человечества сопровождается неуклонным нарастанием «материализации». Поэтому периодически происходят природно-социальные катаклизмы, в результате которых истины, ранее доступные человечеству, становятся все более

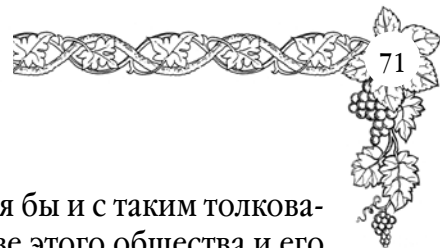
сокрытыми и недостижимыми.

Целью движения мира, согласно Традиционализму, является Кали-юга («эпоха тьмы») или, иными словами, современный мир («мерзость запустения»). Представители Традиционализма утверждают, что на антропологическом уровне развитие человечества сопровождается неуклонным уменьшением продолжительности жизни, разрушением нравственных ценностей и оскудением разума: торжеством рационализма, сциентизма, индивидуализма, демократии («нашествие Гога и Магога»), а в конце цикла наступает полный распад. На основе этой теории складывается сотериологическая проблематика выхода из течения истории, вследствие чего проблемы истинности познания, формирования традиционалистской элиты, сохранения традиционного наследия разрабатываются в рамках модели «возвращения к истокам». Диапазон таких разработок весьма широк – от анализа архаических инициатических техник *regressus ad uterum* («возвращение в материнское лоно») и платонической теории *anamnesis* («воспоминание») до психоаналитической идеи реактуализации событий раннего детства.

В качестве истока жизни, истины, порядка и т.п. Традиционализм рассматривает Примордиальную (Изначальную) Традицию, исторически обусловленными формами которой являются ортодоксальные религиозные традиции Востока и Запада (вопрос о том, какие именно религии мира адекватны сакральному – предмет межконфессиональной дискуссии). Познание или узнавание («расшифровка») символов невыразимой Традиции производится в Традиционализме с помощью особого метода аналогий («символического метода»), который предполагает постижение сущности феноменов посредством анализа переживаний, являющихся результатом интенционального выхода субъекта к неким символическим объектам («архетипам», «традиционным принципам»). В результате, из различных историко-культурных традиций выделяются внеисторические структуры, имплицитно содержащие смысл, который провозглашается обладающим всеобщим характером и гарантирующим осмысленное человеческое творчество.

В послевоенные годы Традиционализм, скомпрометировавший себя связью некоторых его представителей с фашистской идеологией, превратился в маргинальную школу мышления, но с середины 1970-х он вновь начинает усиленно привлекать внимание образованной публики. Расистски и националистически настроенная творческая интеллигенция, творцы массовой культуры, идеологи неоконсерватизма и фундаментализма, представители философии «новых правых» во Франции и неоевразийства в России увидели в нем теоретическую основу для критики «либерального гуманизма» западной культуры²²⁴.

Как замечает российский переводчик Генона и его последователь Ю. Стефанов, именно Рене Генон ввел в современную философию понятия «традиционная цивилизация» и «антитрадиционный мир», которые теперь получили столь широкое распространение. Хотя нынешние ученые, употребляющие их, зачастую даже не подозревают об их создателе, и, более того, наполняют их несколько иным смыслом. В современной философии под традицией зачастую понимается устойчивая социальная форма, могущая противостоять историческому потоку, а под традиционным обществом – такое общество, которое, в противоположность современному, ориентировано не на генерацию нового, и, соответственно, разрушение старого, а, наоборот, – на воспроизводство уже имеющихся образцов. Традиционное общество видит в истории не прогресс, а регресс, вырождение, а лучшее, «золотой век», для него позади, в доисторических временах. Этим и объясняется его стойкий консерватизм и осторожное, подозрительное отношение ко всяким новациям, не освященным



авторитетом древности.

Пожалуй, Генон с определенными оговорками согласился бы и с таким толкованием традиционализма, но при одном условии, если в основе этого общества и его традиций лежит одна единая трансцендентная Традиция.

Эта Традиция с большой буквы есть, по Генону, Священное, сверхчеловеческое знание о первопринципах мира, полученное человечеством еще в доисторические времена. Знание это как бы растворено и в мифах, и в религиях, и в самих социальных установлениях древних обществ. Однако очень важно осознавать, что, согласно Генону, традиция не тождественна религии, а являет собой гораздо более широкое понятие. Так, кроме религиозных ветвей Традиции – христианского, исламского и иудейского мистицизма, каирский аскет называет еще социальные ветви Традиции – конфуцианство и даосизм, которые, по Генону, в принципе совместимы с любой религией, поскольку трактуют не трансцендентное, а место человека в обществе и в природе. Индуизм относится Геноном к метафизической ветви Традиции и также есть не столько религия, сколько наука в точном, первоначальном смысле слова, то есть сакральное учение о природе и о человеке.

Передача Традиции производится эзотерическими кругами, существующими в рамках любого традиционного института. В качестве такового могут выступать, как уже говорилось, не только ордена религиозных мистиков, но и, например, «профессиональное образование» – средневековый цех ремесленников, рыцарский, воинский орден и т.д. Наконец, очень важно, что передача Традиционного Знания или, точнее говоря, того его аспекта, который может быть воспринят человеком той или иной природы (поскольку, по Генону, люди не универсальны, а каждый имеет свое собственное предназначение) осуществляется при помощи посвящения, инициации. Посвящение не просто повышает социальный статус человека, вводя его в эзотерическое объединение – в высший слой, оно раскрывает внутренние, ранее незаметные возможности его природы, наполняет жизнь человека высшим смыслом и целью, открывает понимание и бытия мира, и его собственного бытия.

Генон согласен с индуистскими учениями, утверждающими, что до начала известной нам истории человечество существовало миллионы и миллионы лет. Он указывает, что Традиционное Знание уходит в доисторическую северную Землю – Арктогею или Гиперборею, о которой есть упоминания во многих древнейших источниках – от индийских «Вед» до греческих мифов, и которая процветала еще в тот древнейший эон, когда полюс Земли не был царством холода. Впрочем, в «Царе мира» Генон указывает, что истинный источник Традиции – земной Рай, традиционное знание берет начало от Сифа, сына Адама и передается с тех пор через тайные общества. Указание очень важное, так как Генона часто упрекают в некоем «индуизме» или «неоязычестве», здесь же мы видим, что традиционное знание может иметь вполне ортодоксальную трактовку в пространстве иудео-христианско-мусульманской парадигмы.

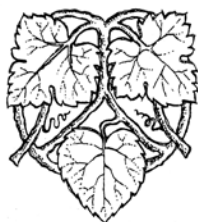
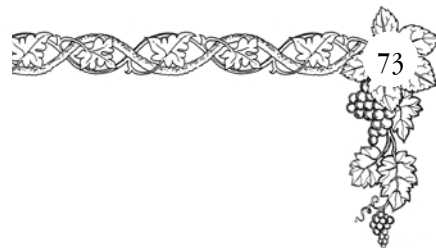
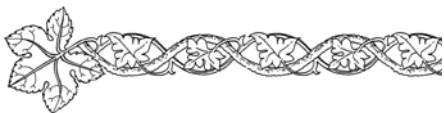
Второй центр Традиции по Генону – древнеарктический, легендарный город Туле, откуда берут начало североевропейские ветви Традиции. Третий традиционный центр, связанный с Туле, – Атлантида, которая, по Генону, передала эстафету традиционных учений и наук, цивилизациям древней Америки (ацтеки, майя, инки) и древнему Египту. Впоследствии, по Генону, существовало множество центров Традиции, символизирующих «сердце мира» – и в Египте, и на Тибете, и в эллинских Дельфах. В средние века на Западе хранителями традиционного знания были рыцарские ордена (прежде всего, тамплиеры), на Востоке – суфийские братства. Аутентичная ветвь Традиции в восточном христианстве Православии – исихазм. Но вернемся к «золотому веку» человечества, к тем временам, когда Традиция существовала не в лоне тайных

обществ и монашеских братств, а сияла в ее первозданном блеске.

По Генону, это – эпоха, когда все, в том числе и природа Вселенной и человека были другие. Ссылаясь на буддистскую традицию, Генон говорит, например, о гигантских размерах людей «золотого века», об их огромной по нашим меркам продолжительности жизни. Упоминания в легендах фантастических животных – кентавров, драконов – других рас разумных существ – великанов, эльфов, гномов – по Генону, имеют реальные основания, это отголоски памяти о «золотом веке», хотя доказать его существование с помощью приемов современной науки нельзя. Мало того, что Генон невысокого мнения о самой современной науке, которая не опирается на Традиционное знание, а занимается выстраиванием гипотез на шатком фундаменте интерпретации экспериментов, наука к тому же исходит из того, что законы природы (например, законы пространства или структура веществ) всегда были одни и те же, а, по Генону, это – ничем не подтвержденное допущение.

Современный эон – Кали-Юга или Темный Век начинается за 6 тысячелетий до христианской эры. Вместе с тем, культуры самого начала Кали-Юги – древнейшие известные нам цивилизации, такие как Индия и Китай, – оставались еще строго традиционными. Своеобразным поворотом к модерну стала эпоха, которую современная философия в лице Ясперса называет «осевой», справедливо указывая на ее особенности, но в отличие от Генона оценивая ее ценности – рационализм, индивидуализм не отрицательно, а положительно. Античность, согласно проповеднику Традиции, уже несла в себе семена будущего модернизма, мира анти-Традиции. Хотя античность никогда не падала так глубоко, как современный мир, она, собственно, не знала чистого атеизма и материализма, теорий общественного равенства и прогресса. Философы Возрождения создали искаженную картину античности.

Раннее христианство Генон расценивал как совершенно традиционное учение и неоднократно указывал на его глубинный эзотеризм. Правда, по мнению Генона, христианская традиция рано подверглась искажению и профанации и уже в начале средневековья христиане Запада в большинстве своем не понимали сути тех истин, которые несли их вероучение и богослужения. Однако, средневековье по Генону – это все еще нормальная традиционная ступень развития Запада. Уже тогда, правда, Запад многое утерял, по сравнению с Востоком. Из всех ветвей Традиции наиболее доступными здесь оставались лишь религиозные учения, тогда как Восток оставался традиционным обществом во всех аспектах. Но, тем не менее, явного титанического, модернистского бунта Запад еще не знал. Антитрадиционный переворот наступил в XIV веке, когда под знаком возрождения античности, в западную культуру начали внедряться «псевдоценности» – гуманизм, прогресс (которых, кстати, сама античность вовсе не знала). Реформация христианства, по мысли Генона, выхолостившая его и превратившая всего лишь в моралистскую, слишком человеческую теорию, и политические антифеодальные и буржуазные революции, обрушившие традиционную структуру общества (*oratorum-bellatorum-laboratorum*) и приведшие к власти низшее, третье сословие, довершили дело. Возник «современный мир», мир анти-Традиции, где угасли последние центры Традиции, где сама она предана забвению, а общество и культура строятся на «человеческих, слишком человеческих» принципах²²⁵



ПРИМЕЧАНИЯ

²²⁰ Уилсон С. Исследование Традиции. М., 1993 г.

²²¹ Аверинцев С.С. Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981 г.

²²² Шилз Е. Традиция. М., 1993 г.

²²³ Берк Э., Размышления о революции во Франции, М., 1991 г.

²²⁴ История философии. Энциклопедия, А. И. Макаров, А. И. Пигалев, Интернет-версия <http://velikanov.ru/philosophy/default.asp>

²²⁵ Рене Генон: летописец традиции, Рустем Вахитов, Интернет-версия <http://www.rus-crisis.ru/modules.php>.

ФИЛОСОФИЯ

СВЯТОЙ ИУСТИН ФИЛОСОФ В КОНТЕКСТЕ
ДВИЖЕНИЯ СРЕДНЕГО ПЛАТОНИЗМА.

*Митрошина Наталья
Александровна, ассистент
кафедры теологии Рязанского
государственного университета
им. С.А. Есенина, аспирант
Православного Свято-
Тихоновского гуманитарного
университета.*

Автор: Митрошина Н.А.

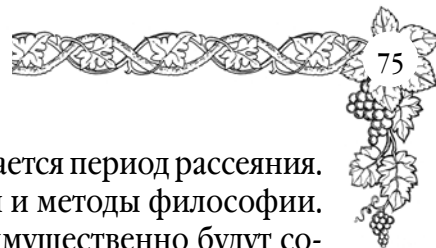
Современная патрология развивается в русле гуманитарных наук, которые переживают в наше время, в первую очередь, методологический кризис. Поиск новых методов исследования, пересмотр уже накопленных знаний с новых позиций – вот основные задачи всех гуманитарных наук и, в частности, патологии. Отечественная патрология, таким образом, движется в русле современных тенденций исследования: возвращение к первоисточникам, акцент на постановке памятника в контекст (исторический, философский, литературный и прочая) и, как следствие, стремление к междисциплинарному, синтетическому методу исследования.

В частности, тема этой работы – попытка по-новому подойти к вопросу о природе взаимодействия эллинской культуры и раннего христианства. С одной стороны, многие авторы апологетического периода получили хорошее образование²²⁶, естественно языческое. С другой – христианские богословы всегда стремились находить для своей проповеди наиболее ясные и животрепещущие темы, и ключом к эллинскому сердцу часто оказывались ответы на вопросы философии, имеющей тогда решающее мировоззренческое значение для всех образованных людей империи. На примере св. Иустина, проанализировав некоторые термины из его апологий и опираясь на наши знания об истории философии II века, мы попытаемся раскрыть содержащиеся в них понятия в контексте актуальных во времена среднего платонизма философских споров.

Первым шагом будет обсуждение вопроса философской среды того времени и образования святого Иустина.

Философская среда I – II веков по Р.Х. представляла собой довольно специфическое зрелище. После взятия Афин Суллой в 87 г. до Р.Х. этот город теряет значение





философского центра большинства школ, для которых начинается период рассеяния. В связи с таким положением вещей изменяются приоритеты и методы философии.

Во-первых, с этого времени философские занятия преимущественно будут состоять в комментировании текстов. Это происходит потому, что философские школы, получившие распространение в различных городах Востока и Запада, уже не могут опираться на учреждения в Афинах, созданные их основателями и продолжающие устную традицию, передаваемую из поколения в поколение. И чтобы подтвердить свою верность тем, кого рассматривали в качестве своих основателей, они обращаются к текстам²²⁷. Тем более, что с угасанием устной традиции проблема догматизации учения становится очень актуальной.

Во-вторых, существенной чертой философии этого периода является эклектизм. Антиох из Аскалона в своих трудах отчетливо дает понять, что, по его мнению, между платониками и перипатетиками (последователями Аристотеля) не так много различий. Тем более, что платоники не располагали лекциями Платона, у них были только диалоги, и это затрудняло формирование ортодоксального учения. Основатель платонизма не оставил своим наследникам систематизированной и тщательно разработанной теории, которую можно было бы рассматривать в качестве канонической²²⁸.

По этой причине изменяется и внутренняя структура школьного образования. Все большее значение приобретает учитель с его конкретной философской позицией, через призму которой, а не иначе, ученик воспринимает текстуальное наследие школы²²⁹.

Таким образом, во всех сферах наблюдается кризис философской традиции. Оторванная от своих географических корней она прижилась на чужих землях, впитав тамошние соки. Разнообразие взаимовлияний, захлестнувших философское общество, породило новые тенденции и новые вопросы, разработка которых является общим местом всего движения, в конце концов все в себе объединившего среднего платонизма.

Такова была общая ситуация. Именно в ней, сообразуясь с ее особенностями, проходит обучение св. Иустин Философ.

Не вызывает сомнений, что он получил хорошее классическое греческое философское образование, о чем наглядно свидетельствует огромное количество ссылок и аллюзий на произведения классических авторов в его работах. Очевидно, он хорошо знал произведения Платона: Апологию Сократа, Республику, диалоги Федон, Тимей и др. Эти произведения имеют параллели в произведениях св. Иустина²³⁰.

О месте, где он проходил обучение, существуют споры. Есть две самые распространенные точки зрения: во Флавии Неаполе (А.Амман придерживается этой точки зрения, так же он считает, что именно в родном городе он и был обращен) или в Эфесе²³¹. Вполне вероятно, что он мог получить образование и в Афинах. Многие выходцы из Палестины и Сирии обучались именно там. Например, Кальвен Тавр, практически современник св. апологета²³², родился в Бейруте, но обучался и получил должность главы школы платоников в Афинах²³³.

Впрочем, св. Иустин сам подробно рассказывает о своем ученическом пути в начале «Диалога с Трифоном Иудеем» (Dial. 2): «Таким образом, и я сам, когда впервые пожелал познакомиться с одним из них (то есть с философами – прим. авт.), отдал себя в руководство стоика; но когда я прожил с ним довольно времени и познание мое о Боге несколько не возросло (ибо он сам не имел, да и не считал такого познания необходимым), то я отстал от него и обратился к другому, называвшемуся перипатетиком, человеку остроумному, как он сам о себе думал, он потерпел мое

присутствие несколько дней, а потом потребовал от меня назначить плату, чтобы наше собеседование не было бесполезно нам. По этой причине я оставил и его, почитая его недостойным имени философа. Но так как моя душа жаждала узнать то, что составляет сущность и главнейший предмет философии, то я пришел к знаменитому пифагорейцу, человеку, очень гордившемуся своею мудростью. Когда я объявил ему о своем желании сделаться его слушателем и учеником, он спросил меня: «учился ли ты музыке, астрономии и геометрии? Или думаешь, можно понять что-нибудь из науки, ведущей к счастью, если ты прежде не занимался основательно тем, что отвлекает душу от чувственного и готовится к умственному, так чтобы она была способна созерцать красоту и добро в их сущности?». Затем он много говорил в пользу этих познаний и о необходимости их изучения и отослал меня, как скоро я признался в неведении их. Естественно, я опечалился о том, что разрушилась моя надежда, и, тем более, что я считал его человеком с некоторым знанием; но, с другой стороны, соображая, как много времени мне надо было употребить на те науки, я не решился на дальнюю отсрочку. Среди такого затруднения мне пришло на мысль попытаться также платоников, потому что и они пользовались великою славою. Один из знаменитых платоников, человек разумный, недавно лишь прибыл в наш город; с ним я занимался много времени, усовершенствовался и делал быстрые успехи с каждым днем. Сильно восхищало меня Платоново учение о бестелесном, и теория идей придавала крылья моей мысли; в скором времени, казалось, я сделался мудрецом, и в своем безрассудстве надеялся скоро созерцать самого Бога, ибо такова цель Платоновой философии»²³⁴.

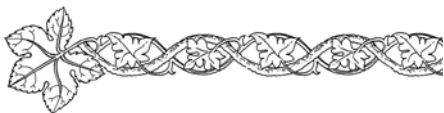
Существует достаточно распространенное мнение, что этот фрагмент является риторической вставкой. В частности, два английских исследователя прошлого столетия, Goodnough²³⁵ и Barnard²³⁶ в своих книгах, посвященных св. Иустину, подробно обсуждают эту теорию²³⁷.

Вне зависимости от того, является ли этот отрывок риторической вставкой или соответствует реальному положению вещей, он имеет большое значение²³⁸. Тем более, что философский эклектизм и следование в разных вопросах разным авторитетам вполне в духе того времени (например, в области логики и, зачастую, этики более всего авторитетны были перипатетики, а в области этики – стоики, платоники же в области метафизики и т.д.).

Анализируя философский стиль святого апологета, исследователь Andersen, статью которого тезисно цитирует Barnard²³⁹, пытается реконструировать, какому именно философскому течению более всего симпатизировал св. Иустин во время своей бытности философом (нам известно, что он всю жизнь носил профессиональную одежду философа – паллиум). По его мнению, св. Иустин был близок идеям Среднего Платонизма.

Сущностной чертой среднего платонизма, по авторитетному мнению «Греческой философии» под редакцией Канто-Спербер, является эклектизм наряду с повышенным вниманием к религиозному знанию. «Поскольку платонизм испытал на себе воздействие стоицизма и аристотелизма, среди платоников остро ощущалась необходимость в философии, имеющей более религиозную направленность. И вот тогда мысль Платона вновь обрела силу как путь к достижению иного уровня реальностей – уровня идей и божественных сущностей, воспринимаемых только душой. Так произошло возрождение платонической философии, получившее название среднего платонизма»²⁴⁰.

Вполне естественно рассматривать св. Иустина в контексте среднего платонизма, соответствовавшего ему по времени. А об этом эклектизме и акценте на свойственном среднем платонизму поиске и уподоблении Богу говорит нам автобиографический



отрывок из Диалога с Трифоном Иудеем.

Кроме того, об этом свидетельствует и тот факт, что популярные в это время среди платоников определенные диалоги, на которые и в Апологиях св. Иустина делается акцент. По свидетельству Дж. Диллона, «самым важным диалогом на протяжении всего периода среднего платонизма оставался Тимей, а так же избранные места Государства, Федре, Тезетета, Федона, Филеба и Законов»²⁴¹. Мы уже говорили, что Св. Иустин хорошо знал произведения Платона: Апологию Сократа, Республику, диалоги Федон, Тимей и др. Эти произведения имеют параллели в произведениях святого. Кроме того, исследование Тимея являлось вершиной образования в платонических школах, что еще раз доказывает высокую образованность апологета²⁴².

Этим текстам во многом соответствовали основные темы, разрабатываемые философами в этот период: Ф. Копплстон выделяет среди них «идеи о божественной трансцендентности, что и в неопифагорействе, а так же теорию существ, служащих посредниками между телесным миром и Богом»²⁴³. Дж. Диллон добавляет к ним темы о посмертном состоянии души, о промысле и судьбе, т.е., в сущности, о человеческой свободе. В сфере этики такими темами являются тема об истинном мудреце, разрабатываемая всеми школами. Если мы обратимся к I Апологии, то найдем там попытку разработать эти же темы, только в оригинальном, христианском ключе²⁴⁴.

В частности, рассмотрим контекст употребления двух понятий, которые св. Иустин прилагает к Богу, а именно, атрибуты «нерожденного и бесстрастного» – «ageneto kai apatheia»²⁴⁵.

Современник св. Иустина и глава Афинской школы (акмэ 145 г.)²⁴⁶, Кальвен Тавр, следуя потребностям полемики в толковании Tim.28b²⁴⁷, приводит 4 основных значения слова genetos, давая нам возможность оценить его семантическое поле²⁴⁸.

Во-первых, как о genetos можно говорить о вещи, которая относится к роду видимых вещей, даже если ее никто никогда не видел, не видит сейчас и никогда не увидит. Например, тело, помещенное в центре Земли. То есть главным признаком сотворенного может считаться его «видимость», то есть «ограниченность», в некотором смысле, зависимость от идеи и материи. Такого взгляда на сущность genetos придерживался еще один современник св. Иустина – Апулей^{249, 250}.

Во-вторых, «порожденными» называют вещи, которые теоретически являются сложными, однако в действительности никогда не состоят из частей, например, цветы, животные и прочая. Здесь, видимо, главный принцип – сложность.

В-третьих, космос называется сложным и в том смысле, что он постоянно изменяет форму, подобно Протею. То есть изменяемость является главным свойством рожденного. На это же значение указывает Алкиной (Альбин) в Didaskalikos²⁵¹ (Did., cap.14).

В четвертых, «рожденным/сотворенным» космос можно назвать так же и потому, что он зависит от внешней по отношению к нему причины, которая его оформила. Эта зависимость принимается за ведущую Халкидием, Тавром, тем же Алкиноем/Альбином.

Таким образом, используя термин «agenetos», св. Иустин подчеркивает не-видимость, не-сложность, не-изменяемость, не-зависимость от внешней причины – Бога в понимании христиан в контексте полемики вокруг этих терминов ведущих философов своего времени.

Второй атрибут – apathos- так же термин, находящийся в центре философской полемики в области этики. Среди этических идеалов apatheia и metriopatheia представляли соответственно лагерь стоиков и перипатетиков/платоников (которые по преимуществу в этом вопросе были солидарны). Metriopatheia – перипатетическая

умеренность во всем²⁵². Практически все представители среднего платонизма в области этики придерживались именно этого принципа (Плутарх, Аттик, Тавр, Альбин, Апулей). Например, в сочинении Геллия (NA XIX 12) сохранилось рассуждение ученика Тавра – Герода Аттика, направленное прямо против стоической *apatheia*. Алкиной/Альбин в своем учебнике так же ее критикует²⁵³.

Стоическая *apatheia* – есть совершенное бесстрашие, экстремальное удаление от страстей. «Идеальное состояние полного бесчувствия (*apatheia*)», – по определению Дж. Диллона, – представляется Тавру абсурдным и неприемлемым, даже если бы оно было достижимо»²⁵⁴. Употребляя именно этот термин, в принципе не вполне приличествующий ограниченной человеческой природе, в отношении Бога, св. апологет еще раз акцентирует внимание на трансцендентности и совершенстве Бога.

Таким образом, мы видим, что обращение к философскому и литературному контексту деятельности св. Иустина очень полезно в плане правильного понимания и оценки его текстов. Очевидно, что сегодня мы имели возможность лишь в малой степени осветить интересующие нас вопросы. И, несомненно, интереснейший период среднего платонизма и взаимоотношения его представителей с первыми христианскими богословами-апологетами, начавшими освоение и присвоение философских греческих терминов, представляется в высшей степени продуктивной областью для дальнейших исследований.



ПРИМЕЧАНИЯ

²²⁶ С оговорками, конечно (Кондрат, например).

²²⁷ «Греческая философия» (под редакцией М. Канто-Спербер), Т. 2, М., 2008. С. 670.

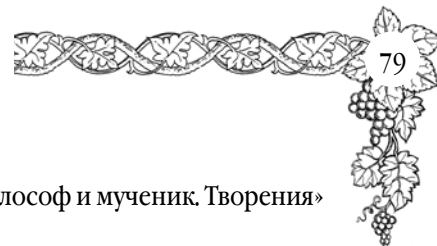
²²⁸ Ф. Коплстон «История философии. Древняя Греция и древний Рим», Т. 2, М., 2003. С. 237.

²²⁹ Дж. Диллон. Средние платоники 80 г.д.н.э. – 220 г.н.э., М., 2002, С. 8.

²³⁰ ср. Apol. I, 8.1. и Apol. Socr. 30.d; Dial. 3. 3. и Phaedo 85 c, d; Apol. II 10.6 и Rep. II, 377., X, 595; Apol. II 10.6 и Tim. 28 c; Apol. I, 60.1 и Tim. 36 b, c.

²³¹ Эфес – главный город малоазийской провинции Асии; расположен на реке Каистре. В настоящее время на месте древнего г. Эфеса находится небольшая турецкая деревушка, называемая Сейся – Селюк.

²³² Кальвен Тавр родился приблизительно в 100 году н.э. Дата рождения св. Иустина неизвестна, но все исследователи относят ее к началу II века. Архим. Киприан (Керн), например, определяет эту дату относительно восстания Бар-Кохбы (132-135 гг.), видимо, на основании отрывка в I Апологии, в котором св. Иустин упоминает это иудейское восстание (Апол. I. 31): «В нынешней иудейской войне Варкохеба...». Другой исследователь жизни св. Иустина L. W. Barnard в своей книге «Justin Martyr. His life and his thought» (Cambridge, 1967) приходит к той же дате рождения, но совсем иным путем. Он ссылается на свидетельство «Панариона» св. Епифания Кипрского (Haer. XLVI, 1) о том, что св. Иустин пострадал при правителе Рустике и императоре Адриане (??? ????????? ????????? ?????????) в возрасте 30 лет. Однако далее он доказывает, что это свидетельство неверно по той причине, что «нам доподлинно известно о его прибытии в Рим во время правления Антония Пия (Eus. H.E., IV.II), а так же то, что он пострадал при Марке Аврелии. Исходя из этого, мы можем предположить, что он родился в конце I – начале II века» (Barnard, p. 4).



²³³ Например, Дж. Диллон, С. 245.

²³⁴ Здесь и далее русский перевод Апологий цитируется по «Св. Иустин, философ и мученик. Творения» / Введ. и прим. П.А. Преображенского. - М., 1995.

²³⁵ E. Goodnough, p. 59

²³⁶ Barnard, p. 6-7

²³⁷ Goodnough (p.59), ссылаясь на мнение немецкого исследователя Хельма, пишет о том, что описание св. Иустином его «мытарств» по философским школам имеет параллель в произведении Лукиана Самосатского «Менипп, или Путешествие в подземное царство» (гл. 4- 6). Главный герой, Менипп, описывает свое путешествие по различным философским школам и то, как он поочередно бросил каждую из них, по причине того, что ни одна из них не была авторитетна в своих суждениях. Некоторые из вербальных соответствий, на которые указывает Helm, действительно имеют место. Однако они показывают не взаимозависимость («interdependence»), а только одинаковую историческую обусловленность этой литературной формы («only the conventionalization of the literary form»). Традиционно среди параллелей упоминается история трех иудейских прозелитов Гитро, Наамана и Рахаба, описанная в Tannaïm, которые прошли через все культы и философские школы, прежде чем пришли «под руку закона». (Barnard, p. 7; Goodnough, p. 59)

²³⁸ Если предположить, что этот отрывок всего лишь литературная «приказка», то личность св. Иустина уходит на второй план, зато более ярко проступает эпоха – «я чаще всего находил в них (философах – прим. авт.) только незнание и сомнение, так что очень скоро жизнь невежд показалась мне золотой в сравнении с ними» - эти слова Мениппа - кредо тех времен, которое могло красноречиво выразиться в подобной литературной форме. Если же это исповедь реальных событий жизни святого, на что указывает яркость описаний философских встреч и практически полное отсутствие склонности к преувеличению и употреблению словесных фигур в остальных его текстах, то его путь может многое рассказать о личности святого.

²³⁹ Barnard, p. 8-10.

²⁴⁰ «Греческая философия» (под редакцией М. Канто-Спербер), Т. 2, С. 672.

²⁴¹ Д. Диллон, С. 19.

²⁴² Дж. Диллон, С.20.

²⁴³ Ф. Коплстон, С. 237.

²⁴⁴ О трансцендентности Бога и уподоблении Ему - Apol. I, 9-10,12,25 и др.

²⁴⁵ Apol. I, 25. Греческая цитата по изданию Marcovich M. Justini Martyris. Apologiae pro christianis., - Berlin-New York, 2005

²⁴⁶ Eus. Chron., 2161год от Авраама.

²⁴⁷ «он сотворен, поскольку является видимым и осязаемым» (Tim.28b), цитируется по Дж.Диллон, С. 249

²⁴⁸ Этот фрагмент приводит Иоанн Филопон, христианский философ VI века, в своем полемическом сочинении «О вечности мира». Цитируется по Дж. Диллон, С. 248.

²⁴⁹ О возможных связях между Апулеем и св. апологетом см. статью Vincent Hunink.«Apuleius, Pudentilla and Christianity»//Vigiliae Christianae, Vol. 54, No 1 (2000), pp. 80-94.

²⁵⁰ Дж. Диллон, С. 250.

²⁵¹ «Учебник платоновской философии» (Didaskalikos), автором которого является некий Алкиной. Впоследствии этот автор был отождествлен с платоником второго века Альбином. Однако, на данный момент, по мнению Дж. Диллона такое отождествление не уместно. Хотя вероятнее всего памятник все же относится ко II веку. - Дж. Диллон, прим. к С.13.

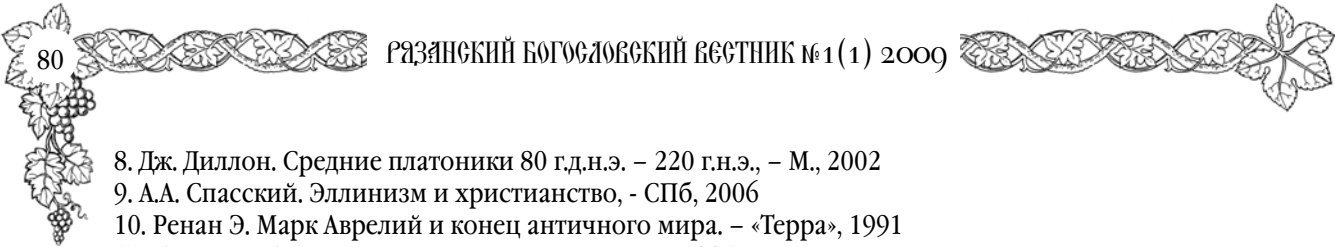
²⁵² Дж. Диллон, С. 200.

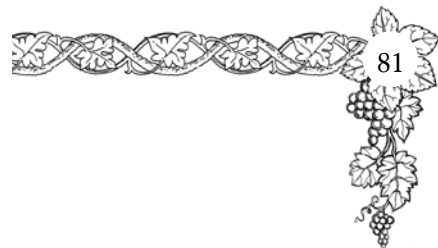
²⁵³ Следует заметить, что Didaskalikos имел очень широкое распространение среди образованных эллинов II века. В частности, св. Иустин следует именно этому источнику в изложении учения о свободе воли (ср. Apol. I,43 и Did., 26).

²⁵⁴ Дж. Диллон, С. 247.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Marcovich M. Justini Martyris. Apologiae pro christianis., - Berlin-New York, 2005
2. Св. Иустин, философ и мученик. Творения» / Введ. и прим. П.А. Преображенского. - М., 1995.
3. Ф. Коплстон. История философии Древняя Греция и Древний Рим. Т. 2, - М., 2003
4. Греческая философия. Под редакцией М. Канто-Спербер, Т.2, - М.,2008
5. Гайденок П.П. История греческой философии, www.cdrm.ru
6. А.А. Long. Hellenistic Philosophy. – London, 1974/ перевод А.А.Лонг главы «Средние платоники», www.svetlov.ru
7. Ю.А. Шичалин. История античного платонизма. – М., 2000

- 
8. Дж. Диллон. Средние платоники 80 г.д.н.э. – 220 г.н.э., – М., 2002
 9. А.А. Спасский. Эллинизм и христианство, - СПб, 2006
 10. Ренан Э. Марк Аврелий и конец античного мира. – «Терра», 1991
 11. Киприан Керн, архим. Патрология. – Париж, 1995
 12. Амман А. Путь отцов: Краткое введение в патристику. – М., 1994
 13. Goodenough E. K. The theology of Justin Martyr. - Jena, 1923
 14. Barnard L. W. Justin Martyr. His life and his thought, - Cambridge, 1967
 15. Vincent Hunink.«Apuleius, Pudentilla and Christianity»//Vigiliae Christianae, Vol. 54, No 1 (2000), pp. 80-94
 16. M. Marcovich. Notes on Justin Martyr's Apologies// Illinois Classical Studies, XVII. 2. - 1992



ПРОБЛЕМА ДУХОВНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ: СЕКТЫ И ТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИИ

Автор: протоиерей Сергей Рыбаков

Необходимость обеспечения духовной безопасности осознается обществом как новая задача, с которой приходится сталкиваться после распада СССР. Любое государство как в прошлом, так и в настоящем, так или иначе вынуждено решать эту проблему, и новой она является для нас постольку, поскольку резко изменились условия существования нашего общества. Кроме того, значительно обострились внутренние и внешние вызовы и угрозы, представляющие серьезную опасность для целостности и независимости государства. При этом атавизм атеистического мышления в значительной степени сдерживал понимание угроз в духовной области, что привело к накоплению нерешенных вопросов и значительно усложнило ситуацию.

В этой статье достаточно обширная и многоплановая проблема обеспечения духовной безопасности личности, общества и государства рассматривается в более узком аспекте соотношения традиционных религий и сектантства.

Объединим два религиозных основания – атеизм и пантеизм – и соответственно выстроенные на них религиозные системы единым термином – язычество. Объединение атеизма и пантеизма под одним термином фиксирует то, что в них не возникает понятия Бога Творца. Атеизм вообще отвергает идею Божества, идею непознаваемых сил, стоящих над природой, а пантеизм признавая безличностное божество, рассматривает его в качестве соприродного объекта, который в соответствии со своей соприродностью этому миру порождает мир из самого себя или само собой порождается в мире.

Как идея атеистического безбожия, так и идея божества, эманлирующего мир из себя, эти идеи могут иметь и вполне земное, не связанное с каким-либо откровением свыше происхождение.



Протоиерей Сергей Рыбаков, председатель отдела религиозного образования и катехизации Рязанской епархии, клирик Покровско-Татьянинского храма г.Рязани, доцент кафедры теологии Рязанского государственного университета им. С.А. Есенина, заведующий лабораторией духовной безопасности РГУ им. С.А. Есенина, кандидат физико-математических наук.



«Оставим в стороне вопрос о том, какая из языческих философий древнее, от кого и к кому она могла передаваться, – говорит Л. Тихомиров, – но та общая точка зрения, которая рождалась у них всех по вопросу о бытии мира, ясно обнаруживает не какое-либо откровение свыше, а логическую работу мысли человека, пытающегося себе объяснить неизвестное из известного, проблему бытия мира на основании того, что он наблюдает в самом себе и вокруг себя»²⁵⁵.

Пантеистическое мировоззрение, рассматривающее мир как проявление божества, порождает цепную реакцию выделения духов сил и духов предков из общеприродного фона бытия и создание в связи с этим множества культов и религиозных практик. Так происходит переход к политеистической эпохе. Политеизм, в свою очередь, вызывает неудовлетворенность тем, что боги, им порожденные, становятся все более мелкими, все более антропоморфными, с характерами близкими к греховной природе самого человека, а потому и безнравственными. Боги требуют не только поклонения себе, но и жертв, которыми они «питаются» и без которых они погибают или становятся слабыми и беспомощными.

Итак, множественность мелких и беспомощных богов, которым общество, а очень часто и государство, требует поклонения, приводит к тому, что начинается процесс их отрицания, когда отдельные представители человечества подвергают критике общепринятые нормы религиозной жизни. В этот период, как в некоей точке бифуркации, возникает возможность перехода к атеизму или возврата к пантеизму.

Атеизм также не остается без логического движения. Здесь основная проблема соотношения бытия и сознания начинает давать свои импульсы к её разрешению, что снова возвращает нас к догматическому утверждению атеизма о том, что «в мире нет ничего, кроме движущейся материи», а следовательно, человек – это часть природы, и его сознание есть разлитое в природе свойство, сконцентрированное в человеке. И поскольку концентрация или диффузия – это всего лишь процессы движения общей природной субстанции, то сама субстанция может быть сконцентрирована не только в человеке, но достигать заметных значений в околоземном пространстве, например, образуя сама по себе или за счет увеличения массы человечества, или за счет накопления человечеством необходимого духовного уровня то, что В. И. Вернадский назвал «ноосферой». Так из атеизма снова рождается пантеизм. А далее начинают повторяться все процессы описанного выше движения языческого ума: пантеизм – распыление божества в природе и вычленение сил – персонификация сил, т. е. политеизм, и – переход к атеизму или прямой возврат к пантеистическим представлениям. Весь этот процесс логического круговорота в историческом отношении может занимать сотни или тысячи лет, – суть от этого не меняется. Боги будут иметь у разных народов разные имена и отображать разные силы природы – отсюда множество языческих религий в эпоху политеизма.

Но в этом круговороте идея Создателя мира, ничего общего с миром не имеющего, кроме акта его создания, идея Создателя иноприродного этому, созданному Им миру, не может в принципе появиться. Представить себе, что мир создан не из чего-то бывшего, пусть это даже какая-то протоматерия, сконцентрированная в точке, или некий первобытный хаос в виде Мумму Тиамат – Матери Бездны, но создан весь и без остатка только желанием и волей Самого Создателя, – этого ум человеческий представить не может. В природе мы наблюдаем только метаморфизм материи, только переход из одного в другое, только рождение одного из другого. Это может быть эволюционное развитие или катастрофический скачок, сохранение прежнего качества или качественные изменения и даже усложнения структуры материи, но из ничего, чтобы появилось что-то – этого мы не видим, и это не может родиться в



голове человека.

На протяжении веков и тысячелетий язычество было самой массовой религией отступившего от Бога человечества, распавшись при этом на множество разновидностей. Народы начали поиск тех духовных ниш, в которых им казалось можно пребывать с наибольшим комфортом. Некоторые народы уходили от Истины все далее и исчезали из истории, либо деградировав, застывали в ней в какой-то неестественной дикости, дав повод исследователям XIX–XX веков принять эту дикость за исходные начала религиозных форм верований. У иных народов дух человека не находил в этих примитивных деградиционных религиях успокоения, а логика развития избранного религиозного основания требовала дальнейшего движения. На этом пути можно увидеть достаточно медленные процессы, когда народы застывали на долгие века, создавая квазистационарные религиозные системы. Так, основные древние цивилизации, такие как Вавилон, Египет, Финикия, Индия и др., вырабатывали у себя религии, ставшие для них традиционными.

Естественно возникает вопрос, который может относиться не только к древним религиозным системам, но имеет и современное звучание. Этот вопрос можно сформулировать в следующем виде: каким образом ложная религия может стать традиционной? То, что ложная религия может стать традиционной, – в этом никакого сомнения нет, об этом говорит нам тысячелетняя история человечества, как впрочем, и современная нам действительность, в которой множество народов традиционно исповедуют ложные религии. Даже совсем недавняя наша история обнаруживает, что атеизм пытался стать посредством государственного давления традиционной (правда на короткий срок и с целым рядом оговорок) религией многих народов. Но атеизм показал нам нечто противоположное – кратковременность своего господства. Он разрушился изнутри, не выдержав внутренних противоречий и конкуренции с традиционными религиями тех народов, которым он был навязан. Таким образом, становится еще более острым вопрос: при каких условиях ложная религия может господствовать в обществе длительное время?

Для ответа на поставленный вопрос необходимо рассмотреть, какие религиозные формы действительно приводят к весьма быстрому разрушению, т.е. к деградации личности и распаду общества и государства, и каким образом народы сохраняют себя от этих видов религии. Агрессивные и разрушительные виды религии получили название сектантства, а организации людей, вовлеченных в эти религиозные формы, именуется сектами.

СЕКТА

Согласно Энциклопедическому словарю Брокгауза и Эфрона, «сектой называется организованное общество людей, разномыслящих с господствующей церковью, но согласных друг с другом в религиозном отношении».

Недостатком этого определения, очевидно, является невозможность оценки самого явления сектантства. Хорошо или плохо то, что в обществе обнаружилась группа людей, не согласных с господствующей религией и идеологией? Общество православных верующих в Советском Союзе легко подпадает под это определение, то есть становится сектой, в силу своего несогласия с господствующей в тот период религией атеизма.

Электронная версия Большой Советской Энциклопедии содержит следующее определение: «Сектантство религиозное (лат. secta – школа, учение, от sequor – следую), общее название различных религиозных групп, общин и объединений, отделившихся от господствующих направлений в буддизме, исламе, иудаизме, христианстве

и других религиях и находящихся в оппозиции к ним».

Но здесь также возникает множество вопросов. Например, был ли буддизм в начале своего зарождения индуистской сектой или он стал сразу традиционной мировой религией? Аналогичные вопросы можно поставить и об исламе, и о христианстве, и об иудаизме. Было ли, например, христианство одной из сект иудаизма?

Такая масса вопросов, на которые, исходя из определения, нельзя получить ответ, показывает, что приведенные выше определения не отражают реальной природы сектантства. Поэтому, как раньше, так и в настоящее время активно ведутся поиски более адекватных определений.

Внимательное рассмотрение сектантских учений прошлого и настоящего показывает, что практически везде мы встречаем сходные воззрения. В первую очередь следует обратить внимание на то, что сектантство является древнейшим институтом разрушения социальных институтов – семьи, собственности и национально-государственных образований. В религиозном плане сектантство всегда проявляло себя как оплот язычества в резко выраженной богоборческой форме.

Это позволяет нам дать определение секты. Итак:

Секта – организованное сообщество людей, исповедующих и реализующих на практике какую-либо богоборческую и (или) языческую доктрину, предполагающую ликвидацию важнейших институтов человечества: моногамной семьи, собственности и национального государства, и стремящихся к подавлению личности, как образа Божьего в человеке.

В этом определении существенным является пункт о реализации на практике провозглашенных доктрин разрушительного характера. В целом данное определение является необходимым и достаточным условием принадлежности какой-либо общественной или религиозной организации к секте.

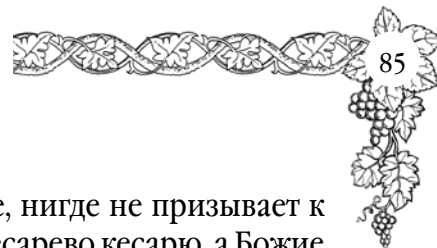
В современной практике принято в общем сектантском поле выделять в особый класс так называемые тоталитарные секты. Такое выделение мы видим в Справочнике, изданном Миссионерским отделом РПЦ²⁵⁶. Признаками принадлежности к тоталитарным сектам считаются: наличие «эзотерического разрыва» в учении²⁵⁷, совместимость той или иной религиозной организации с культурной традицией страны пребывания, культ учителя или руководителя, методы вербовки и удержания в секте.

Следует, однако, отметить, что превращение секты в тоталитарную секту не требует каких-то революционных преобразований внутри самой секты. Всякая секта имеет тенденцию при благоприятных условиях стать тоталитарной организацией.

В завершении этого параграфа необходимо отметить, что христианство при своем возникновении (в отличие от множества иных религий) не являлось сектой, поскольку в нем:

1. Невозможно представить себе богоборчества – Сам Бог явился во плоти для утверждения веры в Себя и установления Своей Церкви.

2. Подтверждены данные в Ветхом Завете установления о семье – «В начале же создания, Бог мужчину и женщину сотворил их. Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью; так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает. ...Кто разведется с женою своею и женится на другой, тот прелюбодействует от нее; и если жена разведется с мужем своим и выйдет за другого, прелюбодействует» (Мар.10: 6–9, 11–12).



3. Христос, проповедуя в захваченной римлянами Иудее, нигде не призывает к свержению государственной власти. Наоборот: «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Матф. 22:21). И апостол Павел учит: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению» (Рим.13:1,2). Таким образом, национальное государство как институт ограждается от разрушения в христианском учении.

4. Частная собственность, имеющая неприкосновенный статус в Ветхом Завете в соответствии с Заповедями «не укради» и «не пожелай чужого», в Новом Завете получает дополнительный статус возведения в блаженство через милостыню, как одно из проявлений милосердия к страждущим: «Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут» (Матф. 5:7).

5. Нет подавления личности человека как образа Божьего. Новый Завет требует от человека и дает ему возможность быть совершенным: «Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Матф. 5:48).

Таким образом, ни один из признаков секты неприложим к христианству! Но любое искажение истинного Православного христианства есть путь в сектантство!

ЛОЖНЫЕ ТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИИ И ЭЗОТЕРИЧЕСКИЙ РАЗРЫВ

Учение, выстроенное на ложном основании, так же как и учение, содержащее в себе ложные положения, обязательно проявит свою ложность либо в неспособности объяснить известные факты, явления и процессы, либо в наличии внутренних противоречий. Иначе говоря, ложное учение имеет всегда разрывы в логике.

Естественно, что истинное учение не может содержать подобных недостатков. Истинная логика внутренне непротиворечива и адекватна действительности. Сама же действительность, как некая непрерывная ткань бытия, обладает цельностью и только в нашем человеческом сознании может представляться дискретной и принимать вид противоречий. Аналогично и в отношении истинного учения человеческая логика может находить в нем множество противоречий, которые таковыми не являются.

Научный метод предполагает, что имеющие место противоречия между фактами и теорией могут преодолеваться созданием более общих теорий, включающих разрозненные и противоречащие друг другу части в свой состав в качестве частных случаев. Научный метод также предполагает, что эти общие теории могут иметь в качестве своего основания новую парадигму, предполагающую коренное изменение взглядов на природные явления и процессы. Научное знание строится, условно говоря, «снизу», от фактов, от явлений, объединяемых в некое единое целое теоретической концепцией.

Иное дело религиозные учения. Они изначально претендуют на знание Истины в последней инстанции. Всякая религия строится на некотором откровении, которое может исходить либо от Бога, либо от сущностей падшего духовного мира, либо возникать в качестве озарения в голове гордого человека, уверенного в своей гениальности и мнящего себя учителем человечества. Учение, исходящее от Творца мира и людей, по определению не может быть внутренне противоречивым. Учения, имеющие своим источником демонов или человеческую гордыню, не могут быть истинными во всей полноте. Они с неизбежностью несут в себе ложь, которая приводит к раз-

рывам и противоречиям в логике, к неадекватности в описании действительности. Нашей задачей сейчас является не разборка конкретных заблуждений человеческого ума или видений и откровений, даваемых миром демонов, а анализ того, какие последствия для сознания могут иметь логические разрывы в учении.

Несомненно, что эти разрывы, проявляющие себя как внутренние противоречия и неадекватность действительности, апологетами этих религий не выставляются в качестве предметов для всеобщего обозрения.

Так, например, атеизм создал целый ряд фальсификаций в области палеонтологии и антропологии для доказательства происхождения человека от обезьяны. Они, эти фальсификации, имели предназначение прикрыть собой неадекватность теории Дарвина, возводимой в религии атеизма в ранг религиозного догмата. То, что это – фальсификации, до сих пор скрывается (т. е. является закрытым, эзотерическим знанием) от учащихся наших школ.

В своей статье о масонстве С. Дацюк и В. Грановский совершенно верно указывают, что причины появления эзотерических знаний имеют гносеологическую основу. Правда, при этом они считают, что «скрытность эзотерического знания обуславливается не тем, что знание кем-то сознательно скрывается или утаивается социальными барьерами недоступности. Скрытность знания в этом случае обусловлена его непонятностью из книг или из непосредственного созерцания его результатов»²⁵⁸.

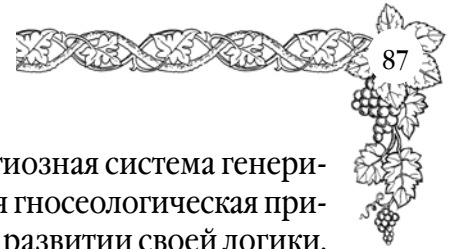
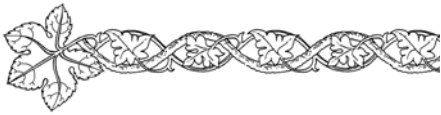
Здесь можно возразить авторам, ссылаясь на тот факт, что в действительности в сектантстве в огромном большинстве случаев эзотерические знания именно скрываются. Примером могут служить существовавшие в средние века исламские секты Ассасинов и Исмаилитов, антихристианская секта тамплиеров и вышедшие из неё масонские организации. Как правило, в учении даже весьма широко и подробно описанном, лишь в каких-то отдельных местах указывается истинный объект поклонения и связанная с его культом религиозно-философская система.

Но что совершенно верно у С. Дацюк и В. Грановского, так это то, что «эзотерическое знание – особого рода – его постижимость является следствием посвящения, то есть некоторой личной ритуальной передачи знания от учителя к ученику, где учитель как бы имеет ключ, без которого текстуально записанное знание не может быть адекватно прочитано и понято. ... Ритуал посвящения по сути представляет собой приобщение к цели и стратегии, которой следовали до ученика многие великие учителя, имена которых он знает и книги которых он читал».

И далее: «Задача любого эзотерического знания состояла в том, чтобы получить явную или прикрытую власть над неодушевленным миром и над обществом. Особо скрывалась в истории та часть знания, в которой содержалась информация о технологии социального управления, влияния и контроля»²⁵⁹.

Авторы указанной статьи утверждают, что «эзотерическое знание появляется как часть естественного процесса социального расслоения общества на управляющих и управляемых». Но данная причина не является гносеологической. То, на что указывают авторы, по сути, противоречит самому термину – «эзотерический». Социальное расслоение, естественно, является прямой причиной появления разного профессионального знания, в том числе и знания в области управления, но эти знания не есть эзотерические знания. Ошибка в том, что очень часто многие не понимают разницу между тем знанием, которое добыто из опыта и доведено до известного уровня «эмпирического обобщения» (по терминологии Вернадского В. И.), и тем знанием, которое получено в откровении, т. е. знанием религиозным.

Две причины можно указать, которые в религиозную систему заставляют ввести эзотерику.



Первая – это разрыв в логике учения. Всякая ложная религиозная система генерирует в себе самой область эзотерики. И это есть действительная гносеологическая причина эзотерики. Там, где религиозная теория терпит разрыв в развитии своей логики, начинает сама себе противоречить, там неизбежно возникает недоверие к религии у её адептов. Поэтому основной задачей сознательных служителей ложного культа, которые знают об этом разрыве, естественно явится попытка скрыть этот разрыв. Для этого существует так называемый обряд посвящения или иначе инициации. Он состоит в том, что способному человеку, увидевшему недостатки предложенного ему учения, но гордому и себялюбивому, и желающему власти над людьми, предлагается перейти на новую ступень познания, предполагающую иное учение. Предыдущий уровень объявляется уровнем профанов, а учение этого уровня – всего лишь испытанием способности к дальнейшему росту, проверкой на готовность к большей власти и иной, более богатой материальными и духовными благами жизни. Так логический разрыв становится эзотерическим разрывом, т. е. весьма характерным явлением для большинства сект.

Не всякая новая ступень посвящения связана с наличием эзотерического разрыва. Часто такие ступени имеют административно-управленческий характер. Так в масонстве шотландского обряда содержится 33 ступени или градуса посвящения, большая часть которых бывает или не занята вообще или имеет административный характер.

Вторая причина – это сокрытие истинных целей учения и объектов поклонения. Например, в «Агни Йоге» Е. Рерих прямо не указывается, что истинное поклонение должно относиться к Люциферу, но весь текст – это недвусмысленные намеки! «... Уверение Е. Рерих в том, что пришельцы с Венеры регулярно воплощаются в «Посвященных» учителях человечества, перестает быть безобидной фантазией, если знать, что «Учение» говорит о Венере: Венера – это и есть другое имя Люцифера. Люцифер – гений «Звезды Утра» (Венеры)» – пишет о. дьякон Андрей Кураев²⁶⁰.

Секты, как правило, имеют обе причины для формирования эзотерических областей знания, недоступного рядовым адептам. Для сектантства наличие эзотерических разрывов и обрядов посвящения является делом естественным, и практически нет ни одной секты, которая бы в той или иной мере не имела закрытой области своего учения.

Для того чтобы понять, как обстоит дело с традиционными религиями и сектами в отношении эзотерического разрыва и эзотерического знания, нам надлежит остановиться на содержании этого знания несколько подробнее.

В первую очередь следует отметить, что всякая секта стремится занять место традиционной религии. К этому её побуждает уверенность в том, что адептам секты открыто истинное знание, которое они и стремятся распространять. Кроме того, секта может существовать только за счет притока свежих сил: молодых, здоровых, имеющих материальный достаток. Труд по социальной поддержке больных, престарелых или немощных не входит в сферу интересов секты, так как отвлекает от главного – от миссионерства, к чему собственно и чувствуют себя призванными последователи нетрадиционных учений. В этом отношении исходная позиция секты всегда асоциальна! Более того, секта всегда несет в себе элементы программы, предполагающей разрушение семьи, уничтожение частной собственности и национальных государств, а следовательно, секта асоциальна и антигосударственна и по этим пунктам.

Наконец, можно утверждать, что после Вавилонского столпотворения разошедшиеся народы, вставшие на путь богоборчества, были вынуждены (ибо не соглашались с Истиной) создавать ложные системы мироздания, ложные религиозные системы и

сами превратились в сектантские образования. Иначе говоря, исходное состояние этих народов было сектантским: они исповедовали языческие и богоборческие доктрины и в своих программах сохраняли планы уничтожения семьи и собственности. И лишь затем из этих, условно именуемых «первобытных сект», стали формироваться культы, получившие статус традиционных религий.

За счет чего же это произошло?

Ответ мы можем увидеть в недавней истории. Так, захватившие власть в России большевики–марксисты в своих доктринах провозгласили уничтожение семьи, частной собственности и национальных государств.

Вот их положения из Манифеста коммунистической партии: «В этом смысле коммунисты могут выразить свою теорию одним положением: уничтожение частной собственности».

«Уничтожение семьи! Даже самые крайние радикалы возмущаются этим гнусным намерением коммунистов.

На чем основана современная, буржуазная семья? На капитале, на частной наживе. В совершенно развитом виде она существует только для буржуазии; но она находит свое дополнение в вынужденной бессемейности пролетариев и в публичной проституции.

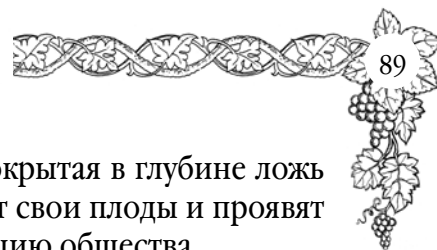
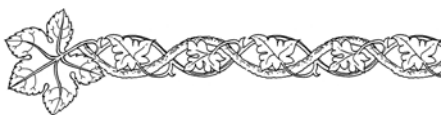
Буржуазная семья естественно отпадает вместе с отпадением этого ее дополнения, и обе вместе исчезнут с исчезновением капитала».

А лозунг «пролетарии всех стран соединяйтесь» однозначно свидетельствует о строительстве структуры, не признающей государственные границы, что и выразилось в создании так называемых «Интернационалов» – международных организаций, осуществляющих контроль над всеми пролетарскими партиями и движениями в разных странах.

Но что произошло примерно через сорок – пятьдесят лет в Советском Союзе? Коммуниста исключают из партии за то, что он ушел из семьи! Защита Отечества еще ранее (перед войной) провозглашается священным долгом гражданина! Статьи о воровстве и грабеже в уголовном кодексе ограждают частную собственность! Иначе говоря, архиагрессивная тоталитарная террористическая секта, действовавшая на территории России, захватившая власть в государстве, и как таковая уничтожившая многие миллионы людей, – эта секта, будучи государственной, перерождается и претендует на роль традиционной религии, уводя при этом в тень все свои разрушительные асоциальные лозунги и учения. Единственно, что сохранялось на протяжении всей советской истории, – это подавление коммунистами на территории СССР традиционных религий и в особенности Православия!

Эта недавняя история показывает, что секта может стать традиционной ложной религией при условии, что наиболее разрушительные положения своего учения, особенно касающиеся уничтожения фундаментальных, Богом созданных для блага человечества институтов – моногамной семьи, частной собственности и национальных государств, – отодвигаются в тень, не реализуются на практике, становятся частью эзотерического блока.

Но означает ли это, что перестали вообще действовать спрятанные в глубине ложные, но необходимые для коммунистического учения, положения об уничтожении семьи, собственности и государства? Нет, они дали свои плоды в дальнейшем. Они, эти положения, вышли на поверхность в период «перестройки», которая, по словам генерального секретаря ЦК КПСС М. Горбачева, была продолжением революции, т. е. логическим продолжением приостановленной на время реализации самого ложного религиозного учения коммунистов.



Из этого следует сделать вывод, что рано или поздно сокрытая в глубине ложь и порождаемые ею направления развития обязательно дадут свои плоды и проявят себя, производя разрушения государств, культуры и деградацию общества.

НАРОД КАК СУБЪЕКТ–НОСИТЕЛЬ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ

Говоря о религиозном сознании, нельзя оставить без внимания тот субъект, который является носителем этого сознания, т. е. народ.

Каждый народ имеет свой характер, свои дары от Бога, свои недостатки. Каждый народ устанавливает свои отношения с Богом, реализуя в истории свои религиозные устремления. Некоторые из созданных Богом народов имеют весьма выраженный талант государственного устройства. Другие народы имеют другие таланты.

В отношении характеристик народов, естественно, невозможно употребление таких понятий, как «хороший» или «плохой». Здесь можно говорить о том, имеет ли данный народ рассматриваемый талант или не имеет. Многие народы не имеют таланта к государственному строительству и даже не пробуют браться за это нелегкое дело.

Оставим теперь в стороне способность (или неспособность) народов строить государство. Зададимся вопросом – для чего народы строят свою государственность?

Разъединение народов имело промыслительное значение, поскольку позволяло сохранять человеческое в человеке через сохранение важнейших институтов: семьи, собственности и национальных государств. Но в те времена, когда выстраивалась государственная система Египта или Вавилона, Китая или Рима, вряд ли даже правители осознавали свои задачи именно в таком ракурсе! В то же время нетрудно видеть, что все государства, которые оставили значительный след в истории, имели свои выдающиеся особенности, которые позволяют безошибочно идентифицировать эти государства. Чаще всего эти особенности фиксируются, как особенности культуры. Не наука и не технические достижения, а именно культура резко обособляет каждую крупную государственность, иногда даже именуемую цивилизацией. Но сама культура есть только отражение культа, отражение религиозных устремлений народа – строителя государства, народа, формирующего цивилизацию. Государство, таким образом, есть важная внешняя форма духовного творческого процесса народа, в котором народ выстраивает свои отношения с Богом, свидетельствуя перед другими народами о той истине, которую он исповедует.

Таким образом, национальное государство – это институт религиозного самоопределения народа. Только в национальном государстве возможно обеспечение полноты религиозной жизни народа.

Если государство вообще – это есть условие земного бытия личного человека в человечестве, разделенном на народы, то национальное государство является олицетворением и воплощением религиозного устремления, исторической судьбы данного народа среди всего человечества.

Только правильное понимание отношений, мыслимых в категориях «народ» – «религия» – «государство», позволит нам адекватно выстраивать свои отношения с другими народами как внутри государства, так и вне него.

Нам следует, видимо, осознать, что при сложившихся культурно-исторических типах другая религия – есть религия другого народа, который реализует свои религиозные устремления, формируя свой тип государственности.

НАРОД И СЕКТЫ

В работе И. Р. Шафаревича «Русский вопрос»²⁶¹ рассматривается введенное французским исследователем Огюстеном Кошеном понятие, определяющее некий социальный, или духовный, слой, который он назвал «Малый народ». Сразу же следует оговориться, что «Малый народ» – это не обязательно представители иного этноса, этническая принадлежность здесь не является определяющей. «Малый народ» – это среда, где выработывался необходимый для революционного переворота тип человека, «которому враждебно и отвратительно то, что составляет корни нации, ее духовный костяк: религия, традиционное государственное устройство, нравственные принципы», верность идеалам, гордость своей историей, любовь к природе и укладу жизни людей родного края – «все это для представителей «Малого народа» враждебно, представляется смешными и грязными предрассудками, требующими бескомпромиссного искоренения»²⁶².

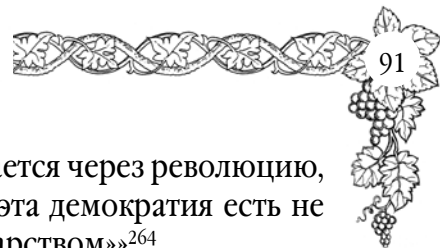
Представителей «Малого народа» объединяет способ существования в некоем искусственном мире, в котором полностью протекала их жизнь. «Если в обычном мире все проверяется опытом (например, историческим), то здесь решает общее мнение. Реально то, что считают другие, истинно то, что они говорят, хорошо то, что они одобряют. Обычный порядок обращается: доктрина становится причиной, а не следствием жизни»²⁶³.

Можно обратить внимание на то, что понятия «Малый народ» и «Секта», достаточно близки. Как следует из сопоставления определений, понятие «Малый народ» шире понятия «секта» в том отношении, что люди, входящие в структуру «Малого народа», могут вполне не осознавать своих религиозных пристрастий, не исповедовать никаких религиозных доктрин. Многие представители этой общности выполняют свою миссию «втемную», т. е. обслуживают чужие интересы, не подозревая об этом. Поэтому вполне уместно говорить о наличии эзотерического ядра в «Малом народе», которое собственно является внутренней религиозной аристократией, определяющей идеологию и политику всего «Малого народа».

Ближайший слой в окружении эзотерического ядра – это, как правило, люди с ярко выраженной дегенеративной составляющей, и поэтому этот слой можно назвать дегенеративным. В этом слое порок является нормой, и их основной заботой является его легализация. Здесь, как правило, не ограничиваются внебрачными отношениями мужчин и женщин, но ищут удовлетворения в противоестественных содомских грехах, педофилии и даже в каннибализме. Для легализации своей деятельности «Малый народ» парализует сопротивление «Большого народа» требованием либерализации жизни общества, толерантности и политкорректности от населения страны своего обитания. Поэтому можно сказать, что «Малый народ» не только ведет войну против «Большого народа», но и стремится развратить «Большой народ». Принятие продиктованных «Малым народом» правил приводит к расширению самого «Малого народа», и грозит деградацией, дегенерацией и гибелью «Большому народу».

Все наблюдения времен перестройки показывают, что одним из главных приемов, которым пользуется «Малый народ» для установления своего господства, является подмена понятий. Так, в первую очередь меняется само понятие «народ». Эта важнейшая религиозно-философская и социально-политическая категория уже претерпела значительное искажение на Западе.

С. Кара-Мурза пишет в работе «Исчезновение народа»: «В фундаментальной многотомной «Истории идеологии», по которой учатся в западных университетах, читаем: «Демократическое государство – исчерпывающая формула для народа собственников, постоянно охваченного страхом перед экспроприацией... Гражданская война является условием существования либеральной демократии. Через войну



утверждается власть государства так же, как «народ» утверждается через революцию, а политическое право – собственностью... Таким образом, эта демократия есть не что иное, как холодная гражданская война, ведущаяся государством»²⁶⁴.

Скорее не государством, а «Малым народом», узурпировавшим власть в государстве. «Малый народ» устанавливает свою гегемонию путем духовного геноцида, подразумевающего целый арсенал мероприятий по уничтожению памяти, подавлению воли и деградации интеллекта народа. Для этого «Малый народ» стремится захватить СМИ, систему образования, государственные органы управления и другие ключевые структуры государства.

Несомненно, что секты являются составной частью «Малого народа» и используются им для разложения «Большого народа».

Для того, чтобы увидеть еще более наглядно, каким образом осуществляется деятельность сект и иных структур «Малого народа», обратим внимание на то, как проявляет себя бытие народа во внешних проявлениях. Во-первых, это язык – средство этнического единства в едином духовном и культурном пространстве. Во-вторых, это музыка и песни – средство выражения единства эмоционального переживания. В-третьих, это манера поведения – средство обрядового оформления норм нравственности. Вторичными формами этнического своеобразия являются одежда, живопись, архитектура, поэзия. В современной жизни это еще и кино, театр, содержание Интернет-сайтов и т.д.

Нетрудно видеть, что как секты, так и иные представители «Малого народа», имеющие негативное отношение к традиционной религии и культуре, осознавая себя отдельным народом, создают свое собственное этническое пространство, в первую очередь, формируя «новояз» – свой язык, который, имея внешнее сходство с языком «Большого народа», содержит иные смыслы и подтексты. Этот язык включает в себя огромное число неоправданных заимствований из языков иных народов. Новояз содержит новые слова, которые практически искажают логику и подменяют собой комплексы синонимов и антонимов.

В отличие от большинства иных структур «Малого народа» секты очень мало дают в отношении искусства: музыки, живописи, поэзии, архитектуры и пр. Задача сект в том, чтобы парализовать свободу проявления личного творчества. Но зато вся остальная часть «Малого народа», которая часто именует себя «интеллигенцией», проявляет гиперактивность в этих областях жизни, искажая и извращая все вокруг себя, и предлагая своё безобразие в качестве образца «нового искусства». Но и у сект, и у дегенеративного слоя, и у эзотерического ядра имеется общее неприятие классических форм искусства. Там, где искусство воспеваает красоту созданного Богом мира, там мы видим отрицание со стороны и сект и «Малого народа».

Аналогично обстоит дело и в отношении манеры поведения, которая, как уже было сказано, формируется на базе нравственных норм, порожденных непосредственно Откровением Божиим.

Анализ деятельности сект и «Малого народа» позволяет их рассматривать как единый богоборческий конгломерат. Современная ситуация характерна тем, что секты с их «традиционными» формами вербовки адептов путем личного общения, хождения по квартирам, встреч на улицах, призывами на «богослужения» отступают на второй план. На первое место выдвигается иной способ формирования квазисектантских структур через молодежные субкультуры. Именно в субкультурах генерируются свой язык, правила поведения, своё «искусство», манера одеваться. Этим самым молодежь раздробляется на множество «Малых народов», практически ничего общего не имеющих с историей, культурой, верой и религией своего «Большого народа». Более того,

эти группы молодежи часто враждуют между собой. Наконец, в этих субкультурах формируется сектантское сознание, которое вполне сочувственно относится к сектам как таковым. Иначе говоря, секты от субкультур отличает только один пункт: секты – это организованное сообщество, а субкультуры – неорганизованное до поры до времени сообщество людей. Но этот последний пункт, очевидно, легко может быть преодолен, и организация возникает сразу, как только в ней потребуется необходимость. Час X, когда они себя обозначат, когда соберут своих адептов для совершения очередной «оранжевой» революции, может наступить в любой момент.

Через субкультуры «Малый народ» расширяет ареал своего обитания. Но как всякий паразит, расширяя себя и обеспечивая свою победу, «Малый народ» одновременно уготовляет и свою погибель, поскольку существовать он может только на чужом теле, т. е. на теле «Большого народа», против которого он и воюет. Сам «Малый народ» нежизнеспособен!

Заключение. Рассмотренные в этой работе вопросы показывают, что для обеспечения духовной безопасности требуется глубокая теоретическая разработка, которая в итоге может и должна привести к формированию государственной позиции, отраженной в политике, идеологии, правовой и экономической сферах.



ПРИМЕЧАНИЯ

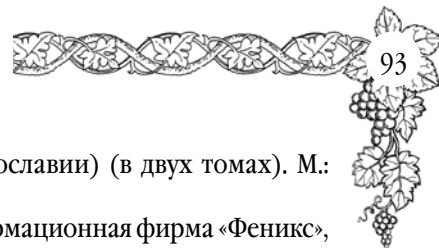
²⁵⁵ Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. – 2-е изд. – М., «Москва», 1998. С.77.

²⁵⁶ Новые религиозные объединения России деструктивного и оккультного характера. Справочник. Миссионерский отдел Московского Патриархата Русской Православной церкви. Белгород, 2002. С.28.

²⁵⁷ Эзотерический разрыв в учении предполагает использование в практике вербовки адептов иного учения, в сравнении с тем, которое исповедуют высшие иерархи секты. Подробнее проблема эзотерического разрыва будет обсуждаться ниже.

²⁵⁸ Сергей Дацюк, Владимир Грановский. Агентство гуманитарных технологий <http://www.uis.kiev.ua/discussion/mason.html>.

²⁵⁹ Там же.



²⁶⁰ Кураев А., дьякон. Сатанизм для интеллигенции (О Рерихах и Православии) (в двух томах). М.: «Отчий дом», 1997. Т.1. С.210.

²⁶¹ И. Р. Шафаревич. Сочинения. В 3-х тт. М. Издательская и рекламно-информационная фирма «Феникс», 1994. Т.2. С.85-239.

²⁶² Там же. С.114.

²⁶³ Там же.

²⁶⁴ С. Г. Кара-Мурза Государство переходного периода. Исчезновение народа. <http://www.viperson.ru/wind.php?ID=448834&soch=1>.

ИКОНОПОЧИТАНИЕ

Пято-Шестой (Трульский) собор о священных изображениях (к вопросу об иконопочитании)



*Игумен Игнатий (Депутатов),
наместник Спасо-
Преображенского мужского
монастыря г. Рязани, первый
проректор Рязанской
Православной Духовной
Семинарии, магистр богословия.*

Автор: игумен Игнатий (Депутатов)

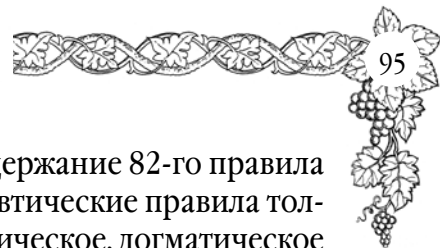
«Так же как и сам образ, учение Церкви о нем не является позднейшим придатком христианского учения; оно непосредственно вытекает из учения о спасении и коренится в христианском мировоззрении. Оно изначально присуще христианству во всей полноте, так же как и все другие аспекты учения церкви. Однако, так же, как и в отношении других аспектов своего учения, Церковь раскрывала и формулировала учение об образе постепенно, в ответ на нападки, на непонимание, на лжеучения, возникавшие на ее историческом пути»²⁶⁵, – пишет проф. Л. Успенский. Первое принципиальное указание, касающееся характера священного образа, было сформулировано на Пято-Шестом (Трульском) соборе в 692 году. Три правила Собора относятся к изображениям: 73-е, 82-ое и 100-ое. Наиболее важным нам представляется 82-ое правило, на котором мы остановимся подробно.

Текст канона следующий:

«На некоторых честных иконах изображается перстом Предтечевым показуемый агнец, который принят во образ благодати, чрез закон показуя нам истинного агнца, Христа Бога нашего. Почитая древние образы и сени, преданные Церкви, как знамения и предначертания истины, мы предпочитаем Благодать и истину, приемля оную, яко исполнение закона. Сего ради, дабы и искусством живописания очам всех представляемо было совершенное; повелеваем отныне образ агнца, вземлющего грехи мира, Христа Бога нашего, на иконах представляти по человеческому естеству, вместо ветхаго агнца: да чрез то созерцая смирение Бога Слова, приводимся к воспоминанию жития Его во плоти, Его страдания и спасительныя смерти, и сим образом совершившагося искупления мира»²⁶⁶.

Как видно из текста правила, оно повелевало изображать на иконах исторический образ Христа «вместо





ветхаго агнца». Чтобы верно и во всей полноте изложить содержание 82-го правила необходимо включить в его анализ также основные герменевтические правила толкования церковно-правового канона: грамматическое, историческое, догматическое и нравственное.

Первая часть канона указывает на существовавшую тогда практику символично изображать Христа на иконах в виде агнца, указываемого св. Иоанном Предтечей. Этот тип изображений, состоящих из символических и реалистических персонажей, фиксирует определенный переходный период в развитии христианской иконы. Поэтому было необходимо указать тот путь, который избрала Церковь, только что прошедшая через катарсис христологической борьбы и принявшая учение об истинной, реальной человеческой природе Иисуса Христа, что должно было отразиться и в Его изображениях.

Ветхозаветный символ агнца играл большую роль в раннехристианском искусстве. Иконный образ, о котором говорилось на Пято-Шестом Соборе, основан на тексте 1-ой главы Евангелия от Иоанна. Евангелист передает свидетельство св. Иоанна Крестителя о явлении Христа. Представляя Его священникам, левитам и всему народу, св. Иоанн использовал знакомый для них образ — «вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин.1:29). Икона буквально воспроизводила слова Предтечи, зрительно запечатлевая их в памяти. 82-ое правило, отменяя этот символ, исходит из того же текста Евангелия от Иоанна, но рассматривает его не отдельно, а в контексте всей относящейся к нему части первой главы Евангелия, акцентируя внимание не на словах св. Иоанна Предтечи, а на Том, на Кого он указывает, а именно, на самом Христе — «перстом Предтечевым показуемый агнец». Свидетельству о явлении Христа предшествует в Евангелии подготовительный текст: «Слово стало плотию, и обитало с нами, полное благодати и истины... И от полноты Его все мы приняли благодать на благодать, ибо закон дан через Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин.1: 14, 16-17).

Поскольку сама истина была явлена Христом, то уже не было нужды использовать символы, можно было показать сам образ Истины. Так, говоря об Агнце, берущем на себя грехи мира, св. Иоанн Креститель указывал перстом не на агнца, а на человека — Иисуса Христа, Сына Божьего, Который воплотился и пришел в мир, чтобы исполнить Закон и отдать Себя в жертву, т.е. на Того, Кого изображал ветхозаветный жертвенный агнец.

Именно это исполнение, эту реальность нужно было представить всем. Истина раскрывается не только в словах, но и в изображениях. Она изображается. Это возможно, потому что у Истины есть Свой Образ, Она не идея, не абстрактная формула, Она есть конкретное, живое Лицо. «Я есмь истина», — сказал Христос Своим ученикам (Ин. 14: 6), и этот ответ может быть правильно понят лишь в Церкви. «Истина отвечает на вопрос, не что, а кто. Она — личность, Она — образима»²⁶⁷, — пишет проф. Л.Успенский. Поэтому Церковь не только говорит об Истине, но и показывает Истину — образ Иисуса Христа.

Раннехристианское изображение агнца появилось и применялось еще в иудейско-христианской среде, и в той обстановке оно было абсолютно уместно. Отцы Трульского собора раскрывают именно идейное содержание этого изображения. Это не было лишь символическое отождествление агнца с Христом, но само по себе подобное отождествление понималось прежде всего в контексте его функции. Агнец — не просто символ Христа, но и Его прообраз. Сам по себе агнец является символом Христа, но агнец-жертва — это прообраз Христа, «Пасха наша, Христос заклан за нас»

(1 Кор. 5, 7). Жертва пасхального агнца исполнялась по требованию ветхозаветного Закона, но это исполнение было прообразным, временным, заместительным. Истинное исполнение совершено Иисусом Христом (Мт. 5:17). Лишь Он мог сказать: «Я исполнил Закон» т.е. на деле совершил то, что на словах предсказано в Законе и Пророками. А Ветхий закон был тенью, образом (Евр. 8, 5) благодати, как агнец был прообразом Христа.

Смысл 82-го правила можно схематично выразить так :

Ветхий Завет: Образ – Агнец - Закон

Новый Завет: Истина – Христос – Благодать

В этом смысле, упомянутая часть 82-го правила выходит за рамки содержания текста Евангелия от Иоанна (1, 29), и ее содержание раскрывается сотериологической идеей искупления мира. Это основная мысль канона, использующего данный широкий идейный контекст как основной аргумент в стремлении отмены ветхозаветных символов в пользу исторических изображений.

Если в начале говорилось лишь об агнце, то затем собор перешел к «древним образам и сеньям ...как знамениям и предначертаниям»²⁶⁸, рассматривая, очевидно, символ агнца не просто в числе других, но как основной символ, раскрытие которого ведет к раскрытию и всех других символических сюжетов.

Собор предписал заменить ветхозаветные символы непосредственными изображениями того, что они символизировали, предписал раскрывать их смысл, поскольку первообраз, который эти символы изображали, стал реальностью при Боговоплощении. И так как Слово стало плотью и существовало среди нас, образ должен показывать не символично, а непосредственно то, что произошло на земле, что стало доступно зрению, описанию и изображению.

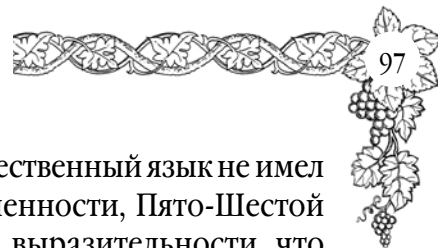
С другой стороны, символы принижали непосредственное значение первообраза и его роль. «Если прямой образ может быть заменен символом, он перестает иметь то безусловное значение, которое он должен иметь», — пишет пр. Л.Успенский²⁶⁹.

После утверждения о необходимости непосредственного изображения образа в следующей части 82-го правила дается догматическое обоснование этого образа, в чем и состоит основное значение данного правила. Это явилось первым соборным выражением христологического обоснования икон, широко используемого впоследствии и уточняемого апологетами иконы в период иконоборчества.

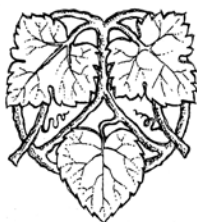
Заключение 82-го правила имеет конкретное, жизненно практическое приложение, что становится очевидным при соотнесении его с тогдашней действительностью, то есть завершением христологической борьбы. Заключительные слова правила прямо направлены против монофизитов, патрипасианитов и докетов. Пято-Шестой собор, установивший изображение Христа единственно в образе человека, считал агнца опасным отступлением в сторону монофизитства.

Пято-Шестой собор знаменует конец догматической борьбы Церкви за правильное исповедывание двух природ, божественной и человеческой, в ипостаси Иисуса Христа. То было время, когда «благочестие нами уже ясно проповедуется», как сказано в первом каноне собора.

Отцы и соборы в христологический период нашли ясные и точные догматические определения для выражения учения Церкви о Боговоплощении. Истина была провозглашена ясно и во всеуслышание. Конечно, этого было недостаточно. И как отмечает проф. Л.Успенский, «еще долго пришлось защищать эту истину от тех, кто не принимал ее, несмотря на всю ясность соборных и святоотеческих определений. Надлежало не только сказать истину, но и показать ее, то есть в области образительного искусства выразить строгое и точное православное исповедание»²⁷⁰.



В отличие от раннехристианских изображений, где художественный язык не имел еще точности и ясности в смысле строго заданной определенности, Пято-Шестой собор, напротив, потребовал определенной канонической выразительности, что прямо соответствовало содержанию христологического догмата. Впрочем, это ясно указывает на степень взаимосвязанности церковного искусства с вероучением, с догматикой Церкви.



ПРИМЕЧАНИЯ

²⁶⁵ Успенский Л. Богословие иконы Православной церкви. Париж, 1989. С.167.

²⁶⁶ Каргашев А. Вселенские соборы. Атлас-пресс. Клин, 1994. С.568.

²⁶⁷ Успенский Л. Указ. соч. С.109.

²⁶⁸ Каргашев А. Указ. соч. С.585.

²⁶⁹ Успенский Л. Указ. соч. С. 109.

²⁷⁰ Успенский Л. Указ. соч. С.136.

ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕДАГОГИКА

О ВОЗМОЖНЫХ ПУТАХ И ФОРМАХ
ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОГО
ВОСПИТАНИЯ СТУДЕНЧЕСТВА

Орлова Юлия Васильевна, доцент кафедры педагогики Рязанского государственного университета им. С.А. Есенина, кандидат педагогических наук, зам. руководителя Центра православной педагогической культуры имени священника Афанасия Арбекова РГУ имени С.А. Есенина.

Автор: Орлова Ю.В.

Дай Бог вам мужества и терпения, умения самим переносить невзгоды, а главное — дай вам Бог умение замечать, когда вы сами причиняете боль другим.

Как я хотел бы, чтобы честность перед самим собой, перед Истиной, а также эта человеческая, душевная теплота были наследованы вами в тот мир, где будете жить вы.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II ²⁷¹

...мы не можем спокойно ждать, когда молодежь обратится ко Христу: мы должны идти навстречу молодым людям — как бы это ни было трудно для нас, людей среднего и старшего поколения, —

помогая им обрести веру в Бога и смысл жизни, а вместе с этим и осознание того, что есть подлинное человеческое счастье. Сильная личность, сплоченная и многодетная семья, солидарное общество — все это следствие того

образа мыслей и того образа жизни, которые проистекают из искренней и глубокой веры.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл ²⁷²

На состоявшейся в марте 2009 года встрече Президента РФ с лидерами религиозных конфессий и организаций в очередной раз был поднят вопрос о духовно-нравственном воспитании детей и молодежи и подчеркнута особая роль традиционных религий в этом деле.

К сожалению, современное образование характеризуется наличием противоречивых тенденций, когда «своеобразно сочетаются «историческая память» и «историческое беспамятство»²⁷³. С одной стороны, декларируется отход от традиций воспитания, сложившихся в обществе советского периода, и становится очевидным, что «на самом-то деле в пересмотре нуж-





даются практически все вопросы, на которые стремилась получить ответы прежняя система образования»²⁷⁴. С другой стороны, обращения к отечественным православным традициям воспитания как такового не происходит. Так, в поправках 2007 года к Закону Российской Федерации об образовании отмечается, что содержание образования должно обеспечивать духовно-нравственное воспитание подрастающего поколения, в Преамбуле Закона РФ «О свободе совести» говорится об особой исторической роли православия в нашей стране, а в образовании по-прежнему преобладает исключительно светское представление о духовно-нравственном воспитании. Светская педагогика, не принимая во внимание духовной ипостаси человека, решает вопросы устройства телесного и душевного существа его в этой жизни (здесь и сейчас). Таким образом, разрушается целостное восприятие человека, что ведёт к искажению целей воспитания личности, и, как следствие, – выбор ею мнимых жизненных ценностей-ориентиров и «мировоззренческая катастрофа»²⁷⁵.

Это, по мнению В.И. Слободчикова, ввергает современное общество в «антропологический кризис, кризис модели человека, выработанной в европейской культуре. Сегодня эта модель, когда-то целостная, расщепилась на множество самых разных, но уже фантомальных моделей. Так появились фрейдистский человек (человек ниже пояса); скиннеровский – крысо-подобный человек; репертуарно-ролевой человек; человек, потребляющий всё и вся; человек играющий во всех обстоятельствах своей жизни. И несть числа таким «человекам»»²⁷⁶.

Таким образом, очевидным сегодня является то, что «для преодоления кризисных ситуаций в развитии человека необходимы, прежде всего, не трансформации общественных структур, в каких бы формах – революционных или эволюционных – они ни проходили, но нечто гораздо более сложное: глубокие изменения в сознании и поведении современного человека, которые облагородили бы его внутренний мир, наполнили бы новым содержанием его стремления, социальные и эстетические идеалы, представления о добре и зле»²⁷⁷.

В учебном пособии для вузов «Психология человека» его авторы²⁷⁸, опираясь на учение святых отцов, рассматривают человека как трихотомию: дух, душа и тело. Такой подход к представлению о человеке «... в сфере гуманитарного знания и гуманитарной практики – это в первую очередь ориентация на человеческую реальность во всей её полноте, во всех её духовно-душевно-телесных проявлениях. Это поиск средств и условий становления «полного», всего человека; человека – *как субъекта собственной жизни, как личности во встрече с другими, как индивидуальности перед лицом Абсолютного бытия*»²⁷⁹.

Важным фактором решения антропологической проблемы, считают учёные (педагоги, психологи), такие как В.Ю. Троицкий, З.В.Видакова, В.А. Беляева, Н.В. Маслов, В.В. Рубцов, В.И. Слободчиков, М.Я. Дворецкая, В.А.Сластёнин, Т.И. Петракова, И.А. Соловцова и др., является обращение в вопросах о сущности человека, его воспитании и смысле жизни к основам русской православной педагогики²⁸⁰. «Наиболее всеохватное определение человека, – утверждает доктор педагогических наук Т.И. Петракова, – его полный и цельный образ представляет христианская антропология – традиционное учение Церкви о его природе и сущности... Мир человека (микрокосм) столь же целостен и сложен, как мир природы (макрокосм). Он противоречив и отличается ограниченностью физической природы человека при устремленности его духа в бесконечность.

Образ Божий человеку дан, подобие задано. Поэтому конечная цель его земной жизни – достичь идеала Богоподобия (обожения, святости). Образ Божий начертан в высших свойствах человеческой души: бессмертию, свободе воли, разуме, способно-

сти к чистой, бескорыстной любви. Быть образом Божиим – значит, быть существом личным, то есть свободным и ответственным...

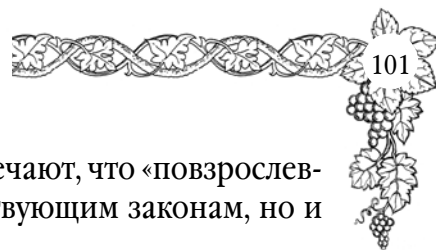
Восходя ко всеохватному образу человека, христианская педагогика дает наиболее точное понимание воспитания и образования, которое носит абсолютный характер и не изменяется с течением времени»²⁸¹.

Сегодня же, напротив, всё чаще и активнее внедряются западные образовательные технологии, которые прямо противоположны русской педагогической культуре. Так, например, в Совместной декларации министров просвещения Европы, подписанной в Болонье 19 июня 1999 года, в стремлении «консолидировать европейское образовательное пространство» заявлена необходимость «полного учёта разнообразия культур, языков, национальных систем образования»²⁸². Однако при переходе российских вузов на двухуровневую систему высшего профессионального образования и на обучение студента по индивидуальной образовательной траектории разрушается традиционная система воспитания и становления молодого человека в студенческом коллективе, а значит, образование перестаёт быть особым механизмом «связывания воедино определённой общности людей и способа их жизни» и утрачивает функцию включения подрастающих поколений в уже существующую общность²⁸³. При этом, как констатирует И.А. Колесникова, «...специфическими источниками формирования нравственного опыта для молодых поколений начала двадцать первого века становятся:

- глобальные переживания трагического характера, связанные с природными и экологическими катастрофами, террористическими актами, военными действиями;
- внутренняя реакция на повсеместные проявления в обществе безнравственности, агрессии, равнодушия к человеческой жизни;
- ситуации личного выбора между “быть” или “казаться”, “иметь” или “быть” в условиях расширения диапазона социально дозволенных действий, свойственных постмодернистской имитационной культуре;
- возможность анонимной виртуальной самопрезентации самых разных, в том числе отвратительных сторон своей личности;
- потенциальная возможность использования имеющегося образовательного и профессионального потенциала не только во благо, но и в ущерб людям и обществу»²⁸⁴.

Такой вектор развития образования входит в противоречие с Национальной доктриной образования, государственным документом, принятым к исполнению до 2025 года, в котором среди главных приоритетов образования сформулирована задача обеспечения исторической преемственности поколений.

Характеризуя пору студенчества, необходимо отметить, что она включает в себя два возрастных этапа, две возрастные стадии – юность и молодость. В учебном пособии «Возрастная педагогика и психология»²⁸⁵ даётся полная характеристика духовного, психического, физического развития человека в эти периоды. Авторы указывают приблизительные временные границы юности – с пятнадцати-восемнадцати до двадцати лет, молодости – от двадцати одного до двадцати девяти лет. Таким образом, студенчеству, возраст которого от 16-18 лет на первом курсе и до 21-25 лет на последнем, свойственны черты и юности и молодости: «Это пора выбора пути жизни и составления планов, по преимуществу пора свободы и творческой независимости»²⁸⁶. «Основная задача юности, – пишут авторы, – дать личности вступить в зрелость. Все силы души – духовная, интеллектуальная, физическая... вполне созрели для этого»²⁸⁷. «Возможно даже, что юность в горении сердца и в чистом энтузиазме отдаст себя разрушению религии в мире» или сделает «выбор жизни, направленной



на потребление и материальную выгоду и т.д.»²⁸⁸. Авторы отмечают, что «повзрослевший человек стремится не просто приспособиться к существующим законам, но и самому менять ситуацию, утверждая этот закон»²⁸⁹.

Ведущей деятельностью юности, по определению учёных, «становится поиск своего места в жизни. Основные новообразования – осознание самого себя как целостной, многомерной личности, появление жизненных планов (выстраивание стратегии), вызревает готовность к самоопределению. Вместе с тем юность ограничена в своём понимании всей полноты того, что происходит в ней, и того, что происходит в окружающей действительности... Неумение адекватно оценить собственное состояние, «социальная слепота», которые связаны с отсутствием житейского опыта, могут привести к тому, что цельность и возвышенность чувств будут подменены «лёгкой жизнью» по принципу «получи от жизни всё» или это превратится в фанатическое устранение всего того, что мешает юношескому радикализму»²⁹⁰.

Именно в вузе наступает так называемый кризис юности, основное содержание которого – «встреча идеальных представлений о жизни с реальной жизнью... Помогают пережить кризис подготовленность к крупным переменам в жизни, способность самостоятельно принимать решения и отвечать за них, умение намечать жизненные перспективы – далёкие и близкие, умение освобождаться от иллюзий, но при этом сохранять в своей душе идеалы. Отсутствие внутренних средств разрешения кризиса приводит к негативу – алкоголизму, наркомании, вовлечению в тоталитарные группировки, суициду»²⁹¹.

Подводя итог характеристике юности, Склярова и Янушкявичене подчёркивают, что «это ещё не взрослый возраст... Б. Ливехуд пишет, что нет ничего опаснее в этом возрасте, как для студенчества, так и для молодых фабричных рабочих, «безличного, механического» действия и осознания чёткой предопределённости во всём. Готовность к ситуации, «срывающей все планы», является ресурсом дальнейшего развития»²⁹².

«В молодости, – цитируют авторы «Психологию человека» Слободчикова и Исаева, – человек наиболее способен к творческой деятельности, преобразованию мира, себя самого...»

Основными возрастными задачами молодости, пишут Склярова и Янушкявичене, «большинство авторов называют *включение во все виды социальной, профессиональной, семейной жизни, освоение многообразия социальных и межличностных ролей*» – одним словом, «*устроение земной жизни человека... для представителей этого поколения очень важен результат деятельности* – позиция, социальный статус, проявление независимости, наличие дипломов»²⁹³.

«В социальном представлении, – констатируют авторы, – молодость является основным и наиболее ценным возрастом. Поведенческие стереотипы молодых зачастую становятся общественным лицом нации. Основные представительские функции, как правило, выполняют люди этого поколения. На эту социальную группу ориентируются политики, предприниматели, деятели искусства»²⁹⁴.

Многочисленные и разнообразные студенческие объединения, действующие в вузах на основах профессионального, научного, творческого, других интересов и устремлений студентов, безусловно, помогают молодым людям в выборе профессионального пути и в обретении своего творческого лица, в подготовке к исполнению социальных ролей в обществе. С другой стороны, студенчество оказывается неготовым к выполнению семейных функций в силу отсутствия целенаправленной работы по воспитанию семейных ценностей и предоставления возможности молодым людям узнать друг друга в совместной деятельности, направленной к Другому (Богу, Отечеству, человеку).

Рассматривая «поведенческие стереотипы молодых», многие психологи свидетельствуют и о «пугающей проблеме современности»²⁹⁵ – о «заведомом отказе от подлинного межличностного контакта и подмене его формальными поверхностными отношениями. Вместо глубокого искреннего общения – заученный ритуал вежливости... Как следствие – глубочайшее одиночество и отчужденность современного человека. Внутренняя установка на уклонение от личного контакта, по сути дела, приводит к тому же результату, что и всякая ложь, разрушающая прежде всего подлинные взаимоотношения людей. Более того, перестав видеть в окружающих людях их личностную глубину, человек просто теряет чувство реальности: он уже не понимает, почему ложь хуже правды»²⁹⁶.

Таким образом, можно выделить следующие противоречия в современном образовательном пространстве:

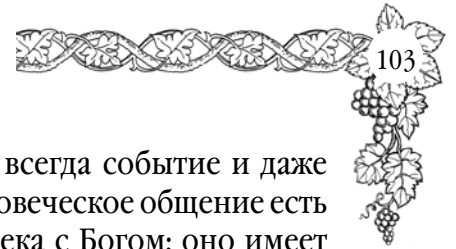
- между задачей обеспечения исторической преемственности поколений и утратой образованием функции включения подрастающих поколений в уже существующую общность;
- между декларируемой необходимостью духовно-нравственного воспитания студенчества и недостаточным обращением современной педагогической науки и практике в этом вопросе к традициям русской православной педагогики;
- между стремлением студенчества к подлинным межличностным контактам и формальными поверхностными отношениями, складывающимися в студенческой повседневной жизни и в чреде «воспитательных мероприятий»;
- между наличием многочисленных и разнообразных студенческих объединений, действующих в вузах на основах профессионального, научного, творческого, других интересов и устремлений студентов и неспособностью их разрешить ситуации антропологического и семейного кризисов;
- между желанием студентов разных образовательных учреждений объединяться и сотрудничать на основе православных традиций и отсутствием условий реализации этих устремлений.

Эти противоречия позволяют поставить вопрос: каковы возможные пути и формы духовно-нравственного воспитания студенчества на основе православных традиций?

Отечественная традиция задаёт иной, отличный от светского образования, вектор воспитания человека – воспитание для вечности. Такое воспитание, пишет В.А. Сластёнин, имеет двухуровневую структуру: первый уровень – рациональный, второй – духовный (мистический). Рациональный уровень охватывает сферу определяемого словами, сферу того, чему можно научить, что можно передать, того, что поддаётся анализу, прогнозированию, организации. Например, это такие нравственные законы, как «не убий», «не укради», «не лжесвидетельствуй». Наряду с этим существует духовная сфера, которую нельзя препарировать научными методами, ибо она относится к сакральным ценностям, включающим, например, чувство благоговения к святыням. Особенность почитания святынь заключается в его духовном происхождении, чем оно отличается от уважения, которое может быть вызвано и рациональными причинами²⁹⁷.

«Духовное воспитание ... может быть рассмотрено как совместное бытие (событие) педагогов и студентов. Это не взаимодействие в рамках отдельных воспитательных мероприятий, а взаимодействие по поводу событий, которыми наполнена духовная жизнь субъектов духовного воспитания»²⁹⁸, – считает И.А. Соловцова и важной характеристикой духовного воспитания называет его диалогический характер.

Протоиерей М.Дронов формулирует и раскрывает принцип межличностного общения в православной традиции: «Православная Церковь учит видеть в каждом



человеке образ Божий. Встреча человека с человеком есть всегда событие и даже тайна, в которой открывается истинный смысл общения. Человеческое общение есть общение личности с личностью, подобное общению человека с Богом; оно имеет глубокую бытийную и нравственную основу. Подлинная встреча человека с человеком происходит в стихии его личностного существования и является событием внутри его бытия. Встреча, общение, диалог составляют смысл человеческого существования, непостижимого в своих глубинных основах по образу межипостасного общения Лиц Святой Троицы. Православная восточная традиция всегда умела видеть Бога невидимого в конкретном видимом человеке и в следовании евангельской заповеди всегда учила каждого человека любить ближнего как самого себя (Мф. 22, 39)»²⁹⁹.

Сегодня образовательный процесс на основе духовных и нравственных ценностей русской православной культуры осуществляется, например, в Центре православной педагогической культуры (ЦППК) имени священника Афанасия Арбекова, который был создан на базе кафедры педагогики РГУ в 1995 году после заключения между вузом и епархией соглашения о совместной деятельности. Учредителями Центра стали Рязанский государственный университет имени С.А. Есенина, Рязанский институт развития образования, Свято-Иоанно-Богословский монастырь, Православная гимназия во имя святителя Василия Рязанского. Цель образовательного процесса в ЦППК – воспитание и развитие у студентов духовных и нравственных ценностей отечественной культуры; подготовка будущих учителей к работе по духовно-нравственному воспитанию школьников на основе теории и практики светской и православной педагогических культур России. Методологической основой образовательного процесса, ориентированного на духовно-нравственное воспитание и развитие личности учителя, служат концептуальные положения светской и православной педагогических культур в их органической взаимосвязи относительно высших ценностей бытия и формирования духовной и нравственной личности³⁰⁰.

В течение ряда лет в рамках Покровских чтений³⁰¹, организуемых Центром, действует студенческая секция. Участники её – студенты и курсанты, учащиеся других образовательных учреждений – представляют свои исследовательские работы по духовно-нравственным проблемам современной молодёжи, по истории, по теме воспитательных традиций России. В рамках круглых столов не раз высказывались предложения по расширению направлений деятельности Центра и пожелания по организации взаимодействия между вузами³⁰².

В 2006 году Центр православной педагогической культуры в стенах Свято-Успенского Вышенского монастыря организовал и провёл первую межрегиональную встречу православных студентов. Так была начата работа

по созданию внутри вузов православных студенческих объединений и организации их межвузовского взаимодействия.

Стратегическая цель этой работы – духовно-нравственное воспитание студенчества на основе православных традиций и формирование духовно осмысленного и нравственно оправданного уклада жизни и деятельности человека в определённом культурно-историческом пространстве с укоренением в человеке «человеческого»³⁰³ и установления подлинного личностного общения.

Тактические цели – создание в образовательных учреждениях условий для организации православного студенческого объединения; выращивание жизнеспособной, соборной (студенты и преподаватели) общности; культивирование встреч поколений в их самоценных образах и формах жизни.

Православное студенческое объединение представляет собой общность молодых людей сменного или постоянного состава, открытого типа (т.е. общность, открытую

для невоцерковлённых и “сочувствующих”), на основе православного литургического и/или молитвенного общения, а также профессионального, научного, творческого, других интересов и устремлений, реализуемых студентами через участие в данных объединениях, которое нацелено на осознание ими своей деятельности как служения Другому (Богу, Отечеству, человеку).

Межвузовское взаимодействие православных объединений организуется на основе следующих принципов, относящихся как к студенческому объединению, так и к каждому отдельному участнику: принцип подлинного человеческого общения, в основе которого общение личности с личностью, подобное общению человека с Богом; принцип инициативы, самостоятельности и творчества; принцип личностного осмысления исторических и современных общественных событий и совместной деятельности; принцип служения другому (Богу, Отечеству, человеку); принцип открытости и доступности.

Работа осуществляется поэтапно и предполагает обязательное взаимодействие студентов, преподавателей и сотрудников, отвечающих за работу с молодёжью в образовательных учреждениях.

Первый этап – участие студентов РГУ и других образовательных учреждений Рязани и других регионов России в работе Покровских образовательных чтений, знакомство с опытом создания в вузах православных объединений.

На втором этапе идёт организационная работа в образовательных учреждениях (поиск единомышленников – преподавателей и студентов), устанавливаются контакты с руководством вузов и со священством Рязанской епархии, в ряде рязанских образовательных учреждений создаются объединения православной молодёжи. Эта деятельность освещается на страницах газеты «Благовест» и других изданий.

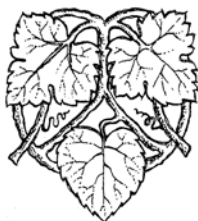
Третий этап предполагает осознание участниками православных студенческих объединений необходимости совместной деятельности, определение и выбор ими возможных направлений совместной работы: поисковой, миссионерской, исследовательской, творческой и т.п. (направления совместной деятельности разрабатываются в Центре православной педагогической культуры РГУ имени С.А. Есенина, в Межвузовской Ассоциации «Покров» Санкт-Петербурга и предлагаются студенческим объединениям для обсуждения и формулирования собственных предложений о способах и формах их реализации).

Четвёртый этап. Организация работы секции «Межвузовское взаимодействие православных студенческих объединений» на Рязанском областном форуме православной молодёжи и определение стратегии деятельности православных студенческих объединений. Выборы межвузовского студенческого совета.

Пятый этап. Развёртывание совместной деятельности. Оказание необходимой методической и просветительской помощи преподавателям и сотрудникам, отвечающим за работу со студентами в образовательном учреждении, кураторам студенческих групп и офицерам-командирам учебных подразделений военных вузов.

Шестой этап. Представление результатов деятельности и их анализ на форумах, конференциях, семинарах, круглых столах в образовательных учреждениях

Программой организации межвузовского взаимодействия православных студенческих объединений предусмотрена просветительская деятельность среди преподавателей и сотрудников, отвечающих за работу со студентами в образовательном учреждении, кураторов студенческих групп и офицеров-командиров учебных подразделений военных вузов.



ПРИМЕЧАНИЯ

- ²⁷¹ Обращение Патриарха Московского и всея Руси Алексия II к молодежи 30 июня 1991 года
- ²⁷² Слово Патриарха Московского и всея Руси Кирилла после интронизации. – <http://www.interfax-religion.ru>
- ²⁷³ Вульфсон Б.Л. Кризис воспитания // Педагогика. – 2006. – № 6. – С.10.
- ²⁷⁴ Шутенко А., Шутенко Е. Высшее образование как зеркало растворённой культуры // Alma Mater. Вестник высшей школы. – 2006. – № 11. – С. 10.
- ²⁷⁵ Слободчиков В.И. Духовные проблемы человека в современном мире. – Педагогика, № 9. – 2008. – С. 34.
- ²⁷⁶ Там же, с. 36.
- ²⁷⁷ Вульфсон Б.Л. Кризис воспитания // Педагогика. – 2006. – № 6. – С.3-10.- С. 10.
- ²⁷⁸ Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Основы психологической антропологии. Психология человека. – М.: Школа-Пресс, 1995. – С. 334-335.
- ²⁷⁹ Слободчиков В.И. Духовные проблемы человека в современном мире. – Педагогика, № 9. – 2008. – С. 36.
- ²⁸⁰ Православное определение человека в научно-педагогический обиход ввёл великий русский педагог К.Д.Ушинский.
- ²⁸¹ Петракова Т.И. Святоотеческое учение и проблемы современной педагогики. Педагогика, № 2. – 2007. – С.59.
- ²⁸² Болонский процесс: кратко о главном : информационный сборник / сост. О.Е. Воронова, Л.А. Крохалёва; Ряз. Гос. Ун-т им. С.А. Есенина. Рязань, 2007. – № 1. – 40 с. – С. 14
- ²⁸³ Слободчиков В.И. Там же. – С. 37.
- ²⁸⁴ Колесникова И.А. Воспитание к духовности и нравственности в эпоху глобальных перемен. – Педагогика, № 9. – 2008. – С. 31.
- ²⁸⁵ Скларова Т.В., Янушкявичене О.Л. Возрастная педагогика и психология: Учебное пособие для студентов педагогических вузов. – М.: Издательский дом «Покров», 2004 г. – 144 с.
- ²⁸⁶ Там же, с.106-107.
- ²⁸⁷ Там же, с.109.
- ²⁸⁸ Там же, с. 107.
- ²⁸⁹ Там же, с. 109.
- ²⁹⁰ Там же, с. 109-110.
- ²⁹¹ Там же, с. 110.
- ²⁹² Там же, с. 110-111.
- ²⁹³ Там же, с. 115-116.
- ²⁹⁴ Там же, с. 115.
- ²⁹⁵ Священник Михаил Дронов. Авва Дорофей против Дейла Карнеги. – М.: Сретенский монастырь, «Новая книга», Церковь Рождества Пресвятой Богородицы, село Льялово, 2003. – 128 с. – С. 12
- ²⁹⁶ Там же. – С. 12-13.
- ²⁹⁷ Слостёнин В.А. // Глинские чтения. – 2005. – № 3-4. – С.53-55 – С. 55.
- ²⁹⁸ Соловцова И.А. Духовное воспитание в православной и светской педагогике: методология, теория, технологии : монография / науч. ред Н.М. Борытко. – Волгоград: Изд-во ВГПУ «Перемена», 2006. – 248 с. – С. 79.
- ²⁹⁹ Священник Михаил Дронов. Указ. соч. – С. 8.
- ³⁰⁰ Беляева В.А., Орлова Ю.В. Центр православной педагогической культуры РГУ имени С.А. Есенина. – Высшее образование в России. – № 1. – 2009.
- ³⁰¹ С 2002 года ЦППК в октябре на базе РГУ имени С.А. Есенина ежегодно проводит Покровские образовательные чтения. С 2007 года Покровские чтения имеют статус Международных.
- ³⁰² Опыт такой работы на основе православных традиций существует в Санкт-Петербурге, где создана и действует Межвузовская Ассоциация «Покров». Инициатива организации «Покрова» исходила сверху – это было решение ректоров вузов, обратившихся с предложением о создании МА «Покров» к ректору Православных Духовных Академии и Семинарии Санкт-Петербурга.
- ³⁰³ Слободчиков В.И. Духовные проблемы человека в современном мире. – Педагогика, № 9. – 2008. – С. 36.



Научное издание

РЯЗАНСКИЙ БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

научно-богословский журнал
2009 год №1 (1)

Главный редактор
протоиерей Николай Сорокин

Ответственный секретарь
Мартынов Олег Павлович

Редактор
Сорокин Валерий Борисович

Художественное оформление, верстка
Белошенков Дмитрий Сергеевич

Учредитель
*Православная религиозная организация – учреждение высшего профессионального
религиозного образования Рязанская Православная Духовная Семинария Рязанской
Епархии Русской Православной Церкви*

Отпечатано в типографии