

«Одобрено Синодальным отделом по взаимоотношениям
Церкви с обществом и СМИ»
Выдано: 22.08.2019 №324

РЯЗАНСКИЙ
БОГОСЛОВСКИЙ
ВЕСТНИК

№1 (21) 2020 г.



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

**Редакционный совет выражает глубокую благодарность
и.о. настоятеля Спасо-Преображенского мужского монастыря г.Рязани
игумену ЕВФИМИЮ (Шапкину) и братии за оказанную помощь и содействие
в подготовке и издании данного номера журнала.**



ИЗДАЕТСЯ ПО БЛАГОСЛОВЕНИЮ
МИТРОПОЛИТА РЯЗАНСКОГО И МИХАЙЛОВСКОГО МАРКА

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

**РЯЗАНСКИЙ
БОГОСЛОВСКИЙ
ВЕСТНИК**

№1(21) 2020 г.

Редакционный совет:

Епископ Скопинский и Шацкий ФЕОДОРИТ (ТИХОНОВ),
кандидат богословия, ректор РПДС (*главный редактор*)

Протоиерей ВАДИМ БАЗЫЛЕВ, кандидат богословия,
проректор по учебной работе

Протоиерей ДИМИТРИЙ ГОЛЬЦЕВ,
кандидат богословия, доцент СПбДА,
проректор по научно-богословской работе РПДС

Иерей ДИОНИСИЙ ПАТРУШЕВ, магистр богословия,
проректор по воспитательной работе

МАРТЫНОВ ОЛЕГ ПАВЛОВИЧ,
кандидат исторических наук, магистр теологии,
доцент, секретарь Ученого Совета РПДС
(*ответственный секретарь*)

Редактор: Сорокин Валерий Борисович
Технический редактор: Орлова Елена Алексеевна
Верстка: Белошенков Дмитрий Сергеевич



*научно-богословский
журнал
Рязанской
Православной
Духовной
Семинарии*

ISSN 2308-3158

Перепечатка **допускается по согласованию** с редакцией.
Ссылка на журнал «Рязанский богословский вестник» **обязательна**.
Редакция не всегда разделяет мнение авторов.
Научный аппарат и типографика сохранены в авторской редакции.

*зарегистрирован
в Российском индексе
научного цитирования
(РИНЦ)*

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

Адрес редакции:
390000, г. Рязань, Кремль, дом 1
Тел./факс: (4912) 28-08-04 доб. 22
E-mail: rpdс1@yandex.ru
Электронная версия журнала на сайте семинарии: <http://rpdс.info>

**Журнал выходит
два раза в год**

СОДЕРЖАНИЕ НОМЕРА

**Чудотворная икона Матери Божией
«Нечаянная Радость»**

6

ЖИВАЯ ИСТОРИЯ

**«Я не старец, просто имею жизненный опыт»
интервью с архимандритом Афанасием (Культиновым)**

7

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Иерей Евгений Аленин

**История основания и становления Рязанского православного духовно-
го училища в 1990–1994 гг. по материалам архивов и воспоминаний**

24

Иеромонах Евфимий (Данилов)

Скопинский Димитриевский мужской монастырь: страницы истории

38

Иерей Вячеслав Савинцев

Из истории старообрядческой периодики (на рубеже XIX–XX вв.)

49

Сераджи Светлана Валерьевна

Лучик любви священника Владимира

53

Иерей Павел Бочков

**История неканонической «Единой Православной Царской Российской
Церкви» лжеепископа Николая (Ускова) (2003–2008)**

63

Куликов Иван Николаевич

**Обсуждение вопроса о предоставлении автокефалии на межправослав-
ных совещаниях в конце XX – начале XXI века**

79

Швец Анастасия Васильевна

Проблема исчисления года Рождества Христова

89

Холопов Сергей Геннадьевич

**Жак-Поль Минь как публикатор патрологических и церковно-
исторических источников (1830–1870-е гг.)**

97

ЛИТУРГИКА

Иеромонах Амвросий (Игнатов)

**Богослужбные тексты Великой Субботы
о снисхождении Иисуса Христа во ад**

110

БОГОСЛОВИЕ. РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Иерей Сергей Давыдов

Вклад Оригена в учение о Святой Троице

117

Бутылкина Елена Владиславовна

**Категория красоты в русской религиозной философии
конца XIX – начала XX веков**

124

Протоиерей Александр Добросельский

Экзистенциальные природы коммунизма и фашизма

140

ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕДАГОГИКА

Иерей Димитрий Фетисов

Взгляд блж. Августина на проблему умственного развития человека

147

Коняхин Иван Романович

Физическая культура и христианство

153

БИБЛЕЙСКАЯ АРХЕОЛОГИЯ

Протоиерей Димитрий Гольцев

**Архитектура Северной подпорной стены Храмовой Горы в Иерусалиме
в свете современных археологических исследований**

162

СТУДЕНЧЕСКИЕ РАБОТЫ

Бушко Сергей

Паломничество в Святую землю

169

СОБЫТИЯ

186

СПРАВОЧНАЯ

200

ЧУДОТВОРНАЯ ИКОНА МАТЕРИ БОЖИЕЙ «НЕЧАЯННАЯ РАДОСТЬ»

В Спасо-Преображенском соборе Спасо-Преображенского мужского монастыря города Рязани находится чудотворная икона Божией Матери «Нечаянная Радость». Ее передал в дар житель Москвы Георгий. Как-то в 2013 году он, будучи бизнесменом, зашел в торговый павильон и увидел, что возле мусорного ведра лежит икона. Георгий сделал продавцу замечание, что так небрежно относиться к святому образу нельзя. «А ты что такой заботливый? Если не нравится – покупай», – ответил мужчина. Георгий заплатил за икону. На ней лики Богородицы и Спасителя были изрезаны, исколоты, руки у изображения Божией Матери не было: будто над образом кто-то специально надругался.

Через некоторое время случилась трагедия: на Георгия в тренажерном зале упала штанга. Как итог – частичная парализация и больница. Но врачи ничем помочь не смогли – результата лечения не было. Один доктор посоветовал: «Молись...». Хирург из другой поликлиники после осмотра дал тот же совет: «Молись, как умеешь, проси своими словами помощи у Бога. На операцию я тебя не отправлю – она ничего не изменит».

Когда последняя надежда осталась только на Господа, Георгий в свои 45 лет всем сердцем взмолился о помощи перед той самой иконой Богородицы «Нечаянная Радость». Он глубоко каялся, в слезах просил прощения за грехи всей своей жизни. И через полгода произошло чудо: поднялся на ноги и получил нечаянную радость – исцеление.

Георгий привез икону в Рязань игумену Евфимию (Шапкину) на реставрацию, а потом забрал обновленный образ. Он по-настоящему поверил в Бога, молился день и ночь, никогда не расставался с иконой, часто приезжал с ней в Иоанно-Богословский мужской монастырь в селе Пощупово. В 2016 году на Рождество икона замироточила. Георгий многим рассказал о чудотворном образе, приносил его в один из московских храмов. Множество людей прикладывались к иконе.

Чтобы краска случайно не затерлась от прикосновений, Георгий покрыл икону лаком. Но получилось неудачно – лак превратился в пену, стал жестким, как пластик. Образу снова потребовалась помощь реставратора. Так икона опять оказалась в Рязани и после повторного обновления замироточила еще сильнее.

Для нее вырезали деревянный киот и с тех пор она постоянно пребывает в Спасо-Преображенском мужском монастыре города Рязани. В храме заведена тетрадь, в которой делают записи получившие помощь от иконы Матери Божией «Нечаянная Радость». Их уже довольно много...

ЖИВАЯ ИСТОРИЯ

«Я НЕ СТАРЕЦ, ПРОСТО ИМЕЮ ЖИЗНЕННЫЙ ОПЫТ»

интервью с архимандритом Афанасием (Культиновым)

К духовнику Милостиво-Богородицкого женского монастыря в Кадоме архимандриту Афанасию (Культинову) сотни людей стремятся за утешением и мудрым советом. Пройдя нелегкий путь к монашеству, он получил большой жизненный опыт. Его духовными наставниками были известные старцы XX века – подвижники нашего времени. В 2009 году за возрождение и сохранение духовного наследия, за нравственное воспитание подрастающего поколения отцу Афанасию присвоено звание Почетный гражданин Кадомского района.

– Отец Афанасий, у каждого человека свой путь к Богу. А каким он был у Вас?

– Я никогда не думал, что стану священником. Родился 20 февраля 1937 года в деревне Большое Ляхово Ермишинского района Рязанской области. Отца, Василия Гавриловича, совсем не помню – он погиб во время Великой Отечественной войны. Мама, Варвара Кузьминична, осталась с тремя детьми, занималась крестьянским хозяйством. Я никогда не завидовал ребятам, у которых были отцы, потому что мама нам все давала. Она, как птица, под крылья нас сажала и одаривала своей любовью. Была глубоко верующим человеком, с пороком сердца дожила до ста лет и умирала в схиме.

Когда мне было восемь месяцев от роду, случилась со мной беда. Мама стирала белье, а мою семилетнюю двоюродную сестру оставила за мной приглядывать. Ходить я еще не умел, но ползал очень быстро. В октябре холодно было, и дома топили печку. В нашей семье она была в виде колонки из металлических листов и очень быстро нагревалась. Я подошел к печке и левой ручкой на

нее облокотился... Жилы кое-где сохранились, а два пальца остались скованными на всю жизнь. Одна женщина ко мне приезжала и говорит: «Батюшка, я тебе скажу, почему у тебя рука повредилась. Ты бы служил на подводной лодке и погиб. А тебе Господь, зная, что ты в старости будешь людей принимать, сохранил жизнь таким образом». Кто знает? Я ведь, и правда, хотел моряком стать, мечтал в Нахимовское военно-морское училище поступить. Перед армией медицинская комиссия не до конца меня осмотрела и составила заключение о годности к службе в ВМФ. Я показал врачам поврежденную руку, и дорогу в армейские ряды мне сразу закрыли.

После войны время было тяжелое. В 1946 году мне исполнилось девять лет, я учился во втором классе. Ходили в чем придется, одежда примитивная, галош не было. Из дерева вырезали что-то типа колодок, привязывали веревочками к валенкам и шли в школу. Хлеб пекли из лебеды, собирали на полях остатки картошки. Голод был. Но при этом все друг друга любили и помогали своим ближним.

Церкви у нас в деревне не было. Самый близкий храм – в деревне Савватьяма, за восемь километров. Добраться сложно, соответственно, в храм не ходили. Мама еще в детстве мне дала наказ: «Не вступай ни в октябрята, ни в пионеры, ни в комсомол». Впоследствии мне предлагали место в партии, обещали продвижение по службе, но я отказался, сославшись на то, что еще не созрел.

Когда мне исполнилось 13 лет, я пошел с мамой причащаться. Приезжал священник на нашу улицу молебны служить. Никто из моих сверстников не подходил к кресту, и я, глядя на ребят, тоже стоял на месте. Стеснялся и боялся. Вот таким я рос. Сейчас стыдно, конечно. Вера хоть и была внутри, но исповедничества не находила.

После десятилетки я работал завклубом. Брат двоюродный у меня трудился на буксире – ходил по верхней Оке – и меня к себе позвал учиться на рулевого. А я высокий был – под метр девяносто. Брат поглядел и говорит: «Ой, у меня такого места нет, иди помощником кочегара». Дали мне робу, и я стал следить за тем, чтобы в топке горел огонь, и подбрасывал туда уголь. Все бы хорошо, но с питанием начались проблемы. Уголь попадал в еду, и я думал: «Лучше в колхозе работать, чем на этой каторге находиться».

Однажды мимо по реке шел пассажирский речной теплоход «Николай Островский», на котором служил мой земляк Борис, а жена его там шеф-поваром работала. Друг мой быстро договорился с капитаном этого судна, и меня взяли на борт матросом.

Спустя какое-то время я приехал в Касимов, окончил речное отделение индустриального техникума, снова попал на речной флот и впоследствии стал вторым помощником капитана.

– Как познакомились с будущей супругой?

– С Зоей мы познакомились в 1959 году. Помню, вышли на прогулку три девчонки. Одна из них в белом платье – Валентина со жгучими черными глазами. Сразу мне приглянулась. Только хотел к ней подойти, как вдруг симпатия моя исчезла. Это



Господь отвел. Впоследствии оказалось, что Валентина страдала алкоголизмом, и ее жизнь закончилась трагически. Подошел ко второй подруге – Гале. Обнял ее, а она оттолкнула меня с такой силой, что я отскочил в сторону. Мне это не понравилось. Подошел к третьей девушке – Зое. Обнял ее – она молчит. Вот так мы и стали дружить, а потом поженились. В 1963 году отец Анатолий Правдолюбов нас повенчал.

Из-за работы и по семейным обстоятельствам Зоя поначалу в церковь мало ходила, а вот ее тетка Мариамна часто бывала в храме и посещала старца протоиерея Иакова Цветкова, которому было за девяносто лет. И меня привела к этому батюшке. Я причащался у него на дому. До выхода за штат отец Иаков служил в Никольской церкви в Касимове, пережил аресты, его мучали язвы на ногах. Мне рассказывали, что, отслужив Литургию, он поднимал ногу на табуретку, снимал сапог, а там полсапога крови. Вот такие раньше были подвижники и глубокие молитвенники.

– В Никольском храме служил архимандрит Иоанн (Крестьянкин). Вернувшись из заключения, он был назначен сначала в Псковскую епархию, а потом перемещен в Рязанскую, где священствовал в общей сложности почти одиннадцать лет. Что Вы помните о нем?

– Отец Иоанн (Крестьянкин) приехал в Касимов в феврале 1966 года. В то время я еще служил на речном флоте, окормлялся духовно у отца Владимира Правдолюбова. Впервые увидев отца Иоанна, я смутился и принял его за католика. Побежал к отцу Иакову: «Батюшка, какой-то священник приехал странный, борода маленькая, благословляет, а руку не дает целовать». И только потом, когда я уже стал отцу Иоанну прислуживать, понял, какой высокой духовности это был человек. Я хотел перед ним покаяться, что осудил его тогда. Помню, шел к нему со смирением, а он вышел из алтаря, увидел меня и вернулся обратно в «святая святых» – не дал мне принести покаяние. Отец Иоанн прозорливый был и заранее все знал. Однажды напало на меня сильное уныние, одолевали помыслы: «Не спасешься... Погибнешь...». Батюшка подошел ко мне и, ничего не спрашивая, сказал: «Сам спасешься, и твоя семья спасется!» Вот так на помыслы мои ответил.

Общался с отцом Иоанном я очень редко: люди к нему без конца ехали. Но так как я прислуживал в алтаре, то имел возможность его часто видеть и наблюдать за ним. Для меня этого было достаточно. Один раз отец Иоанн сказал мне: «Анатолий, ищи ямочку!» Я не сразу понял, что он имел в виду. Только потом осознал. Батюшка таким образом благословил меня на служение Богу. Он молился за меня, и его необыкновенная любовь всегда меня поддерживала. В то время я любил пароходы, и если бы отец Иоанн мне прямым текстом сказал: «Иди служить в храм», то я бы ответил: «А мне на капитанском мостике нравится командовать». С годами я понял, что под ямочкой батюшка подразумевал церковь.

Из Касимова отец Иоанн (Крестьянкин) уехал на второй день праздника Сретения Господня, 16 февраля 1967 года, в Псково-Печерский монастырь. К тому времени в моем сердце по молитвам батюшки зародилось желание Богу служить в священном сане.

В 1967 году, когда праздновали пятидесятилетие советской власти, я на работе подарок преподнес – заявление об уходе, а был я вторым помощником капитана. Увольняться тяжело было, люди разные работали. Собрали целую комиссию, допрос устроили: «Что тебе церковь дала, и зачем туда стремишься?» Но я был настроен решительно, и, в конце концов, от меня отстали.

Супруга моя была не против того, чтобы я заочно поступил в семинарию. Я поехал в Печоры к отцу Иоанну за благословением. В то время там проживали старцы: схиигумен Лука – он не мог ходить и поэтому сидел – и схимонах Николай, слепой. Оба они с Валаама. Отец Иоанн (Крестьянкин) сказал мне: «Пойдем к отцу Луке, чтобы он тебя на священство благословил». Но сначала зашли к отцу Николаю, он лежачий был, и от него словно свет исходил. Отец Иоанн сказал мне: «Ты к нему приложись». Потом пошли к отцу Луке. Заходим, отец Иоанн объясняет ему: «Вот Анатолий, который прислуживал мне в Касимове. Благословите его на священство, в семинарию пойти». Он посмотрел на меня и сказал про семинарию: «До-о-о-о-лжны при-и-и-и-нять». Не случайно он слова протянул: поступить в духовное учебное заведение мне так и не удалось в это время, поступил позже. Когда нужно было ехать на экзамены, мне пришла повестка из военкомата. В военкомате меня продержали ровно столько, сколько длились экзамены, и отпустили с белым билетом. Еще отец Лука что-то говорил мне о будущем монашеском постриге, но я тогда ничего не понял, потому что за тридцать лет вперед он сказал об этом.

– Как известно, в советское время власти препятствовали тому, чтобы образованный человек мог стать священником. Каким образом состоялась Ваша хиротония?

– Уйдя с флота, я работал в Никольском храме истопником и получал за это пятьдесят рублей в месяц, а супруга моя третьего ребенка ждала. Еле-еле на жизнь хватало. Потом в поселке Тума Клепиковского района помогал художникам, расписывающим храм, – малярничал. Они за несколько месяцев работы триста рублей заплатили мне. Полегче стало. Там была старостой мать Варвара. Ей под девяносто лет, ростом метр пятьдесят, но волевая. С уполномоченным по делам религии связь держала, а он очень деньги любил. Мать Варвара носила две юбки длинных. Из-под подола верхней юбки купюру достанет и сунет уполномоченному. Он и доволен. Однажды матушка рассказывала, как приехала к нему после Пасхи и поприветствовала: «Христос воскрес!» А он захохотал в ответ. Она ему кукиш показывает: «Вот тебе! Ничего не получишь больше!» Он испугался, что останется без денег и ответил: «Воистину воскрес!».

Помню, в храме никого не было, я стоял в алтаре и запел: «Слава Святей, и Единосущней, и Животворящей, и Нераздельней Троице». Вдруг мать Варвара заходит:

– Анатолий, это ты?

– Ой, матушка, простите.

Она мудрая женщина была, поняла, что я служить хотел, и пошла к уполномоченному за меня ходатайствовать. «Я, – рассказывала она потом, – за тебя отвалила».

Конечно, я не стал спрашивать, сколько отвалила. Она дала взятку уполномоченному, и он разрешил меня поставить псаломщиком в храме. Архиерей не мог давать одобрения на рукоположение без согласования с уполномоченным. Вот какая зависимость была.

В феврале 1969 года меня все-таки рукоположили в диаконы, а через год вопрос о моем священстве решился благодаря митрополиту Ленинградскому Никодиму (Ротову). Он был уроженцем Рязанской области и приехал на родину хоронить свою маму Елизавету Михайловну, которая умерла 1 января. Владыка Никодим спросил тогда у владыки Бориса (Скворцова): «У вас есть кого рукополагать? Я буду служить в Борисоглебском соборе литургию и отпевание, а на другой день в Скорбященском храме отслужу литургию и пойду на могилу матери».

«Да, – ответил владыка Борис, – диаконы есть, но рукополагать не дают». Митрополит Никодим пошел к уполномоченному по делам религии. Два часа они друг на друга кричали. В конце концов владыка Никодим добился своего.

3 января, в день, когда меня рукополагали, посреди церкви стоял гроб с телом Елизаветы Михайловны: ее хоронили. На хиротонии присутствовали и потом сослужили митрополиту Никодиму молодые тогда иеромонахи Ювеналий, ныне митрополит Крутицкий и Коломенский, и Кирилл, ныне Святейший Патриарх Московский и всея Руси, отец Петр Чельцов, ныне прославленный в лике святых, отец Виктор Шиповальников, архимандрит Авель (Македонов).

Во время службы владыка Никодим, конечно, был расстроен из-за смерти матери, стоял весь в поту, так он молился... Вечером накануне пришел ко мне: «Смотри, молись Богу, чтобы благодать сошла». Я испугался. Перед рукоположением ночевал в Скорбященском храме, молился – ведь за ночь любое искушение могло произойти.

И вот во время рукоположения вроде все хорошо шло. А когда мне вручили Агнец и я стоял у престола, у меня слезы хлынули градом, из носа пошла мокрота. Митрополит Никодим подошел, рукой отер с носа мокроту и растер в своих ладонях. Такая сошла благодать на меня, что все горло выжгло. После, на поминках, я есть ничего не мог – только воду пил. Все сожжено было – вся моя греховная душа благодатью опалилась. Когда домой приехал, пришел в себя.

За год до рукоположения отец Иоанн (Крестьянкин) прислал мне иерейский крест. Я носил его, а потом сыну, священнику Димитрию, передал.

После священнической хиротонии меня отправили в храм Успения Божьей Матери в селе Сабурово под Касимовом. Приехал я туда накануне Рождества Христова. Начал служить, а мне прихожане и говорят: «У нас был отец Иван, ссыльный батюшка, старенький, он нам служил по шесть Литургий в неделю. И ты нам так служи». Я, недолго думая, прихожу домой и говорю своей супруге в приказном порядке: «Все, теперь будем жить с тобой как брат с сестрой». В прелесть духовную попал. Отец Владимир Правдолюбов узнал об этом и воскликнул: «Ты что творишь? Смотри, уйдет жена от тебя». Но доказать мне что-то было трудно: я ведь молился и ничего плохого не делал, почти как «святой» жил. Зоя подойдет ко мне, начнет

разговаривать, а я видеть ее не хотел, в угол бежал, мне молиться надо. В таком безумии три года служил. Но Бог миловал. По молитвам наших старцев меня перевели в Троицкую церковь в Туме, и я образумился. Примирился с супругой, и у нас родилось еще двое детей: дочка Мария и сын Димитрий, ныне протоиерей, служит в Кадоме старшим священником Милостиво-Богородицкого женского монастыря и настоятелем Преображенского храма. А первой на свет появилась Наташа, потом родились Илья и Николай – он сейчас диакон. У меня пятнадцать внуков, восемь правнуков. Все верующие.

– Как получилось, что Вы стали монахом?

– После пятидесяти лет у меня появилось желание тайно принять монашество, и я начал об этом думать. В 1999 году поехал на Афон. Со своей супругой обговорили перед поездкой, что я, возможно, приму на Святой Горе тайный постриг. Зоя не возражала. Хотя владыке Симону (Новикову), который был в то время правящим архиереем, я о своем намерении не сказал. Как только я ступил на землю Святой горы Афон, желание принять монашество загорелось в моем сердце еще сильнее, и я стал со слезами молить Божию Матерь о святогорском постриге. 18 октября, в праздник двенадцати святителей Московских, я удостоился монашеского пострига. Интересно, что и моя священническая хиротония совершалась 3 января в день памяти святителя Петра, митрополита Московского и всея Руси, чудотворца. Так что я под покровом московских святителей нахожусь. Постригал меня отец Гавриил, молдаванин, в келье преподобного Силуана Афонского. Сейчас там устроили церковь. Вот так уехал на Афон протоиерей Анатолий, а вернулся в Россию недостойный иеромонах Афанасий. Приехал в Рязань к владыке Симону. Он меня сначала укорил: «Что же ты своеволие проявил?», но потом сказал: «Значит, Матерь Божия тебя благословила». И назначил настоятелем подворья Покровского женского монастыря города Михайлова с распорядком служения пятнадцать дней в Михайловском монастыре и пятнадцать дней в Кадомской обители. Целый год я так ездил.

По заданию владыки Симона поехал в Троице-Сергиеву лавру к архимандриту Кириллу (Павлову) просить помощи в строительстве деревянного храма в михайловском Покровском женском монастыре. Архимандрит пожертвовал довольно большую сумму, на которую мы за девять месяцев построили храм. Когда я во второй раз приехал к отцу Кириллу, он снова мне предложил материальную помощь, но я отказался, побоялся без благословения деньги взять.

Моя супруга Зоя в день памяти преподобного Алексия человека Божия по благословению митрополита Симона приняла монашеский постриг с именем Ангелина. Вообще раньше по-хорошему если священник и матушка уходили в монахи, то он шел в мужской монастырь, а она в женский. Я себя все время укоряю, что принял постриг, но, видно, в этом тоже воля Божья совершилась. Ведь отец Иоанн (Крестьянкин) подарил мне постригальный крест, я это понимаю как благословение на монашество.

– С какими подвижниками веры и благочестия Вам еще посчастливилось общаться?

– В Псково-Печерском монастыре раньше было много старцев. Когда я стал священником, у нас с супругой начались разногласия, и мы поехали в Печоры. Я пошел к архимандриту Афиногену. Он был невысокого роста с большой бородой, за полтора месяца до кончины принял схиму с именем Агапий. И вот я ему стал жаловаться: «У меня супруга, наверно, бесноватая». Отец Афиноген меня спокойно выслушал и ничего не ответил. Потом поговорил наедине с моей Зоей. Я захожу. Он мне говорит: «Ничего плохого в ней нет». Вот так.

В монастыре подошла ко мне женщина: «Батюшка, мне нужно печку сложить, а денег не хватает». У меня в кармане было рублей пятьдесят. Я достал и отдал ей. Довольный захожу к отцу Иоанну (Крестьянкину), а он мне с порога говорит: «Хорошо милостыню творить, но без согласия супруги давать нельзя». Как будто рядом стоял в тот момент и все видел.

В Печерской обители мне посчастливилось вкусить особую благодать. В храме читали акафист Успению Божией Матери, отец Иоанн тоже был на этой службе. У меня так сердце трепетало, что словами не выразить! Только раз в жизни было у меня такое состояние по молитвам отца Иоанна.

Подвизался в Печорах схиигумен Савва (Остапенко), тоже прозорливый. Однажды, когда я приехал в монастырь, монахи попросили меня помочь испечь просфоры. Левая рука-то у меня поврежденная – я постеснялся и не пошел. А братья подумали, что я курить отправился, и осудили меня. Когда зашел к отцу Савве, он спросил: «Ты что сегодня курил?» Я смутился и только потом понял – батюшка этим вопросом показал, что обо мне на просфорне подумали. Вот какие раньше были старцы.

Господь подарил мне встречу с протоиереем Петром Чельцовым, прославленным в лике святых новомучеников Российских. Он неоднократно подвергался арестам и репрессиям со стороны властей за свою активную религиозную и проповедническую деятельность. С супругой Марией жили как брат и сестра, воспитывали приемную дочь. Духовным отцом матушки был Оптинский старец Нектарий.

Я несколько раз приезжал к отцу Петру в село Пятница Гусь-Хрустального района Владимирской области. Первый раз поехал в 1968 году, сопровождал жену одного инженера – она попросила меня съездить с ней к старцу, так как хотела с ним о чем-то посоветоваться. Я тогда еще не был священником, ходил в гражданской одежде. Вошел к отцу Петру, а он говорит: «Анатолий Васильевич, проходите». Он ведь меня увидел впервые и назвал по имени. Сел напротив меня и всю мою жизнь рассказал. Все мои грехи. Глаз прищурил: «Так или не так?» Сказать мне было нечего. Вот такая первая встреча. Потом, став священником, я не раз приезжал к отцу Петру за советом и духовным наставлением.

– Сегодня сотни людей приезжают к Вам, как к старцу, за духовной поддержкой. С какими вопросами и проблемами чаще всего обращаются

за помощью?

– Я не старец, просто имею жизненный опыт. Вот в Оптиной пустыни был преподобный Варсонофий, который одному чаду рассказывал о своей духовной жизни: «Я помолюсь Богу, и Он мне скажет, кем человек был раньше, как он жил и чем его земной путь окончится». А у меня таких духовных даров нет, мне ничего не открыто, я только потому людей принимаю, что набил много шишек в своей жизни, которая с искушениями была. Вот ко мне и едут. Часто обращаются с семейными проблемами. Приезжают женщины, девушки, разведенные либо живущие с женатыми мужчинами. Я их не ругаю, епитимью не накладываю, а сажусь и начинаю разговаривать с ними, объяснять законы духовной жизни.

Каждому человеку хочется найти родственную душу. Я много размышлял о своей жизни. В моей семье тоже были сложные моменты. Когда молодые просто встречаются, гуляют вместе, то недостатков не замечают, и все кажется прекрасным. А когда живут вместе, тут начинается проверка. Я любил, допустим, слушать классическую музыку. А супруга моя семь классов окончила, она этого не понимает. Меня корежило, гордыня сквозила, все – не моя спутница жизни. А Господь-то дал мне именно ту жену, которая полезна для спасения моей души. Спустя годы я осознал, что супруга моя намного лучше и чище меня оказалась, но раньше я не понимал этого. А время ушло, и ничего не вернешь. Когда человек в возбужденном состоянии находится, надо молчать и молиться. А нам не хватает терпения и смирения. Надо научиться ценить то, что имеем, а недостатки ближних любовью покрывать. Справедливость мир не спасла. А вот любовь покорила. Христос по великой любви к нам, людям, взошел на крест. Он в Евангелии сказал: «Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию». Это мы должны всегда помнить.

Нужно молиться, причащаться святых Христовых Таин. Если кустарник начинает съезживаться и вянуть, значит, ему не хватает питания и влаги. Так и человек, если не молится, не причащается, он начинает увядать. Физически может и не умирает, но делается безразличным к вечной жизни и погибает духовно.

– Отец Афанасий, Вам уже 83 года. Как здоровье, не подводит?

– С Божьей милостью! Больше сорока лет у меня язвы на ногах. В 1974 году во время строительных работ я проколол голень. Рана вроде зажила, но потом язва открылась. Лимфа периодически выходила. Когда обратился к врачу, он сказал, что нужно ампутировать часть ноги и жить мне осталось несколько месяцев. Но по милости Божией жив до сих пор. Когда служить тяжело было, я на табуретку клал ногу и дальше служил. Человек ко всему привыкает, и к болезни тоже.

Лет восемь назад попал в аварию, машина пять раз перевернулась и не подлежала восстановлению. Как в живых остались – не знаю. Получил травмы, и сейчас не всегда есть силы служить. Но Господь милостив! Беру четки в руки и с молитвой начинаю делать физические упражнения. Господь укрепляет ради людей, которые приезжают ко мне. Болезни, искушения дают нам духовный опыт и ведут ко спасению.

Я служу у Престола Божьего пятьдесят второй год и никогда в душе своей не сказал, что выбрал неправильный путь. Хотя я и роптал во время болезней, но всегда по молитвам старцев был благодарен Господу, что служу Ему. И дай Бог сохранить эту благодарность в сердце до конца своих дней.

Беседовала Вероника Шелякина

Фото 1 (справа). Священник Анатолий Культинов с подарком духовного отца – иерейским крестом архимандрита Иоанна (Крестьянкина), 1971 год

Фото 2 (внизу). Архимандрит Афанасий (Культинов) и протоиерей Владимир Правдолюбов, 2005 год

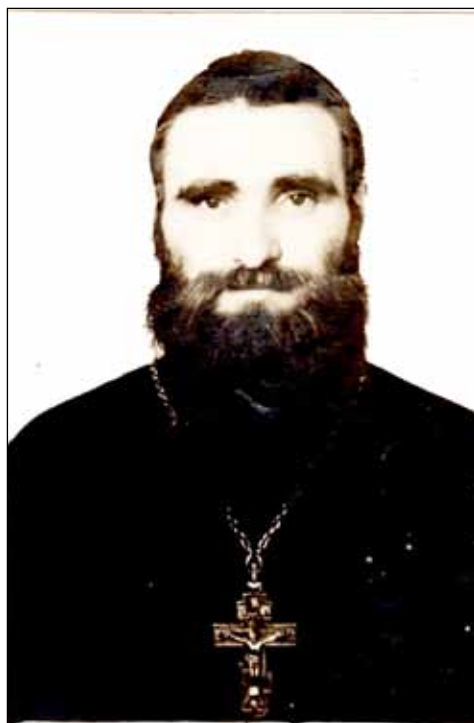






Фото 4. Второй помощник капитана Анатолий Культинов (слева) и механик. П/Х «Менжинский». 1963 год

Фото 3 (слева). Диакон Анатолий Культинов. Троицкий храм в поселке Тума, 1969 год

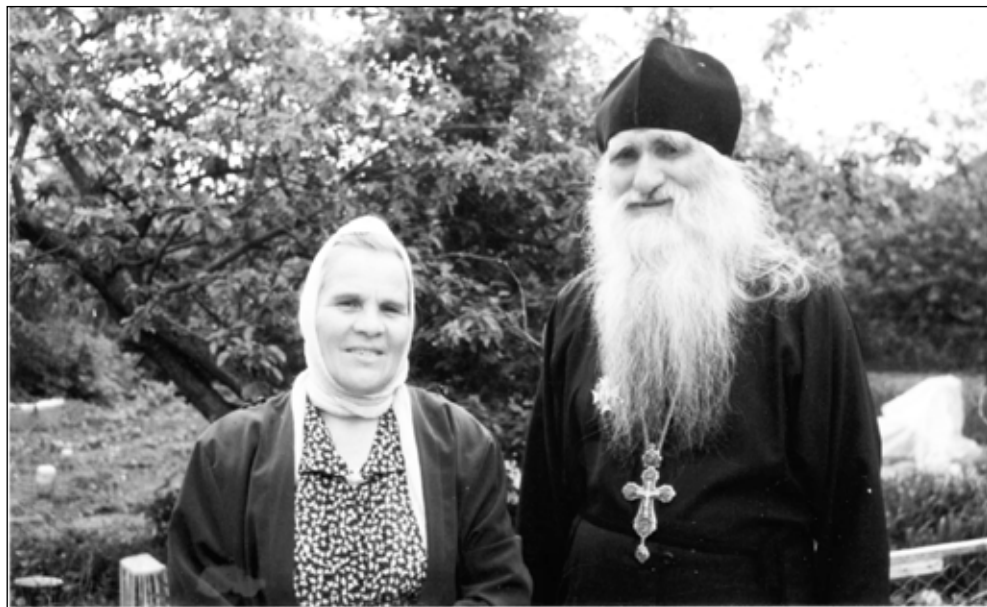


Фото 5. Протоиерей Анатолий Культинов (архимандрит Афанасий)
с супругой Зоей (монахиней Ангелиной), 1996 год

Фото 6. Священник Анатолий Культинов (в белой рясе).
Выпускник Московской духовной семинарии, 1975 год





Фото 7. Архимандрит Афанасий (Культинов) вместе со своей мамой схимонахиней Анной . 2006 год



Фото 8. Молебен в праздник Преображения Господня у стен восстанавливаемого храма Преображения Господня р.п. Кадом. В центре – архимандрит Афанасий (Культинов), слева – сын, протоиерей Димитрий Культинов, справа – иерей Михаил Егоров.
19.08.2019

Фото 9. Архимандрит Афанасий благословляет паломников, 2019 год





Фото 10. Архимандрит Афанасий (Культинов) благословляет игумению Милостиво-Богородицкого женского монастыря Иустину (Свиряеву), 2018 год

Фото 11. Архимандрит Афанасий (Культинов) принимает поздравления с днем рождения. Слева игумения Милостиво-Богородицкого женского монастыря Иустина (Свиряева), справа – протоиерей Димитрий Культинов. 2020 год



ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Иерей Евгений Аленин

ИСТОРИЯ ОСНОВАНИЯ И СТАНОВЛЕНИЯ РЯЗАНСКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВНОГО УЧИЛИЩА В 1990–1994 ГГ. ПО МАТЕРИАЛАМ АРХИВОВ И ВОСПОМИНАНИЙ



*Иерей Евгений Аленин,
магистр богословия,
секретарь кафедры
библейско-богословских
дисциплин РПДС,
настоятель храма
«Спас-на-Яру» г. Рязани*

В 2020 году исполняется 30 лет возрождения духовного образования на Рязанской земле. Начало 1990-х годов стало особой вехой в истории Русской Православной Церкви. Бурный рост числа верующих и открытие новых храмов требовали новых образованных священнослужителей. В некоторых епархиях стали открываться духовные училища и пастырские курсы. В числе первых была и древняя Рязанская епархия. Можно предположить, что основание духовной школы для подготовки будущих пастырей происходило здесь в целом так же, как и в других епархиях в тот период. В этом смысле история основания и становления духовного училища в Рязанской епархии может быть в некотором роде примером становления духовного образования в 1990-е годы в целом в Русской Православной Церкви.

Теперь в Рязани действует семинария, но в 2004 году она появилась не на пустом месте, а выросла в результате планомерного развития из того училища, которое было основано в 1990 году. Все дальше отстоит от нас тот период, некоторых свидетелей событий уже нет в живых. В этой связи важным представляется подвергнуть исследованию данный эпизод в истории Рязанской епархии.

Возрождение духовной школы в 1990 году

Архиепископ Рязанский и Касимовский Симон (Новиков), следуя примеру некоторых других епархий, где открылись духовные школы, возгорелся, по воспоминаниям современников, желанием возродить православную семинарию в Рязани, памятуя о ее славной дореволюционной истории и знаменитых выпускниках. Однако открытие семинарии подразумевает наличие необходимых условий для ее существования: приемлемых помещений, квалифицированных преподавателей, достаточной материальной базы. Всего этого в 1989 году в Рязанской епархии еще не хватало, поэтому было принято решение просить Святейшего Патриарха и Синод об открытии в Рязани хотя бы духовного училища с одногодичным обучением. Высокопреосвященный Симон обратился к Священному Синоду Русской Православной Церкви с рапортом, в котором испрашивал благословение на учреждение в Рязанской епархии Рязанского духовного училища по подготовке псаломщиков-регентов для храмов епархии.

15 декабря 1989 года – день, когда стало ясно, что история Рязанской духовной семинарии не закончилась в 1918 году. В этот день на заседании Священного Синода под председательством Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена принимается определение с постановлением благословить учреждение Рязанского духовного училища (журнал №131) [1, с.11].

Под решением, кроме Патриарха Пимена, также подписались: Патриарший Экзарх Украины митрополит Киевский и Галицкий Филарет (Денисенко) (бывший митрополит Киевский и всея Украины, самозванный «патриарх Киевский и всея Руси Украины» раскольнической «Украинской Православной Церкви Киевского Патриархата». 19 февраля 1997 г. Архиерейским Собором Русской Православной Церкви отлучен от Церкви через анафематствование); митрополит Ленинградский и Новгородский Алексей (Ридигер; с 7 июня 1990 г. – Святейший Патриарх Алексей II; † 5 декабря 2008 г.); Патриарший экзарх всей Белоруссии митрополит Минский и Гродненский Филарет (Вахромеев) (с 25 декабря 2013 г. – на покое, Почетный Патриарший экзарх всея Белоруссии); митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий (Поярков); архиепископ Смоленский и Калининградский Кирилл (Гундяев; с 1 февраля 2009 г. – Святейший Патриарх Московский и всея Руси); архиепископ Рязанский и Касимовский Симон (Новиков; с 25 января 2000 г. – митрополит; † 1 сентября 2006 г.); архиепископ Волынский и Ровенский Варлаам (Ильющенко; † 17 сентября 1990 г.); архиепископ Львовский и Тернопольский Ириней (Середний; с 19 октября 1993 г. – на Днепропетровской кафедре, с 19 июня 2002 г. – митрополит Днепропетровский и Павлоградский), епископ Ивановский и Кинешемский Амвросий (Щуров; с 25 февраля 1991 г. – архиепископ, с 19 июля 2006 г. – на покое; † 8 ноября 2016 г.), епископ Пензенский и Саранский Серафим (Тихонов; с 1990 г. – архиепископ, † 3 июля 2000 г.) и управляющий делами Московской Патриархии, Патриарший экзарх Западной Европы, митрополит Ростовский и Новочеркасский Владимир (Сабодан; с 27 мая 1992 г. – митрополит

Киевский и всея Украины, Предстоятель Украинской Православной Церкви Московского Патриархата; † 5 июля 2014 г.). [1, с. 11; список архиереев уточнен с использованием информации в разделе «Персоналии» официального сайта Московской Патриархии: <http://www.patriarchia.ru>].

Рязанское духовное училище с одногодичным обучением – провозвестник будущей возрожденной семинарии – открылось при Борисо-Глебском кафедральном соборе города Рязани уже через полтора месяца после решения Священного Синода.

5 февраля 1990 года в Борисо-Глебском соборе перед первым занятием в Духовном училище были совершены Божественная литургия и молебен. После богослужения архиепископ Рязанский и Касимовский Симон обратился к учащимся с приветственным словом и провел первое занятие – по литургике [2, с.33]. Для Высокопреосвященного владыки Симона, как отмечают его современники, дело возрождения семинарии, создания духовного учебного заведения на уровне Московской семинарии, стало одним из главных дел второй половины его архипастырского служения на Рязанской кафедре. Митрополит Симон был широко известен своими научными исследованиями, обладал удивительным даром слова и энциклопедическими знаниями [3, с.83]. С июля 1990 года по февраль 1995 года он лично был ректором училища. И до ухода на покой в 2003 году, несмотря на преклонный возраст, пошатнувшееся здоровье, на высокую занятость, соответствующую высокому служению, владыка Симон в Рязанском духовном училище продолжал преподавать литургику, практические занятия по литургике, практическое руководство для пастыря.

Ректором нового учебного заведения в январе 1990 года был назначен протоиерей Анатолий Лазарев, клирик Борисо-Глебского кафедрального собора города Рязани (в наст. время – почетный настоятель Вознесенского храма г.Рязани), окончивший в 1969 году Московскую духовную семинарию и в 1976 году – Московскую духовную академию со степенью кандидата богословия. Ему в помощь инспектором был назначен настоятель Борисо-Глебского кафедрального собора – протоиерей Андрей Правдолюбов.

В Духовное училище в 1990 году было зачислено 14 учащихся, которые, как планировалось, должны были стать священнослужителями, псаломщиками и регентами более семидесяти рязанских храмов [2, с.33]. Среди поступивших были лица как мужского, так и женского пола. За неимением отдельного помещения занятия проходили совместно для лиц обоего пола, т.е. для всей группы сразу, в крестильном храме во имя святых Богоотец Иоакима и Анны Борисо-Глебского кафедрального собора города Рязани [24, с.1], построенном в 1950-е годы [30, с.58].

Согласно Отчету об РПДУ за 1990 год для Учебного комитета при Священном Синоде Русской Православной Церкви, учащиеся первого выпуска занимались ежедневно, кроме суббот, воскресений и праздничных дней, между утренним

и вечерним богослужениями: первый урок проходил с 13.00 до 14.30, затем – обед, а с 15.30 до 17.00 – второй урок. Всего в первый год жизни училища изучались 6 предметов, которые преподавали следующие лица: «Христианский катехизис» – протоиерей Андрей Правдолюбов, «Литургику» – архиепископ Симон (Новиков), «Церковную историю» – протоиерей Анатолий Лазарев, «Библейскую историю» – протоиерей Иоанн Аверин, «Церковное пение» и «Теорию музыки» – протоиерей Серафим Правдолюбов. С марта «Теорию музыки» преподавала воспитанница училища – Елена Николаевна Анашкина, имевшая музыкальное образование [13, с.2].

Преподавание вышеперечисленных предметов велось по программам, утвержденным 20 марта 1990 года Учебным комитетом при Священном Синоде с учетом одногодичного срока обучения. Эти программы были присланы из Смоленского межпархиального духовного училища. Причем, сохранилось прилагавшееся к ним сопроводительное письмо от архиепископа Смоленского и Калининградского Кирилла (Гундяева) на имя архиепископа Рязанского и Касимовского Симона. Таким образом, можно сказать, что нынешний Святейший Патриарх в свое время принял участие в возрождении Рязанского духовного училища.

Библиотека училища состояла из небольшого книжного шкафа в том же помещении крестильного храма, т.е. включала в себя не более 50 наименований [24, с.2]. В основном это были учебные пособия, переданные по благословению председателя Учебного комитета архиепископа Дмитровского Александра, в то время ректора Московских духовных школ, из библиотечных фондов Московских духовных академии и семинарии. Их привез за 3 дня до открытия училища из города Загорска (ныне – город Сергиев Посад) Московской области протоиерей Андрей Правдолюбов (имеется документ – Акт о передаче от 2 февраля 1990 г.). Причем, это были преимущественно не книги, а просто машинописные конспекты, поскольку православное книгоиздательство на тот момент как следствие советского режима практически отсутствовало.

Штатное расписание Духовного училища в 1990 году ввиду наличия лишь одного небольшого учебного помещения и только одной группы учеников ограничивалось восемью должностями – это ректор, инспектор и шесть преподавателей [13, с.1]. Причем, две из них по факту, как видно из вышеизложенного, совмещались теми же лицами. Общее руководство училищем осуществлял архиепископ Рязанский и Касимовский, ректор занимался общими вопросами на месте, выполнял контрольные функции. Инспектор первые годы существования училища исполнял функции проректора. Это решение организационных вопросов по учебной, воспитательной и хозяйственной работе: составление расписания занятий, обеспечение жильем иногородних (со второго учебного года), организация послушаний в соборе и на кухне и прочее [25, с.1]. Ректор получал жалование из средств Рязанского епархиального управления, остальные преподаватели в священном сане преподавали безвозмездно. Анашкина Е.Н., став преподавателем, также стала получать небольшую зарплату [13, с.3].



Духовное училище первоначально официально было образовано при Рязанском епархиальном управлении, поэтому все функции по бухгалтерскому учету, делопроизводству выполняли по совместительству соответствующие сотрудники епархиального управления, располагавшегося на улице Фрунзе (Певческой), д. 28.

Хозяйственным обслуживанием помещения училища занимались соответственно работники Борисо-Глебского собора, поскольку помещение крестильни относилось к нему, а училищу оно просто предоставлялось в пользование. При этом о договоре аренды не было речи [24, с.2], так что этого и многих других документов по административной деятельности училища не составлено вовсе.

Таким образом, дошедшая до наших дней информация о первом годе существования Рязанского духовного училища, к сожалению, очень скудна. Но воспоминания первых ректора и инспектора училища, а также отчет для Учебного комитета и публикации в периодических изданиях дают нам общее представление о том, как все начиналось.

Первый выпуск Рязанского духовного училища состоялся уже через полгода после начала обучения – 13 июля 1990 года. Из 14 зачисленных, судя по подписям на фотографии «РПДУ. Первый выпуск. 1990» (предоставлено для изучения прот. Анатолием Лазаревым из личного архива), окончили 10 человек: Анна Александрова, Елена Анашкина, Светлана Гладкова, Ирина Григоренко, Мария Ермолаева, Татьяна Ермолаева, Нина Сидорова, Игорь

Башманов, Роман Косырев, Вячеслав Рясский. Четверо человек были отчислены по разным причинам: двое – по семейным обстоятельствам, один – по болезни и один – за непосещаемость занятий [13, с.1]. К сожалению, не все ожидания оправдались: по словам тогдашнего ректора, протоиерея Анатолия Лазарева, никто из первых выпускников мужского пола так и не стал священнослужителем, хотя один является алтарником в рязанском храме. Зато почти все выпускницы впоследствии трудились, а некоторые трудятся и по сегодняшний день псаломщиками или регентами в храмах города Рязани [24, с.2].

Но самым главным итогом первого учебного года, а точнее говоря полугодия, в жизни возрожденного Рязанского духовного училища, пожалуй, следует считать само создание в Рязанской епархии специализированного духовного учебного заведения. «С конца 1980-х годов до 1997 года в России было открыто 23 духовных училища» [27, с.641]. Отрадно сознавать, что в их числе и Рязанское.

История становления училища в 1990-1994 годах

Второй учебный год в Рязанском духовном училище начался уже так, как это и принято в большинстве российских учебных заведений – в сентябре. Если первый училищный выпуск состоялся через пять месяцев после начала обучения, то второй учебный год в истории РПДУ (1990/91-й) продолжился, по общепринятой традиции, до лета следующего календарного года, то есть продолжался 8 месяцев [14, с.1].

Летом 1990 года, после первого выпуска, протоиерей Анатолий Лазарев занялся восстановлением поруганного Вознесенского храма в городе Рязани и по собственному прошению был освобожден от должности ректора Рязанского православного духовного училища [24, с.2]. Ректором училища стал сам Высокопреосвященный Симон, архиепископ Рязанский и Касимовский. Одним из главных источников информации о жизни Рязанского православного духовного училища в 1990–1994 годах является хранящийся в архиве Историко-архивного отдела Рязанской митрополии небольшой, но очень содержательный отчет ректора РПДУ архиепископа Рязанского и Касимовского Симона, подписанный им собственноручно, но адресат данного отчета не известен.

Должность инспектора училища в течение тех же 4 лет занимал настоятель Борисо-Глебского кафедрального собора г. Рязани протоиерей Андрей Правдолюбов [14-17].

В 1990-1994 годах занятия Рязанского православного духовного училища по-прежнему проходили в крестильном храме во имя святых Богоотец Иоакима и Анны при Борисо-Глебском кафедральном соборе города Рязани [6, с.2]. Учащиеся, как и прежде, занимались ежедневно по вышеописанному графику.

В 1990/91 учебном году изучались те же 6 предметов, но в 1991/92 учебном году «были прибавлены ... еще два предмета: Церковно-славянское чтение и Практические занятия» по литургике [6, с.1].

За первые пять учебных лет частично менялся преподавательский состав. Примечательно, что с сентября 1990 года преподавателем предмета «История Христианской Церкви» стал настоятель храма в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» г. Рязани протоиерей Петр Кравцов (в наст. время – за штатом на покое), который впоследствии, в 1995-1999 гг., стал третьим ректором училища. В 1970 году он закончил Московскую Духовную семинарию, в 1972 году – два курса Московской Духовной академии [6, с.1]. Предмет «Церковно-славянское чтение» первый год (1991/92-м) вел ключарь Борисо-Глебского собора игумен Иоанн (Покореев) [15, с.2], а в 1992-1994 годах – Чорный Андрей Михайлович [16, 17], окончивший в 1993 году Московскую Духовную семинарию [6, с.2].

В 1990/91 учебном году Е.Н. Анашкина стала преподавать предмет «Церковное пение» [14, с.2], затем с игуменом Иоанном (Покореевым) она вела «Практические занятия по литургике» [15, с.2], а когда в 1992 году Анашкину рекомендовали для поступления в регентский класс при Московской Духовной академии, ее сменил Николай Николаевич Лоханков, регент Архиерейского хора (в то время – правый клирос Борисо-Глебского кафедрального собора города Рязани), который в 1971 году окончил Ленинградскую Духовную семинарию, а затем там же – регентский класс [6, с.1]. Он преподает предмет «Церковное пение» по настоящее время, т.е. уже почти 30 лет, и таким образом, его по праву можно считать старейшим преподавателем современной Рязанской духовной школы.

Предмет «Теория музыки» с сентября 1990 года стала преподавать Нина Петровна Минаева [14, с.2], певчая того же Архиерейского хора, выпускница музыкального училища 1967 года [6, с.2]. Преподавателем «Библейской истории» в 1991/92 году стала Александра Евгеньевна Добромыслова [15, с.2], «бывший преподаватель Института, из священнической семьи протоиерея Евгения Климентовского» [6, с.2]. Можно заметить одну небезынтересную тенденцию в изменении преподавательского состава Рязанского духовного училища за первые пять учебных лет – увеличение доли мирян в общем количестве преподавателей. Зарплату при этом получали только миряне, а лица в священном сане по-прежнему преподавали безвозмездно [6, с.2].

Замечательно также, что привлекались к работе в училище его же выпускники: помимо Е.Н. Анашкиной, можно отметить Татьяну Петровну Морину, которая, окончив училище в 1995 году, в течение 10 лет являлась его библиотекарем и преподавателем церковно-славянского языка. Священник Алексей Шелехов, окончивший училище в 1993 году, отучившись в Московской Духовной академии, вернулся в Рязань и в 1997-1999 годах был инспектором училища [4, с.137-138].

Учебных программ в училище в первые годы его становления все еще не было в полном смысле этого понятия. Предметы преподавались по усмотрению каждого преподавателя, в соответствии с учебными программами Смоленского училища, Московской Духовной семинарии. Хотя уже появились своеобразные учебные планы. Так, в архиве Историко-архивного отдела Рязанской митрополии имеется

учебный план по церковному пению с резолюцией архиепископа Симона «Одобрено» от 23.10.1991 г. Он составлен от руки на тетрадном листе и представляет собой лишь перечисление по пунктам того, что должны изучить ученики за год. Резолюция ректора свидетельствует, что это не просто набросок «на скорую руку» для преподавателя, а официальный документ своего времени. Можно найти аналогичный учебный план по сольфеджио ориентировочно на 1994/95 учебный год: указаны цели обучения, и по месяцам расписано, что запланировано для выполнения – весь план уместился на одной стороне листка школьной тетради в клетку.

Учебником по «Библейской истории» считалась книга «Библейское повествование», по «Истории Христианской Церкви» – пособие, составленное по учебникам Михаила Поснова и Евграфа Смирнова и размноженное на печатной машинке. Для учебного пособия по катехизису в 1992 году был переиздан «Христианский катехизис» святителя Филарета Московского (Дроздова) с добавлением «Православного апологетического катехизиса в защиту Православия от учений сектантов и Римо-Католической Церкви» [6, с.1]: текст напечатан на машинке и размножен через Рязанскую областную типографию тиражом 10.000 экземпляров. Это обстоятельство нашло отражение даже в отчете о Рязанской епархии за 1992 год [10, с.5], составленном на имя Святейшего Патриарха для информирования его об общем состоянии дел в Рязанской епархии (такие отчеты ежегодно составляются правящими епархиальными архиереями). Между прочим, половина тиража была пожертвована Рязанской епархии бесплатно, инспектор реализовал эти экземпляры за деньги, а вырученные средства были направлены на дальнейшее пополнение библиотеки училища. Приложение «Апологетического катехизиса» связано с масштабной активизацией деятельности сектантов в те годы как в Рязани, так и почти по всей стране [25, с.2].

Библиотека училища в 1990-1994 годах была все еще незначительной, «находилась в стадии формирования», как гласят отчеты по РПДУ за эти годы для Учебного комитета. «Весь библиотечный фонд умещался в одном-двух книжных шкафах в том же крестильном храме при соборе, где проходили занятия. Библиотека формировалась, в основном, за счет пожертвований частных лиц» [25, с.2]. Кстати, в 1990-1995 годах в библиотеку училища поступило из разных источников некоторое количество и довольно ценных книг дореволюционного издания. Преимущественно это книги XIX века: например, замечательное издание «Слова и речи митрополита Филарета (Дроздова)», выпущенное еще при его жизни в 1844 году. Но поступили и книги даже XVIII века, например: «Беседы святителя Иоанна Златоуста» 1788 года издания, «Священная история» 1783 года издания, «Сатиры и другие сочинения Кантемира» 1702 (!) года [20, с.1-3]. Одним из основных учебных пособий была книга протоиерея Серафима Слободскова «Закон Божий».

Следует отметить, что библиотека духовного училища была небогата не только из-за финансовых проблем, но и из-за нехватки православной литературы вообще как таковой в нашей стране на тот момент, что было логичным следствием

притеснений Церкви в советский период. Определенное оживление в деле православного книгоиздательства стало возможным лишь после начала «перестройки». Значительным подспорьем в деле духовного образования явилось начатое лишь в 1994 году и продолжающееся поныне полноценное типографское издание учебных пособий по ряду дисциплин для академий, семинарий и училищ. При подготовке этих учебных пособий было существенно улучшено их качество, в большинстве случаев их писали преподаватели Московских духовных школ [28, с.697]. Воспитанники Рязанского духовного училища пользовались также небольшой библиотекой Рязанского епархиального управления [8].

С 1990/91 учебного года все иногородние воспитанники принимались в училище, но за неимением общежития «жили на частных квартирах» [14, с.2], т.е. их на безвозмездной основе принимали к себе домой по принципу подселения одинокие пожилые прихожанки Борисо-Глебского собора, проживавшие в Рязани [25, с.1].

Особо следует отметить, что среди иногородних учащихся были жители не только Рязанской области, но и из других регионов России, и из стран ближнего зарубежья. География обширна: это приезжие из Московской, Смоленской, Пензенской, Ульяновской, Псковской, Новосибирской, Иркутской областей, из Мордовии, Татарстана, Чувашии, из Украины, Молдавии, Казахстана и Узбекистана [14-17].

В 1992 году у училища появилось небольшое общежитие – двухэтажное здание возле Борисо-Глебского собора, которое именно для училища и было передано собору из муниципальной собственности; ныне оно используется уже для деятельности самого собора. Те, кому не хватало места в этом здании, жили, как и прежде, на частных квартирах [25, с.1].

Приготовление трапез для себя, уборка учебного помещения и кухни – вот и все внеклассные послушания, которые выполняли воспитанники РПДУ в первые два-три года его существования. Воспитанники училища готовили для себя обед и ужин. Обед проходил между первым и вторым уроком (см. выше) с 14.30 до 15.30; ужин – после занятий, в 17.00. По окончании ужина учащиеся разъезжались по домам. Естественно, они ежедневно проводили после занятий уборку учебного класса – помещения крестильного храма. Послушания по уборке и на кухне несли все учащиеся без исключения, в меру своих возможностей, согласно графику, утвержденному инспектором училища. Впоследствии дополнительно появились такие послушания, как помощь в Епархиальном управлении, наблюдение за порядком во время богослужения в Борисо-Глебском соборе [25, с.2]. Кстати, видимо, принимая во внимание необходимость приготовления трапез, не случайным является следующее: в «черновом» списке абитуриентов на 1994/95 год напротив одной из фамилий стоит пометка, сделанная от руки: «умеет печь пельмени» [9].

С 1992 года по пятницам проводились 4-х часовые практические занятия: воспитанники училища служили вечерню, утреню, всенощное бдение (избранные песнопения) [15, с.2], с 1993 года – под руководством преподавателей церковно-славянского чтения и церковного пения [6, с.2] (в 1992/93 учебном году занятия

проводили протоиерей Василий Колесников и Н.П. Минаева, преподаватель «Теории музыки» [16, с.1]. О новом предмете «Практические занятия по литургике» сказано уже выше. «На субботы и воскресенья учащиеся, как правило, уезжали на приходы, где несли клиросное послушание и одновременно проходили богослужебную практику» [15, с.2]. Те, кто оставались, читали и пели на клиросе в Борисо-Глебском соборе г. Рязани, помогали в алтаре [25, с.2].

Обучение, пользование библиотекой, 2-х разовое питание, проживание – всё было бесплатным для воспитанников училища. Дополнительное питание осуществлялось учениками, в основном, за счет личных средств: «что Бог пошлет. Хлеб и сахар ... из храма, с кануна, от панихид» [6, с.2]. Следует заметить, что одним из условий для приема в РПДУ было обязательство после окончания обучения отработать псаломщиком в одном из храмов Рязанской епархии в течение трех лет. Сохранились такого рода письменные обязательства, принятые от всех, поступивших в 1992 году [22].

До 1994 года все функции по бухгалтерскому учету и делопроизводству по-прежнему выполняли по совместительству соответствующие сотрудники Рязанского епархиального управления, а хозяйственным обслуживанием помещения училища занимались работники Борисо-Глебского кафедрального собора г. Рязани [25, с.2].

Штатное расписание училища в 1990-1994 годах включало в себя только должности ректора, инспектора и нескольких преподавателей. «Материально Рязанское православное духовное училище существовало за счет Борисо-Глебского кафедрального собора и совсем немного за счет епархиальных средств» [25, с.1].

В 1991 году в училище поступило 10 священников, причем не из Рязани [15, с.1]. В то время священнослужителей, не имеющих духовного образования, еще не обязывали получать его. Но, вероятно, появились те, кто сами этого пожелали. Естественно, священникам было затруднительно постоянно посещать занятия, а за непосещаемость, как уже отмечено выше, отчисляли еще в первый учебный год. Интересно, что в 1990/91 учебном году двое учащихся даже были отчислены с формулировкой: «в связи с назначением до окончания курса на приходское служение» [14, с.1]. Но впоследствии, видимо, было решено и священнослужителям дать возможность получить хоть какое-то духовное образование, хотя и в 1992/93 учебном году повторился аналогичный единичный случай.

Проблема получила развитие. Сохранилось прошение одного из учащихся в священном сане, на котором стоит резолюция ректора архиепископа Симона: «Разрешить свободное посещение», датированная сентябрем 1991 года. Логичным стало появление заочного отделения. В ноябре 1992 года одним учащимся уже написано прошение о переводе на заочное отделение [7], но официально сектор заочного обучения открыт в Рязанском духовном училище позже – в соответствии с указом архиепископа Рязанского и Касимовского Симона № 348 от 3 сентября 1993 года [11]. «Заочники приезжали сдавать экзамены не в период сессии, а кому

как удобно, – по договоренности с каждым преподавателем, в индивидуальном порядке» [26, с.3].

Благодаря заочному сектору в 1993/94 учебном году училище окончили три человека [17, с.2], среди них – игумен Иосиф (Македонов), насельник Иоанно-Богословского монастыря Рязанской епархии, хиротонисанный 8 сентября 1998 г. во епископа Шацкого, викария Рязанской епархии, с 19 июля 2006 г. по настоящее время – правящий архиерей Иваново-Вознесенской епархии (с 18 июля 2012 г. – митрополит Иваново-Вознесенский и Вичугский) [31].

При поступлении в училище абитуриенты проходили собеседование, показывали навыки церковного пения и чтения на церковно-славянском языке, как и в других духовных учебных заведениях в то время. Собиралась Приемная комиссия, состоящая, судя по подписям, из ректора, инспектора и всех немногочисленных преподавателей училища. По личным делам и другим документам можно проследить, что требования к поступающим предъявлялись невысокие: зачислялись почти все, за исключением лишь тех, кто вовсе не явился на вступительное испытание. Но бывали случаи отказа и по другим причинам: например, возраст (в 1991 году не приняли 70-летнюю абитуриентку) [21].

Из личных дел, хранящихся в архиве семинарии, видно, что уже с первого года существования училища абитуриенты подавали при поступлении множество документов по всей строгости – в основном те же, что и сегодня подаются в семинарию, как и в любом светском учебном заведении. Это документ об образовании, справка о составе семьи, медицинская справка установленной формы, автобиография. Дополнительно, в соответствии со спецификой – свидетельство (или справка) о крещении и рекомендация приходского священника, для женатых – справка о венчании, а для поступающих из других епархий – письмо от правящего архиерея. Наконец, абитуриент писал прошение на имя ректора, к которому прилагал все вышеперечисленные документы и две фотографии. Летом 1993 года появилась еще и анкета, в которой, в частности, необходимо было написать о своем социальном и семейном положении, указать национальность(!), место работы и должность [23].

Проследим статистику поступивших, отчисленных и окончивших по ежегодным отчетам РПДУ для Учебного комитета.

В 1990/91 учебном году было зачислено 27 человек. В течение года отчислены 7 человек, в том числе: 1 – за неуспеваемость, 1 – за недостойное поведение, 3 – по собственному желанию, 2 – назначены до окончания курса на приходское служение. Окончили 20 человек [14, с.1].

В 1991/92 учебном году зачислено 27 человек. Отчислены трое: двое – за непосещаемость, один – «выбыл в другую епархию». Окончили 24 человека [15, с.1].

В 1992/93 году зачислено 27 человек, окончили 19. За год отчислено 8 человек: 2 – по собственному желанию, 1 – за непосещаемость, 1 – за нарушение дисциплины, 1 – в связи с уходом на приходское служение [16, с.1].

Примечательно, что четверо выпускников рекомендованы для поступления во второй класс Московской Духовной семинарии [17, с.1-2], т.е. один год обучения в Рязанском православном духовном училище с самого начала засчитывался в Московской Духовной семинарии как полноценный первый год обучения. Кроме этого, четверо выпускниц были рекомендованы для поступления в Регентский класс при МДА [12].

В 1993/94 учебном году было зачислено в училище 33 человека (из них уже 13 – не из Рязанской епархии). В течение года отчислены пятеро: четверо – за непосещаемость, один призван в ряды Вооруженных Сил. 24 человека окончили очное отделение, трое – заочное отделение (других данных нет) [17, с.2].

Стоит обратить внимание, что с первого же года в Рязанском православном духовном училище поддерживалась дисциплина, и ее нарушители отчислялись. Как видно, есть прецеденты отчислений учащихся за неуспеваемость, непосещаемость, «недостойное поведение» [14-17]. Кроме этого, выпускники сдавали перед выпускным обходной лист, в котором об отсутствии какой-либо задолженности со стороны учащегося перед училищем расписывались: библиотекарь, комендант, заведующий складом, староста, а также бухгалтер и библиотекарь Епархиального управления [8].

Занятия заканчивались: в 1991 году – 30 апреля, в 1992 году – 14 апреля, в 1993 году – 9 апреля. После этого учащиеся проходили богослужебную практику – примерно с 1 по 20 мая (например, в 1992 году – с 4 по 18 мая, в 1993 году – с 27 апреля по 18 мая). Практика включала в себя пение и чтение на клиресе на утренних и вечерних богослужениях в Борисо-Глебском кафедральном соборе г. Рязани. По окончании практики сдавались экзамены по изученным предметам в количестве 5-7 [14-17].

Выпускной акт состоялся: в 1991 году – 15 июня (был запланирован на 3 июня), в 1992 году – 3 июня, в 1993 году – 7 июня (был запланирован на 24 мая), в 1994 – 31 мая [14-17]. Выпускной день в РПДУ начинался Божественной литургией в Борисо-Глебском соборе, возглавляемой ректором, Высокопреосвященным архиепископом Симоном, по окончании которой совершался благодарственный молебен. Затем – напутственное слово владыки-ректора, вручение документа об окончании и памятной книги, а напоследок – фотография всех преподавателей и выпускников [25, с.2].

С первого же года выпускникам училища стали вручать свидетельства об окончании РПДУ, бланки которых заказывали в Рязанской областной типографии, а потом заполняли на каждого шариковой ручкой, при этом ставились подписи ректора и инспектора, и документ заверялся печатью Рязанской епархии (Епархиального управления) [25, с.2-3]. Почти сразу же возникла традиция – вручать каждому выпускнику вместе со свидетельством об окончании РПДУ книгу с памятной надписью. Для первого и второго выпусков это был «Новый Завет», в 1992 году – «Краткое объяснение Всенощной, Литургии» протоиерея И. Бухарева (репринтное

издание, М., 1991). В 1993 году дарили книгу А.И. Георгиевского «Чинопоследование Божественной литургии» [13-16], а за 1994 год данных по этому вопросу нет, так что, возможно, в этот год книги не вручали. Добавим для справки, что с 1994 года речь в отчетах по РПДУ идет уже не о свидетельствах об окончании, а об аттестатах [18-19].

Нетрудно подсчитать, что за пять учебных лет в общей сложности Рязанским православным духовным училищем было выпущено 97 человек, а включая «заочников» – ровно 100. И в их числе – будущий архиерей. В отличие от первого выпуска, выпускники РПДУ последующих лет после окончания училища становились священнослужителями, которые, надо заметить, сегодня известны многим в Рязанской митрополии и имеют немало богослужебных наград [21-23].

Хочется отдельно отметить, что в 1992 году воспитанники РПДУ принимали активное участие в подготовке к освящению Успенского собора в Рязанском кремле [25, с.3], которое состоялось 13 июня 1992 года [29, с.19]. Это было историческое событие: архиепископ Рязанский и Касимовский Симон совершил освящение главного храма Рязанской земли, в котором не проводились богослужения с 1929 года [5].

Непростым было возрождение и становление духовной школы в Рязанской епархии, но оно планомерно продолжилось. Переезд на территорию Троицкого монастыря г. Рязани в 1994 году позволил училищу перейти на двухгодичное обучение, выделить регентский класс [18, с.1-2]. Появились и другие заметные изменения как в учебно-воспитательном процессе, так и в материально-административной сфере. Но это уже другая страница в жизни Рязанского православного духовного училища, начало следующего периода, которому можно посвятить другую публикацию.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Определения Священного Синода. // Журнал Московской Патриархии (ЖМП). – 1990. – №3.
2. Из жизни епархий: Рязанская епархия. // ЖМП. – 1990. – №6.
3. Вечная память. Митрополит Симон (Новиков). // ЖМП. – 2007. – №1.
4. Преставился ко Господу протоиерей Алексей Шелехов. 1974 – 2012 гг. // Рязанский церковный вестник (РЦВ). – 2012. – №5.
5. Государственный архив Рязанской области (ГАРО). Фонд Р-4. Опись 1. Дело 1748. 1929 г. Выписки из протоколов заседаний ГУБИСПОЛКОМА, протоколы собраний ячеек безбожников, групп верующих, переписка с ВЦИК, МОССОВЕТОМ по вопросам закрытия церквей, монастырей, использования церковных зданий.
6. Архив Историко-архивного отдела Рязанской митрополии (ИАО РМ). Отчет ректора Рязанского духовного училища архиеп. Рязанского и Касимовского Симона.
7. Архив ИАО РМ. Прошения воспитанников РПДУ на имя ректора РПДУ архиеп. Рязанского и Касимовского Симона за 1993-95 годы.

8. Архив ИАО РМ. Обходной лист студента РПДУ Захарова Олега от 27 мая 1994 г.
9. Архив ИАО РМ. Список абитуриентов на 1994/95 год.
10. Архив Рязанского епархиального управления (РЕУ). Годовой отчет о Рязанской епархии за 1992 год.
11. Архив РЕУ. Указ архиеп. Рязанского и Касимовского Симона №348 от 03.09.1993 г.
12. Архив РЕУ. Список выпускников училища за 1994 год (черновик).
13. Архив РПДС. Отчет по Рязанскому духовному училищу за 1990 год. Первый выпуск
14. Архив РПДС. Отчет по Рязанскому духовному училищу за 1990/91 год. Второй выпуск.
15. Архив РПДС. Отчет по Рязанскому духовному училищу за 1991/92 год. Третий выпуск.
16. Архив РПДС. Отчет по Рязанскому духовному училищу за 1992/93 год. Четвертый выпуск.
17. Архив РПДС. Отчет по Рязанскому духовному училищу за 1993/94 год. Пятый выпуск.
18. Архив РПДС. Отчет по Рязанскому духовному училищу за 1994/95 год. Шестой выпуск.
19. Архив РПДС. Отчет по Рязанскому духовному училищу за 1995/96 год. Седьмой выпуск.
20. Архив Рязанской православной духовной семинарии (РПДС). Инвентарная книга №1 библиотеки РПДС.
21. Архив РПДС. Личные дела студентов РПДУ за 1991 год.
22. Архив РПДС. Личные дела студентов РПДУ за 1992 год.
23. Архив РПДС. Личные дела студентов РПДУ за 1993 год.
24. Архив Некоммерческого учреждения культуры «Церковный историко-археологический музей «Древлехранилище» (Архив НУК ЦИАМ «Древлехранилище»). Воспоминания прот. Анатолия Лазарева, первого ректора РПДУ.
25. Архив НУК ЦИАМ «Древлехранилище». О начале деятельности Рязанского Духовного училища в 1990 году.
26. Архив НУК ЦИАМ «Древлехранилище». Воспоминания прот. Петра Кравцова, преподавателя и третьего ректора РПДУ.
27. Владислав Цыпин, прот. История Русской Церкви: 1917-1997. – М., 1997.
28. Владислав Цыпин, прот. История Русской Церкви: Синодальный и новейший периоды (1700-2005). – М., 2010.
29. Рязань православная. – Рязань, 1993.
30. Серафим (Питерский), иером., Панкова Т.М. Борисо-Глебский кафедральный собор г. Рязани. – Рязань, 2001.
31. Иосиф, митрополит Иваново-Вознесенский и Вичугтский (Македонов Николай Викторович). – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/31671.html>. – Дата доступа: 13.02.2020.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Иеромонах Евфимий (Данилов)

СКОПИНСКИЙ ДИМИТРИЕВСКИЙ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ: СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ



*Иеромонах Евфимий
(Данилов), выпускник
РПДС 2017 года,
насельник Скопинского
Димитриевского мужского
монастыря*

На юге Рязанской области, в 90 км от областного центра и в 7 км от города Скопина, на живописном холме при тихой речке Вёрде расположилась одна из древнейших монашеских обителей Рязанщины – Скопинский Димитриевский мужской монастырь (рис.1). Предание связывает его возникновение с именем святого благоверного князя Димитрия Донского и со славной победой на поле Куликовом, 640-летие которой мы будем отмечать нынешней осенью. В текущем году монастырь встретит еще одну важную дату – 25-летие с начала возрождения. Между тем, отдельные периоды истории обители великомученика Димитрия Солунского по-прежнему остаются крайне малоизученными. Необходимо сразу отметить, что в дореволюционное время Димитриевская обитель именовалась «Ряжской», хотя и находилась после 1778 г. в Скопинском уезде. Это связано с тем, что монастырь «до уничтожения наместничеств приписан был к Пехлецкому стану Ряжского уезда, а когда организовалась Рязанская губерния из 12 уездов, монастырь этот поступил в район Скопинского уезда» [5, с. 13]. После возрождения в 1995 году монастырь именуется «Скопинским».

Зарождение монастыря

В поисках информации о начальном периоде существования и, может быть, основания Димитриев-

ского монастыря мы обратились к изданиям, в которых впервые осуществлялась публикация исторических источников, затрагивающих в числе прочего древнюю историю Рязанской епархии, каковы «Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в государственной коллегии иностранных дел» [18], а также собранные А. Н. Пискаревым «Древние акты и грамоты Рязанского края» [8]. Однако подробное изучение этих уникальных изданий показало, что, включая немалое количество документов, описывающих историю таких древнейших монастырей Рязанской епархии, как Солотчинский, Богословский, Аграфенина Пустынь, Ольгов, рязанские Спасский и Троицкий, они не содержат ни одного хотя бы косвенного упоминания о существовании Рязской Дмитриевской обители. Это и неудивительно, так как еще в 1763 году при составлении подробной монастырской описи настоятель архимандрит Досифей отмечал: «Монастырь святого великомученика Димитрия в Рязском уезде при селе Боровке на реке Верде...когда, при котором государе, при каких государевых грамотах и повелениях или по другим каковым случаям построен, того по долгопрошедшим временем, а особливо за случившимися в давние годы тому монастырю пожарам известия не имеется» [13, Л. 2]. По замечанию современного историка Церкви В. В. Симонова, «археологические источники составляют обширный класс источников по истории Церкви. Их роль особенно велика для тех исторических периодов и регионов, где письменных источников существенно меньше» [6, с. 569]. Археологические памятники нижнего течения реки Вёрды, где и расположен Дмитриевский монастырь, несколько раз становились предметом исследования археологических экспедиций. Так, в научно-отраслевом архиве Института археологии РАН хранится отчет о разведках на территории Рязанской области за 1988 г. Здесь имеются сведения о четырех поселениях эпохи бронзы и одном селище XIV-XVII вв., расположенных на расстоянии 1,6-3 км «от бывшего Дмитриевского монастыря» [3, Л. 41-45; 4, Л. 8 об, 10].

Однако наиболее интересны и близки нашей теме оказались результаты, полученные Окско-Донской археологической экспедицией Государственного исторического музея (ГИМ) в 1984 г. Работы проводились совместно с геоморфологическим, палеографическим и почвенным отрядами Института географии СССР. Из отчета экспедиции следует, что на левом склоне коренного берега реки Вёрды, в 150 м к югу «от руин Дмитриевского монастыря» (т. е. приблизительно в 80 м от нынешней южной стены монастыря, сразу за кладбищем) на высоте 18-22 м над урезом воды в реке располагалось поселение, условно названное «Дмитриевским I-ым поселением». При этом «подъёмный материал (гончарная средневековая керамика) (датируемая XIV-XVII вв. – *и. Е.*) распространён на площади около 40x70 м. В обнажениях в юго-западной части памятника прослеживается культурный слой мощностью около 0,4 м. В осыпях собрана древнерусская керамика (датируемая XIV в. – *и. Е.*) белоглиняная и сероглиняная с линейным и волнистым орнаментом, а также более поздняя – сероглиняная с тонким линейным орнаментом и чёр-

полощёная, относящаяся, по-видимому, ко времени существования монастыря» [1, Л. 12, 13; 2, Л. 19] (рис. 2, 3, 4).

Ранее, в 1926 г., на том же месте проводил раскопки молодой скопинский историк и краевед Николай Петрович Милонов, впоследствии профессор Рязанского государственного педагогического института и Московского областного педагогического института им. Н. К. Крупской. При раскопках он также зафиксировал обломки древнерусских сосудов, которые предложил датировать XI-XIII вв. По его мнению, данный памятник является городищем, то есть укрепленным поселением [10, с. 5]. Действительно, согласно отчёту экспедиции 1984 г., «на площади, занимаемой памятником, и прилегающей территории отчётливо прослеживается заплывшая траншея шириной 2-4 м, глубиной до 0,8 м и ряд прилегающих к ней овальных холмиков, длиной до 3-4 м, шириной около 2 м» [1, Л. 13; 2, Л. 17]. Однако, по версии специалистов экспедиции, это является не укреплениями городища, как считал Н. П. Милонов, а следами укреплений самого монастыря [1, Л. 13].

Таким образом, согласно результатам археологических исследований, ближайшие окрестности Дмитриевского монастыря были населенными не менее двух тысячелетий. «Дмитриевское I поселение», находившееся в непосредственном соседстве с монастырем, а по другой версии даже в прежних его границах, возникло не позднее XIV в. Все это подтверждает высокую степень достоверности гипотезы о возникновении обители во временной период, примыкавший к году победы на Куликовом поле.

Первые документальные свидетельства

Первое известное нам документальное свидетельство о монастыре великомученика Димитрия содержат приправочные писцовые книги XVI в. «Платежные книги городов Рязани, Пронска и Рязска да станов Окологороднаго, Каменскаго и Пехлецкаго по письму и мере Третьяка Григорьевича Вельяминова с товарищи 1594-1597 годов», опубликованные в конце XIX века тружеником Рязанской Ученой Архивной Комиссии (РУАК) В. Н. Сторожевым, дают такое упоминание о Дмитриевской обители: «...в Пехлецком же стану монастырские земли...Дмитреявскова монастыря што на реке на Верде; и всево Дмитреявскова монастыря за монастырем слаботка да одна деревня Ермоловская; а сошнова письма в живущем пол-полтрети сохи и в переходе шесть четвертин с осминою пашни, а в пуге сошного письма полтрети сохи, и не дошло две четверти пашни» [12, с. 155-156].

Более подробная информация о монастыре датируется несколькими десятилетиями позже. В выписях из писцовых книг Рязского уезда за 137, 138 и 139 [1628-1630] годы письма и меры и межевания Григория Киреевского с товарищи значится следующее: «Монастырь Димитрия Селунского на реке Верде, а в монастыре церковь воина Димитрия Селунского древяна клетки с папертью, а в церкви Божия милосердия: образ местной Димитрия Селунскаго, да образ Пречистыя Богородицы запрестольный, двери царские и Деисус все на прозелене, крест воздвизанный древяной, сосуды церковные древяные, ризы полотняныя,

оплечье бархатное, да книг: евангелие на престоле печатное, евангелисты медяные, два октая, апостол, минея, служебник, треодь цветная, все печатныя; треодь постная, псалтирь с следованием письменныя, да пред церковью колокольница, а на ней два колокола пуда в два. Да на монастыре ж в келиях игумен Ефимий, старец Афонасий, да старец Митрофан, да в келье пономарь Федька Семенов, да на монастыре ж святые ворота, а на них Деисус, а круг монастыря замет, около его по мере вдоль 26 сажен, а поперек 25 сажен, да под монастырем слаботка, а в ней крестьянских дворов. И всего за Дмитриевским монастырем слаботка, да деревня, а в них обоих 39 дворов крестьянских, да 19 дворов бобыльских, а людей в них крестьян и бобылей. Тож пашни пахано добрыя земли крестьянския и бобыльския пахоты 40 четвертей; перелогу 60 четвертей и дикого поля на пашню 71 четверть с третником» [15, Стб. 1, 2]. Таким образом, в первой половине XVII века в обители проживали трое монашествующих и один белец-церковнослужитель, церковь же имелась единственная – деревянная в честь святого великомученика Димитрия Солунского.

Освящение второго храма обители – деревянного в честь преподобного Сергия Радонежского – в замечательном труде отца Иоанна Добролюбова «Историко-статистическое описание церквей и монастырей Рязанской епархии» значится под 27 мая 1749 г. Впрочем, здесь же указано, что «...первоначальное построение Сергиевской деревянной церкви неизвестно» [9, с. 243], из чего можно заключить, что новый храм был построен вместо старого того же посвящения.

Дмитриевский монастырь и его вотчины в середине XVIII века

С середины XVIII века начинается каменное храмостроительство в монастыре. В 1752 году игумен Дмитриевского монастыря Феодорит с братией и старостами вотчинных деревень просил о дозволении «перестроить бывшую в том монастыре и обветшавшую деревянную церковь во имя великомученика Димитрия старым лесом и на том же месте, на что и послан был 18 мая того же года из духовного приказа указ на имя соборного протопопа Никиты» [9, с. 243]. Однако новый Дмитриевский храм все-таки решено было строить каменным, на что требовались немалые дополнительные средства. В 1759 г. архимандрит Нифонт обратился в Святейший Синод с просьбой о выдаче шнурозапечатанной книги для сбора по всей Российской империи «пожертвований на достройку каменной церкви во имя Великомученика Димитрия...на что 17-го мая и последовало разрешение Синода» [11, стб. 390]. Эту книгу спустя несколько десятилетий «усмотрел» в Дмитриевском монастыре Скопинский благочинный протопоп Митрофан и переслал в 1790 г. епископу Рязанскому и Шацкому Симону (Лагову) [7, Л. 47]. Помощь боголюбивых жертвователей помогла собрать недостающие средства, и «архимандриту Досифею с братией 1760 года декабря 20 дня» [7, Л. 49] была выдана из Рязанской Консistorии грамота для освящения новопостроенного каменного храма.

Состояние обители в то время нам сравнительно хорошо известно благодаря сохранившейся в фондах РГАДА датированной 15 октября 1763 г. «Описи Дими-

трия Солунского мужского монастыря Рязжского уезда» из корпуса так называемых «офицерских описей». Такие описи составлялись в первой половине 1760-х гг. при подготовке секуляризационной реформы для всех архиерейских домов, монастырей, а также их вотчин специально посылавшимися отставными офицерами. Из составленного подпоручиком Черниговского пехотного полка Захаром Обернибесовым весьма подробного документа мы узнаём, в частности, что в нашем монастыре была «каменная церковь одна, в ней престол один, деревянная церковь одна, в ней престол один, в тех церквях церковной утвари: в первой церкви каменной святого великомученика Димитрия во святом алтаре престол, на нём одежда тафтяная – полосатая. Евангелие на престоле александрийской бумаги среднее, покрыто красным бархатом, на нем Христа Спасителя образ и евангелисты серебряные позлащенные, зашипки серебряные, на другой стороне в середине Крест, по углам наугольники серебряные. На престоле Крест деревянный, обложен серебром позлащенный... За престолом Крест деревянный. Подле того Креста образ Пресвятой Богородицы, на ней венец серебряный позлащенный... Жертвенник, на нем одеяние камчатое рудожелтое; сосуды серебряные; воздухи парчовые на золоте, по краям обложены атласом желтым... В той церкви Боголепие о пяти поясах, царские двери резные, иконостас малорезной с карнизом, вызолочен, а между тем по большей части краской лазоревой выкрашен, а на образах венцов и окладов не имеется. Пред местными образами четыре лампы медные, среди церкви паникадило медное на железной цепи... В той же церкви старинный образ святого великомученика Димитрия, на нем венец малый и по краям оклад серебряный позлащенный ветхий.

Во второй церкви деревянной преподобного Сергия Радонежского чудотворца в алтаре престол, на нем одежда бумажная травчатая; на престоле Евангелие, покрыто бархатом темно-зеленым, на нем образ Спасителей, образы евангелистов серебряные позлащенные, зашипки медные, два креста обложенных окладом серебряным позлащенным ветхим. Жертвенник, на нем одеяние красное бумажное, сосуды оловянные... В той церкви Царские двери, по правую сторону местный образ Христа Спасителя и преподобного Сергия, на левой стороне – образы Богоматери с апостолами, да сверху двенадцатых праздников один пояс; при местных образах три лампы медные ветхие. При тех же церквях священные облачения: архимандричья шапка, на ней украшение серебряное позлащенное жемчужное и разных цветов камня» [13, Л. 2-3 об.]. Упомянутая богато украшенная «архимандричья» митра – символ уходящей уже эпохи, ибо после 1764 г. управление в монастыре установлено было строительское (иеромонашеское).

После подробного перечисления остальных принадлежностей довольно обширной ризницы и имеющих богослужебных книг упомянуто, что «в том монастыре колокольни не имеется, только два столба, на них четыре колокола», весом в 22 пуда 6 фунтов, три пуда, два с четвертью, а «четвертый маленький» [13, Л. 6]. Далее описывается благоустройство монастыря и его постройки, как то:

две настоятельские кельи – каменная и деревянная, две кельи братские, трапеза деревянная, хлебная, ледник, погреб, а также «хлебных два амбара деревянные же... каменная келья ветхая, которая стоит во ограде монастырской, а жительства в ней нет. Святые ворота каменные, длиной четыре сажени с аршином, шириной два аршина...сад шириной 14 длиной 26 сажень внутри монастыря. ...Около того монастыря ограда деревянная. Под тем монастырем мерой земли 50 сажень, поперечнику 32 сажени» [13, Л. 6 об.-7 об.]. Рядом с обителью находились огороженный скотный двор с деревянной избой при нем, плетневой сарай, огороженное ветхим плетнем гумно для собиравшегося с монастырского поля зерна; на гумне деревянный овин. При монастыре имелись «бледенная разного мелкого леса роща на 5 десятинах» и два огорода, на одном из которых сеялась конопля, на другом – капуста, причем «оние огороды доныне состоят для одной монастырской надобности, а других садов и огородов и состоящих в оброках не имеется» [13, Л. 14 об.]. Кроме того, обители принадлежали постоялый двор, «состоящий при часовне у большой дороги к Скопину... длиной 16, шириной 13 сажень, огорожен плетнем, расстоянием от монастыря в 5 верстах, с которого получается в монастырь оброку по 3 рубля в год» » [13, Л. 8], а примерно в 30 км от монастыря, за городом Рязском, «дворовое усадебное место по выписям 7197 (1689) года февраля 21 дня мерой длиной 13 саж., поперек 8 саж., на котором строения монастырского не имеется и в оброк не дается» [13, Л. 14 об.]. Указанная выпись, данная в 1689 г. игумену Герасиму с братией, также сохранилась [16].

На реке Вёрде имелась на двух верстах окладная рыбная ловля, за пользование которой платилось вотчинными крестьянами в рязскую воеводскую канцелярию 3 руб. ежегодно, «а во оной реке породах рыба состоит щуки, окуни, плотва, ерши, язи, головли, лещи, налимы и раки» [13, Л. 12, 18].

О величине собиравшегося в рассматриваемое время монастырского урожая сообщает «Приходная книга хлебных запасов Рязского Дмитриева монастыря» за 1761-1763 гг., согласно которой в 1763 году «спрятано с монастырских полей»: ржи 87 четвертей 6 четвериков; овса 50 четвертей 2 четверика; гречи 59 четвертей 2 четверика, причем «из оной гречи переделано 25 четвертей в крупу и получено крупы 10 четвертей»; гороха было намолочено 8 четвертей, а конопляное семя было собрано с монастырского огорода и намолочено 2 четверти [14, Л. 2 об.].

Братию монастыря составляли пятеро насельников, все в священном сане: архимандрит Досифей, иеромонахи Варнава, Феодор и Пахомий, иеродиакон Маркелл. Церковнослужителями состояли бельцы: псаломщик Семен Петров, пономарь Борис Григорьев и звонарь Никита Елисеев. Жалованья перечисленным священно- и церковнослужителям не полагалось, но предписывалось довольствоваться получаемым с монастырских вотчин. Приказных служителей не было, однако имелись монастырские служители из крестьян: повар (с жалованьем 5 руб. в год), хлебник (4 руб.) и два конюха, получавшие по 5 руб. в год. Истоппник и скотник жалованья не имели [13, Л. 8 об.].

В Димитриевской обители проживали также, согласно принятой в то время практике, отставные военнослужащие:

1) Капрал Афанасий Гаврилович Пучков, из женатых, 66 лет, с жалованьем в год деньгами 3 руб. 66 коп., а также провиантом 6 четвертей муки и 3 четверика круп. В ведомости также указывалось, что «никаких ран не имеет, а имеет в ногах цинговую болезнь, никакого другого содержания, кроме положенного жалованья не имеет и находится при должности усмотрения скотного двора» [13, Л. 9 об.].

2) Капрал Захар Иванович Казакуев, из женатых, 60 лет, получавший только денежное содержание в размере 5 руб. 348 коп., имевший серьезное ранение правой руки, а потому никакой должности не исполнявший.

3) Солдат Влас Абакумович Замураев, холост, 51 год, получавший 5 руб., имевший грудную болезнь и находившийся «при смотре хлеба при гумне монастырском и за работниками» [13, Л. 9 об.].

4) Фурлет Ларион Евдокимович Елисеев из женатых, 62 лет, с жалованьем 5 руб. 348 коп., не имевший ран, но имевший головную болезнь – лом и шум (видимо, вследствие контузии), из-за чего был глух и по глухоте никакой должности не исправлял.

Согласно ведомости деньги, а «также одному капралу Пучкову хлебное жалование собираются оных же монастырских вотчин села Боровка и деревни Ермоловой крестьянами» [13, Л. 9 об. - 10].

Отметим, что приписанные к монастырю ветераны не только находились на его иждивении, но и трудились, по возможности, на пользу приютившей их обители.

Вторая часть рассматриваемого документа посвящена описанию монастырских вотчин – села Боровка и деревни Ермоловой, в которых по последней на тот момент описи 1744 г. значилась 331 душа, а земли в сумме 188 четвертей с осминой. В обеих вотчинах «147 тягл, а во всяком тягле считается по одной мужской и женской душе. Собирается со всякого тягла коровьего масла по полфунта, всего 1 пуд 33 фунта с половиной, по 10 яиц, итого: 1470 яиц, хмель с каждого тягла по четверику, а иногда хмель не родится, тогда собирается по пяти копеек для веревок на монастырские надобности и на лапти собирается монашествующим и бельцам с каждого тягла по лучке, а во всякой лучке по 20 лык; по одному венуку, всего – 147 венуков; дров с третьего по одной сажени – всего 49 сажень» [13, Л. 10 об.-11]. Монастырские крестьяне косили 500 копен сена, пахали монастырскую пашню, а также нанимались плотниками для монастырского строения [13, Л. 12]. Главы проживавших в вотчинах крестьянских семейств перечислены в сохранившихся выписях из ревизских книг [17].

В заключение составленной со столь значительной скрупулезностью описи Димитриевского монастыря и его вотчин «старосты и лучшие крестьяне» села Боровка и деревни Ермоловой 16 октября 1763 г. свидетельствовали, что «в силу состоявшегося 8 января сего же года Указа печатный манифест мы слышали



Рис. 1. Скопинский Димитриевский монастырь. Современная фотография

и нам читан, по которому мы непременно исполнение сего подпискою обязуемся в том, что монастырским властям по силе того манифеста надлежащее послушание чинить и положенный на нас от властей оброк платить; также в силу этого манифеста должные работы исправлять будем, а ежели чего не исполним, то за оное подвергаем себя такому штрафу, как с преступниками указов поступлено бывает, в чем и подписуемся» [13, Л. 23, 30]. Однако «чинить послушание» монастырским властям вотчинным крестьянам оставалось совсем недолго. Уже через несколько месяцев, 26 февраля 1764 г., был издан знаменитый екатерининский манифест о церковных владениях, которым «проводилась последняя черта под многовековым спором о монастырских вотчинах» [19, с. 66]. Этим указом церковное землевладение в России окончательно упразднилось. Монастырь святого великомученика Димитрия вместе со всей Русской Церковью входил в новую эпоху.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Архив института археологии Российской академии наук: АИА РАН. Ф. Р-1. Отчеты о полевых исследованиях. Д. 10359. Фоломеев Б. А. Отчет Окско-Донской археологической экспедиции Государственного исторического музея (ГИМ) за 1984 г. Л. 12, 13.2. АИА РАН. Ф. Р-1. Д. 10359а. Фоломеев Б. А. Альбом к отчету Окско-Донской археологической экспедиции ГИМ за 1984 г. Л. 17, 19.
3. АИА РАН. Ф. Р-1. Д. 13376. Челябинов В. П. Отчет о разведках на территории Рязан-

ской обл. в 1988 г. Л. 41-45.

4. АИА РАН. Ф. Р-1. Д. 13378. Челябинов В. П. Альбом №2 к отчету о разведках на территории Рязанской обл. в 1988 г. Л. 8 об., 10.

5. *Алексеев И. А.* Историко-статистическое описание Рязского Димитриева монастыря. Скопин, 1869.

6. Введение в историю Церкви. Ч. I. Обзор источников по общей истории Церкви / под ред. В. В. Симонова. М., 2012.

7. Государственный архив Рязанской области: ГАРО. Ф. 627. Рязанская духовная консистория. Оп. 48. Д. 98. Дела по прошениям прихожан и церковных служителей об исправлении и постройке новых в их селах церквей. 1790 г.

8. Древние акты и грамоты Рязанского края / под ред. А. Н. Пискарева. Спб., 1854.

9. *Иоанн Добролюбов, священник.* Историко-статистическое описание церквей и монастырей Рязанской епархии, ныне существующих и упраздненных, со списками их настоятелей за XVII, XVIII и XIX ст. и библиографическими указаниями. Т. II. Рязань, 1885.

10. *Милонов Н.П.* Материалы к археологической карте Скопинского уезда Рязанской губернии. Районы течения рек Верды и Проня // Труды общества исследователей Рязанского края. Вып. 12. Рязань, 1928.

11. Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Правительствующего Синода. Т. 39. Спб, 1910.

12. Писцовые книги Рязанского края. / под ред. В. Н. Сторожева. Т. I. Рязань, 1898.

13. Российский государственный архив древних актов: РГАДА. Ф. 280. Коллегия экономии. Оп. 3. Д. 161. Опись Димитрия Солунского мужского монастыря Рязского уезда. 1763 г.

14. РГАДА. Ф. 280. Оп. 6. Д. 635. Приходная книга хлебных запасов Рязского Димитриева монастыря. 1761-1763 гг.

15. РГАДА. Ф. 281. Грамоты Коллегии экономии (коллекция). Оп. 15. Д. 10132. Выписи из писцовых (7137-39 гг.) и переписных (7186 г.) книг Рязского Дмитриевского монастыря. 1683-1684 гг.

16. РГАДА. Ф. 281. Оп. 15. Д. 10152. Выписи с рязских писцовых дворовых книг рязского уезда Димитриева монастыря игумену Герасиму с братией на рязский их монастырский двор, что в Рязске за городом. 1689 г.

17. РГАДА. Ф. 281. Оп. 15. Д. 10168. Выпись из книг второй ревизии Рязского Дмитриевского монастыря. 1753 г.

18. Собрание государственных грамот и договоров, хранящихся в государственной коллегии иностранных дел Ч. I-IV. М., 1813-1826.

19. *Цытин В., протоиерей.* История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды. 1700-2005 годы. М., 2006.

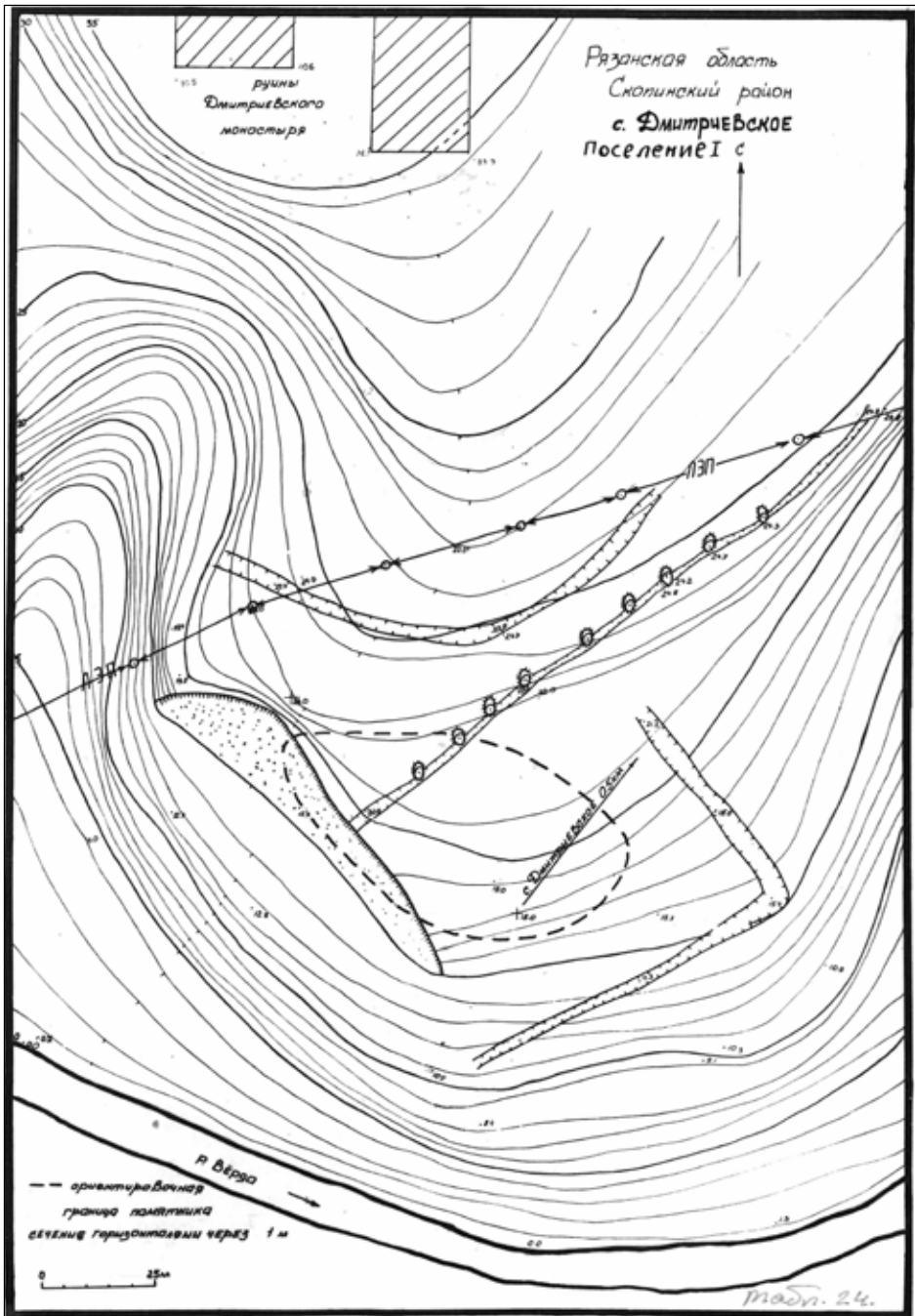
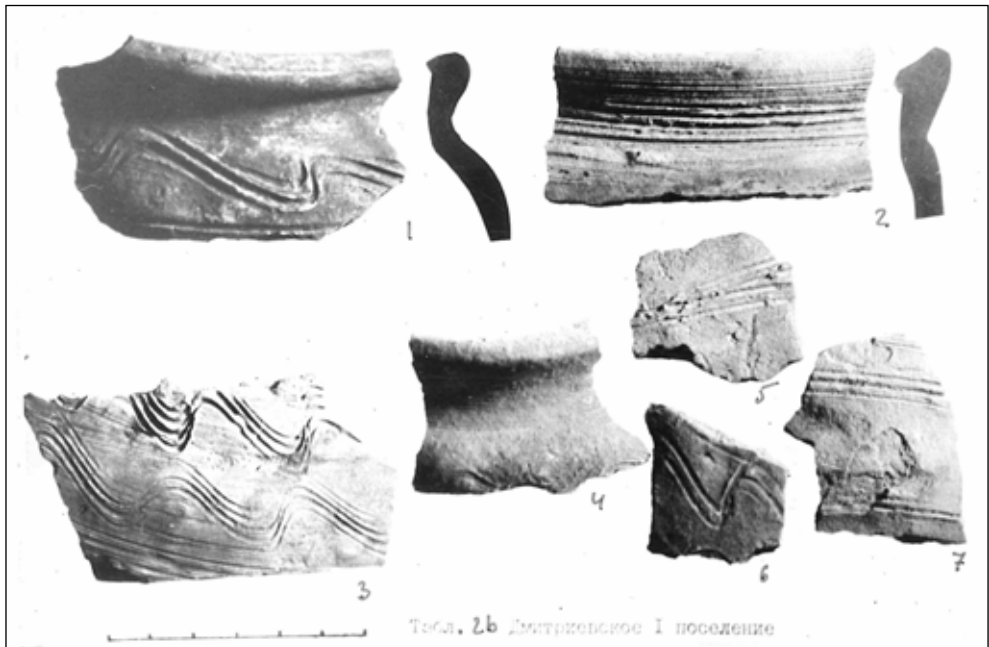


Рис. 2. Локализация Дмитриевского I поселения у стен Дмитриевского монастыря.
Экспедиция ГИМ, 1984 год



Рис. 3. Местоположение Дмитриевского I поселения у южной стены Димитриевского монастыря. Внизу – р. Вёрда. Современная фотография

Рис. 4. Фрагменты древнерусской и средневековой керамики из Дмитриевского I поселения. Экспедиция ГИМ, 1984 год



ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Иерей Вячеслав Савинцев

ИЗ ИСТОРИИ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ПЕРИОДИКИ (НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВВ.)

До начала XX столетия старообрядчество в России уголовно преследовалось. Вплоть до конца XIX в. приверженцы старой веры не могли открыто придерживаться своих убеждений, их молитвенные дома принудительно разрушались, а проявляющих большее упорство могли сослать в отдаленные северные окраины Империи. В особенности жестокие гонения на старообрядцев были в правление императора Николая I, когда уничтожались целые поселения общин староверов.

В лучшую сторону положение старообрядцев меняется в результате либеральных законодательных реформ в России во второй половине XIX в. В 1883 г. издается закон, полное наименование которого «О даровании раскольникам некоторых прав гражданских и по отправлению духовных треб» [4, с. 219 – 220]. Свободная проповедь староверия в Российской Империи по указу от 1883 г. была по-прежнему запрещена. Закон ограничивал также благотворительную и образовательную деятельность старообрядцев, которая рассматривалась как пропагандистская. Была запрещена деятельность староверческих учителей и вся система обучения в староверческих школах.

Все же в результате указа от 1883 г. была преодолена общественная изоляция староверов. Произошло



*Иерей Вячеслав Савинцев,
магистр богословия,
секретарь кафедры
исторических и церковно-
практических дисциплин,
клирик Екатерининского
храма г. Рязани*

законодательное восстановление в гражданских правах, предоставление им свободы передвижения без ограничений, прав торговли, занятия различных выборных общественных должностей, постройки молитвенных домов, а также владения недвижимым имуществом. Император Александр III согласился несколько улучшить положение старообрядчества, исходя из прагматических соображений. Староверы воспринимались правительством как дополнительная опора самодержавной власти. Значение данного закона нельзя недооценивать, поскольку «для старообрядцев этот закон в определенном смысле положил начало процессу обретения религиозной автономии от Православной Российской Церкви» [8, с. 257].

Качественное законодательное изменение происходит в начале XX в. В конце 1904 г. император подписывает Высочайший указ «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка». Шестой пункт указа гласил о неуклонном желании охранять освященную основными законами империи терпимость в делах веры. Обещал «подвергнуть пересмотру узаконения о правах раскольников, а равно лиц, принадлежащих к инославным и иноверным исповеданиям, и независимо от сего принять ныне же в административном порядке соответствующие меры к устранению в религиозном быте их всякого, прямо в законе не установленного, стеснения» [5, с. 1197].

Уже 7 апреля 1905 г., в обстановке первой русской революции, императором Николаем Александровичем был утвержден «Высочайший указ об укреплении начал веротерпимости». Указ коренным образом отличался от прежних законодательных актов, касавшихся старообрядцев. Отменялись ограничения религиозной жизни иноверных и инославных исповеданий, снимаются ограничения по строительству и ремонту инославных храмов, учреждению учебных заведений, образованию новых общин. Староверам давалась полная свобода гражданских прав, как было сформулировано в манифесте, чтобы обеспечить любому подданному «свободу верования и молитв по велению его совести» [6, с. 257]. Указ о веротерпимости 17 апреля 1905 г. был радостно воспринят старообрядцами и стал «красным яичком» к Пасхальному дню.

В соответствии с последним пунктом Высочайшего указа, по телеграмме царя Николая II, данной ещё 16 апреля, представители московских властей сняли печати с алтарей старообрядческих храмов Рогожского кладбища, наложенные в 1856 г. Ф.Е. Мельников писал по этому поводу: «Ликовала вся старообрядческая Россия. Это было великим торжеством всей святой Руси. Подумать только: сколько слез было пролито за эти пятьдесят лет над этими печатями запрета служить божественную литургию в Рогожских храмах; сколько горя и обиды перенесло все российское старообрядчество из-за этой черной несправедливости за полувековую ее историю» [3, с. 402].

После дарования свободы вероисповедания у староверов возникают собственные периодические издания. Исследовательница старообрядческой печати О.А. Комарова писала, что в начале XX столетия вопрос о собственных печатных

органах для старообрядцев был весьма актуальным [2, с. 10]. Действительно, поскольку государство позволило старообрядцам свободно развиваться, появляется потребность печатного общения с разрозненными старообрядческими общинами. Периодические издания были рассчитаны не на одну какую-либо группу старообрядцев, а на различные толки и согласия. Вопросы, поднимаемые в печати, были важны и значимы для всех старообрядцев.

Известно, что с 1905 по 1917 гг. было 17 периодических старообрядческих изданий, которые строго цензурировались государственной властью, поскольку строго каралась публикация статей, содержащих высказывание против господствующей Церкви и государственного строя [2, с. 10].

Самый первый старообрядческий журнал вышел в австрийской империи в 1878 г. под редакцией инокa Николая Чернышова и назывался он «Старообрядец». Просуществовал до 1888 г. С именем упоминаемого инокa связано издание еще одного журнала – «Древняя Русь», издавался он около двух лет. В 1896 г. Ф.Е. Мельников выпускал в Румынии ежемесячную газету «Слово Правды», она издавалась около года. С 1904 г. в России в Петербурге начинается издание ежемесячного журнала «Старообрядческий вестник». Его основал епископ Иннокентий Нижегородский, правда, выходил он подпольно и в строжайшей секретности. После провозглашения Манифеста о веротерпимости владыка начинает издание в своем кафедральном городе журнала «Старообрядец». Издаваться журнал начинает с 1906 г. В Москве Рябушинским издается ежедневная «Народная газета» с приложением «Голос Старообрядца» и иллюстрированный ежемесячник «Изборник народной газеты». Мельников не без гордости пишет, что журналы «Церковь» и «Слово Церкви» были самыми большими еженедельниками во всей России по материалу, печатавшемуся в них [3, с. 502 – 503].

Они включали в себя религиозно-философские и церковно-общественные статьи. Как замечает Комарова, статьи публиковались довольно часто без подписи или под псевдонимом, что усложняет определение автора [2, с. 13].

Все периодические издания по проблематике можно разделить на четыре группы:

1. вопросы просвещения,
2. апологетические цели,
3. социально-бытовые,
4. церковно-общественные вопросы (необходимо отметить, что последняя группа явилась самой многочисленной).

Помимо религиозной тематики в журналах затрагивались вопросы о сельском хозяйстве. Журналы издавались по всей России, в качестве издателей выступали различные братства, а редакторами были священники. Однако не все было просто – церковная цензура следила за старообрядческой периодикой. Так, в 1907 г. был закрыт журнал «Старообрядец», однако уже в следующем году стал выходить журнал «Старообрядцы». Интересным фактом является то, что содержание

и характер журнала практически не изменились. Комаров объясняет данное явление тем, что для разрешения печатного издания необходимо было только заявление, «приостановленные по какой-либо причине журналы могли продолжать выходить в свет при формальной смене названия и редактора-издателя, чем и пользовались некоторые редакции» [2, с. 14].

В Рязанской губернии апологетическая литература в отношении старообрядчества распространялась в значительных размерах. Печатная деятельность староверов в губернии начинала набирать обороты особенно в 1906 г. Замечено, что более всех «превзошли в этом отношении окружники» [7, Л. 31].

В губернии имелись даже особые агенты по распространению старообрядческой литературы. В одном из отчетов по поводу их активности писалось: «Без преувеличения можно сказать, что не требовательный старообрядец находит в своей литературе удовлетворительные для себя ответы на все свои почти вопросы. Очень многое находит он там и для нападения на Православную Церковь. При помощи своей литературы даже самый простой старообрядец получает полную возможность познакомиться с взглядами самых выдающихся старообрядцев богословов и с самыми модными фокусами, употребляемыми старообрядцами начетчиками для защиты старообрядчества» [1, Л. 8].

Бурными темпами развивалась в России старообрядческая периодика после дарования свободы вероисповедания в 1905 г. Возможно, со временем староверы сформировали бы и научные издания для качественной апологетической и исторической исследовательской литературы, однако революционные события 1917 г. положили конец всем положительным публицистическим начинаниям.

Изучение региональной истории старообрядчества помогает полноценно раскрыть проблематику публицистической деятельности староверов, заполнить белое пятно историографии. Исследование жизнедеятельности старообрядцев вносит существенный вклад в осмысление прошлого и нынешнего дня нашей Родины.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Государственный архив Рязанской области. Ф. 975 Оп. 1 (доп.) Д. 33.
2. Комарова О.А. Старообрядческая периодическая печать 1905 – 1917 гг. // Старообрядчество: история, культура, современность. – 1998. – № 6. – С. 10-16.
3. Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул: Изд-во БГПУ, 1999.
4. Полное собрание законов Российской империи: Собрание 3-е. Т. III. 1545. СПб.: Государственная типография, 1886.
5. Полное собрание законов Российской империи: Собрание 3-е. Т. XXIV. 25495. 1904 г. СПб.: Государственная типография, 1907.
6. Полное собрание законов Российской империи: Собрание 3-е. Т. XXV. 26125. 1905 г. СПб.: Государственная типография, 1908.
7. Российский государственный исторический архив. Ф. 796 Оп. 442 Д. 2171.
8. Фирсов С.Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.). М.: «Типография Наука», 2002.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Сераджи Светлана Валерьевна

ЛУЧИК ЛЮБВИ СВЯЩЕННИКА ВЛАДИМИРА

Пройдет гроза над Русскою землею,
Народу русскому Господь грехи простит.
И крест святой Божественной красою
На храмах Божиих вновь ярко заблестит.

И звон колоколов всю нашу Русь Святую
От сна греховного к спасенью пробудит,
Открыты будут вновь обители святые,
И вера в Бога всех соединит.

Иеросхимонах Серафим Вырицкий



*Сераджи Светлана
Валерьевна, православный
исследователь (г. Москва)*

Путь служения Христу отец Владимир, как и многие священники того времени, начал с исповеднического, но репрессии тридцатых годов привели его к мученичеству.

Священник Владимир Васильевич Филонов (фото 1) родился в 1888 году в селе Красная Липовка (Красный Липовец) Пронского уезда Рязанской губернии, сын дьякона-псаломщика Филонова Василия Дмитриевича и матушки Любви Егоровны. Учился в Рязанской Духовной Семинарии. В течение года преподавал в церковно-приходской школе закон Божий. Священником стал в 1913 году и служил в храме Архангела Михаила села Березняги Скопинского уезда. [1]

Агния Владимировна, средняя дочь батюшки, рассказывала своему сыну, Александру Полянскому, что

он служил и в храме села Воскресёнка Пронского района, а последним местом его служения был храм села Радушино Зарайского района Московской области. Ещё рассказывала, как они с папой на Пасху ходили по домам, поздравляли всех односельчан, не пропуская ни одного дома. Набрав яиц, раздавали их до последнего самым бедным. [2]

По воспоминаниям Прасковьи, жительницы села Воскресёнки Пронского района, отец Владимир был добрейшим человеком, его очень все любили. Ещё он исцелял людей молитвами. За его молитвами люди приходили отовсюду. И днём и ночью звали к больным и умирающим от заразных болезней. Батюшка не мог никому отказать, рискуя тем, что потом заразятся и его дети. Но Господь даровал им здоровье. [2]

Не прошло мимо него раскулачивание. У него отобрали и землю, и скот, оставив семью на голодную смерть. Но с Божьей помощью выжили. [2]

Была и встреча с лукавым: отец Владимир в очередной раз поехал помогать своему папе, дьякону Василию Дмитриевичу, в село Красная Липовка по хозяйству. Возвращаясь поздно на коне через поле, он услышал сзади странные звуки. Оглянувшись, понял, что за ним бежит страшное существо, не похожее ни на человека, ни на животное. Он погнал коня и взмолился о помощи. Тогда сзади послышался неприятный голос: «А-а-а, догадался?». Видно, это было предзнаменованием последующих событий. [3]

У них с женой, Ольгой Васильевной, было два сына и три дочки. Но время репрессий разделило семью. Первый раз отца Владимира осудили в 1931 году тройкой ОГПИ по ст. 58 п. 10 и сослали на три года в Караганду. Он строил железную дорогу. Жил в нечеловеческих условиях, у него сильно упало зрение, он почти ослеп. И родные, и прихожане были очень расстроены от того, что забрали любимого батюшку и закрыли храм. Долго ждали его возвращения. Несколько раз односельчане приходили к матушке Ольге с просьбой написать Сталину, чтобы он освободил их батюшку, сами они писать не умели, были безграмотными. Но матушка не могла этого сделать, боясь за детей.

Тогда они решили пойти всем селом в соседнюю деревню в храм помолиться, и совершить Крестный ход для его быстрого возвращения. После Крестного хода Агния запрыгала и радостно закричала: «Ура! Скоро папочка вернётся!». И через месяц он был дома! Но не знал, что свою жену больше не увидит. В 1934 году Матушка Ольга, узнав, что муж после ссылки находится в Рязанской тюрьме и скоро должен вернуться, пошла его встречать пешком из Воскресёнки в Рязань, это около шестидесяти километров. Было время весеннего половодья. Мостов по пути не оказалось, и Ольга переходила вброд речки по пояс в ледяной воде. До Рязани она добралась, но сильно простудила почки и в Рязанской больнице умерла во время операции. Как батюшка, практически потерявший зрение, вернулся домой и что пережил, узнав о том, что матушка умерла, одному Богу известно. И служить ему власти не позволили, храм не разрешили открыть, отобрали дом, лишили

избирательных прав. Пришлось жить у чужих людей, на работу никуда не брали, даже дворником и конюхом. Вскоре его «отправили» в Алма-Ату за «тунеядство».

По возвращении из очередной ссылки он не мог найти место, где можно было служить, большинство храмов уже закрыли. Но каким-то чудом смог переехать в село Радушино Зарайского района и стал служить в Богородицержедевском храме при исполняющем обязанности настоятеля протоиерее Иоанне (Лебедеве). Ранее настоятелем был протоиерей Петр (Успенский). В 1930 году отца Петра арестовали, и он скончался в заключении. Протоиерея Иоанна (друга отца Петра) арестовали и 9 сентября 1937 года расстреляли в Бутово. Отец Владимир, несмотря на это, не оставил своего служения и стал здесь последним настоятелем в богоборческие времена. Семнадцатого ноября 1937 года ночью за ним пришли с криком: «Собирайся!». Скрутили руки за спиной, а дочка Агния кричала ему вдогонку: «Папочка, благослови!» [2] (фото 2).

После ареста храм закрыли. Люди забрали иконы, какие смогли, по домам.[2] Батюшку увезли в Коломенскую тюрьму (фото 3).

На допросе он не признавал себя виновным, а свидетели давали против него лживые показания.

Из обвинительного заключения следственного дела: «...среди населения вел активную контрреволюционную деятельность, высказывал контрреволюционную клевету на Советскую Власть и пораженческие настроения, призывал население не выполнять обязательства перед государством и высказывал террористические настроения против коммунистов». [5]

Из показаний обвиняемого:

«Вопрос: Следствию известно, что Вы среди населения села Радушино вели активную контрреволюционную деятельность. Признаете ли Вы это?

Ответ: Это я не признаю, так как никакой контрреволюционной работы не вел.[6]

Вопрос: Также следствию известно, что Вы распространяли контрреволюционную клевету на Советскую Власть, при этом высказывали пораженческие настроения. Подтверждаете ли Вы это?

Ответ: Я это отрицаю и никакие пораженческие настроения против Советской Власти не высказывал.[6]

Вопрос: Следствию также известно, что Вы клеветали на колхозный строй и новую конституцию Советского Союза. Признаете ли Вы это?

Ответ: Я это не признаю. Никакой клеветы против колхозного строя и новой Конституции не высказывал, и виновным себя в антисоветской контрреволюционной деятельности не признаю...»[6]

Из показаний свидетеля: «В июне месяце 1937 года Филонов высказывал к-р клевету на советскую власть и пораженческие настроения: Коммунисты выдумали конституцию и хотят ей накормить народ. Но народ все это понимает, он знает, что советские законы издаются для того, чтобы затемнять глаза народу. Советская

власть в своих законах пишет о свободном вероисповедании, а на самом деле этого нет. Народ требует, чтобы я ходил по домам православных. А советская власть не разрешает. Пусть коммунисты знают, что за их обман им придется расплачиваться перед народом и тогда их конституция провалится, а мы установим свои законы и как жили раньше, так и будем жить, и больше никогда не допустим такого издевательства, которое мы терпим и терпим от коммунистов».[7]

Из обвинительного заключения: «Будучи допрошен в качестве обвиняемого, Филонов В.В. виновным себя не признал» [8].

ПОСТАНОВИЛ:

Следственное дело № 12276 по обвинению Филонова Владимира Васильевича представить на рассмотрение Тройки при Управлении НКВД МО.

Справка: Филонов арестован 17 ноября 1937 года и содержится в тюрьме Коломенского района.

Начальник Зарайского РО УНКВД МО ст. лейтенант Государственной Безопасности Малышев.

Согласен: Начальник 4 отдела УГБ УНКВД МО капитан Государственной Безопасности Персиц».[9]

Двадцать пятого ноября 1937 года отца Владимира приговорили к расстрелу (фото 4). Двадцать седьмого ноября на полигоне в Бутово расстреляли 160 человек, среди них был Филонов Владимир Васильевич.

Родные об этом не знали. Рассекретили дело только в 1980-х годах. Указом Президиума Верховного Совета СССР от 16 января 1989 года «О дополнительных мерах по восстановлению справедливости в отношении жертв репрессий, имевших место в период 30-40-х и начала 50-х годов» внесудебное решение от 25 ноября 1937 года в отношении Филонова Владимира Васильевича было отменено. Его реабилитировали.[4]

Дочь Агния, узнав о трагедии в Бутово, мечтала попрощаться с папой на отпевании, но это было ей не суждено. Смог это сделать её сын, Александр Полянский, вместе с родственниками.

Хоть Святейший патриарх Алексей совершил отпевание всех погибших в годы лихолетья в начале 90-х годов, по своему незнанию дерзновенно мы попрощались с батюшкой спустя 82 года после его расстрела.

Дорога в Радушино оказалась не такой сложной, как мы думали, хоть ехать пришлось издалека с несколькими пересадками. Чувствовалась молитвенная помощь отца Владимира. Он, видно, давно ждал этой встречи, как и мы!

Двадцать пятого августа 2019 года отец Георгий, настоятель Радушинского храма, встретил нас у вокзала в Зарайске, мы отобедали в кругу его замечательной семьи и отправились в тот самый Богородицерождественский храм на отпевание (фото 5, 6, 9). Во время отпевания произошло чудо: у Нины прошла боль в ноге, длительное время её мучившая. И на обратном пути были приятные сюрпризы: буквально в последние секунды до отправления мы запыргнули в отходящий поезд

и успели вернуться засветло домой, о чём даже не мечтали. Во всём чувствовалась молитвенная помощь батюшки, мы не только не устали от поездки, у нас как будто прибавилось сил. А статью эту я составила на одном дыхании в день Рождества Пресвятой Богородицы.

Сейчас перед алтарной частью храма стоит старинный крест (фото 6), когда-то упавший с купола (фото 7), он был инкрустирован зеркалами, эффект свечения от них видели с огромного расстояния! Так же и сейчас, только незримым светом из того времени пронизывает нас лучик любви отца Владимира к Богу.

Мы, родственники отца Владимира, обращаемся к нему с молитвами, зная, что он жив и всегда поможет.

Настоятель храма Новомучеников и Исповедников Российских в Бутово протоиерей Кирилл (Каледа) благословил меня на поиски данного материала для статьи.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

1. ГА РО. Ф. 627. Оп. 240. Д. 60.
2. Из личной беседы с Александром Полянским, состоявшейся 24 марта 2019 года.
3. Из личной беседы с Александром Полянским, состоявшейся 25 августа 2019 года.
4. ГА РФ. Ф. 10035. Оп.2. Д. 19368. Л. 3(об).
5. ГА РФ. Ф. 10035. Оп.2. Д. 19368. Л.15.
6. ГА РФ. Ф. 10035. Оп.2. Д. 19368. Л. 8.
7. ГА РФ. Ф. 10035. Оп.2. Д. 19368. Л. 10 (об.), Л. 11.
8. ГА РФ. Ф. 10035. Оп.2. Д. 19368. Л. 16.
9. ГА РФ. Ф. 10035. Оп.2. Д. 19368. Л. 17.
10. ГА РФ. Ф. 10035. Оп.2. Д. 19368. Л. 19.

□

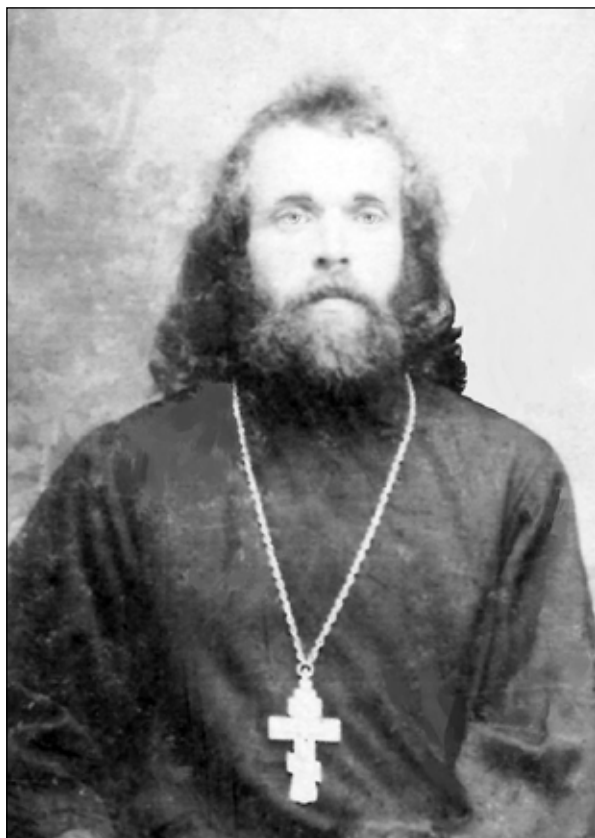
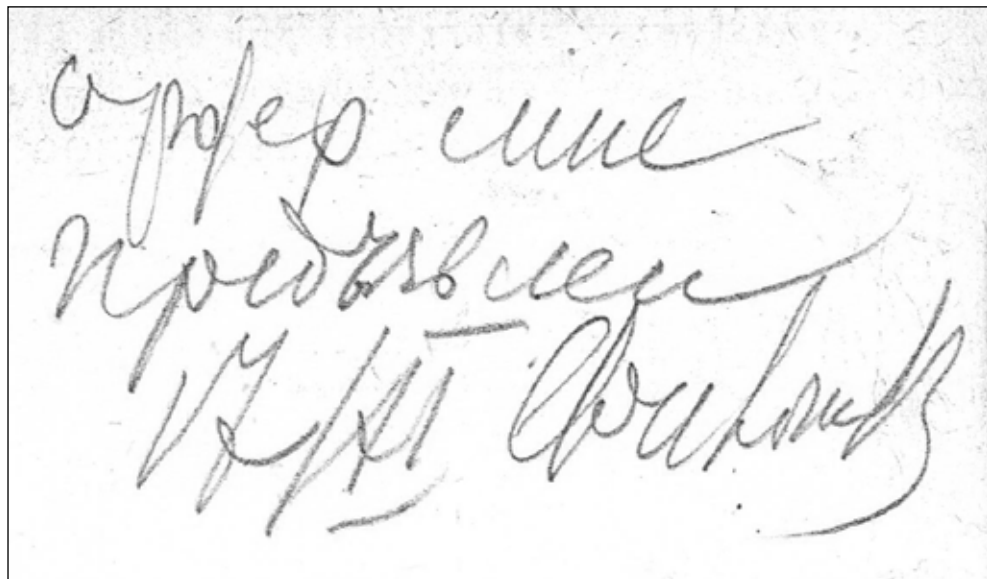


Фото 1. отец Владимир. Сентябрь 1916 год. Семейное фото.

Фото 2. Последняя записка отца Владимира. Государственный архив Российской Федерации: ГАРФ. Ф 10035. Оп.2. Д.19368. Л.35 (Л.3(об.))



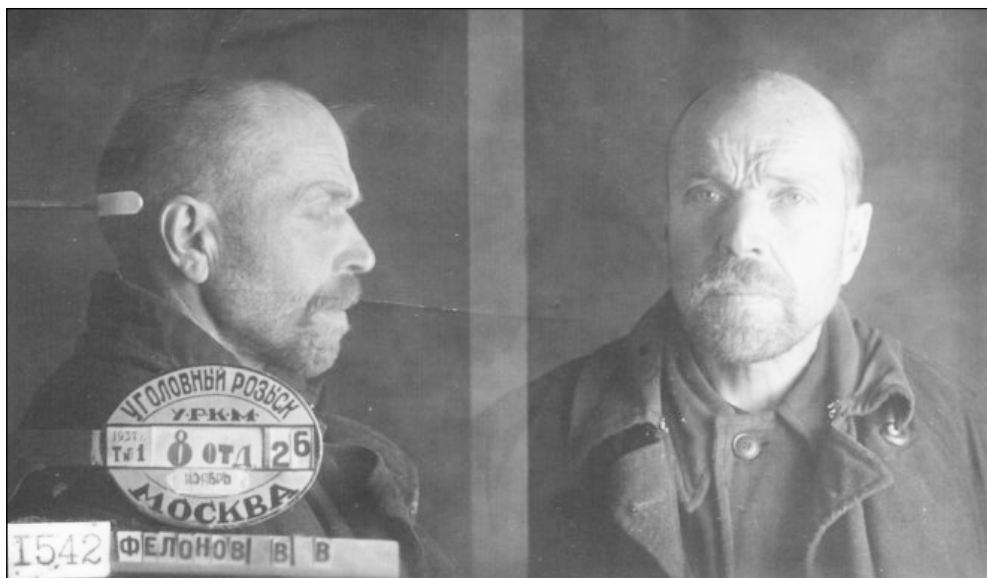


Фото 3. Тюремное фото священника Владимира. [Электронный ресурс]. <https://bessmertnybarak.ru/> Бессмертный барак. https://bessmertnybarak.ru/Filonov_Vladimir_Vasilevich/ (Дата обращения 03.01.2020 г.)

Фото 4. Выписка из протокола. ГАРФ. Ф 10035. Оп.2. Д.19368. Л.35. (Л.19))

19 ф. 896

ВЫПИСКА ИЗ ПРОТОКОЛА

25 XI 7

Седания тройки при Управлении НКВД СССР по МО от „.....“ 193 г.

СЛУШАЛИ:	ПОСТАНОВИЛИ:
<p>У. дело № 12276 по обвин. ФИЛОНОВА Владимира Василье вича, 1888 г. р. ур. с. Красная Слобода, Пронского р. Рязан. обл. по п. В 31 г. тр. ОПУ судим по ст. 58 п. 10 к 3 г. высылки. обвин. в том, что вел активную агитацию и высказывал террористические настроения.</p>	<p>ФИЛОНОВА Владимира Васильевича, — РАССТРЕЛЯТЬ.</p>
<p>Секретарь тройки</p>	



Фото 5. У храма (село Радушино). Слева направо: Александр Полянский (внук отца Владимира), отец Георгий, Сераджи Светлана, Сераджи Христина.
25.08.2019 г. Семейное фото

Фото 6. У старинного креста, упавшего с храма (село Радушино). Справа налево: отец Георгий (Пужалов), Александр Полянский, Нина Фирсова, Христина Сераджи.
25.08.2019г. Семейное фото





© Шатохин А. В., temple.ru

Фото 7 (на предыдущей странице). Крест на храме до падения. [Электронный ресурс]. [http://temples.ru/ Храмы России](http://temples.ru/). http://temples.ru/show_picture.php?PictureID=2819
(Дата обращения 03.01.2020 г.)

Фото 8 (справа).
Богородицержедровский храм села Радушино Зарайского района Московской области.
25.08.2019 г. Семейное фото

Фото 9 (внизу). В храме села Радушино. Слева направо: Нина Фирсова, отец Георгий, Александр Полянский, Христина Сераджи.
25.08.2019 г. Семейное фото



ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Иерей Павел Бочков

ИСТОРИЯ НЕКАНОНИЧЕСКОЙ «ЕДИНОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦАРСКОЙ РОССИЙСКОЙ ЦЕРКВИ» ЛЖЕСХИЕПИСКОПА НИКОЛАЯ (УСКОВА) (2003–2008)

Во второй половине 2002 года в православном сегменте сети интернет появился документ, всколыхнувший ряды консервативно настроенных верующих Русской Православной Церкви. Документ, озаглавленный как «Открытое письмо иеросхимонаха Николая (Ускова) к архиереям, священнослужителям, монашествующим и мирянам Московской Патриархии» [19, с. 1 – 4], был полон пронзительных слов обличения в отступлениях от чистоты православной веры духовенства и иерархии Русской Православной Церкви, обвинений в грехах экуменизма и глобализации, в предательстве самодержавной монархии. В частности, «иеросхимонах» Николай, объявивший себя в данном письме также и «наместником» монастыря «Взыскание погибших» [19, с. 3], огласил анафему всем экуменистам, придерживающимся нового стиля, западной пасхалии, учащим о спасительности таинств у еретиков, и т.д. [19, с. 3]. «Открытое письмо» заканчивалось призывом к разрыву общения с Русской Церковью, поиску «истинной церкви» и общему единению вокруг нее всех «русских» и «православных». Обращение было разослано всему епископату РПЦ, в крупные монастыри и православные издательства.

Это письмо нашло определенный отклик у крайне консервативной части православной общественности. Спустя всего несколько месяцев, весной 2003 года, Ни-



*Иерей Павел Бочков,
доктор богословия,
кандидат юридических
наук, профессор
Института современных
гуманитарных
исследований.
Настоятель храма
свт. Луки Архиепископа
Красноярского г. Норильска*

колай (Усков) уже именовал себя «схиепископом», что вызвало большой ажиотаж и возбудило интерес к данной личности и к происхождению его «епископства». Очень скоро стало понятно, что этот «иеросхимонах» и «схиепископ» не имеет никакого отношения ни к канонической Русской Православной Церкви, ни к Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ), ни к различным «истинно-православным», катакомбным и прочим неканоническим группировкам.

Известный самарский православный публицист Антон Жоголев в 2003 году так описывал появление Ускова и его группы: «Бывший уголовник, несколько лет назад по отбытии срока заключения он стал обращаться к старице Марии Ивановне за советами, и матушка не гнала его от себя (она редко кого гнала). Молилась за него, видимо, в надежде удержать его у опасной черты. Но Николай (мирское его имя - Виктор) стал пользоваться доброжелательным отношением к себе старицы, выдавал себя за ее духовное чадо и тем самым начал привлекать к себе людей. Говорят, был он в Сербии во время недавней балканской войны. Принял монашеский постриг. Потом слухи пошли противоречивые. Стали говорить, что где-то в горах ему якобы явился «Господь» и без посредства церковной иерархии «рукоположил» его в священнический сан и постриг в схиму. На церковном языке это опасное состояние называется «прелестью». К тому времени Николай уже утвердился как раскольник, желающий создать свою «церковь» и увести к себе людей. Некоторые даже и глубоко верующие люди, в основном из новоначальных, поддавали под его обаяние и лишь со временем, наделав ошибок, выходили из-под этого опасного влияния. А некоторые не выбрались из этого духовного пленения и по сей день. Во время вербовки в ход идет все: и якобы имевшее место благословение старицы Марии, и священническое облачение, и листовки с огульной критикой Святейшего Патриарха и вообще всей церковной иерархии, и броские лозунги типа: «Православие - или смерть!»» [13].

Немногочисленная группа последователей Ускова ответила на статью А. Жоголева гневной отповедью, опубликовав Опровержение, в котором Усков признал наличие в своей биографии судимости, которую получил в «советские времена за превышение необходимой самообороны. «Неудачно» попытался защитить бывшую супругу и свою малолетнюю дочь. За что и попал в тюрьму, став «уголовником»» [21, с. 2]. В этом же тексте Усков заявил и о наличии у него «архиерейской хиротонии», сообщив, что «рукоположение и постриг монашеский в схиму были не от «явления Господа мне в горах», а от совершенно обычных епископов Русской Православной Церкви, облеченных плотью и кровью. Только не принадлежавших к иерархии Московской Патриархии, а к той части Православной Церкви, которую называют Катакомбной...Милостью Божией в сентябре 1998 года в сослужении тремя катакомбными архиереями я был хиротонисан во епископы Русской Православной Церкви» [21, с. 2]. Примечательно, что, сообщив время хиротонии, Усков скрыл имена якобы рукополагавших его епископов, их конкретную юрисдикционную принадлежность, свое священническое рукоположение и пострижение

в монашество и великую схиму, равно как и не указал положенный при хиротонии титул и наименование кафедры, на которую было совершено его поставление. Осенью 2003 года, отвечая на вопросы своих последователей, Усков сообщил подробности своей якобы имевшей место архиерейской хиротонии: «Милостию Божией в 1998 году я был хиротонисан в епископы Российской Православной Церкви в сослужении тремя катакомбными архиереями, по их свидетельству ведущими свою преемственность от Священномученика митрополита Иосифа (Петровых) Петроградского: епископом Михаилом (Дудиным), епископом Сергием (Гордеевым), епископом Алексием (Долгих)» [30, с. 2]. Исходя из того, что ни в одной из десятков неканонических групп, в том числе и имеющих наименование «катакомбных» или «истинно-православных», действовавших на территории постсоветского пространства и в дальнем зарубежье на рубеже 1990 – 2000-х гг., не известно имя Николая (Ускова), равно как и имена «рукополагавших» его, можно с уверенностью констатировать факт явного религиозного мошенничества и самозванства со стороны Ускова, выдававшего себя за православного священнослужителя и иерарха.

Тем не менее, вскоре в центральной части России в различных группах консервативно настроенных ревнителей православия стали появляться самиздатовские листовки, а затем и малотиражная газета, ставшая официальным органом епископа Ускова. Как минимум с 2003 года недалеко от города Вышний Волочек, в поселке Осеченка, начала действовать религиозная группа, объединенная под руководством Ускова. Основой ее стала небольшая монашеская группа, объявившая себя монастырем «Русский Эсфигмен». Данное название было дано не случайно, так как отсылало всех желающих к афонскому монастырю Эсфигмен, который уже несколько десятилетий незаконно удерживается монахами и клириками греческой старостильной неканонической группы «Флоринитского» («Хризостомовского») синода церкви истинно православных христиан Греции, являющейся производной греческого старостильного раскола, нанесшего огромный ущерб каноническому Православию [4, с. 77 – 88; 5].

Примечательно, что группа также объявила о создании на территории поселка «казачьей станицы Осеченка», во главе которой встал некий атаман Павел Иванович Марченко. Впоследствии он проявил себя как главный идеолог группы и издатель разного рода «обличительной» литературы и инициировал организацию разного рода неканонических околоцерковных образований. Марченко развил довольно активную деятельность, вступив в переписку с многочисленными корреспондентами со всей России, и наладил выпуск газеты «Русский Есфигмен», ставшей официальным рупором группы. Эта газета издавалась с помощью ризографа в 2003 – 2008 годах и имела мизерный тираж от 100 до 400 экземпляров, ставших библиографической редкостью и никак не представленными ни в Российской государственной библиотеке, ни в Российской книжной палате. Газета никогда не имела ни ISSN, ни какой-либо иной регистрации и распространялась исключительно

по почте, по адресам подписчиков и корреспондентов П.И. Марченко. Многие из писем, поступавших в адрес редакции, были опубликованы на страницах газеты. Особенно те, в которых была выражена горячая поддержка в осуждении ИНН, экуменизма и действующей российской власти.

Одним из тех, кто горячо поддержал новоявленного «схиепископа», стал бывший клирик РПЦ из Ставропольского края, запрещенный в служении игумен Василиск (Серый) [7; 16; 42], позднее присоединившийся к неканонической «Серафимо-геннадиевской» Российской Православной Катакомбной Церкви», где в ноябре 2004 года был возведен в сан «епископа». Его пространное письмо, в котором он обвиняет Московскую Патриархию в различных отступлениях и проклинает принятие ИНН и т.д., было опубликовано во втором номере «Русского Есфигмена» за 2003 год.

Уже в марте 2003 г. Усков, только что объявивший себя «епископом», провозгласил анафему патриарху Алексию II, а также анафематствовал «и всех, иже с ним пребывающих в общении, как отступников и еретиков» [20, с. 3], и объявил «о подготовке к собору ревнителей Православия, клириков и мирян» [20, с. 3], который должен был стать «предтечей Поместного Собора Русской Православной Церкви» [20, с. 3]. В отдельном открытом обращении группа последователей Николая (Ускова) объявила о возрождении «(Единой) Православной Российской Церкви» [9, с. 8] и о необходимости скорейшего созыва собора Поместной Православной Российской Церкви [9, с. 8].

Помимо деклараций и заявлений, в поселок Осеченка стали прибывать люди, пожелавшие войти в религиозную группу Ускова. Местные представители правоохранительных органов воспротивились этому, однако после некоторого противостояния «монахам и насельникам» было позволено прописаться по месту проживания в Осеченке [22, с. 2]. Помимо монахов, в Осеченку прибыло и несколько поселенцев и казачьих семей. В новой юрисдикции, создаваемой Усковым, казаки (родовые или лица, называющие себя казаками), играли довольно заметную роль, активно вступая в перепалку с местными верующими православного прихода, выступая с воззваниями и декларируя об отступлении от чистоты веры Московским Патриархатом и антинародной властью. Они говорили об ожидании православного царя [1, с. 6 – 7] со страниц «Русского Есфигмена» и «Казачьего Стана» - второй газеты группы, которую также стал издавать П.И. Марченко. В отличие от первой газеты, «Казачий Стан» просуществовал с 2005 по 2013 год, печатаясь на ризографе тиражом 100 – 200 экземпляров.

Спустя несколько месяцев подготовки, 20 июля 2003 года, «недалеко от Дивеева, в лесу, рядом с источником преподобного батюшки Серафима Саровского, состоялся Подготовительный Собор Единой Православной Царской Российской Церкви (такое название получила Церковь на Соборе)» [11, с. 2]. В соборе приняли участие «священство, монашествующие, казаки и миряне из различных юрисдикций Русской Церкви и регионов России» [11, с. 2]. Основные вопросы, которыми

были всецело заняты «соборяне», были изложены следующим образом: «Отступничество, отпадение в различные ереси и срастание с жидомасонской властью иерархии московской патриархии; Неполное крещение, которое практикуется в московской патриархии: сокращение чина крещения неполным вычитыванием молитв и оглашения; окропление или обливание, которое практикуется только лишь во время боевых действий или гонений, вместо полного погружения; Засилье жидовствующих священников в МП; Неприемлемость для православных принятия ИНН и новых электронных апостасийных документов; Теплохладность священников-наемников» [11, с. 2].

Свой собор раскольники начали с выступления «схиепископа» Николая (Ускова), который сообщил собравшимся о своей «катакомбной хиротонии», совершенной по «благословию его духовной матери Блаженной Старицы схимонахини Марии (Христа ради юродивой Марии Ивановны) Самарской, состоявшейся от трех катакомбных архиереев в 1998 году» [17, с. 2].

Помимо самого Ускова в соборе принял участие игумен Серафим (Кучинский), бывший «епископ» Псковский и Порховский (в 1996 – 1997 гг.) неканонической юрисдикции «Российской Истинно-Православной Церкви» (РосИПЦ), снявший с себя неканонический сан «епископа» и принятый в РПЦЗ в сане игумена, с временным запрещением в служении [6, с. 97 – 98]. С 1976 г. священник Сампсон Кучинский являлся священником Псковской епархии Русской Православной Церкви. В 1982 году принял монашество с именем Серафим и был возведен в сан игумена. В 1991 году вошел в юрисдикцию РПЦЗ, разорвав общение с Московским Патриархатом, обвиненным Кучинским во всевозможных канонических отступлениях, экуменизме, сергианстве и т.д. В 1996 г. Серафим (Кучинский) вошел в юрисдикцию РосИПЦ, а после ее распада, в 2000 г., перешел на акефальное положение. Примечательно, что на момент участие в т.н. «соборе» Серафим (Кучинский) скрыл наличие у него сана «епископа РосИПЦ», что, вероятнее всего, было обусловлено стремлением выяснить для себя положение дел в зарождающейся группе Ускова и наличие у него преемства.

Третьим священнослужителем, принявшим участие в «соборе», стал заштатный клирик Московской областной епархии (по другим данным – Курской епархии [34]) Русской Православной Церкви священник Олег Строев, довольно известный в кругах консервативно настроенных православных организаций типа «Союза православных хоругвеносцев». Иерей Олег Строев за годы своего пастырского служения проявил себя как весьма деятельный клирик, самостоятельно принимавший участие в различных патриотических, монархических мероприятиях. Он активно занимался приходской деятельностью, посещал воинские части федеральных сил во время Чеченской войны, являлся убежденным монархистом, сторонником канонизации Царской Семьи, противником экуменизма и т.д. О. Олег Строев активно включился в работу «собора», однако при создании «Единой Православной Царской Российской Церкви» он не стал присоединяться к неканонической

юрисдикции, приняв решение сохранить каноническое общение с Русской Православной Церковью. На «соборе» о. Олег «много уделил внимания засилью жидов и жидовствующих священников в московской патриархии» [17, с. 4].

В заключение обсуждений обозначенных вопросов были подведены итоги «собора», главными из которых стали: 1. Образование неканонической юрисдикции «Единой Православной Царской Российской Церкви» во главе с «схиепископом» Николаем (Усковым); 2. Заявление о том, что «Единая Православная Царская Российская Церковь» является правопреемницей Православной Российской Церкви и открыта для вхождения в нее представителей любых юрисдикций, единственным условием для которых являлось «исповедание Святоотеческого Православия (без ереси экуменизма, сергианства, гордыни зарубежья, катакомбного молчаливчества, старообрядческого отступничества от Царя, отвержение антихристианского глобализма и пр.) и приверженность к идее возрождения Самодержавия» [15, с. 5]; 3. Принесение покаяния от лица всего русского народа за «молчаливое поущение совершению тайны беззакония – убийению Удерживающего, Помазанника Божия, Русского Царя Николая II» [15, с. 5]. Помимо этого, «схиепископ» Николай (Усков) уже в качестве «исполняющего обязанности предстоятеля» новой раскольнической юрисдикции заявил следующее:

«1. Аз, недостойный схиепископ Николай (Усков) благословляю казаков и всех Русских людей к сопротивлению всеми имеющимися средствами богоборной власти и к окончательному сбросу ига жидовского с Дома Пресвятой Богородицы – России.

2. Всем верным Христу священнослужителям предлагаю принять присягу на верность Государю Императору Николаю II и Грядущему Царю, тем самым смыв с себя позор клятвопреступления, и призываю следовать за мной на Голгофу ко Христу, как «пастырям добрым, полагающим души за овцы своя».

3. Всем монашествующим, казакам, мирянам предлагаю принять присягу на верность Государю Императору Николаю II и Грядущему Царю, смыв с себя позор клятвопреступления. И стоять в этом до смерти» [15, с. 5].

Одновременно были приняты специальные тексты: «Присяга производимого во священника» и «Воинская присяга на верность службы царю и отечеству». В данных текстах декларировалась верность последнему Российскому Императору Николаю II, как живому человеку, верность Православию и данной присяге. Всего в «соборе» приняло участие около 30 человек, из которых не менее 4 были представителями монашествующих и 8 человек – казаков различных войск, не входящих в состав какой-либо официально зарегистрированной казачьей организации. В новой схизматической общине казакам отводилась особая роль. Усков стремился создать вокруг себя полувоенную организацию, идейно близкую к крайне-правым националистическим маргинальным образованиям, стремящимся возвести свое преемство к опричникам времен царя Иоанна Грозного, весьма популярного в среде религиозных фанатиков, неоднократно пытающихся поднять вопрос

о канонизации этого исторического деятеля. С целью привлечения в Осеченку казаков из других регионов страны П.И. Марченко и Николаем (Усковым) было объявлено о существовании некоего «Вышневолоцкого казачьего стана», куда готовы были принять любого, пожелавшего вступить в ряды этого «казачества» и религиозной группы Ускова [14, с. 7].

Группа стремительно развивалась, все чаще о Ускове говорили как о некоем новом «ревнителе Православия» и «зилоте». Один из журналистов, побывавший в общине Ускова в 2003 году сообщил о том, что стало известно об Ускове от членов его монашеской общины. Например, «что о. Николай пострижен в схиму в Санаксарах, при старце Иерониме, что они, действительно, не принадлежат Московской Патриархии, а окормляются они у некоей прозорливой блаженной Пашеньки, живущей в Сатисе, близ Дивеева.

– Кого же вы поминаете на своих службах вместо Патриарха Алексия II?

– А вот завтра утром ты и услышишь, – был ответ.

Проснувшись рано, я услышал, что за стеной совершается литургия. После херувимской, когда обычно священник говорит: «Великаго господина и отца нашего Алексия» и т.д., я услышал: «Великаго господина архиерея нашего и монахов-зилотов, на горе Афонстей подвизающихся, да помянет Господь...» и прочее» [8]. Как видим, Усков, встав на путь раскола, на тот момент еще не определился с формой возношения своего имени за богослужением, однако объявил о своем единстве с некими монахами-зилотами со святой горы Афон.

Осенью 2003 года группа Ускова разослала приглашения всем подписчикам «Русского Есфигмена» на «Поместный Собор Единой Православной Царской Церкви», который планировалось провести 2 ноября 2003 года в Осеченке. Очевидно, Усков рассчитывал на этом мероприятии еще более увеличить число своих последователей. С этой же целью «схиепископ» Николай (Усков) рекомендовал священникам, уклонившимся в раскол, запрещенным в служении и пожелавшим войти с ним в общение, служить (при наличии у них антимины) и продолжать свою деятельность, предварительно уведомив об этом собственно Ускова [30, с. 2]. Практическим шагом к оформлению своей юрисдикционной связи с Усковым стало также указание о возношении его имени за богослужениями.

«Малый Собор» состоялся в намеченные дни 2 ноября 2003 года, однако не смог собрать значительное число клириков. В то же время за считанные месяцы в данной группе произошли довольно существенные изменения. Серафим (Кучинский) сообщил о наличии у него епископского сана, увеличив таким образом состав иерархии неканонической группы. Одновременно с этим прямо во время «Собора» стало известно, что «Схиепископ Николай (Усков) совершил прелюбодеяние. На состоявшемся 20 октября (ст.ст.) Соборе Царской Церкви на него была наложена строгая епитимья. Он запрещён в служении, подлежит пребыванию в затворе и ему установлено строгое молитвенное и постническое правило» [37, с. 2]. Данное обстоятельство повергло в большое смущение и без того небольшую и довольно

маргинальную группу сторонников «Единой Православной Царской Российской Церкви», видевших в Ускове «родоначальника борьбы за чистоту Православия» [37, с. 3]. Несмотря на то, что глава юрисдикции фактически тут же был смещен со своего поста, группа продолжила свое существование под руководством уже «епископа» Серафима (Кучинского). Примечательно, что в отличие от Ускова Кучинский сразу предоставил «собору» документ, подтверждающий факт его рукоположения в сан «епископа Псковского и Порховского» в составе РосИПЦ, подписанный «епископом Московским и Коломенским» Иоанном (Модзалевским), «епископом Санкт-Петербургским и Старорусским Стефаном (Линицким)» и «протопресвитером» Александром Сергиевым-Зарнадзе [38].

«Малый Собор» продолжил свою работу, приняв ряд решений по следующим вопросам: «1. О причинах создания Царской Церкви. 2. О желающих войти в Царскую Церковь. 3. О предстоятеле. 4. О документах (новом паспорте, ИНН и пр.). 5. О присяге на верность подданству Николаю II Александровичу и Грядущему Царю. 6. О взаимоотношениях с МП. 7. О схиепископе Николае (Ускове)» [37, с. 2]. Новым главой юрисдикции стал «епископ» Серафим (Кучинский), принявший титул «епископа Российского». В юрисдикцию, тем не менее, «записалось 26 человек, но потом (в течение последующих двух дней) трое выбыло. Среди записавшихся два епископа, один иеромонах, один схимонах, одна монахиня, казаки, миряне» [37, с. 3]. Священник Олег Строев отказался входить в неканоническое сообщество, заявив, что «вступит в Царскую Церковь года через два-три, когда в Ней все образуется» [34]. Еще одна группа присутствующих на соборе воздержалась от принятия какого-либо решения по этому вопросу в данный момент. По поводу вопроса о документах (паспорта, ИНН, электронные карты) общим решением было решено категорически не принимать данные документы, однако было рекомендовано ранее принявшим паспорта Российской Федерации сжечь эти документы (!). По вопросу принятия присяги императору Николаю II собрание высказалось за необходимость такой присяги. Одновременно с этим было категорически воспрещено духовно окормляться в храмах Московского Патриархата, а в сами храмы заходить лишь с целью приложиться к святым мощам, считая церкви канонической Церкви «как захваченные еретиками» [37, с. 2]. Закончился т.н. «собор» «молитвенным прошением ко Господу о даровании многострадальному народу русскому освобождения от ига жидовского богоборного и восстановления Православного Царства Русского» [37, с. 2]. Часть присутствующих все же осталась недовольна решением «собора» и отдельно выпустила заявление о своей поддержке «схиепископа» Николая, который, по их мнению, был незаконно смещен с поста «предстоятеля» и которого они желают поддержать в трудную для него минуту.

Серафим (Кучинский) издал специальную «Грамоту Собора», которую подписали все участники «Собора», присоединившиеся к данной группировке [10, с. 2]. После окончания «собора» группа продолжила свое существование, используя крайне агрессивную риторику нетерпимости и розни. «Рукоположенный»

«схиепископом» Николаем (Усковым) единственный «иеромонах» юрисдикции Николай (Скворцов) был временно отстранен от служения Серафимом (Кучинским), так как из-за сомнений в хиротониях Ускова Кучинский планировал вызвать Николая (Скворцова) к себе в Дедовичи, в Псковскую область, для перерукоположения [34]. В начале 2004 года у Ускова родилась дочь от бывшей послушницы, с которой он стал совместно проживать все там же, в Осеченке. По свидетельству П.И. Марченко, бывший лжесхиепископ «выполнять епитимью, наложенную еп. Серафимом – отказался. Сильно пьет, но продолжает совершать службы. Как он себя сейчас величает не знаем, т.к. контактов с ним почти не имеем» [34]. Осенью 2004 года Усков уже, вероятно, сложил с себя никогда не существовавший «сан» и монашескую схиму. В октябре 2004 года П.И. Марченко писал автору этих строк: «Схиепископ Николай уже не существует, есть женатый мирянин Виктор Иванович Усков, который к Царской Церкви никакого отношения не имеет» [31], при этом также сообщалось, что на этот момент в юрисдикции не было священнослужителей, кроме Серафима (Кучинского). Живя в одном населенном пункте, бывшие единомышленники размежевались, однако жизнь Ускова все так же протекала под наблюдением членов «царской церкви»: «Виктор Иванович работает на железной дороге, если, конечно, уже не сменил работу. Он много пьет (спиртное), поэтому его часто увольняют и он устраивается на другое место. Он продолжает совершать службы (в основном требы). Но в каком сане он это делает мы не знаем, так как монахом он уже не является. К нему на эти «службы» ходят два-три человека из его старых прихожан. Он получил новый паспорт и ИНН. В общем, от его прежних убеждений почти ничего не осталось» [33].

Группа продолжила свою деятельность, активно публикуя материалы, критикующие и очерняющие Русскую Православную Церковь, ее историю, иерархию и клир, объявив отступническим и Поместный Собор Православной Российской Церкви 1917 – 1918 гг. [43, с. 5 – 6], неканоничным избрание свт. Тихона на патриарший престол, и пропагандирующие отречение от паспортов и прочих документов как навязанных «антихристовой и жидовской властью». Уже вскоре под прессинг активистов группы попал и новый «предстоятель» - «епископ» Российский Серафим (Кучинский), который после долгих уговоров сжег свой новый паспорт гражданина Российской Федерации сначала согласился это сделать, но затем отказался, что было воспринято как обман и предательство [33]. При этом газета объявила, что будет впредь выходить без его благословения, а «на службах Осеченской общины его имя, как предстоятеля Царской Церкви, больше не возносится» [26, с. 8]. Фактически, со второй половины 2005 года только что созданная неканоническая юрисдикция погрязла в раздорах и маргинальных явлениях, лишивших ее наличия «священства», сделавших очередной беспоповской сектой. Возглавителем и главным идеологом группы стал редактор газеты П.И. Марченко. «Иеромонах» Николай (Скворцов) также отошел как от данной группы, так и от Ускова, проживая в своем доме в Осеченке и занимаясь пасекой [32]. Так как клириков в группе

не осталось, в январе 2006 г. П.И. Марченко сообщал что «ЕПЦРЦ общается со многими священниками, которые признают грех русского народа в февральских событиях 1917 года и не состоят в общении с отступником и еретиком Алексием Ридегером (Раскольник имеет ввиду Предстоятеля Русской Православной Церкви Святейшего патриарха Алексия II – *о.Л.Бочков*). Этих людей довольно много...» [32]. Однако, конкретные имена этих клириков и их каноническую зависимость не сообщил.

В 2006 году община «Царской церкви» окончательно пришла к беспоповскому состоянию, о чем открыто заявил П.И. Марченко через свою газету, сообщив, что в общине богослужения совершаются по мирскому чину, в основном обедницы из часослова, а священники, которые бы могли совершать богослужения по уставу Греко-Российской Церкви, им попросту неизвестны [36, с. 3]. Рассмотрев все существующие на тот момент неканонические юрисдикции, декларирующие свое преемство от «катакомб», РПЦЗ, иосифлян, единоверцев и проч., Марченко заявил, что все они также находятся в разных степенях заблуждения, и войти с ними в общение нет никакой возможности: «Для того, чтобы понять, как мы относимся к этим церковным группам и конкретным Церквям, надо указать те отклонения от учения Греко-Российской Церкви, которые существуют сегодня, и установить, причастны ли к ним вышеперечисленные группы. Перечислим эти отклонения:

1. Признание деяний антимонархического Первого Всероссийского Собора 1917 – 18 гг., уничтожившего Царскую Церковь и создавшего Церковь Республиканскую.

2. Допускают изменения в богослужебных текстах.

3. Признание сатанинской жидо-масонской власти.

4. Участие в экуменическом движении.

5. Отказ (полный или частичный) исполнять решения Великого Московского Собора 1667 г.

6. Содействие Мировому правительству в глобализации мира.

7. Разрешение получения ИНН, кодов, электронных паспортов своей пастве» [36, с. 4].

Сознавая свое ущербное состояние и невозможность участия в полноценной церковной жизни, Марченко, тем не менее, питал надежды на расширение влияния своей группы и успешный поиск клириков, которые бы устроили по своим воззрениям общину из Осеченки. Особенно вдохновляющий пример для себя он находил в истории возникновения греческого старостильного раскола, который первоначально развивался как оппозиционное движение мирян, выступивших против введения нового календаря в Греческой Церкви, но впоследствии к ним присоединились и епископы, образовавшие новую иерархию [29, с. 1]. Это подтолкнуло его к созданию на базе немногочисленной общины единомышленников в Осеченке новой организации, получившей название «Движение за возрожде-

ние Греко-Российской Поместной Церкви и восстановление Самодержавной Монархии» [23, с. 1]. К данному движению присоединились несколько человек, проживающих в четырех регионах России [23, с. 1]. В процессе поиска, судя по публикациям в газете «Русский Есфигмен», группа проявляла некоторый интерес к группе греческих старостильников, известной как «Матфеевский» синод церкви истинно-православных христиан Греции» [18, с. 2 – 4; 5, с. 167 – 180] и являющейся одним из наиболее консервативных и непримиримых неканонических образований, весьма близким по своей ментальности к русским старообрядческим юрисдикциям [2, с. 110 – 116]. Возможно, такой интерес перешел бы в практическую плоскость, и группа, как уже бывало, вошла бы в юрисдикцию греческих старостильников, однако в 2008 г. произошло очередное громкое событие, заставившее все внимание «ревнителей истинного православия» сосредоточить именно на нем. Имеется в виду нашумевшее открытое письмо епископа Анадырского и Чукотского Диомида (Дзюбана).

Конфликт епископа Диомида с высшей церковной властью лежал также в области дисциплинарно-психологической, так как все тексты, вышедшие из-под пера бывшего епископа, были плодом псевдоправославной духовности и раскольнического самосознания, основанного на ревности не по разуму, на критике церковной иерархии, на апокалиптических настроениях и принятии курса на отделение от канонической Церкви, некогда воспитавшей его и вознесшей на архиерейскую кафедру [3, с. 125 – 132].

На праздник Богоявления 2007 года в прессе стал широко известен текст «Обращения клириков Анадырско-Чукотской епархии РПЦ МП ко всем архипастырям, пастырям, клирикам, монашествующим и всем верным чадам Святой Православной Церкви», в котором авторы в нескольких пунктах выразили суть своих наблюдений «отступлений от чистоты православного вероучения» [25, с. 213]: экуменизм, духовное соглашательство (неосергианство), подчинение мирским антихристианским властям, упразднение соборности в Церкви, глобализация и т.д.

После прочтения обращения свою поддержку епископу Диомиду высказали несколько священнослужителей и монашествующих со всей страны, при этом риторика этой формирующейся группы была как нельзя близка группе «царской церкви» Ускова – Марченко. Одновременно с этим появилось еще несколько подобных текстов за подписью епископа Диомида. Впоследствии за клевету, дезинформацию и прямую ложь в отношении священноначалия Архиерейский Собор Русской Православной Церкви освободил еп. Диомида от управления Чукотской епархией и осудил действия его и ряда клириков, определив в качестве наказания извержение из сана [27, с. 20 – 22]. Позднее Священный Синод РПЦ также констатировал игнорирование епископом Диомидом всех призывов к объяснению с Синодом и Патриархом и факт вступления в силу решения Собора об извержении его из священного сана [28, с. 27].

«Сам епископ Диомид этих решений не признал и 17 июля 2008 выпустил обращение, в котором анафематствовал патриарха Алексия II и ряд иерархов, считая, что порвал общение с управляющими РПЦ, но не с самой Церковью, являясь внутренней оппозицией [24, с. 1 – 14]. Также за еп. Диомидом перестали помнить патриарха и некоторые клирики (большой частью из его епархии, но также и некоторые в других областях России)» [3, с. 128]. Однако следует отметить, что после наложенных на еп. Диоида прещений большая часть поддержавших его клириков и мирян, дорожа каноническим единством, отказалась от пути уклонения в раскол, не последовав за Диомидом.

П.И. Марченко с большим энтузиазмом активно включился в раскольническую деятельность епископа Диоида, и с 2008 года газета «Русский Есфигмен» прекратила свое существование, равно как и «Единая Православная Царская Российская Церковь», став очередным кратковременным явлением в истории отечественного расколоведения. Впоследствии Марченко вошел в состав новой неканонической религиозной организации, учрежденной бывшим епископом Диомидом, известной как «Русская Православная Церковь - Святейший Правительствующий Синод» [39]. Союз Марченко с бывшим еп. Диомидом также оказался недолговечным и окончился размежеванием. В настоящее время П.И. Марченко отошел от активной публицистической и общественно-религиозной деятельности.

Судьба ключевых фигур, сыгравших заметную роль в создании и становлении неканонической «Единой Православной Царской Российской Церкви», сложилась довольно трагично.

Лжесхиепископ Николай (Виктор Иванович Усков), вступив в официальный брак со своей бывшей послушницей, стал отцом, однако вследствие тяжелой алкогольной зависимости вел довольно маргинальный образ жизни, постоянно проживая в Осеченке и изредка совершая богослужения для 2 – 3 человек, сохранивших ему верность как «духовному лицу». В 2010 году он был довольно сильно избит неизвестными людьми в электричке, следующей по маршруту Москва – Тверь, и выброшен на одной из станций. После этого он ослеп, и благодаря усилиям супруги, сумевшей найти возможность сделать Ускову операцию по восстановлению зрения в Москве, зрение вернулось к нему, а вместе с ним тяга к алкоголю. В августе 2011 года бывший «предстоятель» «Единой Православной Царской Российской Церкви» скончался вследствие отравления некачественным алкогольным суррогатом [35]. Так бесславно закончилась жизнь еще одного отечественного самосвята, выдававшего себя за православного архиерея, ревнителя Православия, истового монаха.

«Епископ Российский» Серафим (Кучинский), как уже указывалось, после отказа уничтожить свои документы размежевался с группой Марченко и, сложив с себя неканонический сан, вместе со своей общиной верующих из поселка Дедовичи Псковской области в сане игумена в конце 2010 – начале 2011 года вошел в юрисдикцию неканонической «Русской Православной Церкви Заграницей»

«митрополита» Агафангела (Пашковского), являющейся одной из групп, отколовшихся от РПЦЗ вследствие нежелания уврачевать разделение и идти на сближение с Русской Православной Церковью [6, с. 53 – 57]. Примечательно, что он, оставаясь верным своим монархическим убеждениям, «совершал богослужения по текстам дореволюционных богослужебных изданий, с поминовением святого благоверного Царя-мученика Николая Александровича Романова и всего Августейшего семейства» [12]. Скончался игумен Серафим (Кучинский) 1 ноября 2011 года [41].

Поддержавший данную группу священник Олег Строев так и не присоединился к «Единой Православной Царской Российской Церкви», пожелав сохранить каноническую связь с Русской Православной Церковью. О. Олег Строев скончался на Праздник Преображения Господня, 19 августа 2005 года, по свидетельству знавших его, «преставился прямо в алтаре храма во время праздничной Божественной литургии на Преображение Господне. Поисповедовал русских людей, причастил, вошёл с Чашею со Святыми Дарами в алтарь, поцеловал Престол и - отошёл ко Господу» [40]. Смерть наступила вследствие продолжительного онкологического заболевания. На похоронах присутствовали многочисленные почитатели и прихожане о. Олега, и теперь сохранившие о нем самые добрые воспоминания.

Несмотря на проявленный интерес со стороны консервативно настроенных верующих Русской Православной Церкви, так называемая «Царская Церковь» Николая (Виктора Ускова) не смогла совратить в раскол значительное количество верующих. В ее составе оказались немногочисленные адепты, имеющие яркие признаки маргинального сознания и религиозного фанатизма, вплоть до экстремизма и крайней нетерпимости. Просуществовав всего пять лет, данная группа утратила наличное «священство» и «иерархию» и фактически распалась, а ее недавние члены вошли в состав других неканонических религиозных образований со схожей риторикой.

ИСТОЧНИКИ И ИСПОЛЬЗОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. *Бобков Олег (Киприан)*. Письмо // Русский Есфигмен. — Вышний Волочек, 2003. — № 5, май. С. 4 – 7.
2. *Бочков П.В., свящ.* Русские старообрядческие юрисдикции и греческие старостильники: контакты новейшего времени // Сборник трудов Якутской Духовной Семинарии. — Якутск, 2018. — Выпуск 5. — С. 110 – 116.
3. *Бочков Павел, свящ.* Новый «успех» раскольнического сознания - бывший епископ Диомид // Молодой Ученый. Ежемесячный научный журнал. Информационно-аналитический журнал. — № 6/2009. — Чита, 2009. С. 125 – 132.
4. *Бочков Павел, священник*. Греческая старостильная схизма на Святой Горе Афон // Вестник Оренбургской духовной семинарии. — Оренбург: Оренбургская духовная семинария, 2016. — Вып. 1 (5) 2016. — С. 77 – 88.

5. *Бочков Павел, священник*. Обзор неканонических православных юрисдикций XX–XXI вв. Т. 4: Греческий старостильный раскол и производные от него неканонические юрисдикции: монография. — СПб.: Свое издательство, 2018.
6. *Бочков Павел, священник*. Обзор неканонических православных юрисдикций XX–XXI вв. Т. 1: Политические расколы: монография. — Издание 2-е, исправленное и дополненное. — СПб.: Свое издательство, 2018.
7. *Брежницкая Елена*. Империя Василиска // Ставропольская правда [Электронный ресурс]. — 2019. — Режим доступа: https://stavpravda.ru/20071127/Imperiya_Vasiliska_3183.html — Дата доступа: 29.12.2019.
8. *Бурмистров В.* «Неудавшийся» отпуск. Невероятные приключения русского в России // Газета Эском [Электронный ресурс]. — 2019. — Режим доступа: <http://www.rusvera.mrezha.ru/428/6.htm> — Дата доступа: 29.12.2019.
9. Всечестные отцы, матери, братья и сестры о Господе! // Русский Есфигмен. — Вышний Волочек, 2003. — № 4, апрель. С. 8.
10. Грамота Малого Поместного Собора Единой Православной Царской Российской Церкви от 20.10 / 2.11.2003 г. // Русский Есфигмен. — Вышний Волочек, 2004. — № 1 (8), февраль. С. 2.
11. Деяния Подготовительного Собора Единой Православной Царской Российской Церкви // Русский Есфигмен. — Вышний Волочек, 2003. — специальный выпуск, август. С. 2 – 4.
12. Единая Православная Царская Российская Церковь // Иерархия литургических церквей [Электронный ресурс]. — 2020. — Режим доступа: <http://www.hierarchy.religare.ru/h-orthod-epcpc.html> — Дата доступа: 20.01.2020.
13. *Жоголев Антон*. Матушкин день // БлаговестЪ. Православная газета [Электронный ресурс]. — 2019. — Режим доступа: <https://blagovest.cofe.ru/Sobyitiya/Matushkin-den> — Дата доступа: 29.12.2019.
14. *Заскалов Дмитрий*. Воины Христа // Русский Есфигмен. — Вышний Волочек, 2003. — специальный выпуск, август. С. 7.
15. Итоги Собора // Русский Есфигмен. — Вышний Волочек, 2003. — специальный выпуск, август. С. 5.
16. *Котов Данила*. Скрытая угроза // Ставропольский репортер газета [Электронный ресурс]. — 2019. — Режим доступа: <http://www.stav-reporter.ru/tema-nomera/3109-skrytaja-ugroza.html> — Дата доступа: 29.12.2019.
17. *Марченко П.* Деяния Подготовительного Собора Единой Православной Царской Российской Церкви // Русский Есфигмен. — Вышний Волочек, 2003. — специальный выпуск, август. С. 2 – 4.
18. *Марченко Павел*. Церковь ИПХ Греции Матфеевского синода // Русский Есфигмен. — Вышний Волочек, 2007. — № 2 (20), май. С.2 – 4.
19. *Николай (Усков), иеросхимонах*. Открытое письмо иеросхимонаха Николая (Ускова) к архиереям, священнослужителям, монашествующим и мирянам Московской Патриархии // Русский Есфигмен. — Вышний Волочек, 2003. — № 1, январь.

С. 1 – 4.

20. *Николай (Усков), схиетископ.* [Грамота] // Русский Есфигмен. — Вышний Волочек, 2003. — № 3, март. С. 3.

21. *Николай (Усков), схиетископ.* Опровержение. Разъяснение по поводу статьи г-на Жоголева в Самарской газете «Благовест» за № 2, 2003 г. «Матушкин день» («Зилот» из Волочка) // Русский Есфигмен. — Вышний Волочек, 2003. — № 3, март. С. 2.

22. Новости Православия // Русский Есфигмен. — Вышний Волочек, 2003. — № 5, май. С. 2.

23. Обращение инициативной группы мирян Движения за возрождение Греко-Российской Поместной Церкви и восстановление Самодержавной Монархии // Русский Есфигмен. — Вышний Волочек, 2007. — № 1 (19), февраль. С.1.

24. Обращение Преосвященного Диомида, епископа Анадырского и Чукотского к духовенству Русской Православной Церкви и ко всем Православным Христианам Земли Русской от 4/17 июля 2008. — Машинопись. Без места и даты издания. Факсимильная подпись еп. Диомида. Копия. С. 1 – 14. // Архив автора.

25. Обращения клириков Анадырско-Чукотской епархии РПЦ МП ко всем архипастырям, пастырям, клирикам, монашествующим и всем верным чадам Святой Православной Церкви // Страх а же вашего не убоимся, яко с нами Бог. Сост. игумен Илия (Емпулєв). — Изд. 3-е исправленное и дополненное. — Рязань: «Зерна», 2008. С. 213 – 216.

26. Объявление // Русский Есфигмен. — Вышний Волочек, 2005. — № 2 (13), август. С.8.

27. Определение Освященного Архиерейского Собора о деятельности Преосвященного Диомида, епископа Анадырского и Чукотского // Журнал Московской Патриархии. — М., 2008. — № 8. С. 20 – 22.

28. Определение Священного Синода [от 6.10.2008 г.] // Журнал Московской Патриархии. — М., 2008. — № 11. С. 4 – 27.

29. От редакции // Русский Есфигмен. — Вышний Волочек, 2006. — № 4 (18), ноябрь. С.1.

30. Ответы схиетископа Николая (Ускова) // Русский Есфигмен. — Вышний Волочек, 2003. — № 6, сентябрь. С. 2 - 3.

31. Письмо Марченко П.И. автору от 04.10.2004 // Архив автора.

32. Письмо Марченко П.И. автору от 18.01.2006 // Архив автора.

33. Письмо Марченко П.И. автору от 28.05.2005 // Архив автора.

34. Письмо Марченко П.И. автору от 29.03.2004 // Архив автора.

35. Письмо Марченко П.И. Тупиковой Н.В., октябрь 2012 г. // Архив автора.

36. *Редактор [Марченко П.И.].* [Из переписки с читателями] // Русский Есфигмен. — Вышний Волочек, 2006. — № 2 (16), апрель. С. 2 – 4.

37. *Редактор [Марченко П.И.].* Деяния Малого Поместного Собора Единой Православной Царской Российской Церкви // Русский Есфигмен. — Вышний Волочек, 2003. — № 7, ноябрь. С. 2 - 3.

38. Российская Истинно-Православная Церковь. Свидетельство. Копия. 1 л. // Архив автора.
39. Русская Православная Церковь - Святейший Правительствующий Синод // Иерархия литургических церквей [Электронный ресурс]. – 2020. – Режим доступа: <http://www.hierarchy.religare.ru/h-orthod-rcsps.html> – Дата доступа: 20.01.2020.
40. Русский батюшка // Журнал Русский Дом [Электронный ресурс]. – 2020. – Режим доступа: <http://www.russdom.ru/oldsayte/2005/200511i/20051125.html> – Дата доступа: 20.01.2020.
41. *Софроний [Мусиенко], архиеп.* 01.11.2011г. Почил о Господе игумен Серафим (Кучинский) // Санкт-Петербургская и Северо-Русская епархия РПЦЗ. Официальный сайт. [Электронный ресурс]. – 2020. – Режим доступа: http://vishegorod.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=863&Itemid=104 – Дата доступа: 20.01.2020.
42. *Токмакова Ольга.* Яд Василиска. Бывший священник лишает семьи и интереса к жизни // Российская газета [Электронный ресурс]. – 2019. – Режим доступа: <https://rg.ru/2007/12/20/reg-kavkaz/sekta-vasiliska.html> – Дата доступа: 29.12.2019.
43. Экуменические деяния Московского собора 1917 – 18 гг. // Русский Есфигмен. – Вышний Волочек, 2007. – № 2 (20), май. С. 5 – 6.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Куликов Иван Николаевич

ОБСУЖДЕНИЕ ВОПРОСА О ПРЕДОСТАВЛЕНИИ АВТОКЕФАЛИИ НА МЕЖПРАВОСЛАВНЫХ СОВЕЩАНИЯХ В КОНЦЕ XX – НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

26 февраля 2020 года в столице Иордании г. Аммане Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл принял участие в собрании Предстоятелей и делегаций Поместных Православных Церквей. В слове приветствия к собравшимся Предстоятель Русской Православной Церкви перечислил наиболее острые проблемы, которые следует обсудить в рамках всеправославного диалога. Одной из обозначенных в приветственном слове проблемных областей является область автокефалии: угроза институту автокефалии в Церкви; отсутствие общеправославно признанного, бесспорного для всех механизма предоставления автокефалии; попытки ввести неравенство между «старшими» и «младшими» автокефальными Церквами [7].

Условия и процедура предоставления автокефалии явным образом не прописаны в Канонах Православной Церкви. Отсутствие канонического критерия позволяет появляться различиям в трактовке этого вопроса в Православных Поместных Церквях. Ситуация усложняется тем, что в греческой канонической и церковно-исторической литературе до сих пор различают статус древних Патриархатов, равночестным с которыми признается Московский Патриархат, с одной стороны, и остальных автокефальных Церквей - с другой, которые хотя и считаются вполне



*Куликов Иван Николаевич,
магистр богословия,
заведующий заочным
сектором, старший
помощник проректора по
воспитательной работе,
старший преподаватель
кафедры исторических и
церковно-практических
дисциплин РПДС*

самостоятельными, но тем не менее не поставляются в один ряд с древними Восточными Патриархатами [1, с. 199].

Впервые на всеправославном обсуждении проблема провозглашения и признания автокефалии была обозначена и включена в повестку всеправославного предсоборного процесса на Межправославном подготовительном совещании на Афоне в 1930 году [9, с. 230].

В каталоге I Всеправославного совещания (1961) эта тема была сформулирована следующим образом: «Провозглашение автокефалии: а) Кто ее провозглашает; б) Предпосылки и условия; в) Способ провозглашения автокефалии; г) Какие Церкви признаются ныне автокефальными» [8, с. 78].

В сокращенном каталоге, принятом I Всеправославным предсоборным совещанием в Шамбези (1976), эта тема получила формулировку «Автокефалия и способ ее провозглашения» [8, с. 144]. Конкретная разработка темы автокефалии началась в конце 1980-х годов. Мнения автокефальных поместных церквей по этой теме были представлены в виде докладов, которые направлялись в секретариат по подготовке Всеправославного собора в Шамбези. Свои доклады представили Константинопольская, Александрийская, Иерусалимская, Русская, Румынская, Болгарская, Эладская и Польская церкви [2, с. 245].

К практическому ее рассмотрению Поместные Православные Церкви приступили на заседании Межправославной подготовительной комиссии (МПК) в Шамбези, близ Женевы, 7-13 ноября 1993 года [6]. Секретарь комиссии митрополит Дамаскин (Папандреу) представил участникам заседания доклад, в котором содержался сравнительный анализ различных позиций по вопросу провозглашения автокефалии [9, с. 231]. Большой интерес представляют приведенные в сообщении митрополита Дамаскина цитаты из докладов поместных церквей, которые отражают особенности их представления этого вопроса.

В докладе *Вселенского Патриархата* приводятся следующие выводы и предложения:

«Из всего сказанного об организации древней Церкви и в особенности о введении митрополичьей и патриаршей систем видно, что при создании и утверждении структур церковного управления был пущен в ход важный механизм решений и предписаний, особенно в области Соборов, которые созывались по разным случаям, и в частности Вселенских Соборов, отличительным признаком которых всегда было полное согласие в решениях всех поместных Церквей» (пар. 23).

«Из всего вышесказанного видно, что в сознании Церквей вопрос автокефалии касался компетенции всей Церкви в целом. Ибо с понятием автокефальной Церкви связано понятие независимой поместной Церкви, связанной единством веры и каноническими началами с другими ее частями» (пар. 27) [2, с. 246-247].

«На основании этих серьезных фундаментальных источников, а также на основании самого понятия автокефалии как некой практики Церкви, когда, как было сказано выше, меняются определенные церковные границы и возникает новая юрисдикционная и административная власть, создающая новое положение

в общей структуре Православной Церкви, видно, что дарование автокефалии – дело всей Церкви в целом, за которой остается право вынести окончательное решение относительно дарованной автокефалии особенно во время Великого или Общего Собора Православной церкви, что означает, что такое решение относится к компетенции общего собора, представляющего собрание поместных Православных Церквей, но ни в коем случае не является в компетенции какой-либо отдельной поместной Православной Церкви.

Константинопольская Церковь и ее административные органы в согласии с буквой и духом священных канонов, как было указано выше, и соответственно своей длительной церковной практике, начиная с эпохи непосредственно после Вселенских Соборов и до наших дней, при утверждении и согласии других Православных Церквей-Сестер пользовалась правом и несла служение, состоящее в удовлетворении нужд и деятельности на пользу единства нашей св. Православной Церкви во все времена и повсюду, с тех пор как стал возможным созыв Собора или соборов, подобных вышеописанным.

Согласно всему вышесказанному, этот Великий Собор должен будет, с одной стороны, благословить и окончательно утвердить дарованные Константинопольской Церковью автокефалии, а с другой, закрепить впредь для аналогичных случаев привычную практику, соблюдавшуюся до сих пор и ставшую неписанным законом, созданным этой практикой, чтобы подобные затруднения не возникали впредь.

Следовательно, существует только один действительно положительный и возможный способ объявления автокефалии какой-либо Церкви: это та процедура, которая соблюдалась до сих пор и которая не отменяет непреложного права всех Православных Церквей вместе взятых давать свое согласие и подтверждение, а обеспечивает нормальное течение дела во всем, что касается административной организации и развития в лоне Православной Церкви» (пп. 45, 46, 47, 49) [2, с. 250-251].

В докладе *Александрийской Патриархии* подчеркивается:

«Из вышеизложенного становится ясно, что наивысшая видимая власть Православия – это Вселенский Собор, который, по словам св. Златоуста, есть имя состава и собора. Он также является самой высшей авторитетной инстанцией, которая может упорядочивать административные границы Православных Церквей. Основной принцип Православной Церкви заключается в том, что на Вселенских Соборах присутствовал Дух Святой, который руководил ими в решениях» (пар 4) [2, с. 247].

«Следовательно, Вселенская Патриархия с согласия всех Православных Церквей имеет, согласно порядку, инициативу в общих вопросах Церкви, среди которых оказывается и учреждение автокефалии. До сих пор было доказано, что Константинопольская Церковь приступала к учреждению автокефалии не без мудрости и размышления и что ей всегда оказывалось подобающее уважение. Это служение Вселенской Патриархии вытекает из необходимого наличия координирующего фактора для порядка и гармонических отношений между Церквами.

Вывод таков, что из основных принципов управления Церкви и ее жизни мы приходим к твердому мнению, что автокефальные Церкви имеют юрисдикцию, ограниченную границами их предела, и не могут даровать автокефалию, тогда как они могут даровать автономию святым храмам и святым монастырям, которые находятся в пределах их церковной юрисдикции.

Возобновление в наши дни практики созыва Всеправославного Совещания и достижение частого общения Председательствующих Православных Церквей с Вселенской Патриархией дает Церкви возможность совместно выносить решения в случае учреждения автокефалии» (пар. 9) [2, с. 251-252].

В обширном докладе *Иерусалимской Патриархии* говорится:

«Вселенский Собор представляет собой канонический орган для проведения общих канонических реформ в административной организации Церкви; между прочим, именно по этой причине решениями Первого и Четвертого Вселенских Соборов были учреждены как система митрополий, так и система патриархатов. Однако, большие Соборы также могли принимать решения по вопросам управления более общего характера.

Таким образом, общие соборы Восточных Церквей или домашние Соборы в Константинополе Вселенского Престола (эндемуссе), которые в церковной практике на Востоке заняли место Соборов со значительным количеством участвующих и стали более авторитетными, получили возможность принимать решения по вопросам управления более общего характера (см. В. Фидас. Церковная история. Афины, т.2, с. 148). Следовательно, под председательством Вселенского Патриарха и выражая мнение патриарших Престолов Востока, местные Константинопольские Соборы обладали юрисдикцией провозглашать автокефалии Церкви и поставлять святителей вплоть до чина патриарха» (пар. II, 4) [2, с. 247].

«Провозглашение автокефалии всякой поместной Церкви должно осуществляться на основе комплекса канонической традиции и, в особенности, установленных Вселенскими Соборами критериев и долгой практики церковной деятельности, поскольку только таким образом провозглашение автокефалии будет каноническим» [2, с. 252].

В докладе *Элладской Православной Церкви* читаем следующее:

«а) Вся Православная Церковь в своей канонической административной совокупности провозглашает какую-либо Поместную Церковь автокефальной, поэтому произвольное, самовольное или группой автокефальных Православных Церквей одностороннее провозглашение, не служащее единству Православной Церкви и нарушающее каноническое предание, является антиканоничным.

б) Органом, отвечающим за провозглашение автокефалии, является Вселенский Собор, и, соответственно, для Православной Церкви – Всеправославный Собор, который, применяя каноническую традицию и особенно вышеупомянутые критерии, приступает каноническим порядком к провозглашению.

в) Канонический процесс начинается, по каноническому преданию Православной Церкви, Вселенским Престолом, имеющим первенство чести, который координирует все каноническое рассмотрение вопроса на всеправославной основе.

г) В исключительных случаях возможно провозглашение какой-либо Церкви автокефальной единогласным выражением воли всех автокефальных Православных Церквей, но и такое провозглашение – применением экклезиологической икономии – завершается только решением Всеправославного Собора» (пар. 10) [2, с. 247-248].

В целом в докладе Элладской Церкви выделяются те же канонические критерии и тот же способ провозглашения автокефалии какой-либо Поместной Церкви, что и в докладе Иерусалимской патриархии [2, с. 252].

Иной взгляд на вопрос предоставления автокефалии предлагает **Русская Православная Церковь** в своем докладе, согласно которому:

«Юридическая аксиома – никто не может дать другому больше прав, чем имеет сам – является вместе с тем и аксиомой канонической, имеющей основу в слове Божиим: посланник не больше пославшего его... Так как всякая автокефальная Церковь имеет высшую, суверенную власть, то в силу этого поместный собор епископов этой Церкви и может даровать автокефалию части своей Церкви. Однако, этот акт влечет за собой необходимость признания этой новой автокефальной Церкви со стороны всех поместных Церквей-Сестер... Апостолы и Вселенские Соборы не могут рассматриваться в качестве обычных образователей автокефальных Церквей. Первые потому, что они жили в эпоху основания Церкви, вторые потому, что были чрезвычайными явлениями и уже в силу этого не имевшими возможности всегда решать такие вопросы текущей церковной жизни, как вопрос об автокефалии.

Обычно нормой образования новых автокефальных Церквей является воля епископата уже существующих автокефальных Церквей. При этом компетенция Собора автокефальной Церкви ограничивается ее собственной территорией. Собор Епископов автокефальной Церкви может как провозглашать новую автокефалию части своей Церкви, так и отказаться от автокефалии своей Церкви, решив присоединить ее к другой автокефальной Церкви с согласия последней» [2, с. 248]. Поэтому Русская Православная Церковь в своем докладе четко сформулировала подход к вопросу предоставления автокефалии:

«1. Следуя наставлению Апостолов и Номоканона, каноническая практика Вселенской Церкви утверждает, что основать или провозгласить новую автокефальную Церковь имеет право лишь такой церковный орган, который обладает высшей властью в этой Церкви.

В ныне существующих автокефальных Православных Церквях такая власть присуща Поместным Соборам епископов этих Церквей. Естественно, что компетенция Собора Епископов автокефальной Православной Церкви ограничивается пределами юрисдикции своей поместной Церкви. (См. о Соборах в Церковных областях-автокефалиях 2 правило Второго Вселенского Собора).

2. Провозглашение Собором Поместной Церкви новой автокефалии части своей Поместной Церкви должно сопровождаться последующим признанием этой новой автокефальной Церкви со стороны всех Поместных автокефальных Православных Церквей, в чем проявляется единство духа в союзе мира (Еф. 4, 3).

б. Собор епископов автокефальной Церкви может не только провозгласить новую автокефалию части своей Церкви, но и отказаться от автокефалии своей Церкви, решив присоединить ее к другой автокефальной Церкви» (пп. 1, 2, б) [2, с. 252].

В докладе **Румынского Патриархата** подчеркивается на основе Апостольских канонов 34, 35 и 37, а также канонов 2 Третьего и 12 Четвертого Вселенских Соборов, что:

«...автокефальные Церкви, устроенные по этническому принципу, существовали как до, так и после Вселенских Соборов, в то время как другие такие Церкви были созданы постановлением этих Вселенских Соборов. Однако, из этого не вытекает, что лишь Вселенский Собор имеет право предоставить какой-либо Церкви полную и необратимую автокефалию (П. Траблэ и Максим Сардский. Вселенская Патриархия в Православной Церкви. Париж, 1975, с. 278). Наоборот, становится ясно, что каноническое установление автокефалии существовало и может существовать независимо от Вселенского Собора и что такие Соборы специально не предвидят и не дают повода думать, что невозможно создать полную и необратимую автокефалию иначе, как их решением. Практика церковной жизни открывает нам, каким образом устанавливались различные автокефальные церковные единицы, а именно: некоторые создавались непосредственно, применением иерархического и соборного принципа в их становлении как независимых единиц; другие – актами провозглашения автокефалии со стороны некоторых уже существовавших автокефальных Церквей...

Церковь-Мать, ответственная одновременно за поддержание всеправославного единства и канонического порядка, должна проконсультироваться с остальными автокефальными Церквями-Сестрами для предварительного достижения с ними согласия об уместности положительного ответа на ходатайство о такой автокефалии. По достижению консенсуса Церковь-Мать синодальным решением, вписанным в официальный акт, обычно именуемый Синодальным Томосом, должна формально признать за Церковью-Дочерью просимую ею автокефалию...

В случае, когда Церковь, состоящая из нескольких епархий и отвечающая условиям, необходимым для существования и действия в качестве автокефальной Церкви, ходатайствует об автокефалии и не встречает содействия со стороны Церкви, от которой она канонически зависит, она может апеллировать к Всеправославному решению» (пп. 5-7) [2, с. 248-249].

В целом Румынская Православная Церковь приходит к выводам, подобным выводам Русской Православной Церкви, но придает большое значение предшествующему провозглашению автокефалии всеправославному консенсусу [2, с. 252].

В докладе *Болгарской Православной Церкви* подчеркивается на основе Апостольских канонов 34, 35, 37 и 2 канона Третьего Вселенского Собора, 12 канона Четвертого Вселенского Собора, что:

«Не вызывает сомнений право Вселенского Епископата создавать автокефальные Церкви. Но Вселенские Соборы, как явления чрезвычайные в повседневной жизни Церкви, не имели возможности подробно разрешить такие особые вопросы, как вопрос автокефалии. В своей законодательной деятельности они лишь выработали и провозгласили наиболее общие принципы церковного устройства. Для создания автокефальных Церквей неперменным фактором было и есть соизволение иерархии автокефальной Церкви, уже существующей и признанной. Эта иерархия имеет постоянную власть и обладает законным правом создавать новую автокефальную Церковь или соединиться с другой Церковью, действуя от имени всего вселенского епископата через свои органы – соборы...»

Таким образом, автокефальная Церковь может предоставлять автокефалию лишь той своей части, которая находится в границах ее собственной юрисдикции. Действия наперекор этому основному каноническому принципу были бы нарушением неприкосновенных прав других автокефальных Церквей...» (пар. V, 1 Б-В) [2, с. 249].

В кратком докладе *Польской Православной Церкви* подчеркиваются основные положения ее иерархии по этому вопросу:

«... по нашему мнению, автокефалию может дать Церковь-Мать, имеющая законную автокефалию и находящаяся в каноническом общении со всей полнотой Православия.

б) Без благословения Церкви-Матери признание автокефалии незаконно.

д) Все существующие автокефалии и автокефалии оспариваемые должны быть подтверждены и выяснены Всеправославным Святым Собором во имя всеправославного единства» (пар. 1, а, б, д) [2, с. 249-250].

В результате работы над докладами Межправославной подготовительной комиссией были сделаны следующие выводы:

«1. Институт автокефалии выражает аутентичным образом один из существенных аспектов Православной экклезиологической традиции об отношениях Поместной Церкви к Вселенской Церкви Божией. Эта глубокая связь канонического института церковной автокефалии с православным экклезиологическим учением о Поместной Церкви объясняет, как чуткость Поместных автокефальных Православных Церквей по отношению к решению реально существующих проблем гармоничного функционирования института, так и их готовность внести вклад своими обширными трудами, с тем чтобы использовать данный институт в деле укрепления единства Православной Церкви.

2. Отвечающая православной экклезиологии взаимосвязь (пери-хорезис) поместного и вселенного определяет действенное отношение административной организации и единства Церкви, поэтому было отмечено полное совпадение

взглядов относительно места данного института автокефалии в жизни Православной Церкви.

3. Было отмечено полное совпадение взглядов относительно необходимых канонических условий провозглашения автокефалии какой-либо Поместной Церкви, т.е. относительно согласия и действий Церкви-Матери, обеспечения всеправославного консенсуса и роли Вселенской Патриархии, а также других автокефальных Православных Церквей при провозглашении автокефалии. Согласно этому:

а) Церковь-Мать, получая просьбу от подчиненного ей церковного региона, оценивает существующие экклезиологические, канонические и пастырские предпосылки предоставления автокефалии. В случае, если Поместный Собор в качестве высшего церковного органа даст свое согласие, он вносит соответствующее предложение Вселенской Патриархии для поиска всеправославного консенсуса, информируя остальные поместные автокефальные Церкви.

б) Вселенская Патриархия, согласно всеправославным установкам, патриаршим посланием доводит до всеобщего сведения все, связанное с конкретной просьбой, и добивается всеправославного консенсуса. Всеправославный консенсус выражается единогласием Соборов автокефальных Церквей.

в) Выражая согласие Церкви-Матери и всеправославный консенсус, Вселенский Патриарх официально провозглашает автокефалию ходатайствующей Церкви изданием Патриаршего Томоса. Томос подписывается Вселенским Патриархом и (желательно) Предстоятелями всех автокефальных Церквей, но в обязательном порядке предстоятелем Церкви-Матери.

4. Поместная Церковь, провозглашенная автокефальной, вводится в качестве равноправной в общение Православных Церквей и имеет все общеправославно установленные канонические привилегии (диптихи, поминовение, межправославные отношения и т.д.)» [8, с. 186-187].

В примечании к документу, принятому на заседании комиссии, было сказано, что последний элемент процедуры (Константинопольский патриарх издает томос) будет рассматриваться дополнительно на следующих заседаниях, поскольку по нему не было достигнуто консенсуса [9, с. 232].

К вопросу о предоставлении автокефалии участники всеправославного предсоборного процесса вернулись на заседании Межправославной подготовительной комиссии 9-17 декабря 2009 года. Комиссией был выработан следующий порядок действий: экклезиологические, канонические и пастырские предпосылки для предоставления автокефалии какой-либо церковной области, в случае получения соответствующей просьбы, оцениваются Церковью-Матерью на ее Поместном Соборе. Если Собор вынесет положительное решение, Церковь-Мать извещает об этом Вселенскую Патриархию, которая далее информирует прочие Поместные автокефальные Церкви и выясняет наличие по данному вопросу всеправославного консенсуса, выражаемого в единомыслии Соборов или Синодов автокефальных Церквей. Выражая согласие Церкви-Матери и достигнутый всеправославный

консенсус, Вселенский Патриарх официально провозглашает автокефалию ходатайствующей об этом Церкви посредством издания Томоса об автокефалии, который подписывается Вселенским Патриархом и свидетельствуется подписями в нем Предстоятелей Православных Церквей, приглашенных для этого Вселенским Патриархом [4].

21-27 февраля 2011 г. делегации Поместных Церквей собрались в Шамбези на заседание подготовительной комиссии для выработки типового Томоса о даровании автокефалии и определения способа его подписания. Однако комиссия не смогла найти согласованного решения по этим вопросам. По словам митрополита Илариона (Алфеева), возглавлявшего делегацию Русской Православной Церкви: «Дискуссия оказалась непростой, и на данном этапе пока не удалось прийти к окончательному согласию по этому вопросу» [5, с. 42].

Патриарх Кирилл в своем докладе на Архиерейском соборе Русской Православной Церкви в феврале 2016 г. выразил сожаление о том, что окончательная доработка темы предоставления автокефалии не состоялась из-за того, что нерешенным вопросом остался лишь порядок подписания томоса [3].

Обсуждение вопроса о предоставлении автокефалии на Межправославных совещаниях в конце XX – начале XXI века выявило различия взглядов и понимания данного вопроса Поместными Православными Церквями. Доклады Православных Церквей по вопросу автокефалии, представленные в секретариат по подготовке собора в Шамбези (1993), содержат расхождения в процедуре и в принятии решения по поводу провозглашения или упразднения автокефалии какой-либо Церкви.

Различия происходят из двух разных исходных установок в подходе к данной проблеме: 1) Следование каноническому преданию периода Вселенских Соборов и его последовательное применение в жизни Церкви вплоть до новейшего времени (Константинопольская, Александрийская, Иерусалимская и Элладская Церкви); 2) Предоставление самостоятельного права каждой автокефальной Церкви даровать автокефалию конкретной части ее юрисдикции, если имеются все необходимые конкретные предпосылки (Русская, Румынская, Болгарская и Польская Церкви).

В докладах Константинопольской, Александрийской, Иерусалимской и Элладской Церквей в качестве непоколебимого критерия является практика, согласно которой провозглашение автокефалии какой-либо поместной Церкви являлось каноническим правом Вселенского Собора (Всеpravославного Собора), а с учетом современных реалий – решением всех поместных автокефальных Православных Церквей по инициативе и попечению Вселенской Патриархии.

В докладах Русской, Румынской, Болгарской и Польской Церквей процедура провозглашения автокефалии какой-либо поместной Церкви является привилегией Церкви-Матери, которая может принять ходатайство любой части своей юрисдикции – или на основе права всякой Церкви даровать то, что она сама имеет, или же просто как каноническое право всякой автокефальной Церкви-Матери.

Из этих разных предпосылок происходит различное понимание роли всеправославного консенсуса (согласия) в предоставлении автокефалии. При первом подходе оно является необходимой предпосылкой в рамках канонического служения Вселенского Престола, а во втором становится лишь простым утверждением одностороннего решения Церкви-Матери провозгласить автокефалию некоей ее части [2, с. 250].

Процедура упразднения автокефалии какой-либо Поместной Церкви так же понимается различно. По мнению Константинопольской, Александрийской, Иерусалимской и Элладской Церковей это делается по инициативе Вселенской Патриархии. Русская Православная Церковь считает это право привилегией Церкви-Матери, самостоятельно провозгласившей автокефалию данной Поместной Церкви.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Автокефалия // Православная энциклопедия. Т. 1. М.: ЦНЦ ПЭ. 2000. - С. 199-202.
2. Дамаскин (Папандреу), митр. Автокефалия и способ ее провозглашения // Православие и мир. Афины: Ливани Нэа Синора. - С. 245-258.
3. Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2 февраля 2016 года / Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/texV4366063.html> - Дата доступа: 21.02.2020
4. Завершилась работа Межправославной подготовительной комиссии в Шамбези / Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/966088.html> - Дата доступа: 21.02.2020
5. Иларион (Алфеев), митр. Межправославное сотрудничество в рамках подготовки к Святому и Великому Собору Православной Церкви // Церковь и время. - 2012. - № 1 (58). - С. 17-53.
6. Протоиерей Николай Балашов: По главным вопросам предоставления автокефалии достигнут консенсус / Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5208949.html> - Дата доступа: 21.02.2020
7. Святейший Патриарх Кирилл принял участие во встрече Предстоятелей и делегаций Поместных Православных Церковей в Аммане / Официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5597933.html> - Дата доступа: 21.02.2020
8. Скобей Г.Н. Межправославное сотрудничество в подготовке Святого и Великого Собора Восточной Православной Церкви // Церковь и время. - 2002. - № 2 (19). - С. 54-199.
9. Шишков А. Спорные экклезиологические вопросы повестки Всеправославного собора и проблема верховной власти в Православной церкви // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. - 2016. - №1. - С. 210-253.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Швец Анастасия Васильевна

ПРОБЛЕМА ИСЧИСЛЕНИЯ ГОДА РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА

Ирод, услышав от волхвов о появлении на свет истинного Царя Иудейского, возжелал, узнав место его Рождения, убить Младенца. Однако волхвы не сообщили ему о месте нахождения Христа. Тогда Ирод, «увидев себя осмеянным волхвами, весьма разгневался, и послал избить всех младенцев в Вифлееме и во всех пределах его, от двух лет и ниже, по времени, которое выведал от волхвов» (Мф. 2:16). Вынужденное «гонением» Ирода покинуть Иерусалим, Святое семейство отправилось в Египет.

Годом смерти Ирода Великого, при котором происходят вышеописанные события, исходя из сведений, сообщаемых Иосифом Флавием, принято считать 750-й от основания Рима или 4-й г. до Р. Х. Таким образом, согласуясь с фактами, изложенными евангелистом (Спаситель родился во дни правления Ирода), год рождения Христа полагается на 4-й г. до Р. Х.

Исходя из парадоксальности звучания, представляется необходимым рассмотреть данное противоречие подробнее.

Итак, в тексте Евангелия содержится ряд указаний на время рождения Иисуса. Во-первых, вычисления можно производить, отталкиваясь собственно от периодизации жизни Ирода Великого. Во-вторых, указать на год рождения Христа может астрономическое явление - особая звезда, наблюдавшаяся волхвами.



*Швец Анастасия
Васильевна, студентка 3
курса кафедры теологии
РГУ имени С.А.Есенина*

В-третьих, исходя из сроков служения Авиевой чреды, сообщаемых евангелистом Лукой, и, в-четвёртых, исходя из сроков переписи, также упоминаемой Лукой.

Говоря о мотиве Святого Семейства отправиться в Вифлеем, евангелист сообщает: «В те дни вышло от кесаря Августа повеление сделать перепись по всей земле. Эта перепись была первая в правление Квирина Сирию» (Лк. 2:1-2). Исходя из этого, представляется правомерным время переписи назвать и временем Рождества Христова, однако ее (переписи) датировка в исторической науке спорна.

Так, у Иосифа Флавия данная перепись прямо не называется, основываясь на этом, ряд исследователей отвергают ее подлинность [16], воспринимая события, описанные Лукой, анахронизмом, а само Евангелие - неудачной компиляцией. Однако Флавий приводит факт, косвенно свидетельствующий о проведении переписи в последние годы Ирода Великого. Характеризуя фарисеев как людей, которые «имеют смелость противиться царской власти, которые способны и, вместе с тем, склонны к открытой борьбе и готовы всегда вредить» [17, XVII. 2, 4], он сообщает: «Когда все Иудеи принуждены были дать клятву в верности Кесарю и интересам своего царя, они отказались дать эту клятву. Их было более шести тысяч, и царь присудил их к денежному штрафу».[17, XVII. 2, 4] Основываясь на том, что клятва по традиции приносилась во время переписи [2, С.51], а свидетельства (даже косвенные) о других переписях времени Ирода Великого отсутствуют, протоиерей Павел Алфеев именует данную перепись «неизгладимым историческим документом неопровержимой достоверности Евангельских событий».[2] Также интересно его замечание о характеристике переписи, выбранной евангелистом Лукой (называет ее первой): «Св. Лука не употребил бы такого определительного слова, если бы он две переписи смешал и слил в одну».[2, С.25]

И действительно, исходя из того, что мы признаем наличие лишь одной переписи в правление Ирода, а также учитывая, что Лука как наиболее вероятный автор «Деяний», несомненно, знал о другой, позднейшей переписи, произведённой после смерти Ирода и через десять лет по изгнании Архелая (Деян. 5:37), приписывание некоторой путаницы евангелисту представляется недопустимым.

Также факт наличия переписи подтверждают римские источники. По свидетельству Тацита, несохранившаяся работа, «написанная рукой» [17, III, 48] самого Августа, содержала «число граждан и войска, количество флота, подвластных царств, провинций, пошлин и налогов, расходов и сбережений» [17, I] и, согласно дополнению Дионисия, - «все подобные вещи, относящиеся к управлению империи». [6, С.395]

Получение информации такого объёма было возможно лишь при наличии регулярной статистики, производившейся посредством переписей, о чем и сообщает «Анкирский мрамор». Надпись на камне упоминает три общенародные переписи Октавиана Августа - 726, 746 и 767 гг. от основания Рима.[13, С.98]

Довольно часто порождает подозрения положение Иудеи в этот период времени, однако это не должно вызвать сомнений в связи с тем, что управление

областями посредством представителей местных династий для Рима было естественным.

Также возникает вопрос «имело ли место присутствие Квирина в Иудее во время первой переписи?» Согласно Тибуринскому камню [20], обнаруженному в 1764 году около города Триволи (с 1828 г. хранится в Ватикане), - да. Данное археологическое свидетельство подтверждает исследования ряда историков, однако точного ответа о времени «присутствия» Квирина оно не даёт. Как отмечает Н. Н. Голубковский, отсутствие детальных сведений о его жизни и карьере лишает права датировать Рождество Христово, основываясь на гегемонии Квирина в Иудее.[5, С.58] Так, время прибывания Квирина Беббер относит на период с осени 742 по лето 744 гг., тем самым датируя Рождество с 742-го по 744 гг. от основания Рима.[18]

Таким образом, основываясь на переписи Квирина, год Рождества Христова исследователями полагается в период с 742 по 750-е гг. от основания Рима или 11 – 4-й гг. до Р. Х.

Можно предположить, что проблема датировки заключается в периодизации жизни Ирода Великого.

Наиболее полными источниками, содержащими жизнеописание Ирода, являются труды Иосифа Флавия. О «времени» Ирода он пишет: «Ирод скончался в пятый день после того, как умертвил сына своего Антипатра, царствовав по низложению Антигона тридцать четыре года, после же того как объявлен был в Риме царем иудейским – тридцать семь» [17]. Получение Иродом царского достоинства Иосиф относит на «сто восемьдесят четвертую Олимпиаду при консулах К. Домицие Кальвине во второй раз и К. Азиние Поллионе».[8, XIV, 14. 5]

Если утверждать конкретную дату, основываясь на «консулате» (вероятнее всего, конец 714-го года Рима [14, С.269-314]) представляется проблематичным, то о времени олимпиады можно говорить уверенно, однако со следующей поправкой. Сменой «эпохи» олимпиады служило первое новолуние перед летним солнцестоянием, приходившееся на середину римского года. Итак, 184-я олимпиада, проводившаяся в период с 710 по 714 гг. от основания Рима, закончилась в первой половине года, и во второй половине 714-го уже начался первый год 185-й олимпиады, однако при описании имела место историческая метонимия, «перенесшая» время 184-й олимпиады на весь год.

Эта датировка также подтверждается следующими словами Иосифа Флавия. Говоря о третьей блокаде Иерусалима по окончании зимы, он упоминает, что на том момент шёл третий год царствования Ирода.[17, XIV, 15. 14] Таким образом, если на момент Нисана (март-апрель) шёл третий год правления, то первый имел место в 714-м году Рима.

Зная совокупное число лет властвования (37), представляется возможным определить дату смерти Ирода. Итак, получив царский титул в Риме, вероятно, в конце 714-го года Рима и правя в общей сложности 37 лет, Ирод Великий дол-

жен был скончаться в период с 1-го Нисана 750-го г. от основания Рима и до 1-го Нисана 751-го года.

Однако, полученное на основе нескольких свидетельств число не соотносится с утверждением Флавия о том, что «Ирод скончался, имея около 70 лет от роду». [17, XVII, 2, 4] Решение данной проблемы производится разными способами, но легче всего доказать истинность вычислений можно, прибегнув к датировке астрономического явления, а точнее - лунного затмения, о котором также свидетельствует Флавий (сообщает, что во время болезни Ирода, предшествовавшей его смерти, наблюдалось лунное затмение).[17, XVII, 6.1] После же погребения тела Ирода был праздник пасхи.[17, XVII, 8. 1] Исходя из этого, и согласно вычислениям Герхарда Вурма, лунные затмения на период с 748-го по 753-й гг. от основания Рима имели место: два в 749-м (23-го марта и 15-го сентября), одно неполное в 750-м (13-го марта) и полное в 753-м (10-го января).[4, С. 269-314]

Исходя из соотношения времени затмения и времени празднования иудейской пасхи, последовавшей за смертью Ирода, наиболее подходящими представляются затмения 13-го марта 750-го года и 15-го сентября 749-го. В обоих случаях возникают нюансы, противоречащие предыдущей датировке, избежать которых можно, производя расчёт с опорой на время служения Авиевой череды, к которой принадлежал и Захария (Лк. 1:5). Так, основываясь на том, что благовещение Пресвятой Деве Марии было в шестой месяц беременности Елисаветы, зачавшей после окончания служения Захарии при храме (Лк. 1:26), становится возможным определить группу дат, в которые был рожден Спаситель, однако, такое вычисление не даёт понятия о годе Рождения Христа, необходимого для данного исследования.

Также необходимо отметить, что историография жизни Ирода Великого имеет ряд «проблемных» мест, различные трактовки которых приводят к изменению и «итоговой» даты - года смерти. Так, К. Честер относит год смерти Ирода на 753-754 гг. от основания Рима.[21] Исходя же из вышеприведённых расчётов, смерть правителя приходится на 750-й год Рима или 4-й год до Р. Х.

Наиболее интересным представляется исчисление года Рождества, основанное на астрономических данных - Вифлеемской звезде, наблюдавшейся волхвами (Мф. 2:1-2).

17 декабря 1603-го года Иоганн Кеплер, находясь в Градчанах (Прага), наблюдал в телескоп так называемое «соединение» (нахождение нескольких небесных тел в одном градусе долготы) Сатурна и Юпитера, а в следующем году и Марса.[9, С.387] Визуально происходящее было схоже с очень ярким светилом, исчезающим и вновь проявляющимся. Кеплер, зная, что в иудаизме «соединение Сатурна и Юпитера в Рыбах считается предвестием прихода Мессии», предположил, что данный феномен и мог быть наблюдаем волхвами.[9] Посредством вычислений Кеплер нашел, что такое соединение Сатурна и Юпитера и следующее за ним соединение планет с Марсом происходит регулярно, приблизительно через 800 лет. На основании этих расчётов он определил год рождения Христа как 748-й

от основания Рима. Более поздние ученые находили эту дату неточной и полагали Рождество на 749-й год Рима.

Стоит заметить, что временным «разрывом» соединения планет и сопровождавшим его прекращением свечения, повторяющимся несколько раз, был вызван вопрос «где родившийся Царь Иудейский?» (Мф. 2:2). Волхвов действительно вел свет звезды, но затем он исчез, а спустя время появился вновь.

Определить год Рождества Христова можно, исходя из достаточного количества исторических фактов, глубокому анализу которых посвящены монографии отдельных авторов [3], святоотеческих свидетельств [7, С.174-176] и откровений ветхозаветных пророков [15], однако подавляющее большинство полученных датировок будет «отставать» от «нашей эры», полагая год рождения до её (эры) наступления. Исходя из этого, возникает вопрос «от какого события ведёт отсчёт наша эра?» или «что было принято за начальную дату нашей эры?»

Для ответа на эти вопросы следует обратиться к истории создания «нашей эры» и персоне ее автора.

Один из многочисленных составителей пасхалий, Дионисий, называющий себя «малым» [11, С.261], пишет труд, известный сейчас под названием «*Libellus de cyclo mango Paschae*» (Сочинение о большом пасхальном цикле) и датируемый 525 г. [11]

Предисловие работы (в нем автор обращается к еп. Петронию) посвящено обоснованию авторитета alexandрийский пасхалии «318 отцов Никейского Собора» как единственной, соответствующей и решениям I Вселенского Собора, и декретам папы свт. Льва Великого. Стоит заметить, что именно благодаря Дионисию Малому, несмотря на двухсотлетний разрыв, более точная alexandрийская пасхалия (основанная на 19-летнем лунно-солнечном цикле) вошла в обиход на западе.

За предисловием следовали пасхальные таблицы (6 лунно-солнечных циклов по 19 лет), служившие для вычисления даты Пасхи с 513-го по 626-й гг. 1-й цикл был переводом последнего цикла Кирилла Александрийского, а последующая таблица, рассчитанная на 95 лет, была составлена уже Дионисием Малым.

Для своей таблицы Дионисий не выбирает принятое тогда летоисчисление от начала правления Диоклетиана (так называемая «эра Диоклетиана», позднее «эра мучеников»). Он пишет: «Начиная с 248 года этого более тирана, нежели принцепса, мы не желаем связывать с нашими циклами память о нечестивом гонителе, но скорее предпочитаем обозначать времена лет от воплощения Господа нашего Иисуса Христа, дабы тем самым очевиднее стало начало надежды нашей и яснее воссияла причина человеческого спасения - страдание Искупителя нашего». [22, PL. T. 47. Col. 497-498] Так Дионисий малый вводит новую «точку отсчета» - воплощение Иисуса Христа.

За пасхальными таблицами следовали «Пасхальные аргументы», содержащие некоторые разъяснения, правила вычисления и определения года. Дионисий пишет: «Если хочешь узнать, который год от Воплощения Господа нашего Иисуса Христа, сосчитай 34 раза по пятнадцати, будет 510; к ним всегда прибавляй 12 регуляр-

ных, будет 522; прибавь же индиктион года, которого желаешь, например, третий в консульство Проба Младшего, будет итого 525 лет. Таковы годы от Воплощения Господа».[22, 75 PL. T. 47. Col. 497–498]

Недоумение и вопросы вызывают приводимые им 12 лет. Однако из «скупых» [11, С.263] текстовых «Аргументов» невозможно определить причину прибавления «12-ти регулярных». Также невозможно сказать, какую точку отсчёта Дионисий брал за начальную - на какой год пасхалист полагал Рождество Христово (1 г. н.э. или 1г. до н.э). Неизвестным также остаётся и использовавшийся стиль исчисления.

Существует ряд гипотез, пытающихся объяснить, как Дионисий Малый «получил» эру «от воплощения», однако в научном сообществе нет единого мнения о правильности одной из них. Возможно, в своих расчётах он исходил из утилитарных для вычисления времени пасхи потребностей и не придерживался какой-либо хронологии, не претендуя на историчность.[10, С.339–340] Рядом исследователей также допускается, что Дионисий опирался на дату Воскресения 25 марта 31 г. н.э. [11, С.267], однако такое предположение является наиболее спорным. Исходя из совпадения года в начале таблицы Дионисия (532-й г. от Воплощения) с 532-летним пасхальным циклом, некоторыми историками допускается наличие символизмов в расчётах.[11, С.267] Также существует мнение о заимствовании Дионисием даты воплощения [12, С.91], однако к моменту составления пасхалии большинство авторов, включая Иринея, Климента Александрийского, Тертуллиана, Ипполита Римского, Епифания и др., придерживались мнения о 30-летнем возрасте Христа на 15-й год Тиберия, полагали Воплощение и Рождество на 3–2 гг. до н.э.

Рождество датируется тем же годом лишь в римском тексте 354-го г. «Хронографа Филокала» и в хронике Пандора, написанной в 400-х годах.

«Выбрав для начала пасхального цикла удобное число 532, Дионисий ничтоже сумняшеся объявил его отсчитанным «от Божественного Воплощения». При этом он вовсе не претендовал на историческую точность, оставив будущим историкам ломать голову над совмещением его пасхалистического летосчисления с евангельской хронологией», - пишет П. В. Кузенков.[11, С.264]

Первоначально не выходящая за границы пасхалии Дионисия Малого «новая эра» была заимствована Бедой Достопочтенным, доведшим (приблизительно в 725-м г.) пасхалию Дионисия до 1063 года [19, rat. 65. PL. 90. Col. 494-495]. В «Церковной истории народа англоv» [23] Беда также ведёт летоисчисление от Рождества Христова.

В Риме «эра Дионисия» получила распространение в IX–X вв., а в XV в. стала официальной для католической церкви. Ее признание в Византии относят к династии Палеологов. С Нового времени она была признана во всех западноевропейских странах. А отсчёт в «обратную» сторону впервые был использован французским хронографом Д. Пето в труде «О науке времен».[11, С.269]

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Библия. Изд. Саввино-Сторожевского ставропигиального монастыря, 2006. – 1294 с.
1. Алфеев П., прот. Перепись Квиринация как неизгладимый исторический документ неопровержимой достоверности Евангельских событий. Рязань: Типография братства Святого Василия, 1915. - 51 с.
 2. Алфеев П., прот. Перепись Квиринация, как неизгладимый исторический документ неопровержимой достоверности Евангельских событий. Рязань: Типография братства Святого Василия, 1915. С.51; Глубоковский Н.Н. О Квиринаиевой переписи по связи ея с Рождеством Христовым. Киев, 1913. С. 58; Муретов М. Д. В каком году родился Господь наш Иисус Христос? Прибавления к Творениям св. Отцов 1885. Ч. 35. Кн. 1. С. 269-314; Анри Дидон. Иисус Христос перев. с фр. под ред. Н. А. Скроботова, изд., Д. Д. Федорова, С.-Петербург, 1892 г., М.: ТЕРРА—Книжный клуб, Т. 1, 1998. - 400 с.; Т 2, 1998. - 368 с.
 3. Герхард Врум. Исследования. Цит. по: Муретов М. Д. В каком году родился Господь наш Иисус Христос? Прибавления к Творениям св. Отцов 1885. Ч. 35. Кн. 1.
 4. Глубоковский Н.Н. О Квиринаиевой переписи по связи ея с Рождеством Христовым. Киев, 1913. - 59 с.
 5. Дионисий Галикарнасский, LV1. См. Didon, Iesus Christ. Перев с фр., Анри Дидон, Иисус Христос; [под ред. Н. А. Скроботова]. С.-Петербург: изд. Д. Д. Федорова, 1892, М.: ТЕРРА— т. II.
 6. Иринея полагал год Рождества Христова на период до 744-го г Рима. Названная им дата основана на представлении о том, что на момент крестной смерти Ему было более сорока лет. Иринея пишет: «Он (Иисус) прошел чрез все возрасты... Он был также старцем для старцев, дабы по всему явиться совершенным учителем, - не только по изъяснению истины, но и по возрасту». (Против ересей, 2:22:6) Иринея Лионский. Творения. Библиотека отцов и учителей Церкви, т. 2. М., 1996.
 7. Иосиф Флавий. Иудейские древности. В 2-х тт. Беларусь; Минск, 1994. Т. 1. - 560 с. Т. 2. - 608 с.
 8. Келлер В. Библия как история. М.: Крон-Пресс, 1998.
 9. Климишин. А. И. Календарь и хронология. Владивосток: Наука, 1990.
 10. Кузенков П. В. Христианские хронологические системы: История летосчисления в святоотеч. и восточно-христ. традиции. - М.: Русский издательский центр имени святого Василия Великого, 2014.
 11. Лебедев Д. А. Цит. по: Кузенков П. В. Христианские хронологические системы.
 12. Маршалл А. Х. Евангелие от Луки: комментарии к тексту на греческом языке. 1978.
 13. Муретов М. Д. В каком году родился Господь наш Иисус Христос? Прибавления к Творениям св. Отцов 1885. Ч. 35. Кн. 1.
 14. Пророчество Даниила о семидесяти седмицах (Дан. 9:24-27).
 15. Райт Т. Кем был Иисус? Общество популяризации христианских знаний. Великобритания, 1992; Хоэнер Х. Хронологические аспекты жизни Христа. Издательство

Zondervan, 1978.

16. Тацит Корнелий. //Пер.А.С.Бобовича. Соч.в 2-х тт. Том I. Анналы. Малые произведения. М.: Ладомир, 1993.

17. Bebbel Pfarrer. Zur Cronologie des Lebens Jesu: eine exegetische Studie. Munster I W. 1898.

18. Beda. De temporum ratione. 703. Цит. по: Кузенков П. В. Христианские хронологические системы.

19. Cosco Giuseppe. La vera data di nascita di Gesu'. Интернет-конференция.<http://www.geocities.com/Athens/Atlantis/3292/esoterismo/doc11.htm>.

20. Craig Chester. The Star of Bethlehem. Imprimis Number 12. Michigan: Hillsdale college. December 1996. 25 p.

21. Dionysius Exiguus Libellus de cyclo mango Paschae. 525. Цит. по: Кузенков П. В. Христианские хронологические системы.

22. The Old English version of Bede's Ecclesiastical history of the English people / Ed. by Thomas Miller, M. A., Ph. D. L.: Pub. for the Early English Text Society by N. Trübner and co., 1890. Vol. 2. 294 p.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Холопов Сергей Геннадьевич

ЖАК-ПОЛЬ МИНЬ КАК ПУБЛИКАТОР ПАТРОЛОГИЧЕСКИХ И ЦЕРКОВНО- ИСТОРИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКОВ (1830–1870-Е ГГ.)

Аббат Жак-Поль Минь (1800–1875) заслужено считается одним из самых выдающихся в XIX веке собирателей церковных исторических источников и одновременно их издателем не только во Франции, но и во всем христианском мире. Главным достижением Миня стало создание 2000-томной универсальной религиозной библиотеки – «Bibliothèque universelle du clergé et des laïques instruits» («Всеобщая библиотека духовенства и образованных мирян»), охватывавшей все аспекты церковной жизни человека. По его замыслу туда должны были войти, и так во многом осуществилось, творения всех святых отцов Церкви, документы церковных соборов, свидетельства гонений на Церковь, постановления светских властей, – словом, все письменные свидетельства, имеющие отношение к христианству. Таким способом он хотел дать верующим и тем, кто интересовался христианством, самый полный материал по истории и существу христианского вероисповедания.

Важно понимать, что издательская деятельность аббата Ж.-П. Миня сводилась не только к типографии. Она одновременно включала в себя привлечение лучших корректоров, талантливых редакторов, крупнейших ученых-богословов, историков и филологов Европы. Таким образом, книгоиздание Ж.-П. Миня больше чем издательство, это еще и научно-



*Холопов Сергей
Геннадьевич, магистр
истории, преподаватель
РГДС*

богословский и просветительский центр, влияние которого ощутимо до настоящего времени.

Даже простое перечисление заголовков почти 2 тыс. томов, вышедших в организованном в 1836 г. издательстве Миня «Католическая типография», занял бы достаточно большой объем страниц, не говоря о важности их содержания. Все это смог реализовать узкий круг единомышленников на протяжении чуть более 30 лет. К числу ближайших сподвижников аббата принадлежали его брат Виктор-Этьен Минь, французский кардинал бенедиктинец Жан-Батиста Питра (1812–1889), итальянский кардинал, филолог Анджело Май (1782–1854), немецкий католический богослов Анри Йозеф Доминикус Денцингер (1819–1883), шотландский католический священник Георг-Хей Форбс (1821–1875), немецкий кардинал, историк Йозеф Гергенрёттер (1824–1890), гебраист, ватиканский библиотекарь Поль Давид Драх (1791–1865) и некоторые другие. Именно они помогали Миню собирать и издавать те тексты, которые ныне составляют «золотой фонд» для всего христианского наследия. Весьма деятельный аббат, действительно, сумел опубликовать колоссальное количество текстов, которые относились к произведениям древних отцов Церкви, средневековых богословов или теологов Нового времени.

Другой важнейшей стороной этой деятельности стали новаторские методы рекламы, продажи и распространения книг, разработанные Минем и его сотрудниками: гибкая ценовая политика, система скидок для подписчиков, различные варианты доставки и пр. В «Католической типографии» применялись многие технические новинки того времени, в частности, паровые печатные станки.

По мнению нашего современника, профессора Йельского университета, филолога-франковеда Ричарда-Говарда Блоха [1], именно Жак-Поль Минь осуществил настоящую революцию в издании религиозной литературы и издательском деле в целом. Другой преданный изучению трудов аббата видный патролог и историк Церкви – францисканец Адальберт-Готье Хамман (1910–2000) указывал, что благодаря изданиям Ж.-П. Миня и обаянию его личности в католичество вернулся прежний образ Церкви древних отцов как общего дома для всех христиан. [2; 3]

По всей видимости, косвенным признанием заслуг аббата стало присвоение в 1978 г. имени Жака-Поля Миня небольшой улице в самом центре Парижа, в VII округе.

Если переходить к той исторической эпохе, в которой жил аббат Минь, то Церковь во Франции только что пережила сильнейший удар со стороны революционеров, от которого, по сути, так и не смогла оправиться вплоть до XXI в. Великая французская революция (1789-1799) кардинальным образом поменяла мир в Европе. Фактически реальная власть постепенно уходила от европейских монархов. Так как Католическая Церковь у революционно настроенных людей ассоциировалась со «старым монархическим миром», то гонению подверглась и сама Церковь во Франции.

Были закрыты многие аббатства и религиозные ордена. Священники, пережив гонения, устали и не стремились быть ближе к народу. Восстановление церковной жизни было затруднено еще и потому, что сама французская Церковь раздиралась внутренними противоречиями между галликанцами – сторонниками приоритета национальных интересов над церковными и ультрамонтанами, стремившимися поставить церковную жизнь Франции под контроль Ватикана. Католическая Франция с трудом приспосабливалась к новой ситуации.

В целом ситуация в Церкви Франции XIX века после гонения революционеров была не очень благополучной. Молодых людей, желающих послужить Церкви, было мало, тогда как старое поколение уходило. Кардинал Буагелин по этому поводу поднимает тревогу: «Через два года половина епархий будут без проповедников и без богослужения» [3, с.14]. Однако срочные потребности в кадрах духовенства понижают общий уровень планки для священнических и епископских хиротоний. Как сказал видный французский иерарх того времени кардинал Бодрийяр: «Это великая иллюзия полагать, что можно сохранить правильное направление души, когда дух уже потерян» [3, с.16]. Действительно, проблемы в этот период испытывало не только светское образование, но едва ли ни еще большие – духовное.

Примечательно, что именно в это сложное время прошло детство и молодость будущего аббата Миня. Жак-Поль родился 25 октября 1800 г. в Сен-Флуре, в Оверни, в районе горного Центрального массива Франции. В детстве он получил неплохой «начальный капитал» во всех отношениях. Жизнь его купеческой семьи была вполне обеспеченной. В то же время крепкие нравственные устои семейства сообщили юноше твердость, выдержку, терпение и предприимчивость.

В 17 лет Жак-Поль покидает свой родной и уютный город и уезжает в Орлеан, где всегда были сильны аристократические и литературные традиции. Он поступает в семинарию и находит там хороших друзей, таких как Станислав Жюльен, который в будущем станет известным синологом и членом Французской Академии Наук. Минь не успевает в учебе, но не унывает, а старается восполнить свои пробелы в образовании [4, с.290].

Во французских семинариях того времени, с одной стороны, были давно утрачены лучшие традиции бенедиктинцев, а с другой – сами епископы и преподаватели семинарий не стремились осмыслить новые достижения научной мысли в свете христианства и веры в целом. А те, кто преподавал теологию, были больше озабочены пелагианством и донатизмом, чем проблемами современного неверия [3, с.18].

Что же касается самого Миня, то в основном он учился самостоятельно. Благодаря врожденной памяти он запомнил достаточно большое количество информации из учебников. К примеру, семинарский курс Бувье, который являлся основным курсом почти во всех семинариях Франции в 1820–1880 гг., представлявший собой «сборник» из догматики, этики, истории Церкви и литургики без разделения на отдельные дисциплины, Минь одолел самостоятельно и довольно быстро.

Интересно, что историю отцов Церкви и патрологию специально в семинариях тогда не изучали. Через два года в 1820 г. его назначают цензором в семинарии. Его педагогические способности позволяют ему стать преподавателем в коллеже Шато-Дун и оставаться им в течение трех лет. Уже тогда его авторитет таков, что многие священники епархии с уважением относились к нему.

В 1823 г. Минья посвящают в диаконы. Он продолжает заниматься богословием по пятнадцать часов в день. В 1824 г. он был рукоположен в священника, и его немедленно отправляют без пастырской подготовки в местечко Аиллан-сюр-Миллерон, где он служил на трех приходах. По прошествии восемнадцати месяцев епископ Орлеанский назначает его в г. Аукси, а затем почти сразу - в г. Пуазо.

Минья совмещает свое образование с пастырской деятельностью. Его задача была трудной в этом мятежном городе. После революции аббатство Феррьера опустело, как и многие другие религиозные учреждения. Его служение начинается с обращения и наставления для детей, он много помогает бедным.

Очередная революция во Франции в 1830 году возродила антиклерикальные страсти в обществе. Начались кощунственные выпады со стороны войск национальной гвардии и других людей. Аббат Минья, подвергшийся сильной атаке со стороны либералов, составил для своего оправдания книгу «*De la liberte, par un pretre*» («О свободе священника»), которая вышла в 1832 г. в Париже объемом около двухсот страниц. Это было первое издание в его карьере. Но Орлеанский епископ выступил против этой публикации, что обидело и побудило Минья на дальнейшие действия. Он собирался дать ответ, задумав выпустить не книгу, а целую библиотеку. Этот случай заставил молодого священника задуматься об организации типографии.

В конце концов, Минья под влиянием друзей отправляется в Париж, который всегда был привлекательным для Овернских «горцев». Для него это было необычное приключение. Он прибывает в столицу без денег, без покровительства, без связей. Но он был молод, и у него был талант предпринимателя, он был богат идеями и отличался упорством, все это привело его к успеху. Молодого священника увлекала идея общественного служения и особенно просвещения духовенства.

Во Франции того времени практически не велись богословские исследования, тогда как в Германии их было гораздо больше [5, с.38]. К примеру, академик Шарль де Монталамбер (1810–1870) в 1838 г. с сожалением писал: «Там [в семинариях] нет места для изучения отцов, этому отводят только пять семинарских занятий из восьмидесяти, где учат истории Церкви» [6, с.224]. Непопулярность факультетов богословия во Франции была такова, что около 1830 г. тихо «умер» из-за отсутствия студентов богословский факультет Тулузы. Единственным действующим оставался богословский факультет в Париже, студенты которого вели себя очень скромно. Примечательно, что богословская малограмотность духовенства контрастирует с интеллектуальным расцветом в других областях общественной жизни: литературе, искусстве, востоковедении, палеонтологии, сравнительной истории религии, политических науках [7, с.301].

Однако было бы несправедливо совершенно умалять французскую Церковь XIX в. [8, с.173].

Усилия к духовному пробуждению исходят из среды французского духовенства и были связаны с открытием в середине XIX в. по решению архиепископа Парижа Дени Огюста Аффра, возглавлявшего эту кафедру с 1793 по 1848 гг., средней школы для духовенства. Для этого Аффра купил бывший монастырь кармелитов Дешо на улице Вожирар. Туда поступило шесть студентов, которые уже учились в университете Парижа и имели неплохой уровень образования. Первым выпускником школы в 1848 г. стал будущий кардинал Фулон. А первым и достаточно молодым доктором этой школы был Шарль-Мартин Лавигери, чья докторская диссертация была посвящена истории христианской школы в Эдессе. Вся его дальнейшая жизнь будет связана с исследованиями по истории Церкви. Преподаватели школы видели свою главную задачу в том, чтобы вызвать у молодых людей интерес к учебе в семинариях и церковных колледжах. Помимо всего, основывается школа катехизаторов для французских колоний. Но открытая школа нуждалась в опытном наставничестве, ощущение того, что школе не хватает ученых традиций, было явным.

Тогда церковное обновление нередко исходило и из частных инициатив. Так, богослов Ламенне основал школу богословских наук в замке Шесне. Школа объединяла целый ряд исследователей христианских древностей: Гербета, Монталембера, Мориса де Герена и Фредерик де ла Про. Но Ламенне сильно увлекался либеральными идеями. В 1834 г. он издал книгу «Paroles d'un croyant» («Слова верующего»), имевшей большое влияние на тогдашнее французское общество, в которой автор в форме библейских псалмов и евангельских притч выступил с критикой церкви и государства. В итоге деятельность Ламенне и его книга были запрещены специальной папской энцикликой в 1834 г.

Еще одной инициативой в другой части Франции, в Эльзасе, стала идея преподавателя филологического факультета Страсбурга, теолога Луи Баутена (1796 – 1867) прийти к взаимопониманию между верой и философскими течениями – от Платона до Канта. Он ищет в вере основания для научной картины мира. Критикуемый университетом Баутен в итоге был вынужден покинуть свою кафедру. Епископ Страсбурга поручает ему руководство семинарией, но в 1833 г. его снимают из-за издания книги «De l'enseignement de la philosophie en France au dix-neuvième siècle» («Философия во Франции в девятнадцатом веке»). После этого Баутен основывает общество священников «Святой Луи», чтобы дать образование духовенству, исходя из потребностей своего времени. Он отправляет священнослужителей учиться в Германию. Более того, ему удастся открыть в 1838 г. свою школу в Риме. Но все это было краткосрочно и недостаточно.

Обе инициативы Ламенне и Баутена – дать обязательное качественное образование священнослужителям - в итоге встретили непонимание и отпор церковной католической власти.

Но семинарий во Франции продолжало не хватать. Из-за отсутствия книг студенты не могли хорошо знать ни церковную традицию, ни классиков Церкви. Плоды многолетней работы в монастырях, аббатствах, колледжах были утеряны. Лишь немногие, живущие в больших городах и университетских центрах, могли как-то узнать о них.

И в этом контексте становится очевидной исключительная роль аббата Минья. Из опыта он понимал, что бедность священника и интеллектуальная изоляция лишают его возможности обращения к отцам Церкви. И только живая традиция Церкви могла в этом беспорядке бросить луч света. Известно, что Минь часто приглашал обездоленных священников в свои мастерские и типографии. Это духовенство и становится значимым помощником в издании глобальной серии – «*Bibliothèque universelle du clergé et des laïques instruits, ou Cours complet sur chaque branche de la science ecclésiastique*» («Универсальная библиотека для духовенства и образованных мирян или Полный курс на каждую отрасль церковной науки»).

Приехав в Париж, аббат Минь учреждает церковно-общественный журнал. Минь направил всем епископам Франции программу своего проекта: издавать журнал под названием «*L'Univers religieux*» («Религиозный мир»). 3 ноября 1833 года «*L'Univers religieux*» [9] опубликовал свой первый номер, где было обращение ко всем католикам: «к людям всего мира, к мыслящей молодежи и добросовестным людям», а также к французскому и иностранному духовенству. Он пообещал дать «все, что может пожелать читатель, и даже что-то большее» [3, с.32].

Поддержанное несколькими епископами, издание развивалось. Уже через три недели у журнала было 800 подписчиков. Авторы имели известные имена: французский литературовед, юрист, журналист Фредерик Озанам (1813 – 1853), епископ и издатель Филипп Гербет (1798–1864), крупный библиограф и библиотекарь Шарль Нодье (1870–1844). Но их сотрудничество слишком эпизодично.

Однако вскоре, в 1836 году, Минь покидает «*L'Univers religieux*». Он поручил ее бывшему издателю «Католической трибуны» Эммануилу Байи де Сурси.

Но издание книг нельзя сравнить с печатанием журналов, и аббат Минь это понимает. Он мечтает о создании глобальной церковной библиотеки. Его новый план состоит в том, чтобы собрать все литературное и историческое наследие Церкви, а также издать энциклопедии и словари по всем областям знаний того времени. И такой проект был создан: «Универсальная библиотека духовенства и образованных мирян» или «Полный курс по каждой отрасли церковной и гуманитарной науки». Новому проекту аббата требовалась существенная производственная и коммерческая база. Она быстро формируется. Молодой издатель пригласил в свое издательское дело ряд церковных деятелей и мирян, которые выделили ему первые средства; первым своим помощником аббат назвал своего брата Виктора Этьена, который при издании первых томов служил ему надежной опорой: его инициалы часто ставятся на первой странице рядом с инициалами его брата.

В начале своего издательского дела он обзаводится собственной типографией. Минь приобретает ее в пригороде Парижа, в местечке Пети-Монруж, на углу улицы Амбуаз (ныне Рю Тибо) и Шоссе-дю-Мэн (сегодня Авеню дю Мэн, № 189), которую он называет «Католическими мастерскими». Это было «здание длиной в несколько сотен футов, покрытое застекленной крышей», в котором размещались мастерские и склады, пять больших механических прессов, выделяющих пар, литейное производство, стереотип, книжный магазин и переплетная мастерская. С самого начала издатель окружает себя командой редакторов, печатников, сотрудников и корректоров. Всего их насчитывается триста человек. Врайе де Сурси, парижский печатник, чье имя фигурирует в XIII томе Латинской Патрологии, будет предоставлять ему юридическую помощь и защиту. В 1845 году священник-издатель уже приобрел сертификат на печатное оборудование. А 2 июня 1849 года он получил личный патент в качестве печатника-типографа в Пети-Монруж, преобразованный в парижский патент, который был продлен в 1860 году благодаря гранту [3, с.58].

Современная типография позволяет наладить быстрое книгоиздание. Сначала Минь печатает один, затем три тома в неделю. Прямые продажи исключали посредников, что было чрезвычайно выгодно. Высокий спрос новых изданий вызывает зависть у других издателей и книготорговцев. Они, вместо того чтобы самим активизировать свою деятельность, обратились к архиепископу Парижа М. де Келену с жалобой на Миня. Парижский прелат уступает жадной ревности продавцов книг и предлагает священнику-издателю прекратить свою деятельность.

Аббат Минь, который не склонен был отступать перед лицом потраченных сумм и обязательств, ответил архиепископу отказом. Таким образом, он окончательно испортил отношения с парижским архиепископом. В итоге ему было запрещено служить в Париже, и для того чтобы совершать мессу, он был вынужден ездить за пределы французской столицы. Отношения улучшились только с приходом нового парижского епископа Сибура, который 8 июня 1850 г. передал через аббата Гратри 5.000 франков для приобретения издаваемых Минем книг и в то же время доверил ему издание собрания Актов Церкви Парижа.

Несмотря на сложные отношения с парижским архиепископом, уже тогда Минь часто получал от многих епископов поощрительные письма и поздравления, которые он тщательно собирал. Когда епископы Франции и французских колоний приезжали в Париж, то как правило они посещали типографию «Католические мастерские».

Известно, что в письме 1853 года Минь назвал кардиналу Матье, архиепископу Безансона, список некоторых своих посетителей: кардиналы Оша, Буржа, Бордо и Камбре, архиепископы Парижа, Авиньона, Тура и Тулузы - всего двадцать семь епископов Франции, не говоря уже о епископах из других стран, к примеру, кардиналы Балуффи, Форнари и даже Вайсман из Монреалья и Квебека.

Многие называли издательство Миня самой красивой типографией и книжным магазином, который существует во Франции. Так, Р. дю Мерзер так рассказывает о своем посещении «Католических мастерских»:

– В первый раз, когда я посетил «мастерские» аббата Миня в Монруже, сотрудник типографии сказал мне следующее: «Когда войдете в этот магазин, то идите по «улице» Библии, затем повернете налево на «улицу» Боссюэ, и в конце на «Площади отцов Церкви» вы найдете аббата Миня.» И действительно, когда я пересек длинные коридоры, заставленные огромными стопками книг, в конце магазина я нашел месье Миня, обсуждающего отцов Церкви, в частности, в какой раздел можно включить собрание творений Тертуллиана [3, с.60].

«Это издательство, – заметил сотрудник типографии, – может похвастаться материалом, вдвое большим, чем у самого значительного издательства в нашей стране ... Нет клиентов, которые беспокоят, нет конкуренции, чтобы бояться. Один человек думает, управляет и решает за всех сам. С 300 сотрудников к 1854 году их число возросло до 596, разделенных на редакторов, корректоров, печатников, переплетчиков» [3, с.61].

Минь с самого начала своей деятельности принимает к себе на работу немало священников, находящихся в запрете, а также тех, кто в силу сложных жизненных обстоятельств прибыли из провинции или из-за границы. И на архиепископа Парижа это создавало не очень хорошее впечатление: «По какому праву они собирают преступников, которых власти выбросили на улицу?» [Там же]. Прием «проблемных» священников еще больше усиливает напряженность между Минем и Парижским архиепископом. Но это не мешает аббату Миню активно использовать своих сотрудников для большого количества исправлений и редактуры в своих изданиях, которые пользуются большим спросом и популярностью. А позже аббату-издателю будут помогать лучшие корректоры Франции и Европы. «В Монруже есть корректоры и редакторы всех стран, и их гораздо больше, чем в двадцати пяти типографиях во всем Париже!» [Там же], – говорит Минь. Трудолюбивый издатель также добавил в свои «мастерские» изготовление алтарей, статуй, крестов. Как можно прочитать в письме от 1858 г., помимо книг у него шла постоянная торговля по умеренным ценам великолепными картинами [Там же].

Трудно точно определить объем издательского дела Миня и провести инвентаризацию всех изданных книг. Даже каталог Национальной библиотеки Франции не может дать полную информацию об этом. Первоначально речь идет о «Универсальной библиотеке для духовенства». Она включает в себя (помимо двух патрологий) акты церковных судов, различные исторические тексты, энциклопедии. Издательская работа Миня начинается с публикации актов церковных судов Франции.

Далее идет книжная серия: 28-томное комментированное издание Библии «Scripturae sacrae cursus completus» («Полный свод Священного Писания») [10], которое было издано в Париже в 1837–1845 гг., содержащая комментарии и экзегезы

тические трактаты, которые хронологически идут от XVI до XVIII веков: Корнель де ла Пьерр, Августин Кальме, Мэтр де Саси, аббаты Глэр и Ванс, англикане Хаммонд и Эйнсворт, протестанты Жан Друзиус, Сэмюэль Брошар, Андре Риве, Д.С. Шультет и Матье Поли. К двадцати пяти томам следует прибавить три тома дополнений: указатель, географический и иконографический атласы.

Одновременно с этим трудом, в 1839–1845 гг., Минь также опубликовал в 28 томах «*Theologiae cursus completus*» («Полный свод богословия») [11], куда вошли труды известных католических богословов главным образом XVI–XIX вв. (в оригинале, на латыни, или в переводе на французский язык), сгруппированные по тематическому принципу.

Вслед за тем началось издание «*Démonstrations évangéliques*» («Евангельские доказательства») [12] – сборника трудов христианских апологетов. Вопреки первоначально заявленному плану охватить всех историков Церкви, за исключением некоторых раннехристианских авторов (Тертуллиана, Оригена, Евсевия Кесарийского и блаженного Августина), основу собрания составили сочинения писателей XVI–XIX вв., включая даже некоторых протестантских богословов и французских философов эпохи Просвещения (в т. ч. Ж.-Ж. Руссо). Однако из этих сочинений были изъяты фрагменты, в которых осуждалась Римско-Католическая Церковь или содержались противоречия католическому вероучению (несмотря на заявленное в подзаголовке утверждение, что издание содержит полные тексты всех публикуемых трудов).

Самым масштабным издательским проектом Миня, его «визитной карточкой», вне сомнений, стал «Полный свод патрологии», который переиздается вплоть до настоящего времени. На сегодняшний день печатная и электронная версия данного издания представлена в лучших университетах и библиотеках Европы и США. «Патрология» Миня до сих пор считается одним из самых грандиозных патрологических изданий за всю историю церковной науки. Поражает общее количество авторов «Патрологии»: более 3400 человек и по преимуществу это отцы Церкви. Не менее впечатляет объем «Патрологии»: более 380 томов и более 500.000 страниц чистого текста. «Полный свод патрологии» выходил в двух сериях: сочинения латинских авторов от Тертуллиана до папы Римского Иннокентия III (более 2600 авторов; *Patrologiae cursus completus. Ser. Latina*, Париж, 1844–1864 гг., в 221 томе, в т. ч. 4 тома индексов–указателей) [13] и греческих авторов от священномученика Климента Римского до составителей текста Флорентийской унии (1439 г.) (около 800 авторов; *Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca*, Париж, 1857–1866 гг., в 161 томе) [14]. «Греческая патрология» включала параллельные переводы на латинский язык. Чуть позже эти латинские переводы были опубликованы отдельной 54-томной серией – «*Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca et Orientalis*» в Париже в 1856–1861 гг.

Весьма значимыми стали две публикации «*Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés*» («Полный и всеобщий сборник священных ораторов») [15]. Первое

из них, в 67 томах, выходило в Париже в 1844–1855 гг.; второе – в 32-х томах, там же в 1856–1866 гг. В это собрание вошли речи выдающихся риториков с глубокой древности вплоть до современников аббата Миня.

Другие издательские проекты «Католической типографии» были связаны с церковной историей: 26-томник «Histoire ecclésiastique depuis la création jusqu'au pontificat de Pie IX» («Церковная история от сотворения до понтификата Пия IX», Париж, 1852–1879 гг.) [16], 3-томник «Histoire du concile de Trente» («Полный курс церковной истории: история Тридентского собора», Париж, 1844–1845 гг.) [17]. Значимой частью издательского проекта Миня стали многотомные энциклопедии по богословию – более 250 томов. Среди них можно выделить 50-томную «Encyclopédie théologique» («Богословская энциклопедия»; Париж, 1844–1859 гг.) [18], 52-томную «Nouvelle encyclopédie théologique» («Новая богословская энциклопедия», Париж, 1851–1859 гг.) [19], наконец, 66-томную (3-е издание) «Encyclopédie théologique: Troisième et dernière série» («Богословская энциклопедия»; Париж, 1855–1866 гг.) [20]. В последнем издании тома представляли собой сборники статей (ок. 100 статей в каждом) по различным религиозным темам и светским научным дисциплинам: библеистика, литургика, каноническое право, монашеские ордены, аскетика, археология, ботаника, геология, астрономия, химия, филология, экономика и др.

К этому же направлению относилось другое энциклопедическое издание – 52-томный «Dictionnaire apologétique, ou Les sciences et la philosophie au XIX siècle dans leurs rapports avec la révélation chrétienne» (par L.-F. Jéhan (de Saint-Clavien); publié par M. l'abbé Migne) («Апологетический словарь, или Наука и философия в XIX веке в их отношениях с христианским откровением» Л.-Ф. Жан из Сан-Клавьена», Париж, 1855 г.) [21].

Помимо этого, «Католическая типография» Миня выпустила около 150 внесерийных книг, считавшихся частью «Универсальной библиотеки духовенства» (в их числе многотомные собрания сочинений католических святых: Терезы Авильской, Фомы Аквинского, католического богослова Ж.-Б. Боссюэ и др.).

Тиражи изданий Миня составляли от 1 до 10 тыс. экз. Ныне эти издания – значимая база для любого исследователя истории Церкви и христианской мысли.

Третья часть трилогии «Универсальной библиотеки» посвящена словарям и энциклопедиям, предлагающим во французском алфавитном порядке наиболее простой, с другой стороны, весьма разнообразный и наиболее полный богословский терминологический словарь. Тем не менее, данные словари далеко выходят за рамки теологической сферы; некоторые только перепечатаны, другие существенно отредактированы. Они выходят в свет между 1844 и 1859 годами, помимо богословия сюда входят астрономия, ботаника, зоология, сельское хозяйство и медицина.

Далее можно назвать «Словарь ересей», который является наиболее полным собранием и лучшим переводом апокрифов на французский язык, относящим-

ся к Ветхому и Новому Заветам. «Словарь ересей» в двух томах был переиздан в Амстердаме в 1969 году.

Более тысячи томов различных наименований, опубликованных за тридцать пять лет, таковы результаты, достигнутые «Католическими мастерскими», которые Фирмин-Дидот называет «величайшим предприятием, когда-либо задуманным со времен изобретения печатного станка» [3, с.62]. Интересно, каков масштаб печатных изданий и вообще продаж? Согласно отчету эксперта, до пожара книжные серии от 50 томов издавались тиражом 5000 экземпляров, от двух томов - до 10000 экземпляров в год. К примеру, два «Курса Богословия» и «Священного Писания» достигли наивысшего тиража – 10.000 экземпляров, а их средняя продажа составила 550 экземпляров в год. В то же время «Словарь христианской литературы» был напечатан в 1851 г. тиражом 1050 экземпляров. Таким образом, ежегодная продажа была около 10 тыс. экземпляров в год [3, с.63]. По тем временам огромная цифра!

Была предусмотрена реализация и дефектных изданий, к примеру, публикации с опечатками издавались тиражом от 1000 до 10.000 экземпляров и продавались по низкой цене: 5 франков за 4 тома с двумя очень компактными пояснительными колонками. Греческие тексты продавались по 8 франков за том.

Что же касается финансовой и технической части всего проекта, то до сих пор это остается загадкой. К примеру, только в 1862 г. издатель потратил огромную сумму по тем временам - 17 миллионов франков. Как мог Минь использовать достаточное количество свинца – 582.722 кг и 627.855 кг клише, и при этом редактировать более 1000 томов [3, с.65]?

Из-за мощного пожара в 1868 году, который случился в типографии Миня, достаточно трудно в полной мере ответить на все эти вопросы. К сожалению, сгорело много печатных трудов, а также часть личной и другой корреспонденции аббата. Но «тайна работы» прячется, наверное, в самом человеке, а человек является «мерой работы». Свидетель пожара сообщает, что видел Миня, стоящего посреди руин своей колоссальной работы, но уже думающего о возрождении этого разрушенного предприятия, и он же добавляет: «Все, кто его (Миня) видел, сохраняют этого старика в вечной памяти» [3, с.76].

Ярко характеризует высокие моральные качества Миня то, что его первым беспокойством после пожара были не финансовые потери, а забота о своих сотрудниках, оставшихся без работы: «Что станет с моими бедными работниками» [Там же]?

В 1865 г., когда его силы, однако, уже приходили в упадок, он написал знакому кардиналу следующее письмо: «Я совершенно не уверен, что много сделал для Церкви, но мне говорят и даже пишут из всех частей католического мира, что я священник всего мира, который оказал наибольшее служение Церкви» [3, с.86].

Как свет на дороге, освящающий путнику дорогу в ночное время, аббат Минь предлагал каждому клирику, любому верующему и всем, кто интересуется историей Церкви, обширнейший исторический материал. Его уверенность в особой исключительности отцов Церкви помогла ему найти правильный путь.

Будучи весьма предприимчивым человеком, аббат Минь умел предчувствовать наиболее злободневные вызовы времени, как и любой талантливый археолог или гениальный ученый, он осознавал, что наиболее важно в данный момент не только для Церкви, но и для общества в целом.

Как точно сказал аббат Бремон (1865–1933), «у Минья должна быть своя статуя. Мы легко можем представить этот памятник напротив Бальзака» [3, с.88]. Такое значение аббат Жак-Поль Минь представляет в глазах многих и многих людей вплоть до настоящего времени.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Bloch R.-H. *God's Plagiarist: Being an Account of the Fabulous Industry and Irregular Commerce of the Abbé Migne*. Chicago, 1994. 152 p. (Блох, Ричард-Говард. Божественный плагиатор: рассказ о невероятном производстве и невиданной торговле аббата Минья. Чикаго, 1994. 152 с.).
2. Hamman A.-G. *La célébration du centenaire de l'abbé Migne // Augustinianum*. Vol. 14. Issue II. August 1974. P. 351–361. (Хамман, Адальберт-Готье. Празднование столетия аббата Минья – издателя патристики // Августиниан. Т. 14. Вып. II. Август 1974. С. 351–361). Мемуары А.-Г. Хаммана «Жизнь – это долгий день празднования», (Hamman A.-G. *La vie est un long jour de fête. Mémoires*. Brepols-Paris, 1995. 409 с.)
3. A.G. Hamman. *Jacques-Paul Migne. Le retour aux de Peres*. – Paris. 1976. 176 p.
4. *Biographie du clerge de France*. – Paris, 1841, III, XXVIII-XXVIII; P.289-324
5. Brugerette J. *Le pretre francais et la societe contemporaine*. Vol. I. – Paris, 1938. P. 48.
6. *L'Eglise et les questions religieuses en France de 1848-1878*. – Paris. P. 223–260.
7. *La theologie catholique en France, dans La Revue des deux Mondes*. – Paris, 1868. P. 297–303.
8. Catrice P. *La formation theologique du clerge au XIX siecle, dans Melanges de science religieuse*, N.25. – Paris, 1968. P. 171–186.
9. “*L'Univers religieux*”. – Paris, 1833, 3 novembre (первый номер)
10. *Scripturae sacrae cursus completus*. В 28 – и томах. – Paris, 1837–1845.
11. *Theologiae cursus completus*. В 28 – и томах. – Paris, 1837–1845.
12. *Démonstrations évangéliques: traduites, pour la plupart, des diverses langues dans lesquelles elles avaient été écrites*. В 18-и томах. – Paris, 1842–1853.
13. *Patrologiae cursus completus. Ser. Latina* (Латинская серия). В 221-м томе. – Paris, 1844–1864.
14. *Patrologiae cursus completus. Ser. Graeca* (Греческая серия). В 161-м томе. – Paris, 1857–1866.
15. «*Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés*» («Полный и всеобщий сборник священных ораторов»). В 67 –и томах. Paris, 1844–1855. В 32-и томах.

– Paris, 1856–1866.

16. Histoire ecclésiastique depuis la création jusqu'au pontificat de Pie IX» («Церковная история от сотворения до понтификата Пия IX») В 26 –и томах. – Paris, 1852–1879.

17. Histoire du concile de Trente» («Полный курс церковной истории: история Тридентского собора»). В 3-х томах. – Paris, 1844–1845.

18. «Encyclopédie théologique» («Богословская энциклопедия»). В 50-и томах. – Paris, 1844–1859.

19. «Nouvelle encyclopédie théologique» («Новая богословская энциклопедия»). В 52-х томах. – Paris, 1851–1859.

20. «Encyclopédie théologique: Troisième et dernière série» («Богословская энциклопедия»). В 66-и томах. – Paris, 1855–1866.

21. «Dictionnaire apologétique, ou Les sciences et la philosophie au XIXe siècle dans leurs rapports avec la révélation chrétienne» (par L.-F. Jéhan (de Saint-Clavien); publié par M. l'abbé Migne» («Апологетический словарь, или Наука и философия в XIX веке в их отношениях с христианским откровением» Л.-Ф. Жан из Сан-Клавьена»). В 52-х томах. – Paris, 1855.

ЛИТУРГИКА

Иеромонах Амвросий (Игнатов)

БОГОСЛУЖЕБНЫЕ ТЕКСТЫ ВЕЛИКОЙ СУББОТЫ О СНИСХОЖДЕНИИ ИИСУСА ХРИСТА ВО АД



*Иеромонах Амвросий
(Игнатов), кандидат
богословия,
ст. преподаватель
РГДС, насельник Спасо-
Преображенского
мужского монастыря
г. Рязани*

«Как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи» (Мф. 12,40).

Святая Православная Церковь богата своим церковным Преданием. На протяжении нескольких тысяч лет она бережно хранит и передает из уст в уста события, не вошедшие по тем или иным причинам в канонические книги Священного Писания. Один из способов выражения Предания являются богослужебные тексты. Так, тема схождения Спасителя во ад ярко отражается в Триоди на богослужении Великой Субботы. Вся служба этого великого дня пронизана темой трехдневного пребывания Христа во гробе и освобождения Господом праведников древнейшей эпохи, скончавшихся и пребывающих в так называемом Шеоле, согласно древнейшему иудейскому преданию.

В приходской практике, которая не совсем соответствует природным циклам, общая схема дневного богослужения немного смещена, но если мы вовсе забудем о первоначальном его значении, то для нас останутся непонятными и развитие литургической гимнографии, и ее значение.

Надо помнить также, что согласно византийской традиции, которая следует в данном случае за

традицией ветхозаветной, богослужебный день начинается с вечера, точнее с середины вечерни (во время прокимна). Ввиду этого «таинство» Великой Субботы начинается во второй половине дня Великой Пятницы. Вечерня Великой Пятницы, которая начинается в то самое время, когда Христос умер на кресте (в девятый час, а по нашему счету – в три часа пополудни), торжественно вводит нас в Великую Субботу.

Выраженная с огромным напряжением и трагизмом победа зла и смерти воплощена в прокимне вечерни: Положиша мя в рове преисподнем, в темных и сени смертной. Стих: Господи Боже спасения моего, во дни воззвах и в нощи пред Тобою. За прокимном следует чтение первого послания к Коринфянам: «Я рассудил быть у вас не знающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого...» (1Кор.2:2) – и обширная выборка повествований о Страстях Господних по Матфею, Луке и Иоанну.

Но как только эти чтения оканчиваются, тон песнопений неожиданно становится победоносным: «Егда во гробе нове за всех положился еси, Избавителю всех, ад всесмехливый видев Тя ужасеся, верей сокрушишася, сломишася врата, гроби отверзошася, мертвии восташа. Тогда Адам благодарственно радуяся вопияше Тебе: слава снисхождению Твоему, Человеколюбче». [2, с. 464]

Эти слова выражают главное положение православной христологии святителя Кирилла Александрийского о богочеловеческой природе Христа: вот погребение Иисуса, но на самом деле это Сын Божий претерпевает погребение, чтобы изнутри разрушить «державу смерти»: «Егда во гробе плотски хотя заключился еси, Иже естеством Божества пребываяй неописанный и неопределенный, смерти заключил еси сокровища, и адова вся истоцил еси, Христе, царствия: тогда и субботу сию Божественного благословения и славы, и Твоя светлости сподобил еси». [2, с. 464]

В современной богослужебной практике подлинное значение вечерних служб Великой Пятницы было несколько затемнено более простым и поздним по происхождению выражением благочестивых эмоций. В русской практике, например, вечерня Великой Пятницы завершается торжественным ходом с Плащаницей на средину храма, где она полагается для поклонения верующих. Плащаница есть иконографическое изображение мертвого Христа, а процессия с ней понимается как символическое повторение акта Его погребения. Аналогичные ассоциации с погребением Христа присутствуют и в утрени Великой Субботы. Конечно же, песнопения упоминают и Иосифа Аримафейского, и Никодима, и жен-мироносиц, но служба Великой Субботы есть нечто гораздо большее, чем новая погребальная процессия или же средство вызвать скорбь и плач.

По словам протоиерея Иоанна Мейендорфа: «Церковное искусство не знало никаких изображений мертвого Христа вплоть до XI века, а столь

распространенная ныне Плащаница есть подражание итальянской *pieta* XVI века (скульптурное изображение Богородицы, держащей на руках мертвого Христа). И все же, даже сводя значение Великой Пятницы к воспоминанию о погребении Христа, народное благочестие не утратило той скрытой под печалью радости, которая столь очевидна в литургических текстах». [1]

Тропари, которые поются в конце вечерни, говорят как о Иосифе Аримафейском и его преданности, так и о вести о Воскресении: «Благообразный Иосиф, с древа снем Пречистое Тело Твое, Плащаницею чистою обвив и вонями во гробе нове покрыв положи.

Мираносицам женам при гробе представ Ангел вопиаше: мира мертвым суть прилична, Христос же истления явился чужд». [2, с. 468]

Удивительно, но смерть Христа уже есть победа над смертью. Несмотря на весь трагизм, которым наполнено богослужение Великой Субботы, через него проблесками просачивается свет радости избавления от вечной смерти. Усопшие отныне не одни во гробе. Победа над смертью близка! Поэтому сочетание скорби и радости особенно отличает службу Великой Субботы.

И на первый возглас Утрени «Бог Господь» Церковь поет о том, как благообразный Иосиф Аримафейский снимает тело Спасителя, помазав его благовониями, полагает в новый гроб: «снем пречистое тело Твое, плащаницею чистою обвив, и вонями во гробе нове покрыв положи» (Триодь. Во святую и Великую Субботу Утро. Тропари на «Бог Господь»). [2, с. 468]

Именно поэтому здесь говорится о том, что тело Господне было положено во гроб, который был завален камнем и запечатан. Дальнейшие события повествуют нам о самом главном событии мировой истории – Воскресении Господнем. «Егда снисшел еси к смерти, животе безсмертный, тогда ад умертвил еси блистанием божества, егда же и умершия от преисподних воскресил еси...». [2, с. 467] Когда Господь телесно умер, Он Своей божественной природой сошел в ад и воскресил умерших блистанием Своего Божества. Здесь совершенно однозначно говорится о снисхождении Спасителя во ад, но прямых указаний в Евангелии об этом нет. Исключение составляет загадочное место из Евангелия от Матфея: «гробы отверзлись; и многие тела усопших святых воскресли и, выйдя из гробов по воскресении Его, вошли во святой град и явились многим» (Мф.27:52–53). Можно только благоговейно предположить, что Христос, дабы воскресить мертвых, сошел во ад, и результатом этого стало воскрешение многих праведников.

Из других источников Священного Писания Нового Завета, имеющих отношение к этой теме, следует упомянуть слова апостола Павла о том, что Христос «нисходил в преисподние места земли» (Еф. 4:9), то есть во ад. Также другим важным новозаветным источником, прямо говорящим о схождении Христа во ад является Первое послание святого апостола Петра, где тема развивается в контексте учения о Крещении. Здесь апостол говорит не только

о пребывании Христа в адской «темнице», но и о Его проповеди находившимся там душам: «Христос, чтобы привести вас к Богу, однажды пострадал за грехи ваши, Праведник за неправедных, быв умерщвлен по плоти, но ожив духом, которым он и находящимся в темнице духам, сошед, проповедал, некогда непокорным ожидавшему их Божию долготерпению, во дни Ноя, во время строения ковчега, в котором немногие, то есть восемь душ, спаслись от воды» (1 Пет. 3:18–21).

Можно предположить, что эти слова легли в основу учения о том, что Христос пострадал за «неправедных», и проповедь Его в аду коснулась в том числе и тех, о ком в Ветхом Завете сказано, что «все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время» (Быт. 6:7). Когда-то давно подвергнутые суду, осужденные Богом, Который, по выражению библейского бытописателя, «раскаялся» в том, что их создал (Быт. 6:6), эти люди не погибли окончательно: сойдя во ад, Христос дает им еще одну возможность на спасение, проповедуя им Евангелие Царствия, дабы они ожили «по Богу духом».

Далее, на Похвалах, Триодь воспевает об Ангельских Воинствах, ужасающихся и славящих снисхождение Господне (Триодь. Похвалы; стих 1). «Иисусе Христе мой, Царю всех, – вопиет псалмопевец, – что ищя к сущим во аде пришел еси; или род отрешити человеческий?». И далее: «Ад како стерпит Спасе пришествие Твое, а не паче болезнует омрачаем, блистания света Твоего зарею ослеплен». [2, с. 468] Спаситель Своим сошествием во ад осветил живущих там духов и души усопших блистанием Своего Божественного света. Но ад не может выдержать пришествие Христа: «Из истления возшел еси животе Спасе мой, Тебе умершу, и к мертвым пришедшу, и сломившу адовы вереи». [2, с. 469] Не мог и весь мир равнодушно переносить страдания Христа: «Сотрясая страхом, слове, вся земля, и денница лучы скры...». [2, с. 469]

Утренняя Великая Суббота представляет собою дальнейшее развитие темы победы жизни над смертью. Наиболее ярко эта тема выражена в трех самых характерных элементах утрени Великой Субботы: 118-м псалме, каноне и ходе с Плащаницей, которые здесь как бы «вставлены» в обычную структуру Утрени.

Вместо обычного последования положенных псалмов утренняя Великая Суббота включает в себя пение псалма 118-го. Протоиерей Иоанн Мейендорф раскрывает полный смысл этого псалма так: «В составе богослужения Великой Субботы этот псалом очевидным образом указывает на Христа, исполнившего Закон смертью Своей. Каждый из 176 стихов псалма сопровождается краткими «похвалами» победе Христа над смертью». Эти Похвалы были составлены неизвестным греческим песнописцем позднего периода (XV–XVI вв.). Автору «Похвал» присуще острое чувство совершающегося таинства: кратко указывая на различные моменты его, важные с эмоциональной или богословской точек зрения, он никогда не забывает,

что победа над смертью уже одержана: «Величаем Тя, Иисусе Царю, и чтем погребение и страдания Твоя, имиже спасл еси нас от исления». [1]

Чем ближе к концу «статий» Великой Субботы, тем сильнее становится ритм «похвал», короче восклицания. Песнописец как будто выражает нетерпение, что Христос еще покоится во гробе: «О ужасного и странного видения, Божий Слове! Как земля Тя спокрывает? Излияша на гроб мироносицы мира, зело рано пришедшия. Мир Церкви, людем Твоим спасение даруй востанием Твоим». [2, с. 480]

И, обращаясь к Богоматери: «Видети Твоего Сына воскресение, Дево, сподоби Твоя рабы». [2, с. 480]

И наконец, отвечая на пение псаломских стихов и «похвал», торжественно звучат триумфальные воскресные песнопения – те самые, которые каждое воскресенье поются на утрени: «Ангельский собор удивися, зря Тебе в мертвых вменившаяся, смертную же, Спасе, крепость разоривша, и с Собою Адама воздвигша, и от ада вся свободивша. Мироносицы жены, с мираы пришедшия ко гробу Твоему, Спасе, рыдаеху, Ангел же к ним рече, глаголя: что с мертвыми живого помышляете? Яко Бог бо воскресе от гроба». [2, с. 481]

Гимнография Великой Субботы – торжественная составная часть службы, которая обнимает канон утрени и стихиры субботней вечерни. На её богословском содержании были духовно вскормлены многие и многие поколения православных христиан. Главной смысловым содержанием этих гимнов является победа над смертью. Знаменателен здесь ирмос 9 песни канона, где Христос, обращаясь к Своей Матери, призывает не печалиться, а ждать с обетованием Его Славного Воскресения: «Не рыдай мене, Мати, зрящи во гробе, Егоже во чреве без семени зачала еси Сына: встану бо и прославлюся, и вознесу со славою непрестанно, яко Бог, верою и любовию Тя величающия». [2, с. 485]

Сошествие Христа во ад – это не просто символический образ: Христос разделил общую судьбу падшего человечества, чтобы своим пребыванием там вернуть его к жизни. «Мы не должны забывать также, что как в Писании, так и в греческой патристике ад и смерть персонифицируются, – утверждает прот. Иоанн Мейендорф, – например: смерть царствовала от Адама до Моисея (Рим. 5:14). Иными словами, здесь перед нами просто другое обозначение самого сатаны, „узурпатора“, „человекоубийцы искони“ – того, кто держит в плену весь космос». [1]

Считается, что канон Великой Субботы был написан гимнографом Феодором Продромом, но, по сути, он является плодом трудов целого ряда церковных писателей. Канон отличается необыкновенной величественностью и спокойствием, наполненное таинственным созерцанием, с другой стороны, поэтические стихи канона буквально догматически отточены при поразительной глубине мысли. Чувства и эмоции в нем сдержаны: они все как бы ушли в это созерцание. Тем не менее

наиболее полно благоговейные чувства проявили себя во время «Непорочных»: они чем-то напоминают причитания, надгробный плач после того, как гроб заваляли камнем. И вот, на смену этому плачу приходит спокойное и величественное созерцание. Песнописец размышляет о домостроительстве Божиим и хочет познать тайну гроба — и постепенно понимает таинственный и непостижимый смысл смерти Христовой. Этот канон можно назвать сердцем наших богослужебных канонов: воскресные каноны — только приоткрывают горную высоту богословия канона Великой Субботы.

В стихирах Великой Субботы уже не человек, а сам ад сокрушается и вопиет: «Днесь ад, стена, вопиет: разрушися моя власть, приях Мертваго яко единого от умерших: Сего бо держати отнюдь не могу, но погубляю с Ним, имиже царствовах: аз имех мертвецы от века, но Сей всех воздвизает. Слава, Господи, Кресту Твоему и Воскресению Твоему. Днесь ад стена вопиет: пожертва моя бысть держава, Пастырь распяся и Адама воскреси. Имиже царствовах, лишихся, и яже пожрох возмогий, всех изблевах: истощи гробы Распныйся, изнемогает смертная держава. Слава, Господи, Кресту Твоему и Воскресению Твоему». [2, с. 488]

Если для ада Сошествие Христа — это поражение, то для всего человечества — это долгожданная победа.

Перейдем теперь к третьей особенности утрени Великой Субботы. В существующей ныне практике она включает в себя торжественную процессию с Плащаницей вокруг храма. Этот крестный ход образно включает весь мир в таинство смерти и воскресения Христа, ибо в этом таинстве нам приоткрывается не личные переживания верующих, а преображение всей твари.

Когда крестный ход возвращается на средину храма, победа над смертью символически подчеркивается торжественным чтением пророка Иезекииля (37:1–15) — видение поля, усеянного сухими костями. Следующие два чтения из Нового Завета сопровождаются взятыми из Ветхого Завета выражениями надежды и радости. Прокимен «Воскресни, Господи Боже мой, да вознесется рука Твоя, не забуди убогих Твоих до конца» (Пс. 9:33) еще больше приближает верующих к тайне Воскресения. А чтение из Послания к Галатам уже указывает на воскресение: «Малая закваска заквашивает все тесто» (Гал. 5:9). Как предвкушение пасхального бдения звучит аллилуиарий: «Да воскреснет Бог, и расточатся врази Его» (Пс. 67:2). Но чтение Евангелия опять возвращает нас ко Гробу Христову: солдаты «пошли и поставили у гроба стражу, и приложили к камню печать» (Мф. 27:66).

Православное богослужение в полной мере передает весь трагизм и ужас смерти Христовой. Но именно в момент смерти Христа происходит Его победа над смертоносным адом. Трагедия человеческой смерти может быть преодолена тем пониманием, что Сам Христос разделяет нашу прискорбную участь в этот поистине священный день.

Таким образом богослужение Великой Субботы показывает нам всю горечь погребения Спасителя и одновременно приближающуюся радость Его Славного Воскресения. Тьма смерти побеждается зарей жизни будущего века.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Библия, книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Издание Московской Патриархии, 2013.

1. Мейендорф Иоанн, прот. Время Великой Субботы [электронный ресурс] // Православная энциклопедия «Азбука веры» URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/vremja-velikoj-subboty/ (дата обращения: 09.05.2020).
2. Триодъ Постная. II часть. М. : Издание Московский Патриархии, 1992.

БОГОСЛОВИЕ. РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Иерей Сергей Давыдов

ВКЛАД ОРИГЕНА В УЧЕНИЕ О СВЯТОЙ ТРОИЦЕ

Ориген Александрийский творил в III в., в самый ранний период истории Церкви – доникейский, когда не были еще сформулированы православные догматы, и приходилось все упорядочивать в систему.

К самому важному догматическому труду Оригена относят его сочинение «О началах» [1], в котором изложены основные истины христианского вероучения. Оно состоит из четырех книг, им предшествует предисловие, в котором александрийский богослов говорит о принципах и задачах своего труда. Тринитарное учение о Боге Ориген раскрывает в первой книге своего сочинения [2, с. 575-576].

О Боге Отце. Ориген считал, что приступать к размышлению о Боге нужно с робостью и благоговением: «Хотя во время смерти Спасителя разорвалась завеса храма, отделявшая святыню, но завеса перед Всесвятейшим не разорвана до сих пор. Таинственный священный мрак распростерт вокруг Бога, и сквозь этот мрак проникают только взоры Христа и Святого Духа. Кто так восприимчив для Духа Божия, чтобы объяснить тайну Святой Троицы?» [3, с. 352] В сочинении «О началах» Ориген дает следующее определение Бога: «Итак, мы называем эту Троицу блаженной и начальствующей, то есть господствующей над всеми Силой. Это – благой Бог и добрый Отец всех, а также



*Иерей Сергей Давыдов,
магистр богословия,
преподаватель РГДС,
клирик Борисо-Глебского
собора г. Рязани*

благодетельствующая и творческая Сила, то есть Сила благодворящая, творческая и промысляющая» [4, с. 319]. Учение о Боге вообще у Оригена составляет необходимую часть его учения о Святой Троице. Бог и Отец в воззрениях александрийского богослова тождественны, и поэтому учение о Боге является учением о первом Лице Святой Троицы [5].

Ориген дает определение Богу как началу всего. Как начало Бог самобытен по существу и не зависит ни от какого другого начала, Он «из ничего». Бог Один в собственном смысле Сущий и живущий, так как начало может быть только одно. Он есть абсолютное единство, монада. Как монада Бог является простым и несложным бытием, в Нем нет никаких частей. Как в простом бытии в Боге нет телесности, даже самой тончайшей, так как все телесное подлежит делению. Бог выше не только телесности, но и самой сущности. Как ни с чем несравнимый Бог непостижим по существу. Он возвышен над пространством и временем [6, с. 533-534].

Понятия вечности и непространственности Бога Ориген раскрывал особенно часто и довел их до совершенства. Как начало всего Бог не имеет начала Своего бытия, а как Существо безусловно простое Он не имеет конца бытия, то есть будет существовать всегда. Категория времени не приложима к бытию Божию. Для Бога не существует времени, и поэтому сказать, что Он был всегда, значит употребить неточное выражение, ведь в самом слове «всегда» уже есть указание на время. Для Бога нет смены одной части времени другой, как для человека, у Него всегда «сегодня». Непространственность существа Божия проявляется в двух фактах. С одной стороны, Бог все объемлет Собою, наполняет небо и землю и не ограничивается одним местом. С другой стороны, в Своем вездеприсутствии Он находится вне законов пространства. Бог вездесущ, но не в смысле бесконечного частичного протяжения в пространстве, а в том смысле, что, открываясь где-либо, Он проявляет Себя без всякого пространственного перемещения. Бог везде и всюду весь, и всякое пространственное представление о Нем может вести лишь к абсурду [5].

Ведя полемику с маркионитами и валентинианами, Ориген доказывает, что Отец – один и тот же Бог Ветхого и Нового Заветов, Закона и Евангелий, Творец и Спаситель, Судия и любящий Отец, одновременно справедливый и благой [4, с. 220]. Понятие о Боге как благом определяет Его уже с нравственной стороны. Бог есть Сущий, значит, Он благ, так как благий тождествен с Сущим. Неизменно Сущий Бог и благ неизменно, Он – само благо. Бог благ просто, здесь всякое дополнение излишне. В Боге благодать тождественна с бытием и существом Его. Его благодать так беспредельно велика, что все Его действия «дышат благодатью». Он истинно благ и все творит как благо. Ориген говорит о своей убежденности в том, что Божие «Я умерщвляю» не менее дышит благодатью, чем «Я оживляю», и Божие «Я поражаю» не менее благо, чем «Я исцеляю». Это учение Оригена о благодати Божией напоминает учение неоплатоников. Сама связь между понятиями «благий» и «Сущий», несмотря на христианский характер ее обоснования у Оригена, была отголоском платонизма [5].

Бог бестелесен и есть вечный, совершенно простой, неизменяемый Дух. Все, что существует, существует только как создание Единого и благо настолько, насколько имеет свое существование от Единого, Который является совершенством и благостью. Из совершенной Божией благодати для Оригена вытекает то, что Бог открывает Себя, а так как Он неизменяем, то Он всегда открывает Себя. Бог Своим бытием предполагает бытие Слова – Сына, в Котором Он открывает Себя. Сын является Посредником между абсолютным Богом и конечным миром. Он открывает в Себе миру каждое из свойств Отца и, с другой стороны, самим Своим бытием приводит в бытие все существующее [2, с. 587].

О Сыне Божиим. Ориген в учении о Сыне Божиим старался подчеркнуть единство Его природы с Богом Отцом. Являясь христианским апологетом, александрийский богослов должен был это сделать потому, что свое учение направлял против еретиков. Последние смешивали Отца с Сыном, почитая Сына только «Словом», не имеющим собственного существования. В комментарии на Иоанна Ориген пишет: «Есть много таких, которые либо отрицают личность Сына отдельную от личности Отца, говоря, что Сын есть Бог только по имени (ноэциане, савеллиане), либо отрицают божество Сына, приписывая Ему субстанцию отличную от субстанции Отца (евиониты). Сын же Божий потому и называется Логос, что это выражение означает разум и слово. Сын есть разум Отца, и поэтому хочет сделать всех людей участниками этого вечного разума, или истины. Но есть и Слово, так как открывает тайны Божества, подобно тому, как человеческое слово служит органом мыслей. Сын одной субстанции с Отцом, но при этом имеем личное, отдельное существование» [3, с. 338]. Вся деятельность Бога, в том числе и промыслительная, осуществляется Его Сыном. Ориген видел своеобразие христианской веры в том, что Логос понимается в ней как мысль Отца, вечное содержание вечного Ума. В Логосе содержатся все начатки мироздания, поэтому мы все прибываем в любвеобильном Уме Бога. Сын Божий содержит все качества Отца. Если Бог Отец просто непостижим, то Сын непостижим потому, что люди из-за своей греховности отпали от общения с Ним. Бога можно узреть только чистым сердцем, когда человек, сотворенный по образу и подобию Божию, приближается к своему Первообразу, Которым является Логос. Полемизируя с гностиками, Ориген утверждает равенство всех людей в Логосе. От Него зависит познание Бога, поэтому человек, не имеющий в своем уме Бога Сына, не имеет и Бога Отца [7, с. 501].

По словам Оригена, актом, вследствие которого Бог есть Отец и Сын имеет бытие, является рождение. Что такое рождение Сына по своей сущности, это должно остаться тайной для человека. Этот акт присущ только Богу, в действительном мире ничего подобного нет, поэтому человеческое мышление не может себе представить, как происходит рождение Сына. Можно лишь установить несколько пунктов знания скорее с отрицательной, чем с положительной стороны, притом касающихся условий этого акта, а не сущности его [5]. Рождение Сына нужно представлять вне временных и пространственных (против гностиков) рамках. Сын совечен Отцу

и это вытекает из понятия о неизменяемости Божией. Сын есть Премудрость и Сияние славы Божией, поэтому нельзя допустить, что Бог был без Премудрости или без Света. Рождение Сына не только не имеет начала во времени, но и не может рассматриваться как акт совершившийся. Вечное сияние исходит от света вечного. Так Ориген впервые в христианской литературе ясно раскрыл учение не только о вечном, но и о постоянно вечном рождении Сына [6, с. 535]. Размышляя о вечности рождения Сына, александрийский богослов заявляет: «Как можно говорить, что было некогда время, когда Сына не было? Ведь говорить так – это значит утверждать, что было некогда время, когда не было Истины, когда не было Премудрости, когда не было Жизни, хотя во всех этих свойствах в совершенстве определяется сущность Бога Отца. Все эти свойства не могут быть отняты от Него и никогда не могут отделиться от Его сущности» [4, с. 221].

Пространственные же представления о рождении Логоса-Сына недопустимы из-за понятия о бестелесности Божия. Бог прост и неделим, поэтому в Нем немислимы никакие эманации (истечения), разделения или уменьшения сущности. Для уяснения рождения Сына Ориген пользуется следующей аналогией. Он считает недостаточной аналогией произнесения человеческого слова, столь распространенную у церковных писателей, так как слово является внешним звуком. Из-за этого он предлагает рассматривать рождение Сына аналогично тому, как мысль рождает хотение. Ориген говорит, что Сын рождается «от воли Отца». Это не является случайным актом, связанным с решением Бога создать мир. Рождение Сына вытекает с внутренней необходимостью из самой жизни Божества. Ориген представляет Сына как энергию Божественной силы. Вездесущая сила Божия есть основа бытия Логоса. Логос это «некоторое испарение первой и нерожденной силы Божией, из нее получающее Свое бытие и сущность» [6, с. 536].

Сын есть Бог не в силу внешних обстоятельств, как будто бы Он имеет еще одну самостоятельную сущность кроме Божества, на самом деле Божество составляет Его сущность, то есть Сын обладает сущностью Бога Отца. Сын един с Отцом, но Он не безличная сила, а действительно лично существующий, особая Ипостась. Здесь не нужно путать с монархианами, которые учили, что Отец и Сын не различны численно, а едины. Они едины не только по сущности, но и по субъекту, и различаются лишь по примышлению. Ориген же учит, что Отец и Сын есть две Ипостаси, но един Бог [2, с. 588]. По его мнению, ипостасное различие Отца и Сына не противоречит единству Бога. Он нередко использует понятие «ипостась» для того, чтобы подчеркнуть различие между Отцом и Сыном [4, с. 224].

Утверждая учение о единстве существа Божественных Ипостасей и их равенстве в выражениях, александрийский богослов высказывает другой ряд мыслей по поводу Божественных Лиц, что придает его богословию субординационизм. Из-за этого многие богословы обвиняли Оригена, что из его учения вышло учение ариан, хотя он называл Сына Богом, а не тварью и не подобием Отца. Ориген учил, что Сын единого Существа с Отцом, но обладает им менее полно, чем Отец. Божественная

сущность в Сыне как бы ослаблена, уменьшена, потому что она Ему сообщена. Сын есть Бог, но Он только образ Отца. Сын содержит в Себе полноту идей, все формы, которые должны быть осуществлены. Он не абсолютно простой, как Отец. Сын есть первая ступень перехода от единого ко многому. Его Существо как носителя мировой идеи находится во внутреннем отношении к миру. Сын исполняет веления Отца, Он Бог, но ниже Отца. При таком учении Святая Троица является убывающей, Отец выше Сына, Сын выше Святого Духа [2, с. 589].

О Духе Святом. Ориген в предисловии к своему сочинению «О началах» пишет, что источником истины являются слова Иисуса Христа, то есть Священное Писание. Но многие исповедующие себя христианами расходятся в важнейших истинах веры – о Боге, Иисусе Христе и Святом Духе, поэтому необходимо установить определенную для всех границу. Такой границей является Правило веры – церковное учение, переданное от апостолов через порядок преемства и пребывающее в Церкви до сегодняшнего дня. Далее Ориген излагает это Правило веры [6, с. 522]. Следуя ему, он рядом с Отцом и Сыном ставит Святого Духа. «Апостолы, – говорит Ориген, – передали, что в отношении к чести и достоинству сопричастен Отцу и Сыну Святой Дух.» Об этом с полной ясностью проповедуется в Церкви, равно как и о том, что именно этот Дух вдохновлял каждого из святых – как апостолов, так и пророков, – что один и тот же, а не различный Дух был в древних и тех, кто был вдохновляем в пришествие Иисуса Христа [2, с. 590]. Несмотря на то, что учение Оригена о Святом Духе менее разработано, чем его учение о Сыне, он был первым христианским богословом, предпринявшим попытку построения систематической пневматологии. Здесь он исходил главным образом из церковной традиции. Вопросом о Святом Духе Ориген завершает анализ церковного учения о Боге в сочинении «О началах» [4, с. 225].

Александрийский богослов говорит о Духе Святом как о Лице совечном Отцу и Сыну и одного с Ними естества. Он пишет, что Свое бытие Святой Дух получает вечно от Отца через Сына и ссылается при этом на слова Евангелия: «Все через Него начало быть» (Ин. 1:3). Здесь подразумевается в том числе и Дух Святой, так как Его нельзя назвать нерожденным, что относится только к Отцу. Происходя через Сына, Святой Дух получает от Него все совершенства и поэтому стоит в подчиненном отношении не только к Отцу, но и к Сыну [6, с. 539]. Так сотворен или не сотворен Святой Дух, на это александрийский богослов говорит, что в Священном Писании нет ни одного изречения, где Он назывался бы тварью. Ориген утверждает Божество Святого Духа и почитает Его Третьей Ипостасью Божественной сущности: «Мы убеждены в существовании Трех Ипостасей: Отца, Сына и Святого Духа» [2, с. 590]. Это ясно из Крещального символа христиан (Мф. 28:19). Святой Дух есть духовная сущность и существует в собственном смысле этого слова. Его не следует путать с человеческим духом. Дух, как и Сын, является Посредником между Богом и разумными созданиями. Он поддерживает любую инициативу человека, направленную к Богу [7, с. 509].

Проводя аналогию с Сыном, Ориген пишет о Святом Духе: «Как Сын получает все от Отца, так и Дух Святой получает от Него же все, что имеет. Как все, что имеет Сын, принадлежит к природе Отца; так нужно думать и о Духе Святом. Один и тот же источник Божества, то есть Отец, и для Сына и для Духа. Дух свят по Своему существу; благость есть существенное Его свойство; Его воля едина с Богом Отцом. Он всегда есть, был и будет, точно также как Отец и Сын. Он есть Третье Лицо Святой Троицы. Как Сын, Который Один знает Отца, открывает Его кому хочет; так и Дух Святой, Который Один испытывает глубины Божии, открывает Бога кому хочет. „Дух дышит, где хочет“ говорит слово Божие (Ин. 3:8). Не нужно думать, что Он знает Отца только по откровению Сына; так как если Он знает Отца только по откровению Сына, то значит, Он переходит от неведения к ведению. Неразумно и нечестиво приписывать Духу Святому неведение; величайшее преступление поклоняться другому кому-то кроме Отца, Сына и Святого Духа» [3, с. 350]. О деятельности Святого Духа Ориген говорит, что она состоит в том, чтобы люди через причастие Его делались святыми. Если Сын есть Божия мудрость, то Дух есть Его святость; если Отец всему дает бытие, Сын дает разумность, то Дух – святость [2, с. 590].

К Отцу, Сыну и Святому Духу Ориген неоднократно применяет общее наименование Троица. Он находит в Ветхом Завете различные намеки, указывающие на тайну Святой Троицы, но подчеркивает, что только Иисус Христос в воплощении открыл полное знание о Ней. Впервые в христианской литературе александрийский богослов стал использовать выражение «Три Ипостаси». Ведя спор с модалистами, он говорит: «Мы убеждены, что существует Три Ипостаси: Отец, Сын и Святой Дух». Троицу Ориген называет: «начальственная Троица», «вечная Троица», «высочайшая из всех Троиц», «блаженная Троица» и «достопоклоняемая Троица». С его слов, «вера в Троицу – это то, от чего зависит и благодаря чему сохраняется вся Церковь» [4, с. 226]. Действие в мире Отца, Сына и Святого Духа, то есть Лиц Святой Троицы, Ориген представлял в виде сужающихся концентрических кругов или сфер. Наибольший круг, обнимающий других, принадлежит Отцу, Он распространяет Свою деятельность на все существа: «Бог и Отец, содержит все, воздействует на каждое из существующих, подавая каждому бытие от Своего собственного бытия, так как Он - сущий». Второй круг изображает Сына, деятельность Которого распространяется только на разумные существа: «Меньше Отца Сын, деятельность Которого простирается на разумные существа, так как Он – второй от Отца». Третий, меньший круг, изображает Святого Духа, воздействующего на святых: «Еще меньше Святой Дух, воздействующий только на святых». Из этого можно сделать вывод, что сила Отца больше силы Сына и Святого Духа, а сила Сына, больше силы Святого Духа [5].

По учению Оригена вся Святая Троица существует от вечности и не измеряется временем: «То, что говорится об Отце, Сыне и Святом Духе, следует понимать как превосходящее всякое время, как превышающее все века и всякую вечность,

ибо одна лишь эта Троица превосходит всякое мыслимое понятие – не только временное, но и вечное; а всех остальных, которые существуют вне Троицы, следует измерять веками и временами» [4, с. 226].

Несмотря на субординационизм Оригена в учении о Святой Троице, его важной заслугой является то, что он впервые в христианской литературе ясно раскрыл учение не только о вечном, но и о постоянно вечном рождении Сына. К тому же александрийский богослов разрешил проблему различия Лиц Святой Троицы и первый ввел формулу «Три Ипостаси».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ориген. О началах. – СПб.: Амфора, 2007.
2. Сагарда Н.И., Сагарда А.И. Полный курс лекций по патрологии. – СПб.: Воскресение, 2006.
3. Скворцев К. Философия отцов и учителей Церкви. – Киев: Изд-во имени святителя Льва, папы Римского, 2007.
4. Фокин А.Р. Ориген. Учение о Боге и о Святой Троице. // Православная энциклопедия. Том LIII. / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. - М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2019.
5. Болотов В.В. Учение Оригена о Святой Троице. http://www.odinblago.ru/bolotov_origen/ (Дата обращения 04.02.2020)
6. Епифанович С.Л. Лекции по патрологии (Церковная письменность I – III веков). - СПб.: Воскресение, 2010.
7. Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. - М: КомКнига, 2011.

БОГОСЛОВИЕ. РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Бутылкина Елена Владиславовна

КАТЕГОРИЯ КРАСОТЫ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКОВ



*Бутылкина Елена
Владиславовна, магистр
теологии, старший
преподаватель кафедры
гуманитарных и
естественнонаучных
дисциплин Вологодской
духовной семинарии
(г. Вологда)*

В современном мире, «надорванном и сломанном» [30], где всё перевернулось и перепуталось, мы часто встречаемся с искажённым пониманием красоты, когда под видом прекрасного преподносится откровенно уродливое и безобразное. Архимандрит Симеон (Брюшвайлер) утверждает, что «это кризис прежде всего духовный, а не эстетический... Человек отвернулся от Бога» [23, с.117]. Оторванная от идеалов Добра и переставшая быть удостоверением Истины красота «превращается в прелесть, т.е. в ложь» [19]. Подобное искажение, являющееся результатом невиданного падения нравственности и утраты ценностных ориентиров, представляет собой большую опасность, ибо приводит «к забвению самого Источника красоты» [19]. Будучи, по мнению известного православного богослова Оливье Клемана, единственным «для многих людей, находящихся в стороне от христианства» способом открыть «религиозную глубину жизни», красота, предоставленная самой себе, не способна спасти, ибо «взятое само по себе добро превращается в посредственность, а взятая отдельно красота ведет к безумию» [20]. Именно поэтому важнейшее значение приобретают богословские критерии ее подлинности.

Это очень хорошо понимали представители русской религиозной философии конца XIX – начала XX веков, ставшие свидетелями процессов, влекущих

за собой кризис красоты. Именно тогда «неизобразительное искусство», явившее себя в футуризме и кубизме, начало «сошествие во ад, не сопровождаемое воскресением» [20], а «под видом красоты, в ее образах и символах представляла падшая вселенная» [30], противоречиво перемешав в секуляризованном мировосприятии ангельское и дьявольское, прекрасное и безобразное. Слова, сказанные В.С.Соловьевым в конце XIX в., не утратили своей злободневности и поныне: «Странно кажется возлагать на красоту спасение мира, когда приходится спасать саму красоту от художественных и критических опытов, старающихся заменить идеально-прекрасное реально-безобразным» [24, с.198]. Эти попытки спасти красоту, предпринятые в последние десятилетия XIX в. русскими религиозными мыслителями, переросли в начале XX в. в «настоящий духовный ренессанс» [12, с.239]. Усилиями целой плеяды выдающихся философов (прот. С.Булгаков, прот. П.Флоренский, Е.Н.Трубецкой, В.С.Соловьев, Н.А.Бердяев) была создана русская теургическая эстетика, которую В.В.Бычков определяет как «духовно ориентированную имплицитную эстетику, направленную на активное преобразование всей жизни человеческой по эстетическим и религиозно-этическим законам в процессе особого художественного творчества, уповающего на духовную поддержку свыше» [14, с.9]. И хотя она не является чем-то единым и целостным, ее сущностным основанием стала *aesthetica patrum* (эстетика Отцов Церкви или святоотеческая эстетика).

Будучи одной из главных категорий классической эстетики, категория красоты или прекрасного, наряду с благом и истиной, является и одним из древнейших понятий православного богословия. Совершенно естественно, что она нашла своё отражение в патристической эстетике, большой вклад в развитие которой внесли Климент Александрийский, Афанасий Александрийский, Иоанн Златоуст, Дионисий Ареопагит, а также Великие Каппадокийцы. У Отцов Церкви категория красоты не является собственно эстетической, проявляясь во всех областях богословской мысли. Как писал Н.А.Бердяев, она «не есть лишь категория эстетическая, но есть и категория метафизическая» [4, с.449].

В контексте православного мировоззрения вопрос о том, что такое красота, – «это вопрос о том, что есть тварный мир в его отношении к Богу, и даже в определенном смысле – о том, что есть Бог», поскольку Сам Бог является источником Красоты, Он «есть Первая Красота, и, как таковой, распространяет красоту на все сущее» [31]. Красота – это одно из имён и свойств Бога. То есть для православных богословов в собственном смысле Красотой является Сам Бог. Наиболее полно учение о Боге как совершенной Красоте развито у Дионисия Ареопагита. В трактате «О Божественных именах» он даёт развёрнутое определение абсолютной Красоты: «Сверхсущественное же Прекрасное называется Красотой потому, что от Него сообщается собственное для каждого очарование всему сущему; и потому, что Оно – Причина благоустройства и изящества всего и наподобие света излучает всем Свои делающие красивыми преподания источника сияния; и потому что Оно

всех к Себе привлекает, отчего и называется красотой; и потому что Оно все во всем сводит в тождество. Прекрасно же Оно как всепрекрасное и как сверхпрекрасное и вечно сущее одним и тем же образом и постоянно прекрасное; не возникающее и не исчезающее; не возрастающее, не убывающее; не в чем-то одним прекрасное, а в чем-то другом безобразное; ни в одно время такое, а в другое время другое; ни по отношению к одному прекрасное, а по отношению к другому безобразное; ни здесь одно, а там другое; ни кому-то прекрасное, а кому-то не-прекрасное, но как Само по Себе с Самим Собой единовидное, вечно пребывающее прекрасным; и как преизбыточно и заранее в Себе имеющее источаемое Им очарование всего прекрасного» [17]. Таким образом, в представлении патристической эстетики, Бог, как дарующий всему красоту и всё к Себе привлекающий, есть единственная постоянная и вечная Красота, которая не проходит и не изменяется, не имеет каких-либо уровней и градаций.

Будучи первичной красотой, Бог является Причиной всякой другой красоты. Он прежде творения обладает прекрасным в избытке как Источник всякого блага и потому дарует красоту всему сотворённому. Всё прекрасное предсуществует в простой сверхъестественной красоте Бога в виде логосов, в соответствии с которыми проявляется в тварном мире. Таким образом, красота «имеет своим основанием красоту Самого Бога и «логосов» Бога о ней» [22, с.104]. Поскольку святые отцы говорят об извечном пребывании логосов творения в энергиях Бога, которые есть Сам Бог, то отсюда проистекает ещё одна особенность православного представления о красоте – посредством своих логосов она «несёт в себе неотъемлемый отпечаток вечной Божественной красоты» [22, с.120]. Даже реализованная в естестве тварного предмета красота остаётся «надприродной», метафизичной, поскольку своим онтологическим основанием имеет Бога. Этим объясняется двойственный характер православного понимания красоты: признавая положительный смысл красоты тварного мира, Отцы Церкви одновременно признают и ее несамодостаточность, зависимость от Причины и Источника – Бога.

Однако если логосность красоты является неотъемлемой частью тварного бытия, то тропосы свободны в выборе своего существования. Поэтому возможным является искажение истинной красоты бытия в случае несоответствия тропоса логосу. В связи с этим с понятием красоты тесно связана тема Первообраза и образа, Богоподобия.

Русские религиозные мыслители конца XIX – начала XX вв. также сходятся во мнении, что в собственном смысле Красотой является Сам Бог. В доказательство приведем несколько цитат. Н.А.Бердяев: Бог «есть Истина, Добро и Красота» [3, с.154]. Прот. С.Булгаков: «Бог есть источник Красоты и Сама Сущая Красота» [9, с.437]. Свящ. П.Флоренский: «Бог и есть Высшая Красота, чрез причастие к Которой все делается прекрасным» [29, с. 449-450].

Следует заметить, что, полагая Бога основанием красоты, русские религиозные философы все же выстраивают свои эстетические представления, основываясь не

на догматическом богословии, а на философии всеединства, в аксиологии которой центральное место занимает метафизическая триада «Истина, Добро и Красота», и софиологии.

Так, онтологическое понимание красоты В.С.Соловьевым напрямую связано с философией всеединства. Мыслитель определяет абсолютное как безусловно единое, с одной стороны, и как обладающее всем, все в себе имеющее в силу своей завершенности и всецелости - с другой; единое во всем и все в едином. Иными словами, Бог как абсолютно сущее есть положительное единство, которое не исключает множественности, а производит ее в себе и при этом остается единым. Началом этой множественности является любовь как стремление абсолютного к своему другому, которое есть все и в котором безусловно единое проявляет себя.

Определяя другое сущего или Бога как бытие, Соловьев выделяет два его вида: сущность (идеальное бытие) и собственно бытие. При этом сущность есть идея, определяющая содержание бытия, объективное бытие. Собственно же бытие или действительность есть природа. Сущее хочет свою сущность, представляет ее и чувствует, соответственно его бытие определяется как воля, представление и чувство. Из этого следует, что идея как содержание воли сущего есть благо, как содержание его представления она есть истина и как содержание его чувства она есть красота [27, с.312-326].

Таким образом, «благо, истина и красота суть различные образы или виды единства», представляющего собой «полное осуществление божественного содержания, всецелость абсолютной сущности, реализацию Бога как всеединого». Поскольку всякое внутреннее единство есть любовь, то благо, истина и красота представляют собой различные образы любви. Благо, как желаемое или любимое, есть единство существенное; истина, как объективно представляемая любовь, есть единство идеальное; красота, как проявленная или осязаемая любовь, есть единство реальное. Исходя из этого, можно сказать, что «абсолютное осуществляет благо через истину в красоте» [26, с.105-106]. Иначе говоря, красота есть «воплощение в чувственных формах того ... идеального содержания, которое до такого воплощения называется добром и истиною» [25, с.238].

Как наиболее полное чувственное осуществление абсолютной идеи совершенная красота предполагает теснейшее взаимодействие между внутренним и внешним или духовным и вещественным бытием, их гармонический синтез. То есть, в красоте духовное содержание «непосредственно и нераздельно» соединяется с чувственным выражением. Для этого необходимо соблюдение двух условий: «1) непосредственная материализация духовной сущности и 2) всецелое одухотворение материального явления как собственной неотделимой формы идеального содержания» [25, с.243]. Пока внутреннее содержание не получило своего непосредственного внешнего выражения через воплощение в материальном явлении, а вещество не способно к восприятию действия идеального начала, между ними

нет единства. Соответственно, абстрактный дух, идеальное содержание, не получившее чувственного выражения, и бездушное вещество, не наполненное внутренним содержанием, лишены красоты.

Если В.С.Соловьев рассуждает о красоте преимущественно в контексте философии всеединства, то прот. С.Булгаков рассматривает красоту в свете своей софиологии.

Метафизическая природа Софии трудновыразима философскими категориями. Предвечно пребывая в едином акте Любви, Святая Троица по Своему Божественному снисхождению хочет призвать к своей любви и небытие. Для этого Божество исходит из Себя в творении, но полагает между Собой и сотворенным миром грань, Софию, которая одновременно и соединяет, и разъединяет Творца и тварь, не являясь при этом ни тем, ни другим. Таким средним положением между божественным и тварным, временным и вечным и определяется своеобразие метафизической природы Софии. Не будучи Богом, она, тем не менее, участвует во внутрибожественной жизни и, отдавая себя Божественной любви, не только получает откровения ее тайн, но и зачинает в себе все, становится началом мира. Поэтому она есть «Вечная женственность», в которой зарождается тварный мир, и в то же время идеальный, умопостигаемый, несотворенный мир, Божественное Все, содержащее в себе духовный организм идей, первообразов творения [5, с.108]. При этом обращенная своим ликом к Богу (София божественная) она есть «идея Бога в самом Боге» [8, с.188], обращенная к твари (София тварная) она есть «вечная основа мира» [8, с.189] и его красота. В изложении Л.А.Зандера булгаковская София – это «реальная и до конца реализованная Божия Идея, идея всех идей, осуществленная как Красота, в идеальных образах красоты» [18, с.207].

В представлении С.Н.Булгакова, Божественная София изначально тварно осуществила себя в небесных иерархиях ангелов, которые суть тварно ипостасированные «вторые светы», лучи Божества. При этом ангелы Второй Ипостаси, умные силы, как служители Слова, Логоса, есть «идеальный образ мира, мир в идее, идеальное его содержание, все, которое «было» Словом» [5, с.117]. Таким образом, идеи, лежащие в основе бытия, не являются лишь отвлеченными ноуменальными схемами, но существуют как ипостасные сущности, а значит, наделены всей полнотой реальности.

Как обладающие реальностью, идеи, следовательно, наделены и телесностью. Речь здесь идёт, конечно, не о физической, а о духовной, софийной телесности. То есть реальность заключает в себе не только некую идею, но и «её бытийный, ощутительный (в этом смысле можно сказать — чувственный) образ, форму, эту идею облакающую» [5, с.120]. В сущности своей духовная телесность есть предвечно завершённый акт эротического взаимопроникновения идеи и тела [8, с.221]. Без нее возможна была бы только мысль о красоте, но не сама красота. Как осуществление идеи в адекватном ей совершенном образе духовная

телесность и есть красота. Таким образом, красота оказывается главным свидетельством реальности чувственно-воспринимаемого мира и неразрывно соединяется с понятием телесности, в которой обретают бытие идеи [см. 14, с.287].

Поскольку бытие как чувственное осуществление дается идеальному образу благодатью Святого Духа, то красота, в представлении о. Сергия Булгакова, «есть откровение Святого Духа по преимуществу» [8, с.220]. Именно благодать Святого Духа творит плоть и ею происходит «облечение слов Слова ... в бытие, в реальность, а через то — и облечение мира красотой» [6, с.445].

Обратившись к эстетике свящ. Павла Флоренского, мы видим, что его представления о красоте имеют основанием все ту же метафизическую триаду: Истина, Добро и Красота, которая являет собой в его трактовке разные аспекты духовной жизни, а именно: «Духовная жизнь, как из Я исходящая, в Я свое средоточие имеющая, — есть Истина. Воспринимаемая как непосредственное действие другого — она есть Добро. Предметно же созерцаемая третьим, как во-вне лучающаяся — Красота» [29, с.85]. Логика его рассуждений такова. Бог или Истина есть Любовь. При этом любовь не просто присуща Ему, но является Его сущностью, собственной Его природой. Поскольку познание Флоренский определяет как реальное внутреннее единение познающего и познаваемого, то существенное познание Истины как объекта познания есть «приобщение самой Истины», «реальное вхождение в недра Божественного Триединства». Следовательно, истинное познание возможно только через пресуществление и обожение человека, через «стяжание любви, как божественной сущности». Познание Истины, таким образом, осуществляется в любви и любовью себя обнаруживает. Последнее же, как проявление любви во-вне, как объективированный предмет созерцания, есть Красота. Говоря словами самого философа, «явленная истина есть любовь. Осуществленная любовь есть красота» [29, с.86].

Творческая Любовь Божия есть София. Приобщаясь Божественной Любви, она почти сливается с Лицами Троицы, но в силу своей тварности не входит в Божественное Единство. Будучи для Божества одною и тою же, сама в себе она является различною в отношении к Ипостасям. По отношению к Отцу София есть идеальная основа твари, по отношению к Сыну — разум твари, по отношению к Духу — духовность твари, ее красота.

В отношении к твари София есть предсуществующее миру первозданное естество. Единая в Боге она — Премудрость, Идеальная личность мира, единство идеальных определений твари, божественных первообразов, метафизическая природа тварного естества; множественная в твари в своих конкретных явлениях воспринимается как идеальная личность человека, образ Божий в нем, истинное украшение человеческого существа. София есть «существенная Красота во всей твари» [29, с.286].

Что касается Н.А.Бердяева, то он определяет красоту как «Божью идею о твари, о человеке и мире» [2, с.214], как «характеристику высшего качественного

состояния бытия, высшего достижения существования» [4, с.449]. Поэтому и конечную, абсолютную цель бытия, его созерцаемый предел он мыслит как красоту, отрицая телеологическое значение добра. В его понимании добро – это лишь средство, путь, не цель, а норма, которую нужно исполнять. Оно «есть тварь, скованная законом, обличающим грех» [2, с.132]. Красота же есть тварь преображенная, «совершенное, полное и гармоническое бытие» [2, с.131], она есть реальное осуществление добра. Поскольку абсолютное добро возможно только в условиях нового неба и новой земли, то есть в Царстве Божием, следовательно, онтологически именно красота и есть конечная цель бытия.

Вернемся к основным положениям патристической эстетики. Достаточно много внимания в ней уделено красоте тварного мира, который как прекрасное творение Божие находился в центре внимания уже у апологетов. Сотворение мира (космоса) они уподобляли процессу украшения, имея в виду буквальное значение греческого слова κοσμεῖω (украшать). Подобные высказывания мы находим в апологиях Лактанция, Афинагора Афинского, Феофила Антиохийского, Иустина Философа, Тертуллиана и других раннехристианских писателей. При этом красота и устроенность мира как результат художественного творчества Бога служили апологетам важным аргументом для доказательства бытийственности и истинности Творца, для обоснования реальности самого бытия. В свою очередь и каппадокийские отцы осмысливали красоту мира как один из путей непонятнейшего постижения Бога, как важнейший элемент гносеологии.

В качестве структурных основ красоты тварного мира в патристической эстетике выделяются функциональность (или полезность) и гармоническое единство частей целого. Целесообразность как один из основополагающих принципов красоты рассматривает уже Лактанций, который подчеркивает, что при всем разнообразии форм животных каждое из них «обладает красотой, присущей его роду, так что если бы вдруг что-то перешло от одного к другому, то неизбежно бы этот [орган] показался излишним с точки зрения полезности и обезображивающим облик» [21].

Категорию «полезности» в понятие красоты видимого мира вводит и святитель Василий Великий, который утверждает, что «в Писании красота определяется относительно к мирозданию» [16, с.138], поэтому море, например, прекрасно пред Богом не потому, что зрелище его усладительно, а потому что принимает в себя водные потоки, отлагает от себя посредством испарения тонкие частицы воды, которые делаются дождем, ограничивает собою сушу, обеспечивает беспрепятственное сообщение мореплавателям. Следовательно, полезное несёт на себе отпечаток красоты, а красота определяется некой функциональностью в мироздании, соответствием своему назначению.

Более радикально рассуждает о красоте и полезности блаженный Августин. Говоря о явлениях, которые представляются людям безобразными (насекомые и паразиты, питающиеся продуктами разложения), он утверждает, что и они обла-

дают заложенной в них Богом красотой, которая воспринимается в контексте тех функций, которые присущи им по природе.

Структура логосов природы и тропосов существования, задавая красоту бытия, определяет целостное гармоническое единство мира, свидетельствующее о Едином Творце. Уже апологеты свидетельствуют, что «единство бесконечного разнообразия предметов» является главным структурным принципом красоты [11, с.224]. Это единство осуществляется по закону любви и порядка: «И целый мир, состоящий из разнородных частей, связал Он каким-то неразрывным союзом любви в единое общение и в одну гармонию; так что части, по положению своему весьма удаленные одна от другой, кажутся соединенными посредством симпатии» [16, с.82].

Важное место в патристической эстетике занимает свет как модификация красоты. Уже в ветхозаветной эстетике свет как единственный посредник между человеком и Божеством был идеалом красоты и играл первостепенную роль. Именно в образе света Бог являлся сынам Израилевым и мог быть чувственно воспринят [15, с.25]. В святоотеческом богословии свет воспринимался как божественная энергия (свт. Григорий Палама), как видимая форма божества (свят. Григорий Богослов). Наиболее полно теория света изложена Дионисием Ареопагитом. В эстетике связь между Богом и светом Отцы Церкви спроецировали на понятие красоты. Так, Иоанн Дамаскин считал свет родственным красоте, а Василий Великий прямо утверждал, что красота есть свет, по сравнению с которым свет солнца – тьма. Григорий Палама первообразной и неизменной красотой именовал Фаворский свет. По мнению святителя, истинную красоту можно узреть только «в виде некоего яркого сияния, которое пронизывает и самого созерцающего» [13, с.52].

Что касается русских религиозных философов, то наиболее подробно и полно о красоте тварного мира рассуждает В.С.Соловьев. В его представлении красота природы обладает объективной реальностью и не зависит ни от материальной основы явлений, ни от их субъективной оценки, обусловленной утилитарной пользой этих явлений или доставляемыми ими приятными чувственными ощущениями. Красота есть нечто «безусловно-ценное, что существует не ради другого, а ради самого себя», «ценится как цель сама в себе» [24, с.202]. При этом онтологическим основанием объективности красоты тварного мира является Бог как абсолютное всеединство.

На примере алмаза, в котором непроницаемое материальное вещество углерода и световой луч, сами по себе никакого эстетического значения не имеющие, «взаимно проникают друг друга в некотором идеальном равновесии», В.С.Соловьев приходит к определению красоты в природе как «преобразования материи через воплощение в ней другого, сверхматериального начала» [24, с.204-205]. В случае с алмазом сверхматериальным началом является свет, в силу своей феноменальной противоположности веществу. Там же, где материальный мотив не уравновешивается идеальным началом, проявляя себя как грубое, бесформенное вещество или физиологический инстинкт, красота отсутствует. При этом, в зависимости от того уровня развития, на котором находятся предметы или явления, лишённые красоты,

эти последние остаются либо безразличными в эстетическом отношении (например, куча бульжника), либо доходят до крайней степени безобразности.

Если идея, как положительное всеединство, есть «полная свобода составных частей в совершенном единстве целого» [24, с.208], то красота – это «наиболее законченное и многостороннее воплощение» [24, с.209] идеального начала в конкретном материале. Однако следует иметь в виду, что в реальной жизни весьма низкая степень идеального бытия может иметь наиболее совершенное выражение, и наоборот, возможно крайне несовершенное выражение высших степеней идеального начала. Так в алмазе простая идея неорганического вещества выражена законченнее и совершеннее, чем более высокая и сложная идея органической жизни в червяке.

Первым началом красоты в природе, в представлении В.С.Соловьева, является свет (или его носитель эфир), который освобождает косное вещество от непроницаемости его бытия и поэтому является первичной реальностью идеи в ее всепроницаемости. Он полагает, что «материя становится носителем красоты через действие одного и того же светового начала, которое ее сперва поверхностно озаряет, а затем внутренне проникает, животворит и организует» [24, с.210]. Соответственно, все явления красоты в природе обуславливаются сочетаниями света с материей, которые бывают двоякого рода. Механические, или наружные, производят собственно световые явления. Органические, или внутренние, по мнению философа, основанного на уверенности в том, что органическая жизнь есть превращение света, производят явления жизни.

В неорганическом мире красотой обладают либо такие предметы и явления, в которых вещество становится носителем света, либо те, в которых неодушевленная природа как бы одушевляется и производит впечатление «игры живых сил». Следуя общему космогоническому порядку, В.С.Соловьев в первую очередь отмечает красоту неба, которая объективна и обусловлена светом, ибо ни в пасмурный день, ни темной ночью оно не имеет никакой красоты. Философ выделяет три вида небесной красоты: солнечную, лунную и звездную. При этом последний представляет собой наибольшую степень красоты, поскольку именно звездное небо, в котором множественность самостоятельных средоточий света (звезд) объединяется общей гармонией, наиболее полно и совершенно осуществляет идею положительного всеединства. В пределах земной атмосферы наибольшей степенью красоты как воплощения света в газообразной материи обладает радуга. В водной стихии, где материя освобождается от непроницаемой твердости, световая красота являет себя в зеркальной глади морей, озер и рек. Что касается твердых тел, то здесь световые воплощения становятся причиной красоты благородных металлов и драгоценных камней.

В качестве примеров органических, или внутренних, сочетаний света с материей, производящих явления видимой жизни в неорганической природе, Соловьев приводит такие явления, как текущая вода или бурное море.

Свойство красоты приобретают в неорганической природе и звуки, как выражения ее собственной жизни, как сообщения внешней среде внутреннего движения, явившегося результатом поглощения пронизывающего материальную природу света.

Эстетические представления В.С.Соловьева относительно органического мира основываются на нескольких постулатах. Во-первых, органические тела, как состоящие из физических и химических элементов, есть не более чем трансформации неорганического вещества, представляющие собой сравнительно более совершенное воплощение идеи всеединства. Во-вторых, «органический мир не есть произведение так называемого непосредственного творчества», «он не может быть прямо выведен из одного абсолютного творческого начала, ибо в таком случае он должен бы был представлять безусловное совершенство... не только в целом, но и во всех своих частях» [24, с.219]. Напротив, история развития органического мира являет собой процесс образования все более и более совершенных форм жизни, которые в результате должны будут «послужить материалом и средою для настоящего воплощения всецелой и неделимой идеи» [24, с.218]. В-третьих, если красота в природе, как это утверждается выше, «есть реально-объективное произведение сложного и постепенного космогонического процесса», то существование безобразных явлений становится необходимым и неизбежным.

Возведенная на высшую ступень бытия материальная основа, изначально безобразная, получает, с одной стороны, способность к более полному подчинению идеальному космическому началу, которое воплощает в ней более совершенную красоту, с другой стороны, в ней усиливается способность сопротивления этому началу. Соответственно, чем выше степень организации бытия, тем более сильные отклонения и проявления безобразия наблюдаются. По этой причине красота живых существ выше красоты неорганического мира, но вместе с тем и реже. Будучи единственной причиной всех проявлений безобразия в животном мире, сопротивление материальной основы идеальному началу реализуется в природе, во-первых и в основном, через непомерное развитие полового и питательного инстинкта (различные черви), во-вторых, через возвращение к бесформенности (улитки, слизняки, искусственно откормленные животные) и, в-третьих, через «карикатурное предварение высшей формы» [24, с.228] (обезьяны, представляющие собой как бы карикатуру на человека).

Акцентируя внимание на том, что материальная основа изначально безобразна, В.С.Соловьев описывает этапы перерождения ее в прекрасные формы высших животных организмов. При этом цель космического художника состоит «не в том, чтобы уничтожить или устранить безобразие, а в том, чтобы оно само сначала облеклось красотой, а потом и превратилось в красоту» [24, с.229-230]. Для реализации этой цели он использует уже существующие в неорганическом и растительном мире виды красоты и при помощи инстинктов побуждает живые организмы создавать красивые оболочки из самих себя. Так полипы, морские звезды и прочие моллюски

на основе животной материи воспроизводят наружным образом минерально-растительную красоту, создавая тем самым прекрасные кораллы и раковины.

Во многом созвучен В.С.Соловьеву князь Е.Н.Трубецкой. Хотя он только косвенно затрагивает тему красоты мира, из контекста его рассуждений видно, что тварный мир «полон отражений и образов потустороннего» [28, с.95]. В его понимании в земных красках и формах отражается Божественная идея, предвечный Божий замысел о творении.

Сам в себе мир божественных идей завершен, поэтому «в эзотерической сфере божественного сознания и бытия действительность и замысел совпадают» [28, с.164], София как Премудрость Божия осуществлена во всей полноте. В области же временного бытия идея есть энтелехия мира, цель его развития, некая заданность, заключающая в себе положительную потенцию и возможность, которая должна быть осуществлена в свободе. То есть идея тварного существа «не есть его природа, а иная, отличная от него действительность» [28, с.164-165], первообраз твари, замысел Божий о нем. Но осуществление божественной идеи в свободе подразумевает двоякую возможность: осуществление идеи или ее отрицание, противодействие ей. В первом случае идея становится внутренним содержанием свободной твари, которая в единении с предвечной Софией являет собой реализацию божественного замысла, во втором – через деятельное отрицание идеи тварью утрачивается субстанциальное содержание и разрывается всякая связь с вечностью. И если отрицание идеи определяется Трубецким как пародия или карикатура на божественный замысел, то логично предположить, что осуществление идеи есть явление красоты как раскрытие Софии. Более ясно и полно эта мысль выражена у прот. Сергия Булгакова.

Основываясь на святоотеческой мысли, что Бог есть свет, Е.Н.Трубецкой рассматривает различные световые небесные явления как отблески иного, потустороннего неба, иначе говоря, горнего мира, особо выделяя среди них радугу. В его понимании, радуга, в которой «единство недвижимого солнечного луча сохраняется в многообразии его преломлений», является живым образом всеединства, органическим соединением небесного и земного. Проникая в движущуюся влагу, солнечный свет «приобщает это движение к покою небесных сфер», воспроизводя «в безостановочном течении бесформенных водных масс... неподвижную форму небесного свода» [28, с.177]. Преломляясь в текучей водной среде на отдельные, неполные лучи, божественный световой луч дифференцируется, но, сочетаясь между собой, эти лучи образуют гармоническое целое, тем самым восстанавливая полноту единства.

В понимании Е.Н.Трубецкого, свет есть творческое начало, ибо в библейском повествовании всякий творческий акт изображается как явление или действие света. В любом из актов творения «повторяются неизбежно все те же световые моменты: сначала неполный свет, граничащий с ночью (вечер, утро), а потом - полное дневное сияние» [28, с.201]. Это подтверждается словами: «и был вечер, и

было утро, день один»; «день второй»; «день третий» и т.д. (Быт.1). При этом победа света подчеркивается словами: «И увидел Бог, что это хорошо» (Быт.1). И эта победа света над тьмой выражается «в одухотворении материи и внутреннем, органическом с нею соединении» [28, с.203], поскольку в предвечном божественном замысле этот свет есть свет животворящий.

Прот. С.Булгаков мыслит красоту природы как самопроявление Софии в мире, «ощутимую софийность мира» [8, с.199]. Красота цветов, яркое оперение птиц, грозная грация леопарда, девичья краса – все это отблеск небесной, софийной красоты, умной красоты духовного мира. Красота тварного мира есть «победное свидетельство о Боге» [5, с.121], его Создателя, поскольку Бог есть Красота. София же есть абсолютный носитель божественной Красоты и источник красоты тварного мира, своего рода «эстетический посредник между Богом и миром» [14, с.280].

Представление о красоте мира связано у о.Сергия с проблемой энтелехийности твари. Мир представляет собой «как бы художественное воспроизведение предвечных идей» [10, с.149], лежащих в его основе. Этим определяется софийность последнего. При этом София, в которой актуально содержится идеальное *все*, есть основа мира не только как причинность, но и как норма, некая заданность, энтелехия в отношении к потенциальному состоянию бытия. Каждое существо имеет свою идею, которая определяет его индивидуальность, его подлинное бытие, и осуществляет себя в соответствии с этой идеей.

Поскольку все в мире софийно в своей основе, то все в мире и прекрасно в основе своей. Более того, «красота есть его единственная, подлинная реальность, безобразие же или безобразие есть полубытие или небытие» [5, с.122]. Красота предмета есть его софийная идея. Однако предмет может быть облечен красотой лишь в той степени, в какой в нем актуализируется его идея, его первообраз, то есть красота выступает показателем степени софийности вещи. При этом то, что софийно или идейно в основе, может быть в своем тварном состоянии антиидейно или неадекватно своей идее и будет проявляться как уродство и безобразность. И здесь С.Н.Булгаков не делает исключений, ибо «и клоп почтен софийной тайной, как голубь и розы». И если «бактерии, паразиты и под. в больном состоянии мира получили такое печальное назначение», то «они по-своему лишь разделяют общую судьбу лежащего во зле мира» [8, с.200], однако в своем основании и грядущем преображении они, как вся тварь, идейны и прекрасны.

Будучи софийна в своей основе, вся тварь интуитивно стремится к красоте и гармонии, жаждет своего преобразования. По сути своей это эротическое стремление. Ощущая себя в красоте, идея любит себя и влечется сама к себе в некоей влюбленности. Стремление твари к своей идее имеет ту же природу. Результатом такого стремления должно стать осуществление софийной красоты твари, когда «мир оживает», «становится красотой», «снимается его мертвая маска, законы природы становятся мыслями Творца, красота мира Его ризою» [7, с.173,175]. Таким образом, красота «как сила непрестанного устремления всего сущего к своему

Логосу, к жизни вечной» «есть внутренний закон мира, сила мирообразующая, космоургическая; она держит мир, связывает его в его статике и динамике, и она в полноту времен окончательной победой своей «спасет мир»» [8, с.212].

О том, что Красота «есть Божия идея о твари, о человеке и мире» [2, с.214], а следовательно, преображение мира, обожение твари и есть осуществление красоты, говорит и Н.А.Бердяев. В мире же наблюдаемая красота, в его представлении, «есть или воспоминание о рае, или пророчество о мире преображенном» [4, с.450]. Природный мир понимается Бердяевым как вторичный, отраженный мир, как символизация и отображение духовной жизни, ее состояний и внутренних событий, как воплощение духа. Образование внешней природы мира есть отделение и отчуждение от божественной природы, от мира духовного, утеря рая человечеством. Однако «рай в природе сохранился в ее красоте, в солнечном свете, в мерцающих в ясную ночь звездах, в голубом небе, в незапятнанных вершинах снеговых гор, в морях и реках, в лесу и хлебном поле, в драгоценных камнях и цветах и в красоте и убранстве мира животного» [2, с.242]. Но увидеть эту красоту человек может только силой любви, которая преображает и освобождает мир от призраков тления и уродства. Только в любви к Богу можно «прозревать за эмпирической испорченностью и изуродованностью мир вечной, божественной красоты» [1, с.189].

Свящ. П.Флоренский в своих эстетических рассуждениях упоминает, что красота твари состоит в «бывании всего по чину» (1 Кор.14,40), то есть устройении всего в соответствии с Божественным законом как нормой бытия [29, с.160]. Иными словами, он повторяет святоотеческую мысль о том, что в основе идеи мира как совершенного художественного творения (κόσμος от κοσμέω – украшать) лежит представление о согласованности частей, гармонии и единстве, осуществляемых Божественной любовью. Также Флоренский затрагивает и тему света как явления красоты. В частности, он утверждает, что красота, как объективная являемость, существенным образом связана со светом, «ибо все, делающееся явным, свет есть» (Еф.5,13). Будучи прекрасен сам по себе, свет делает прекрасным и все зримое, – все, что озаряет собою, поэтому красота – это свет, а свет – красота.

Подводя итог сказанному, мы можем констатировать, что эстетические представления русских религиозных философов конца XIX – начала XX вв. во многом опираются на основные положения патристической эстетики. Полагая Бога основанием красоты, русские мыслители определяют красоту как чувственное осуществление абсолютной божественной идеи. При этом прот. Сергей Булгаков и о. Павел Флоренский отождествляют красоту с божественной Софией, а В.С.Соловьев понимает ее как одно из проявлений Бога, наряду с благом и истиной. В представлении Н.А.Бердяева красота является конечной целью бытия, как реальное и совершенное осуществление добра. В соответствии с представлениями святоотеческой эстетики о том, что именно в Святом Духе, именуемом святыми Отцами Духом Красоты, человек становится причастным Божественной Красоте,

представители русского религиозного ренессанса понимают красоту как открытие Святого Духа по преимуществу.

Что касается красоты тварного мира, то и здесь явно прослеживаются традиции патристической эстетики. Утверждая объективный характер красоты тварного мира, русские религиозные философы понимали ее как результат воплощения идеального сверхматериального начала (идеи, логоса) в материальной действительности. При этом степень выражения совершенства идеального бытия в тропосе существования может быть различной, поскольку тварь может в разной степени актуализировать предвечную божественную идею о себе, что, по мнению В.С.Соловьева, зависит от силы сопротивления материальной основы идеальному началу и что Е.Н.Трубецкой связывает с осуществлением божественной идеи в свободе. Таким образом, в эстетическом сознании русских философов красота является важнейшим признаком реализации божественного замысла творения мира.

Совершенно в русле святоотеческого представления о свете как модификации красоты высказываются В.С.Соловьев и о.Павел Флоренский. Соловьев полагает свет первым началом красоты тварного мира, считая, что все явления красоты в природе обуславливаются различными его сочетаниями с материей. Флоренский прямо называет свет красотой, а красоту – светом. Эстетика света занимает важное место и в рассуждениях Е.Н.Трубецкого, который связывает явление совершенной красоты с явлением полноты божественного света.

Согласно с Отцами Церкви, понимавшими красоту мира как один из путей непонятного постижения Бога, прот. Сергей Булгаков наделяет красоту мира, свидетельствующую о своем Создателе, гносеологической функцией. Более того, красота является силой непрестанного эротического устремления твари к своей идее, связующей и удерживающей мир, что согласно с святоотеческим утверждением о том, что одно из важнейших свойств красоты заключается в способности привлекать к себе. Свящ. П.Флоренский практически буквально повторяет святоотеческую мысль о том, что в основе идеи мира как совершенного художественного творения лежит представление о согласованности частей, гармонии и единстве, осуществляемых Божественной любовью.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность [Электронный ресурс] / Н.А.Бердяев. – СПб., 1907. - Режим доступа: http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyayev/berdyayev_novoe_rel_sozn/ - (дата обращения: 14.12.2019).
2. Бердяев Н.А. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики [Текст] / Н.А.Бердяев // О назначении человека – М.: Республика, 1993. – С.20-252.
3. Бердяев Н.А. Философия свободного духа [Текст] / Н.А.Бердяев // Диалектика божественного и человеческого – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: Фолио,

2003. – С.15-338.

4. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого [Текст] / Н.А.Бердяев // Диалектика божественного и человеческого – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: Фолио, 2003. – С.341-498.

5. Булгаков С., прот. Лествица Иаковля. Об ангелах [Электронный ресурс] / прот. С. Булгаков. – Париж, 1929. – 229 с. - Режим доступа: http://www.odinblago.ru/bulgakov_lestvica/ - (дата обращения: 27.10.2019).

6. Булгаков С., прот. Невеста Агнца. [Электронный ресурс] / прот. С. Булгаков. – Париж: YMCA PRESS, 1945. - 621 с. - Режим доступа: http://www.odinblago.ru/nevesta_agнца/ - (дата обращения: 28.10.2019).

7. Булгаков С.Н. О первохристианстве (О том, что было в нем и чего не было. Опыт характеристики) [Текст] / С.Н.Булгаков // Два града. Исследование о природе общественных идеалов – СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. – С. 141-178.

8. Булгаков С.Н. Свет невечерний [Текст] / С.Н.Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 415 с.

9. Булгаков С., прот. Утешитель. О Богочеловечестве. [Электронный ресурс] / прот. С. Булгаков // Часть II. – Париж: YMCA PRESS, 1938. - Режим доступа: http://odinblago.ru/bulgakov_uteshitel/ - (дата обращения: 17.12.2019).

10. Булгаков, С.Н. Философия хозяйства [Текст] / С.Н.Булгаков // Сочинения: в 2 т. – М.: Наука, 1993. – Т.1. Философия хозяйства. Трагедия философии. – С. 49-297.

11. Бычков В.В. AESTHETICA PATRUM. Эстетика отцов Церкви [Текст] / В. В. Бычков. – М.: Ладомир, 1995. – 593 с.

12. Бычков В.В. Духовно-эстетические основы русской иконы [Текст] / В. В. Бычков. – М.: Ладомир, 1994. – 366 с.

13. Бычков В.В. Русская средневековая эстетика. XI-XVII века [Текст] / В. В. Бычков. – М.: Мысль, 1992. – 637с.

14. Бычков В.В. Русская теургическая эстетика [Текст] / В. В. Бычков. – М.: Ладомир, 2007. – 743 с.

15. Бычков В.В. Эстетика поздней античности (II-III века) [Текст] / В. В. Бычков. – М.: Наука, 1981. – 325 с.

16. Василий Великий, свт. Беседы на Шестоднев [Текст] /Свт. Василий Великий. – М.: Издательство Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000. – 259 с.

17. Дионисий Ареопагит. О Божественных именах [Электронный ресурс] / Дионисий Ареопагит. - Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Areopagit/obozhestvennykh-imenakh/#4 - (дата обращения: 15.12.2019).

18. Зандер Л.А. Бог и Мир (Миросозерцание отца Сергия Булгакова) [Текст]: в 2 т. / Л.А.Зандер. – Репринт, воспроизведение изд. 1948 г. – Париж: YMCA PRESS, 6/т. – Т.1. - 479 с.

19. Иларион (Алфеев Г.В.; митр.) Богословие красоты [Электронный ресурс] / митр. Иларион (Алфеев) // Судьбы прекрасного: красота с позиций гуманитарных наук: международная конференция, 17-19 апреля, 2012 г. - Режим доступа: <http://www.>

patriarchia.ru/db/text/2167913.html - (дата обращения: 22.12.2019).

20. Клеман О. Отблески света. Православное богословие красоты [Электронный ресурс] / О. Клеман. - Режим доступа: <https://religion.wikireading.ru/110027> - (дата обращения: 23.12.2019).

21. Лактанций. О творении Божиим [Электронный ресурс] / Лактанций. - Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Laktantsij/o-tvorenii-bozhiem-o-gneve-bozhiem-o-smerti-onitelej-epitomy-bozhestvennyh-ustanovlenij/#0_2 - (дата обращения: 15.12.2019).

22. Мефодий (Зинковский С. А.; иером.) Богословие красоты в контексте богословия личности [Электронный ресурс] / иером. Мефодий (Зинковский) // Церковь. Богословие. История: материалы Всероссийской научно-богословской конференции (Екатеринбург, 12 февраля 2013г.). – Екатеринбург: Информ.-изд. отдел ЕДС, 2014. – С.99-122. - Режим доступа: http://epds.ru/attachments/083_EDS_Conf.12.2.2013.pdf.- (дата обращения: 15.12.2019).

23. Симеон (Брюшвайлер Р. Ж.; архим.). Духовность и красота [Текст] / архим.Симеон (Брюшвайлер)// Альфа и Омега. – 2003. – №4(38). – С.112-130.

24. Соловьев В.С. Красота в природе [Текст] / В.С.Соловьев // Сочинения. – М.: «Раритет», 1994. – С. 198-236.

25. Соловьев В.С. Общий смысл искусства [Текст] / В.С.Соловьев // Сочинения. – М.: «Раритет», 1994. – С. 237-251.

26. Соловьев В.С. Чтения о богочеловечестве [Текст] / В.С.Соловьев // Сочинения. – М.: «Раритет», 1994. – С. 13-168.

27. Соловьев В.С. Философское начало цельного знания [Текст] / В.С.Соловьев. – Мн.: Харвест, 1999. – 912 с.

28. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни [Текст] / Е.Н.Трубецкой // Избранные произведения. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. – С.17-336.

29. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи [Текст] / П.А.Флоренский. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2007. – 633 с.

30. Цветаева М. Н. Генезис культурно-религиозных смыслов русского искусства: от иконы до авангарда [Электронный ресурс]: дис. ... д-ра культурологических наук : 24.00.01 / М. Н. Цветаева - СПб., 2006. - 364 с. - Режим доступа: <http://www.dslib.net/teorja-kultury/genezis-kulturno-religioznyh-smyslov-russkogo-iskusstva-ot-ikony-do-avangarda.html#1653132> - (дата обращения: 22.12.2019).

31. Шарапов С.А. Красота согласно православному вероучению [Электронный ресурс] / С. А. Шарапов. - Режим доступа: http://halkidon2006.orthodoxy.ru/Bogoslovie_10/S_A_Sharapov_Krasota.htm. - (дата обращения: 15.12.2019).

БОГОСЛОВИЕ. РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Протоиерей Александр Добросельский

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ПРИРОДЫ КОММУНИЗМА И ФАШИЗМА



Протоиерей Александр Добросельский, кандидат педагогических наук, зав. кафедрой общенаучных дисциплин РГДС, доцент кафедры теологии РГУ им. С. А. Есенина, настоятель храма Покрова Пресвятой Богородицы с. Заокское Рязанской епархии

Стадии экзистенции и их реминисценции

Учение о стадиях человеческого существования одного из самых известных христианских писателей, основателя экзистенциализма датчанина Сёрена Кьеркегора впервые сформулировано в его труде «Или – или», окончательно – в работе «Заключительное ненаучное послесловие к „Философским крохам“».

Кьеркегор делит людей на четыре типа:

обыватель (Spidsborgeren),

эстетик (Æstetikeren),

этик (Etikeren),

религиозный человек (den Religjöse).

Обыватель как бы выпадает из бытия, так как имеет неподлинное существование – «жизнь, как у всех», без осознания уникальности своей личности, без нахождения истинного призвания. Подлинное же существование – это выбор сознательный, превращение в хозяина и властелина своей судьбы. Подлинное существование и есть экзистенция. «С точки зрения Кьеркегора, существует три основных типа экзистенции, или три стадии человеческого существования: эстетическая, этическая и религиозная, причем разложены они именно в этой последовательности, так что первые два типа по сути выступают как предварительные этапы на пути к экзистенции религиозной» [1,6].

Эстетик выбирает удовольствия. Чувства долга и ответственности для него не актуальны, он живёт сегодняшним днём и наслаждается жизнью. Он творит свой духовный мирок, но большой внешний мир прорывается в этот мирок, и эстетик чувствует, что его эгоистический мирок ущербен.

Человек может перейти через переживание отчаянья на этическую стадию тогда, когда его поступками руководит разум и чувство долга. Этик не чувствует, что его жизнь пуста. У него развито чувство долга и ответственности, он разбирается, где добро и где зло, что такое хорошо и что такое плохо.

В конце концов человек может прийти к осознанию ограниченности как эстетического, так и этического образа жизни, снова испытать отчаянье. Тогда может произойти прорыв на духовную стадию, где человеком руководит вера. Такова концепция Кьеркегора. Отчаяние же есть своеобразная плата за переход выше, а также и некая гарантия от обратного спуска вниз.

Три Кьеркегоровских типа, как реминисценции, легко распознаются в христианской традиции: религиозный человек подобен человеку Нового Завета, этик – Ветхого, а обыватель – это язычник, он просто живёт биологической жизнью. Эстетик же – тип особенный, но как доказать необходимость его вычленения из привычного для богословия трёхсоставного ряда?

Стадии экзистенции и Евангелие

Многие бдительные христиане заметят, что Кьеркегоровское учение о стадиях само требует доказательности. Однако, при внимательном чтении Священного Писания можно найти тому доказательство, неопровержимое в своём авторитете.

Всем христианам известна «Притча о сеятеле и семени». Святитель Феофан Затворник в своём труде «Евангельская история о Боге Сыне, воплотившемся нашего ради спасения, в последовательном порядке изложенная словами святых евангелистов» тщательно совместил в один текст изложение этой притчи по трём евангелистам (Мф. 13, 3-9; Мк. 4, 3-9; Лк. 8, 4-8): «Вот, вышел сеятель сеять семя свое. И когда он сеял, случилось, что иное упало при дороге и было потоптано, и птицы небесные налетели и поклевали то. Иное пало на камень, на каменистые места, где немного было земли, и скоро взошло, потому что земля была неглубока; когда же взошло солнце, увяло и, как не имело корня и влаги, засохло. Иное упало в терние, и выросло терние, и заглушило его, и оно не дало плода. А иное упало на добрую землю и дало плод, который взошел и вырос, и принесло иное тридцать, иное шестьдесят, иное же сто» [3,138].

Трое евангелистов-синоптиков излагают данную притчу одинаково, строго соблюдая схему и классификацию мест, куда падает зерно слова Божия, и это, да ещё святость слова Божия, которое без глубокого смысла никогда не произносится, подвигает нас проникнуть в этот смысл глубже, понять эту систему.

Понять эту систему помогает и Сам Христос, и опять же три евангелиста-синоптика излагают это изъяснение (Мф. 13, 18-20; Мк. 4, 13-20; Лк. 8, 9, 11-15), исходящее из уст Христа, одинаково, не нарушая общей схемы. Святитель Феофан

Затворник совместил эти изъяснения в единый текст: «Спросили также Его, что бы значила притча о сеятеле? Он говорит им: не понимаете этой притчи? Как же вам уразуметь все притчи! Вот что значит притча сия. Выслушайте значение притчи о сеятеле.

Сеятель слово сеет; семя есть слово Божие.

Упадшее при пути семя, это суть слушающие слово о Царствии и не понимающие, к которым, когда услышат, тотчас приходит лукавый диавол – сатана, и похищает слово, посеянное в сердцах их, и уносит слово из сердца их, чтоб они не уверовали и не спаслись. Вот кого означает семя, посеянное при пути». Такое поведение свойственно состоянию «обывателя», который сам себе не хозяин, но подобен бессловесному, не способному слышать слово Божие и заботящемуся только о пропитании и прочих насущных потребностях.

«Подобным образом и посеянное на каменистых местах семя означает тех, которые, когда услышат слово, тотчас с радостью принимают его, но которые не имеют в себе корня и непостоянны; временем веруют, а потом во время искушения, когда настанет скорбь или гонение за слово, тотчас соблазняются и отпадают». Здесь мы видим описание этика, которому радостно слышать слово Божие по причине Его нравственности и справедливости, но духовного корня этик не имеет, когда же возникают мысленные соблазны или гонения, то одной этики оказывается недостаточно для стояния в истине.

«А посеянное в тернии семя означает тех, которые слушают слово, но в которых заботы века сего, обольщение богатством и другие пожелания, входя в них, заглушают слово, и оно бывает без плода, – которые, отходя от слушания слова Божия, подавляются заботами, богатством и наслаждениями житейскими и не приносят плода». Здесь мы видим явное описание эстетика, имеющего некий корень, и стремящегося к наслаждениям, которые, как тернии, иссушают его и губят.

«Посеянное же на доброй земле семя означает тех, которые слушают слово, принимают его и понимают, и бывают плодоносны, – которые, услышав слово, хранят его в добром и чистом сердце и приносят плод в терпении, один в тридцать, другой в шестьдесят, иной во сто крат» [1,145-146]. А это состояние свойственно духовному человеку.

Несоответствие порядка в притче о сеятеле степеням экзистенции

Но тут можно отметить некое несоответствие: если у Кьеркегора эстетик занимает первую после обывателя стадию, а этик – вторую, то в евангельской притче наоборот: этик – первую, а эстетик – вторую, то есть выходит, что по Евангелию эстетик выше этика?! Как видится, подтверждается это и тем, насколько удачно падает зерно относительно плодородной почвы: сначала утоптанная дорога (обыватель), затем столь же неприветливый зерну камень (этик), потом почва плодородная, но с тернием (эстетик), и, наконец, почва плодородная и без терния (религиозный). В Евангелии ошибки быть не может, значит ли это, что истинная последовательность содержится только в Евангелии?

Но жизненный опыт нам очевидно указывает, что сначала человеческое сознание просыпается в стремлении к удовольствию, и затем только сталкивается с необходимостью упорядочить эти удовольствия с помощью этических правил... Ступени экзистенции указывают на то, чем и ради чего способен жертвовать человек, и очевидное в доказательствах не нуждается: бытовым благополучием жертвует ради наслаждения эстет, наслаждениями способен жертвовать ради нравственности этик, а религиозный человек ради духовной жизни вырывается из пут бесконечных и бесполезных правил.

Каким же образом примирить противоречие между евангельским порядком и порядком экзистенциального роста?

Решение противоречия

Стадии экзистенциального роста располагаются именно в том порядке, в котором человек растёт к духовной жизни. Евангелие же располагает экзистенции, во-первых, без учёта роста, только указывая на бесплодность всех состояний, кроме духовного. Во-вторых, как можно заметить в притче, упавшие зёрна располагаются по принципу благоприятности для корня. Действительно, согласие с этим порядком мы находим и в богословии экзистенциализма: «структура трёх стадий или ступеней экзистенции приблизительно соответствует знакомой христианской триаде «тело» - «душа» - «дух». «Телесность», взятая в кавычки, скорее понимаемая как «чувственность» вообще, взятая целокупно вместе с творческим порывом; «душа» - та же эмоционально-чувственная материя, но представленная уже как мёд, разлитый в соты жёсткой конструкции, как пламя страсти, структурированное выбором; ну и, наконец, «дух»,... то есть попытка выйти за пределы обычных мирских отношений в эсхатологический зев (и зов) вечности» [1,24].

По евангельской притче выходит, что корень, который позволяет питать душу человеческую, может укорениться либо на почве эстетизма, либо на почве духовности. Обыватель и этик живут без этого питания, один – заботясь о животном своём существовании, другой – о нравственном, лишь упорядочивая свои богатства.

Что богословие приобретает вместе с понятием о стадиях экзистенции?

Со всею очевидностью мы замечаем, что чем выше стадия, тем меньше разновидность форм бытия. Так, если обыватели имеют бесконечное количество разнообразных устроений быта, то эстетик, даже независимо от своих желаний, уже вынужден ограничивать себя некоторым конечным количеством эстетических стилей и направлений. Этик ещё более ограничен количеством этических учений-систем, а духовная жизнь, строго говоря, может быть только одна, так как существует одна истина и Единый Бог.

И вот теперь можно и важно отметить, что на одной и той же стадии этического существования находятся и социалисты, и коммунисты, и либералы, и демократы, и вообще все «законники», и прочие адепты любых этических систем. Хотя между собою они будут вести спор, доказывая собственную правоту, и действительно,

относительно Истины в её рациональном выражении одни из них будут к ней ближе, другие – дальше, но состояние их, экзистенция их будет одинакова. Это будет мёд удовольствий, по-разному в разных случаях уложенный в соты.

Государства по стадиям экзистенции

Если ступени экзистенции есть состояния индивидуальные, то ничто не мешает таким индивидуумам составлять общества и целые государства, находящиеся на подобных же стадиях. Странами с обывательским существованием можно назвать те, которые ни на служение прекрасному, ни на справедливое устройство общества не дерзали, обеспечивая безбедное существование правящей верхушке, а об остальном не заботясь. Это, к примеру, тирании в Древней Греции... Ужасаясь столь низкого уровня государственного устройства, поэты и философы устраивались на службу к тиранам, чтобы привить в этих государствах любовь к искусствам и стремление к справедливости. Наиболее же ярким примером эстетического типа государственного устройства является упоминаемое в Библейской книге пророка Даниила Вавилонское государство в правление Набонида и Вальтасара, в котором вельможи с царём и народом предавались неге и удовольствиям, многочисленным и роскошным религиозным праздникам с пирами, возводили новые и реставрировали бесконечное количество храмов древним богам. В борьбе за престол цари этого времени старались всё более угодить своим подданным всяческими послаблениями и радостями, церемониями и прочими развлечениями, но пророк Даниил произнёс царю Вальтасару божий приговор об его государстве: «Мене - исчислил Бог царство твое и положил конец ему; Текел - ты взвешен на весах и найден очень легким; Перес - разделено царство твое и дано Мидянам и Персам... В ту же самую ночь Вальтасар, царь Халдейский, был убит» (Книга пророка Даниила 5:26-30).

К этическому типу можно отнести государства с правовой основой, которые придерживаются принципа равенства граждан перед справедливостью закона.

К религиозным можно отнести государства теократические, но не все те, которые считались таковыми формально, а лишь некоторые, к примеру, Израиль времён Судей и подобные, которыми непосредственно руководил Сам Бог.

Фашизм и коммунизм: что хуже и как это доказать

Национализм, и высшее его проявление – фашизм, не есть этическое учение, так как в нём нет учения о нравственном, правовом отношении к *любому* человеку. «Этика» в переводе с греческого и есть «нравственное».

Ведь нравственность в человеке закрепляется как габитус (как сказали бы средневековые схоласты вслед за древними философами), то есть как стойкое и неотделимое от личности приобретённое свойство, которое проявляет себя одинаково независимо от объекта его приложения, а в государстве она закрепляется с помощью юридического права. Национализм, нацизм и фашизм – это обывательские экзистенции, стремления биологические, эгоистические, направленные на выживание и благополучие своей особи в совокупности и с помощью и поддерж-

кой других представителей своего рода. Коммунистическая же идеология с мечтой о счастье всех людей принадлежит стадии этической, то есть на два пункта выше:

Религиозный человек

Этик – социалист и коммунист

Эстетик

Обыватель – националист, нацист и фашист.

Почему не получается определить фашизм, или мимикрия под этику

Историкам и политологам известно, что фашизм не поддаётся точному определению: при всех попытках получаются лишь расплывчатые дефиниции. Теперь понятно почему: жизнь обывателя даже не есть какая-то определённая экзистенция, описать её как некую осмысленную систему невозможно. Идея же социализма и коммунизма вполне определима, так как это есть система этическая, то есть учение о том, как устроить нравственную жизнь.

Фашизм имеет только видимость этического, на самом деле он «этичен» только для своих, как бывают этичны по отношению друг к другу волки в стае, и совершенно не этичен относительно чужаков, этой стае не принадлежащих. Учитывая то, что каждая последующая стадия не отменяет предыдущей, но вбирает её в себя и подчиняет, как, например, этика социализма вырабатывает свой быт и свою эстетику, то справедливо предположить, что фашизм как обывательское состояние не может иметь своей эстетики, но имеет только видимость таковой, также обманку. Действительно, опираясь на эстетику прошлого и пытаясь выработать свою новую «истинно арийскую» эстетику, фашисты так и не выработали ничего, что заслуживало бы внимание эстетов.

Экзистенциальное определение фашизма

Вышеизложенное подводит нас к следующему определению:

национализм есть вера обывателя в возможность с помощью инструментария бытовых, эстетических, этических и духовных достижений собственной нации преодолеть страдания и решить проблемы обывателя;

нацизм есть действия в соответствии с этой верой;

фашизм – борьба с врагами этой веры инструментарием бытовых, эстетических, этических и духовных национальных достижений, но методами недуховными (антихристианскими), неэтическими и неэстетическими. Достижения эстетической, этической и духовной культуры в этом случае являются для обывателя артефактами мёртвыми, вещами в себе, всего лишь орудиями в борьбе за биологическое существование и быт, их сущностному бытию он не причастен, и методы его действий им не соответствуют.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Кьеркегор, Серен. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / Пер с датского яз. Н.Исаевой и С.Исаева. — СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-

та, 2005 — 680 с.

2. Кьеркегор С. Или – или. Фрагмент из жизни: в 2 ч. / Сёрен Кьеркегор; пер. с дат., вступ. ст., коммент., примеч. Н. Исаевой и С. Исаева. – СПб.: Издательство Русской Христианской Гуманитарной Академии: Амфора. ТИД Амфора, 2011. – 823 с.

3. Феофан Затворник, святитель. Евангельская история. Московский Сретенский монастырь, 2003. – 632 с.

ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕДАГОГИКА

Иерей Димитрий Фетисов

ВЗГЛЯД БЛЖ. АВГУСТИНА НА ПРОБЛЕМУ УМСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ ЧЕЛОВЕКА

Говоря о взглядах блаженного Августина на проблему умственного развития человека, следует вспомнить о том, что он сам опытно познал недостатки педагогической системы латинской Африки IV века. Будучи сыном небогатых родителей (хотя и благородного происхождения), он, предположительно, был отдан в начальную школу в возрасте около семи лет. Как он сам об этом свидетельствует в «Исповеди», его детство было прервано «ненавистными ему арифметическими исчислениями: один да один – два, два и два – четыре, которые напевались всем классом для скорейшего усвоения. «Ненавистная, постылая мелодия (odiosa cantio)!» – замечает Августин даже при одном воспоминании об этом припеве.[1, С. 307]

Учитель начальной школы, согласно обычаям той эпохи, должен был дать ребёнку элементарные сведения и научить его чтению, письму и счёту. По некоторым сведениям, в этом же возрасте началось и изучение модного в тот период греческого языка. Августин сам замечает, что греческому языку его учили с малолетства[1, там же], что весьма обременяло его ввиду часто употреблявшихся тогда в школе телесных наказаний.

Второй ступенью в подготовке ребёнка к высшим государственным должностям, среди которых особым почётом пользовались места юристов – ри-



*Иерей Димитрий Фетисов,
магистр теологии,
старший преподаватель
кафедры теологии
РГУ им. С.А. Есенина,
ключарь Николо-Ямского
храма г. Рязани*

торов, была школа грамматика, обучавшего учеников изящно и внятно излагать свои мысли. Для этого ребёнка знакомили с самыми выдающимися образцами риторского и поэтического искусства, существовавшими на тот момент у римлян. Это знакомство требовало, в свою очередь, знания некоторых «побочных» дисциплин, среди которых, например, были музыка, астрономия, алгебра, геометрия и начатки философии. Таким образом, грамматика охватывала весь спектр человеческих знаний, энциклопедически расширяя кругозор ребёнка.

Августин, вспоминая своё обучение, лучшие впечатления связывал с дисциплиной, знакомившей его с классической литературой. Литература увлекала его настолько, что впоследствии он сам вспоминал, как при чтении «Энеиды» Вергилия «плакал, читая о смерти Дидоны, умершей от любви к Энею». [1, С. 308-309] «Какой-нибудь деревянный конь, наполненный вооружёнными воинами, осада и пожар Трои, тень Креузы, служили для меня приятнейшим наслаждением». [1, там же] С увлечением читал он о Юпитере-Громовержце. [1, там же]

Занятия у грамматика состояли не в одном только чтении и разборе прочитанного. Иногда учитель заставлял выучивать стихи наизусть, нередко устраивались школьные соревнования в ораторском искусстве, состоящие в декламации выученных стихов и поэм или в красноречивом пересказе их учениками собственными словами. Все эти задания выполнялись юным Августином исправно, за что он не раз поощрялся одобрительными возгласами за свою декламацию.

После окончания курса грамматики Августин отправляется в тогдашний административный и научно-образовательный центр северной Африки – Карфаген, где поступает на обучение к ритору. Риторика в те годы состояла из чтения авторов – прозаиков, а с другой стороны, непосредственно обучала приёмам и навыкам красноречия. Наставник – ритор излагал правила риторики и учил своих воспитанников ясно и красиво излагать свои мысли. Попутно изучались и лучшие философские тексты.

В школе ритора закончилось официальное, условно говоря, системное обучение блаженного. Все последующие знания были приобретены Августином, которому в то время исполнилось 19 лет, самостоятельно.

Впоследствии он, вспоминая о школе, утверждал, что она была не способна удовлетворить духовную жажду учащихся и тем более пробудить их дух. Впрочем, сам блаженный вспоминает, как однажды он увлёкся данным для литературного образца сочинением Цицерона «Гортензий»[2], которое оказало на него весьма благотворное влияние, вследствие которого «он сжигает всё, чему раньше поклонялся». Известный исследователь мирозерцания блаженного князь Е. Трубецкой пишет о влиянии светского образования Августина на его последующее обращение ко Христу: «Вглядываясь глубже в мирозерцание Августина, мы видим, что оно сохраняет в себе тот могучий философский идеализм, который пробудился в нём под влиянием цicerоновского Гортензия. Далее, мы найдём в нём манихейские элементы. Он противопоставляет манихейскому пессимизму оптимистическую

теодицею, удержав вместе с тем долю истины, заключающуюся в нём: ибо, будучи оптимистом в надежде лучшей жизни, он сохраняет вполне согласное с христианством вполне пессимистическое отношение к жизни земной... Углубляясь далее в миросозерцание этого церковного писателя, мы найдём в нём тот скептицизм, который... выражается в смирении духа, в сознании неспособности человека одними собственными его силами познать истину... Оно сохраняет в себе мистический идеал неоплатоников... оно носит в себе печать могучего влияния Амвросия» [3. С. 46 – 47.]. Под Амвросием здесь имеется в виду святитель Амвросий Медиоланский, обративший блаженного и впоследствии крестивший его.

Итак, рассмотрев в общих чертах этапы умственного развития самого Августина, попытаемся изложить его взгляд на некоторые проблемы современной ему системы образования.

В дореволюционной и современной патристике происходят споры относительно того, отвергал ли впоследствии Августин саму идею классического образования, заключающуюся в изучении языческих авторов, и если отвергал, то в какой степени?

Однозначный ответ на этот вопрос будет явно спекулятивным. Следует отметить, что в произведениях блаженного можно отыскать прямо противоположные оценки языческой литературы. Впрочем, исследуя подробно его творения, мы с уверенностью можем сделать вывод о том, что его отношение к этому вопросу, хоть и было довольно осторожным, но всё же не совершенно антагонистичным. Скорее, он относился к нему в духе свт. Василия Великого и Иустина Философа [4].

Характеризуя недостатки античной системы образования вообще, Августин указывает на отсутствие у последней конечной цели, которую он сам, несомненно, представлял исключительно в религиозном, а если быть точнее, сотериологическом контексте. Без конечной цели - спасения души - любые занятия, способствующие умственному развитию, превращаются в ярмарку пустого тщеславия, при которой любые приобретённые навыки и знания становились самодовлеющими и могли лишь питать гордыню неокрепшего умом и сердцем воспитанника.

При наличии же конечной религиозной цели образования всякие научные изыскания способствуют и духовному развитию человека. «Чтобы понять себя, и написанный в сердце закон, - говорит Августин, - нужна большая привычка сосредотачивать душу. А этого достигают лишь те, которые всякие раны мнений, наносимые течением обыденной жизни, ... излечивают, занимаясь свободными науками».[5, С. 116.] «Изучение свободных наук (*disciplinarum liberale*) далее, добросовестное, разумеется, и отчётливое, делает любителей истины в стремлении к ней более добрыми, более настойчивыми и более подготовленными, так что они и пламеннее желают её, и с большим постоянством её ищут, и, наконец, с большой радостью соединяются с ней».[5, С. 118.]

Выяснив отношение блаженного к классической литературе, перейдём к другим научным направлениям, среди которых он особенно выделял логику. «Правила

заклучения, определения и разделения весьма много помогают уму», - говорил он.[6, глава 55]

В книге «О христианской науке» блаженный, рассматривая прочие научные направления, делает интересное богословское обоснование их значимости для христиан, несмотря на их языческое происхождение. Он, аллегорически истолковывая повествование книги Исход о бегстве народа Израилева из Египта и похищении евреями драгоценностей у своих соседей, говорит, что это образец отношения к языческой мудрости, из которой мы можем и должны похищать всё самое лучшее – «золотое»: «Ибо, не поступали ли так и многие из добрых и верных сынов Церкви нашей? Не видим ли, как обремененный множеством золота, серебра и одежд вышел из Египта сладкоглаголивый учитель и блаженный Мученик Киприан? Сколько подобных сокровищ вынесли оттуда Лактанций, Викторин, Опат, Иларий (не говорю о моих современниках)? Сколько извлек бесчисленный сонм греческих Церковных Писателей? Прежде же всех сделал такое заимствование сам Моисей, вернейший слуга Божий, о коем написано: «И научен был Моисей всей мудрости Египетской» (Деян. 7:22). Суеверное обыкновение язычников никогда, особенно же в те времена, как не благое еще, а стропотное иго Христово облегалo Христианство, никогда, говорю, не дало бы вышеупомянутым мною мужам в заем тех наук, кои и у самих язычников почитались полезными, если бы эти язычники могли подозревать, что их науки обратятся некогда в орудие к почитанию единого Бога, Коим должно разрушиться суетное служение идолам. Но идолопоклонники дали в заем серебро, золото и одежду исходящему из Египта народу Божию, сами не ведая, каким образом то, что они давали, впоследствии может обратиться в послушание Христово. Таким образом, занятие сокровищ Египетских, описанное в книге Исхода (Исх. 3:22), по моему мнению, есть преобразование сего нового заимствования, что, впрочем, да будет сказано без предубеждения ко всякому другому смыслу означенного места в книге Исхода, равному или лучшему».[6, глава 61]

Высшей точкой педагогического процесса Августин считает изучение Священного Писания, оба Завета которого, по мнению блаженного [6, глава 62], весьма важны.

Вслед за грамматикой в классификации Августина следуют диалектика и риторика, последовательность которых определяется важным для Августина историческим принципом. По мнению блаженного, субъективно-разумное в человеке переходит при помощи этих наук в объективно-разумное. В данном случае наука, по мнению гиппонийского учителя, граничит с искусством. В историческом развитии научного мышления разум, закончив познание и систематизацию грамматики, переходит к поиску той силы, которая производит возвышенную художественную речь. Этот поиск и приводит разум к диалектике, науке, имеющей, по мнению Августина, божественное происхождение (поскольку она имеет основание в вечном разуме, начало которого в Боге). Собственно саму диалектику Августин впоследствии делит на три части: теорию словесности, т.е. правила построения

речи, логику как науку определения, разделения и умозаключения и риторику как «временное, вынужденное обстоятельствами» (вероятнее всего апологетическими – прим. автора) искусство убеждения.[6, глава 48]

По мнению Августина, лишь в самом конце образования следует приступать к изучению философии, которой он, к сожалению, не даёт внятного определения, впрочем говоря про истинного философа: «*verus philosophus estimator Dei*» - истинный философ – любитель Бога [7, С. 255.]

Специальных дидактических указаний, за исключением идеи принципа преподавания научных дисциплин в историческом порядке их возникновения и некоторых других незначительных практических рекомендаций церковному ритору, он нам не оставил.

Кроме вышеизложенного, довольно интересным является взгляд блаженного Августина на женское образование. По-видимому, пример собственной благочестивой матери не позволил блаженному разделять господствовавший тогда как в языческой, так и в христианской (например у Тертулиана) среде ригористичный взгляд на этот вопрос. Для Августина равенство мужчины и женщины в интеллектуальном и моральном отношениях не подлежит никакому сомнению. Женский пол, по его мнению, есть «не недостаток, а природа».[7, С. 255 - 256.]

В заключение следует заметить, что Августин, по словам А. Ф. Лосева, обосновывая важность интеллектуальной составляющей человеческой личности, приходит к антропологическому субординационизму, согласно которому «то интеллект подчиняет себе другие ингредиенты личности, то всё подавляется стихией чувств, то излишне гипертрофируется воля...» [8, С. 829.]

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Августин Блаженный. Исповедь. – М.: Дарь, 2013.
2. К сожалению, само сочинение не дошло до нас, и по тем небольшим отрывкам, которые цитирует сам Августин, мы можем предположить, что это был панегирик истинной философии.
3. Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке (в 2 ч.). Ч. 1. Миросозерцание Блаженного Августина. – М.: типография Э. Лиснера, Ю. Романа, 1892.
4. См.: Св. Иустин Философ. Вторая апология // Ранние отцы Церкви. Антология. - Брюссель, 1988. С. 316–317.
5. Блаженный Августин. Творения: В 4 т. Т. 1: Об истинной религии/О порядке. – СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000.
6. Аврелий Августин. О Христианском учении. [Электронный ресурс] <https://iknigi.net/avtor-avgustin-blazhenny/103231-hristianskaya-nauka-ili-osnovaniya-germenevniki-i-cerkovnogo-krasnorechiya-avgustin-blazhenny/read/page-5.html>, дата обращения 10. 02. 2020

7. Блаженный Августин. О Граде Божием/ В 2-х книгах. Книга II. – М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.
8. Светлов Р. В., Селиверстов В. Л. «Августин: pro et contra» Антология. Издательство Русского Христианского Гуманитарного Института, Санкт-Петербург, 2002.

ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕДАГОГИКА

Коняхин Иван Романович

ФИЗИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА И ХРИСТИАНСТВО

По мнению Святейшего Патриарха Кирилла: «Занятие физической культурой так же важно, как и овладение духовной культурой. Богу было угодно соединить духовное и физическое в единой человеческой личности – как Божественное и человеческое было соединено в единой богочеловеческой Личности Господа Иисуса Христа. На этом сочетании того и другого строится вся человеческая жизнь... Я очень положительно отношусь к физкультуре и спорту, и вот почему: физическая культура направлена на развитие, на совершенствование нашего физического естества. И это действительно так, иначе мы не употребляли бы слово «культура» по отношению к спорту». [1] (Фото 1)

Между тем, и среди воцерковленных прихожан можно сегодня встретить сомневающих в том, может ли православный человек заниматься физической культурой. Нужны ли спорт и физическая культура христианину? Спорт прочно вошел в жизнь современного человека и общества. А как православному человеку относиться к спорту и физической культуре в целом?

Давайте обратимся к высказываниям о спорте святых отцов и учителей Церкви. Например, святитель Феофан Затворник рекомендовал людям умственного труда заниматься гимнастикой. Святой советовал прочитать книжку о «комнатной гимнастике», где



*Коняхин Иван Романович,
выпускник РПДС 2017
года, преподаватель по
физической культуре РПДС*

приводятся различные упражнения для рук, ног, туловища, шеи и головы. В письме к своему духовному чаду он писал: «Здоровье надо беречь. Здоровье – что лошадка. Загонишь – ехать не на чем». Святитель рекомендовал каждый день хотя бы час гулять на свежем воздухе, спать и есть строго по потребности организма, воздерживаться от винопития, отказаться от сидячего образа жизни и по возможности заниматься интенсивной физической работой. Всё это надо четко исполнять, дабы «сделаться совсем недоступным для немощей». [2]

Если рассуждать с христианской точки зрения, то между бегом, подъемом штанги, подтягиванием на перекладине и физической работой на огороде разницы нет. Причем, как при физической культуре, так и при работе на огороде человек может продолжать молиться. Ведь так жили Святые отцы: их тело физически работало, а ум творил молитву. Поэтому даже обычная зарядка по утрам может являться своего рода духовной практикой.

Рассматривая цитату «Для чистых все чисто; а для оскверненных и неверных нет ничего чистого, но осквернены и ум их и совесть» (Тит. 1:15), обратимся к толкованию Феофана Затворника: «Для полного уразумения сих положений надо иметь во внимании не роды яств, а самое питание или вкушение. У одного питание чисто, потому что с чистым сердцем принимается; а у другого нечисто, потому что с нечистым сердцем принимается. Чистое сердце — то, которое, отрешившись от всякого самоугодия, все направляет к славе Божией, даже аще яст и пьет; оттого все у него чисто. А то сердце, которое преисполнено самоугодия, нечисто, и сим самоугодием всякое свое действие и движение делает нечистым, потому что у него все делается по самоугодию, даже и то, что по виду кажется самоотверженным и направленным к Богу». [3]

Применяя данную цитату к нашей теме физической культуры, можно говорить о том, что если человек подходит к занятиям спортом с целью поддержания здоровья, усовершенствования своих волевых качеств, дисциплины и победы над ленью, а не для «угоды себе» и во имя «культы тела», то можно с уверенностью утверждать, что это благое дело: «Воистину чистому – всё чисто».

Можно также привести пример из жития святой преподобномученицы Елисаветы Феодоровны, которая занималась физической культурой: она любила плавать и играть в теннис, о чем писала в своем дневнике: «Каждый день я плаваю в реке – вода такая чистая, теплая, одно удовольствие». Когда Елисавета Феодоровна поздравляла близких людей с церковными праздниками, то помимо душевного спасения она всегда желала еще и крепкого здоровья, которое необходимо, как она писала, «чтобы были силы молиться». Благодаря занятиям плаваньем и теннисом княгиня поддерживала хорошую физическую форму, которая впоследствии позволяла ей выдерживать очень тяжелые нагрузки настоятельницы Марфо-Мариинской обители. [4] (Фото 2)

О физической культуре упоминает также Святитель Иоанн Златоуст, он отметил, что в изнеженном и расслабленном теле чувства находятся «не в здра-

вом состоянии, но слабы и безжизненны; а без этого нет и приятного ощущения здоровья». [5] И действительно, от бездействия все на земле приходит в негодность: стоячая вода загнивает, и железо, которое лежит на открытом воздухе без дела, ржавеет. Так и человек.

Наглядным примером сочетания православия и спорта является Федор Емельяненко, его отношение к соперникам и православная вера помогают ему оставаться христианином всегда. Федор подчеркивает, что крылатая фраза А.В. Суворова для него за правило: «Победи себя – и будешь непобедим! Молись Богу – от Него победа!»

На нашей Рязанской земле тоже имеются яркие примеры физической культуры в православии.

Так, например, 16 февраля 2020 года в манеже СК «Локомотив» проходил 38-й Международный Сретенский турнир «Кубок Святого Князя Димитрия Донского» по футболу между учащимися воскресных и духовных школ. Девиз турнира - «Православная молодежь – здоровый образ жизни». Организаторами данных соревнований выступили Патриаршая комиссия по вопросам физической культуры и спорта и Православная спортивная Лига.

Перед началом турнира был отслужен молебен. Затем с приветственным словом к участникам обратились заместитель Председателя Общества «Динамо» Толстых Николай Александрович и заместитель Председателя Патриаршей комиссии по вопросам физкультуры и спорта, духовник олимпийской сборной России, протоиерей Андрей Алексеев. Они отметили, что целью состязаний является духовно-нравственное воспитание молодежи и популяризация здорового образа жизни среди подрастающего поколения.

В Сретенском турнире приняли участие 18 команд из духовных и воскресных школ, молодежных организаций Москвы, Рязани, Санкт-Петербурга, Белоруссии и Сербии.

Соревнования прошли в теплой дружественной обстановке. Победителем турнира стала команда прихожан храма святого праведного воина Федора Ушакова в Южном Бутово «Адмирал», которые в упорной борьбе со счетом 3:0 обыграли команду Рязанской духовной семинарии «Стратилат», занявшую второе место. Третье место разделили между собой «Витьбичи», команда Витебской духовной семинарии, и «Вифания», команда прихожан храма святого праведного Иоанна Кронштадтского в Жулебино. [7] (Фото 3)

В поселке городского типа Сапожок Рязанской области священник Олег Кузьмин при воскресной школе основал борцовскую секцию и стал тренером по самбо. Азы борьбы отец Олег постигал в родном Магадане, совершенствовался в Институте физкультуры в Челябинске, имеет звание кандидата в мастера спорта по борьбе. За благословением на создание при воскресной школе борцовской секции отец Олег обращался еще к митрополиту Рязанскому и Касимовскому Симону.

Борцовская школа при церкви существует уже несколько лет. Отец Олег часто слышит претензии о якобы нехристианском характере начинания, поскольку церковь учит смирению, а для спортсмена главное - стать первым. Батюшка отвечает, что занимается лишь воспитанием духа и силы воли. [8]

В Рязани также известна православная детско-юношеская патриотическая, военно-спортивная организация «Православные Витязи», которая в своей деятельности ставит целью духовное, нравственное и патриотическое воспитание детей и подростков в русских национальных и воинских традициях, традициях Русской Православной Церкви.

В ходе обучения воспитанники изучают историю и краеведение, совершают паломнические поездки, занимаются начальной военной подготовкой, общефизической подготовкой, ориентированием, парашютной подготовкой, плаванием, плаванием с аквалангом, пулевой стрельбой, рукопашным боем в русских стилях.

На примере нашей организации в нескольких регионах России созданы аналогичные организации: в г. Смоленске, г. Железнодорожном Московской области, г. Выкса Нижегородской области. В г. Рязани создано отделение организации на базе Покровского храма в пос. Мервино. В Рязанской области создан ее филиал в г. Шилово. [9]

Вспомним слова Апостола Павла: «Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною» (1 Кор. 6:12).

Спорт нужен человеку не для того, чтобы бравировать шириной плеч и мускульной силой. Спорт - это физическая или интеллектуальная активность в сочетании с отдыхом, которая постепенно укрепляет здоровье человека, улучшает физические возможности и навыки, способствует повышению уровня интеллекта. Спорт предназначен для совершенствования физико-психических характеристик человека. Он даёт возможность человеку совершенствовать свои физические качества и двигательные возможности, укреплять здоровье и продлевать творческое долголетие.

Физкультура закладывает в человеке дисциплину. Спортивную дисциплину человек в итоге переносит на любую сферу своей жизни и достигает там определенных более высоких результатов. Также занятия спортом учат преодолению трудностей на пути к достижению поставленных целей. Это очень важно и в духовной жизни – умение понуждать себя на всякое благое дело, несмотря на препятствия, и терпеливо двигаться вперед для достижения результатов. Так что все, чему учит спорт: самодисциплина, настойчивость, терпение и постоянство в достижении поставленных целей – все это полезно и применимо в духовной жизни.

Как говорил Апостол Павел: «Не знаете ли, что тела Ваши суть храм живущего в Вас Святаго духа, которого имеее Вы от Бога, и Вы куплены дорогою ценою. Посему прославляйте Бога и в телах Ваших и в душах Ваших, которые суть Божии». (1Кор. 6:9-12)

Для христианина тело – это храм, о котором он должен заботиться.

Физическая активность может спасти человека от себя самого. Вообще первейшая опасность для человека – это он сам, и бороться в жизни приходится прежде всего с самим собой. Физкультура культивирует в человеке постоянную работу над собой. Это такая дисциплина, которая нас закаливает, учит нас соблюдать правила и выполнять их изо дня в день.

Крылатая фраза «В здоровом теле - здоровый дух» говорит нам о том, что бодрость духа, ясность мыслей и хорошее настроение зависят от хорошего самочувствия тела. Когда где-то болит и ощущается слабость – душевное состояние тоже страдает. Слабость тела плохо влияет на умственные способности, возможность думать, концентрироваться. Поэтому забота о теле – это и укрепление ума, и забота о душевном спокойствии тоже.

Физическая культура является неотъемлемой частью здорового образа жизни. Увеличение эмоциональных нагрузок неизбежно, поток информации постоянно растет, а физические нагрузки постоянно сокращаются из-за механизации труда. Для создания условий поддержания своего здоровья на необходимом уровне нужна физическая культура. Человек должен сам выработать в себе постоянную привычку заниматься спортом, чтобы обеспечить гармоничное равновесие между умственными и физическими нагрузками. Это одна из основных частей индивидуальной системы здорового образа жизни.

Физическая культура всегда занимала ведущее место в подготовке человека к активной плодотворной жизнедеятельности. Она успешно может решить проблему нарушенного равновесия между силой эмоциональных раздражителей и реализацией физических потребностей тела. Это верный путь к укреплению духовного и физического здоровья.

Спортом, считает патриарх Кирилл, полезно заниматься всем, вне зависимости от профессии. «Это все формирует замечательные человеческие качества, которые нужны и в жизни, чем бы человек ни занимался – будь он врачом, инженером, бизнесменом, политиком или священником», – сказал он. [1]

Физическая культура оказывает важное воздействие на умение человека приспособливаться к внезапным и сильным функциональным колебаниям. Всего у человека 600 мускулов, и этот мощный двигательный аппарат требует постоянной тренировки и упражнений. Мышечные движения создают громадный поток нервных импульсов, направляющихся в мозг, поддерживают нормальный тонус нервных центров, заряжают их энергией, снимают эмоциональную перегрузку. Тренированность придает человеку уверенность в себе. Люди, постоянно занимающиеся физической культурой, меньше подвержены стрессу, они лучше справляются с беспокойством, тревогой, угнетенностью, гневом и страхом. Они не только способны легче расслабиться, но и умеют снять эмоциональное напряжение с помощью определенных упражнений. Физически тренированные люди лучше сопротивляются болезням, им легче вовремя засыпать, сон у них крепче,

им требуется меньше времени, чтобы выспаться.

Обобщая сказанное, можно сделать вывод, что каждый человек для поддержания хорошего уровня здоровья должен иметь тренированное, гибкое тело, способное обеспечить достижение всех поставленных целей в процессе его жизнедеятельности.

Немаловажное значение для сохранения и укрепления здоровья имеет закаливание организма. Закаливание в сочетании с двигательной активностью является одним из эффективных средств укрепления здоровья.

Закаливание — это повышение устойчивости организма к неблагоприятному воздействию ряда факторов окружающей среды (например, низкой или высокой температуры) путем систематического воздействия на организм этих факторов.

Современные жилища, одежда, транспорт и т. п. уменьшают воздействие на организм человека атмосферных влияний, таких как температура, влажность, солнечные лучи. Уменьшение таких воздействий на наш организм снижает его устойчивость к факторам окружающей среды. Легче переносит мороз и жару тот человек, который с малых лет закаливал свой организм, приучал его к колебаниям температуры. Следовательно, закаливание — это комплекс приемов, которые систематически используют для тренировки устойчивости организма к температурным колебаниям окружающей среды. Закаливание - мощное оздоровительное средство. С его помощью можно избежать многих болезней и на долгие годы сохранить трудоспособность. Закаливание оказывает общеукрепляющее действие на организм, повышает тонус центральной нервной системы, улучшает кровообращение, нормализует обмен веществ.

Таковы основные слагаемые здоровья. Помните: здоровый образ жизни позволяет в значительной мере раскрыть те ценные качества личности, которые столь необходимы в условиях современного динамического развития.

Это прежде всего высокая умственная и физическая работоспособность, социальная активность, творческое долголетие. Сознательное и ответственное отношение к здоровью как к общественному достоянию должно стать нормой жизни и поведения всех людей. Повсеместное утверждение здорового образа жизни - дело общегосударственной значимости, всенародное, и в то же время оно касается каждого из нас. [6, с. 18 – 37]

Заниматься самому спортом не только можно, но и необходимо. Наши тела – храмы Духа Святого. И за храмом нужно следить. «Я считаю, что занятия спортом приносят очень большую пользу человеку. Физические нагрузки и, самое главное, психологическая тренировка очень положительно сказываются на формировании характера. Вырабатываются замечательные качества: человек должен быть смелым и мужественным,» – сказал патриарх Кирилл. [1]

Подводя итог всему вышесказанному, отмечу: православным можно и нужно разумно заниматься физкультурой и спортом во славу Божию, то есть поступать так, как сказано в Писании: «Итак, едите ли, пьете ли, или иное что делаете, все делайте

в славу Божию» (1 Кор.10:31). И если нашей целью будет воспитание, оздоровление собственной души, в том числе и через физические нагрузки, то этот внутренний ориентир не даст нам сбиться с правильного пути.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Библия, книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Издание Московской Патриархии, 2013.

1. Русская Православная Церковь Официальный сайт Московского Патриархата. Статья от 12.09.2009г. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/740647.html> (Дата обращения: 20.02.2020).

2. «Письма о христианской жизни» (4 выпуска; полностью издано после смерти в 1898 – 1901 гг.). [Электронный ресурс]. - Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/pisma-o-hristianskoj-zhizni-poucheniija-sobranie-pisem/-0_79 (Дата обращения: 20.02.2020).

3. Феофан Затворник, свт. Толкование послания Апостола Павла к Титу. М., 1891. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: http://www.odinblago.ru/feofan_pastirsk_ravla/1. (Дата обращения: 20.02.2020).

4. Житие великой княгини Елисаветы Феодоровны. Документы и материалы. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <https://azbyka.ru/days/sv-elisaveta-feodorovna>. (Дата обращения: 20.02.2020).

5. Иоанн Златоуст (Златоуст), свт. Письма о христианской жизни. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/loann_Zlatoust/dve-besedy-na-slova-privetstvujte-priskillu-i-akilu/ (Дата обращения: 20.02.2020).

6. Бальсевич В.К. Физическая культура для всех и для каждого. М.: Физкультура и спорт, 2007.

7. Рязанская Православная духовная семинария. Группа сайта Вконтакте, статья от 18.02.2020 г. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: https://vk.com/rpds_info?w=wall-109108305_1248 (Дата обращения: 20.02.2020).

8. Комсомольская правда. Выпуск от 04.04.2003г. [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <https://www.ryazan.kp.ru/daily/23007/2851/>. (Дата обращения: 20.02.2020).

9. Рязанская региональная общественная организация «Православные витязи». [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://vityazi.ortox.ru/ob-organizacii/>. (Дата обращения: 20.02.2020).



Фото 1 (сверху). Святейший
Патриарх Кирилл на
открытии олимпиады в
Сочи, 2014 год

Фото 2 (справа).
Преподобномученица
Елисавета Феодоровна за
игрой в теннис



Фото 3. 38-й Международный Сретенский турнир «Кубок Святого Князя Димитрия Донского» по футболу. Футбольная команда РПДС «Стратилат»

Фото 4. Коняхин И.Р. преподаватель РПДС по физической культуре. Участвовал в научно-практической конференции МСПИ «Психолого- педагогическая деятельность по физической культуре в современных условиях.»



БИБЛЕЙСКАЯ АРХЕОЛОГИЯ

Протоиерей Дмитрий Гольцев

АРХИТЕКТУРА СЕВЕРНОЙ ПОДПОРНОЙ СТЕНЫ ХРАМОВОЙ ГОРЫ В ИЕРУСАЛИМЕ В СВЕТЕ СОВРЕМЕННЫХ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ



*Протоиерей Дмитрий
Гольцев, кандидат
богословия, доцент СПбДА,
профектор по научно-
богословской работе РПДС,
настоятель Лазаревского
храма г. Рязани*

Северная стена

Протяженность Северной подпорной стены 315 м.

Руины восточного фасада иродианской башни в северо-восточном углу Храмовой Горы сохранились на высоте примерно 10 м над уровнем грунта. Так как северный фасад этого угла находится на одной линии с южной стеной крепости Антония, можно сделать вывод, что когда-то они были связаны между собой. Таким образом, Северная стена иродианской Храмовой Горы защищалась башней в северо-восточном углу, бассейном Израиля и крепостью Антония в северо-западном углу Храмовой Горы. Многие исследователи не без основания считают, что в Северной стене, возможно, были ворота (см. илл. 1).

Северный фасад северо-восточной башни

Северный фасад северо-восточной башни наименее изучен. Так как с ее углом граничит турецкая городская стена, высказывалось предположение, что это и не угол вовсе. Так, Уилсон пишет о «неожиданном окончании больших камней» башни, а Уилкинсон называет северо-восточный угол «фальшивым углом», потому что «он не совпадает ни с одним соответствующим углом Иродианской стены под ним».

Однако факт, что северная часть иродианской Восточной стены ниже уровня грунта при этом являлась внешней частью бассейна Израиля, не исключает

возможности, что это угол был одновременно северо-восточным углом Храмовой Горы.

По мнению Л. Ритмейера, подлинный северный фасад сохранился, несмотря на очень плохое современное состояние камней. Поскольку многие части, очевидно, выветренных и поврежденных квадров были заполнены небольшими камнями, общий вид производит впечатление некоей мозаики, которую трудно признать северным фасадом Храмовой Горы. Два видимых квадра в верхней части иродианской башни уложены в обычной угловой манере «тычок-ложок». При взгляде с севера верхний камень – тычок, ниже – ложок. Хотя и частично закрытый турецкой городской стеной, в нижней части северного фасада различим еще один ложок между двух рядов альтернативной кладки.

Так как связки между рядами северного фасада этой башни находятся в одной линии со связками на восточном, становится ясно, что оба фасада принадлежат к одному и тому же углу. Это же наблюдение сделал британский архитектор Бургойн, писавший: «Кладка иродианских камней продолжается и на восточный, и на северный фасады стены, где чередующиеся короткие и длинные камни представляют собой безоговорочное свидетельство иродианского строительства (как можно увидеть в юго-западном и юго-восточном углах)» [1, р. 50]. Таким образом, вне всяких сомнений, северный фасад действительно является частью северо-восточной башни иродианской Храмовой Горы [4, р. 119–121].

Южная стенка бассейна Израиля

В Северной стене Храмовой Горы видны четыре больших окна. Большие камни под этими окнами относятся к южной стенке бассейна Израиля, связанного с Северной стеной иродианской Храмовой Горы (см. илл. 2).

На первый взгляд кажется, что в этой стене, разделенной линией растительности, было использовано два разных вида кладки. Камни выше этой линии грубее, а у тех, что расположены ниже, поверхности гладко обработаны. Толстые стены, подобные этой, строились обычно из двух рядов камней, которые помещались фасадами наружу, а пространство между ними заполнялось известкой и булыжниками.

Обрабатывалась всегда только наружная сторона камней, а внутренняя никогда, поскольку подразумевалось, что ее не будет видно. К тому же грубая поверхность лучше «схватывалась» известкой. Таким образом, глядя на грубые верхние камни, наблюдатель на самом деле видит внутреннюю часть камней, фасад которых обращен на юг, к Храмовой Горе. Растительность произрастает из мягкого основания стены, а под ней видны гладкие камни, «смотрящие» в бассейн.

Интересно отметить, что здания и портики мамлюков, расположенные вдоль северной границы Храмовой Горы, построены в линию между северо-восточной башней и южным скальным утесом крепости Антония. Это указывает на то, что руины иродианской Северной подпорной стены все еще сохранились под уровнем грунта. Хотя верхняя часть Северной стены между двумя сохранившимися северными углами иродианской Храмовой Горы была полностью разрушена рим-

лянами, тем не менее, можно заключить, что современная северная пограничная стена Храмовой Горы расположена на той же линии, что и в иродианский период.

Таким образом, расположение иродианской Северной стены можно проследить, следуя по линии, проведенной между северо-восточным углом Храмовой Горы и южным утесом крепости Антония.

Если с доверием отнестись к описанию атаки римлян на северный квартал Храмовой Горы, данному Иосифом Флавием, то получается, что когда-то в этой стене существовали ворота [3, 2.537; 6.222]. Ворота могли быть расположены только между крепостью Антония и бассейном Израиля [4, р. 121–123].

Крепость Антония

Расширение квадратного укрепления Храмовой Горы на север, предусмотренное Иродом, потребовало частичного устранения высокого холма, расположенного севернее Фосса. Была снесена скала, возвышающаяся над уровнем внешних дворов Храмовой Горы, уравнивая этот район с остальной частью северного двора. В результате сноса скалы образовались вертикальные утесы почти 9 м высотой. На них и был воздвигнут фундамент крепости Антония (см. илл. 3).

То, что крепость Антония находилась у северо-западного угла Храмовой Горы, согласуется с описанием Иосифа Флавия: «Башня Антония лежит на углу, где сходятся два портика первого двора Храма: западный и северный. Она построена на отвесной скале 50 локтей высотой. Это было произведение царя Ирода, и величайшее проявление величия его гения» (см. илл. 4).

Далее, перед самим зданием, была стена трех локтей высотой. А за ней сама башня Антония величественно поднималась на высоту сорока локтей. Внутри здание напоминало дворец из-за своей просторности и большого количества комнат, предназначенных для разных нужд, включая туалеты, ванны, а также широкого двора, в котором мог разместиться целый полк. Так что, благодаря своим удобствам и размерам оно скорее напоминало город, а из-за своей роскоши – дворец.

Всего в крепости было четыре башни – по одной в каждом из четырех углов. Три башни были высотой в 50 локтей, а юго-западная поднималась на 70 локтей, позволяя полностью видеть Храм. Там, где она касалась портиков Храма, были ступеньки, ведущие в Храм и крепость, по которым спускались стражи. В ней всегда располагалась римская когорта, и во время праздников стражи стояли вокруг портиков с оружием наперевес, высматривая и подавляя всякое мятежное движение. Ибо если Храм стоял крепостью над городом, крепость Антония возвышалась над Храмом, и стражи наблюдали за всем сразу. У верхнего города была своя крепость – дворец Ирода Великого. Холм Безета был отрезан от Антонии, самый высокий из всех холмов, он стал частью нового города и на севере был единственным препятствием виду Храма [3, 5.238–246]. Данное описание породило большое количество споров между исследователями. Большинство, конечно, соглашались с тем, что крепость Антония была расположена в северо-западном углу иродианской Храмовой Горы, у соединения западного и северного портиков, а также с тем,

что часть ее состояла из скальных валунов. Также понятно, что вырубленный в скале ров находился севернее крепости, отрезая ее от Безеты. Это описано Флавием в нескольких местах, например в «Иудейской войне»: «Этот холм, называемый Безета, лежит напротив (крепости) Антония, но отрезан от нее глубоким каналом, вырытым для отделения (крепости) Антония от холма и для того, чтобы одновременно осложнить подъем и сделать ее выше. Глубина рва намного увеличила высоту башен» [3, 5.149–150].

Сегодня очевидно, что у этой крепости заканчивалась вторая стена Иерусалима. И. Флавий пишет: «Вторая стена начиналась от ворот первой стены, которую они называли Геннат, и, включая только северный район города, поднималась до Антония» [3, 5.146]. Однако никаких остатков этой стены до сих пор обнаружено не было.

Проблема установления местонахождения крепости Антония связана с предыдущей Храмовой крепостью, носившей название Барис. Это была хасмонейская крепость, расположенная в северо-восточном углу квадратной Храмовой Горы. Очевидно, Ирод перестроил Барис между 37 и 31 годами до Р.Х. и назвал крепость именем Антония в честь своего друга Марка Антония [2, 15.403–409].

Исследовав иродианские руины в окрестностях крепости Антония, Л. Ритмейер составил весьма достоверную реконструкцию её. В ней было четыре башни: три по 50 локтей (26,25 м) высотой, четвертая – юго-восточная – на 20 локтей выше остальных, т.е. 70 локтей (36,75 м). В башнях были бойницы и оборонительные окна. Крышу, возможно, покрывали свинцовые полосы, чтобы её невозможно было поджечь горящей стрелой. Башни связывались прочными зубчатыми стенами с бойницами. Внутри крепости было несколько дворов, окруженных портиками, мастерскими и казармами.

Реконструкция крепости Антония обязательно должна учитывать выступы породы на юге и к западу от минарета Гхаванима. Возможно, юго-западная башня крепости частично располагалась над этим выступом. Южная часть этого западного выступа могла нести на себе подъездную дорогу в форме буквы L. Она начиналась на западе и шла через западный выступ вверх до уровня Западной стены Храмовой Горы. Здесь она поворачивала на север, следовала через основание юго-западной башни крепости Антония, а затем, с поворотом на восток, заканчивалась во внутреннем дворе [4, р. 129].

С крепостью Антония может быть связан эпизод из книги Деяний Святых Апостолов. Многие современные исследователи полагают, что к крепости из города вела лестница. Если там на самом деле была лестница, то с ней ассоциируется событие, описанное в 21 главе Деяний (21:37–40). Когда Апостола Павла схватили и вели в крепость Антония, он остановился на ступенях и попросил у римского тысяченачальника разрешения обратиться к иудейскому народу. Так как это именно то место, где встречались западный и восточный портики [3, 5.238], мы можем представить Павла, поднимающегося по лестнице, а затем останавливающегося

на крыше портика, чтобы произнести свою оправдательную речь на еврейском языке [4, p. 127].

Северная часть двора Храмовой Горы

Для того, чтобы северная часть иродианской Храмовой Горы находилась на одном уровне, рабочим пришлось поднять (заполнив ее наполнителем из камней и известки) часть долины святой Анны, расположенной южнее иродианской Северной стены, включая ее западный отрог, долину Безета и Фосс. Естественный холм, на котором стояла крепость Антония, был частично снесен для того, чтобы сделать утес отвеснее. Эту часть двора замостили, и некоторые большие камни брусчатки сохранились до сих пор, хотя и были до недавнего времени покрыты почвой (см. илл. 5).

Иродианская Восточная стена севернее Золотых ворот, вдоль северо-восточной башни и южной стены бассейна Израиля, образует гигантскую опорную стену, целью которой было противостоять колоссальному давлению, образовывавшемуся от большого количества наполнителя, использованного для того, чтобы поднять этот район до уровня Храмового двора [4, p. 131–132].

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

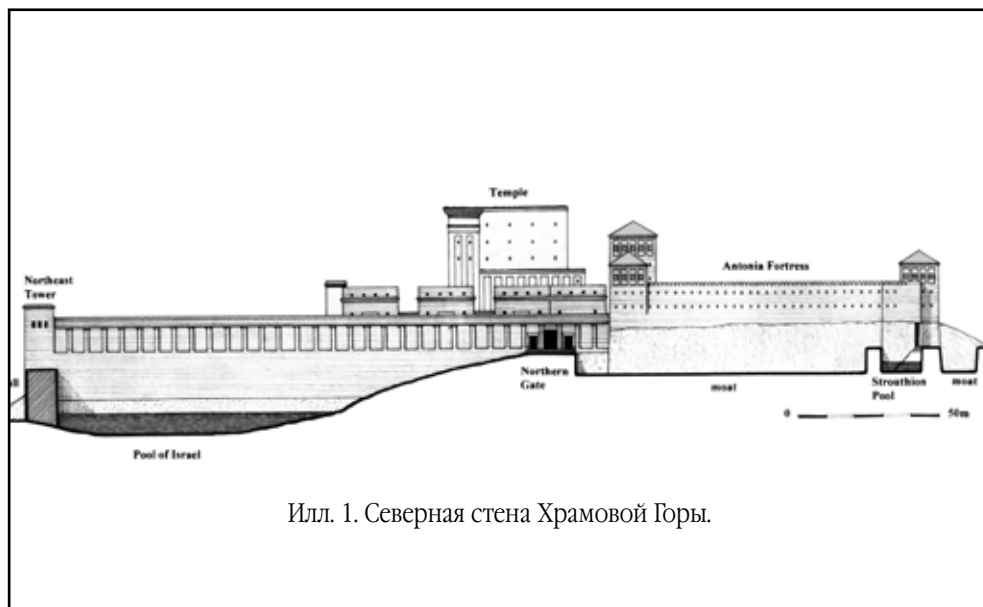
Библия, книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Издание Московской Патриархии, 2013. 1376 с.

1. Burgoyne, Michael H., Mamluk Jerusalem: An Architectural Study, (London; Jolly and Barber Ltd., 1987) 623 p.

2. Josephus Flavius. Jewish Antiquities. [Cambridge, Mass.] : Harvard University Press ; [London] : Heinemann, 1976-1981.

3. Josephus Flavius. The Jewish War. [Cambridge, Mass.] : Harvard University Press ; [London] : Heinemann, 1961. 729 p.

4. Ritmeyer, Leen. The Qwest. Revealing the Temple Mount in Jerusalem. [Jerusalem] : CARTA, 2006. 440 p.





Илл. 3. Вид на северо-западный угол Храмовой Горы, изображающий скальный утес, на котором построена крепость Антония.

Илл. 4. Реконструкция крепости Антония по Ритмейеру.



Илл. 5. Камни Иродианской брусчатки между Фоссом и Антонией.

СТУДЕНЧЕСКИЕ РАБОТЫ

Бушко Сергей Иванович

ПАЛОМНИЧЕСТВО В СВЯТУЮ ЗЕМЛЮ

На Святой Земле, а точнее – в Израиле и в Палестинских территориях, мне вместе с двумя однокурсниками по воле Божьей удалось побывать с 5 по 11 февраля 2020 года. По благословению Высокопреосвященнейшего Марка, митрополита Рязанского и Михайловского, а также по приглашению Русской Духовной Миссии в Иерусалиме от нашей митрополии в паломническую поездку полетели 12 человек. В нашей группе из священнослужителей были епископ Касимовский и Сасовский Василий и настоятель Екатерининского храма г. Михайлова иерей Александр Рунов. В Тель-Авиве, в аэропорту имени Бен-Гуриона, первого президента Израиля, всех паломников собралось 60 человек не только из России, но и из Украины и Киргизии. Вылет состоялся утром из аэропорта Шереметьево. Время пути составило 4 часа 15 минут. Самолет летел в обход Украины, через Турцию и Кипр, через Черное и Средиземное моря. В Шереметьево было пять градусов мороза, а в Бен-Гурионе солнечно и двадцать градусов тепла. В аэропорту Тель-Авива нас встречала наш гид-экскурсовод и насельница Горненского монастыря послушница Татьяна. Сразу оттуда поехали на автобусе в Горненский женский монастырь Русской Духовной Миссии, который располагается почти в часе езды от аэропорта. Он находится в Эйн-Ке-реме, районе юго-западной части Иерусалима.



*Бушко Сергей Иванович,
студент II курса РГДС*

В переводе с иврита на русский название означает «Источник в винограднике» [4]. Район расположен в 9 км от центра города [2, с. 88]. После приезда и размещения в гостиницах монастыря для нас провели экскурсию по Горненскому монастырю. В Иерусалиме было пятнадцать градусов тепла, так как расположен на высоте 760 метров над уровнем моря в Иудейских горах. Первые два дня паломничества были ясными и без осадков, а в остальные дни шли дожди, так как в Израиле с ноября по март проходит сезон дождей. В пасмурные дни ночью температура воздуха опускалась до двух градусов тепла. Само государство Израиль, несмотря на малую площадь, расположено в девяти климатических зонах, включающих в себя горы и равнины, пустыни и леса, плодородные долины и степи.

Небольшое пространство, заключенное между восточной частью Средиземного моря, Красным морем и окрестностями Галилейского и Мертвого морей и реки Иордан, стало Святой Землей для всех христиан, мусульман и иудеев, потому что все самые значительные события Священной истории каждой из мировых религий свершились именно здесь. Для нас, христиан, здесь свершились Благовещение, Рождество Христово, Сретение Господне, Крещение Иисуса Христа, Его явление в Фаворском свете Преображения. В этих местах пролегли земные пути Спасителя, были услышаны Его проповеди и поучения, совершены Его великие чудеса. На этой земле состоялась Тайная Вечеря. Здесь же Спаситель претерпел предательство Иуды, судилище Понтия Пилата, прошел Крестным путем на Голгофу и был распят Своим народом на Кресте. На Святой Земле произошли и славное Воскресение Христово как прообраз нашего воскресения, и Вознесение Спасителя на Небеса, и сошествие Святого Духа на апостолов. На этой же земле проходила земная жизнь Богородицы Девы Марии, здесь же совершилось Ее Успение. Отсюда разошлись во все концы мира апостолы – ученики Христовы, неся людям Его учение о спасении человечества. Верность ему засвидетельствовали своей пролитой здесь же кровью и первые христианские мученики. Эта Земля была освящена подвижничеством монахов и отшельников [2, с. 6].

Наша паломническая группа помимо святынь Иерусалима еще посещала Галилею: гору Фавор, Назарет, Кану Галилейскую, Тивериадское озеро, Магдалу; Палестинские Территории: Бейт-Сахур, Вифлеем, монастырь прп. Феодосия Великого, лавру св. преподобного Саввы Освященного, Иерихон, реку Иордан, монастырь св. преподобного Герасима Иорданского, Фаранскую лавру прп. Харитона Исповедника.

Считается, что Горненский женский монастырь основан на месте встречи Богородицы с праведной Елисаветой (Лк. 1:39–56). Основан архимандритом Антонином (Капустиным) в 1871 г. Находится в ведении Московской Патриархии [2, с. 89]. Название «Горненский» связано с тем, что монастырь находится в местности, которая в евангельские времена называлась нагорней (горней) страной, то есть находящейся на горах [1]. В Казанском храме монастыря, построенного в 1880 г., хранится почитаемая икона Казанской Божией Матери. Перед храмом

сохранился столб от дома праведных Захарии и Елисаветы. Справа от входа камень, на котором, по преданию, произносил проповедь Иоанн Креститель. На арке над воротами монастыря изображена встреча Девы Марии с Елисаветой. В монастыре монахини живут каждая в отдельном домике. На территории находится пещерный храм в честь св. Иоанна Крестителя, освященный в 1987 г. [2, 89]. В 1910 г. в монастыре был заложен вместилистый храм во имя Троицы Живоначальной. Однако храм не был тогда достроен из-за начавшейся в 1914 г. Первой Мировой войны. В 1997 г. было возобновлено строительство собора в честь Святой Троицы и завершено в 2007 г. к 160-летию обители, где храм был освящен малым чином в честь Всех святых в земле Российской просиявших, а в 2012 г. патриарх Московский и всея Руси Кирилл совершил великое освящение этого храма. В Горненском монастыре есть особый праздник. По просьбе архимандрита Антонина (Капустина) Святейший Синод указом от 5 августа 1883 года благословил совершать в Горненском монастыре праздник – «Целование Мариино, или Прихождение Божией Матери в Горний град Иудов», совершаемый обычно 12 апреля по н. ст. С тех пор накануне праздника Целования икону Благовещения Пресвятой Богородицы перевозят из Свято-Троицкого собора в Иерусалиме в Горненский монастырь, где остается в течение трех месяцев до праздника Рождества Иоанна Предтечи 7 июля по н. ст., так как Богородица была здесь у Елизаветы 3 месяца. Эту икону ставят на игуменском месте в голубом одеянии наподобие монашеской мантии, ставя рядом с ней игуменский жезл. В течение этих трех месяцев сама Пресвятая Богородица является игуменьей монастыря [1].

9 февраля на ранней Литургии в храме Всех святых в земле Российской просиявших служил епископ Касимовский и Сасовский Василий вместе с клириками и мирянами всей паломнической группы. Наши паломники причастились Святых Христовых Тайн.

Между расположенным неподалеку католическим монастырем Посещения и Горненской женской обителью находится источник Девы Марии. По преданию, Богородица ходила к этому источнику за водой, когда жила у Своей родственницы праведной Елисаветы. Святым этот источник почитают также и мусульмане. Сегодня он располагается под мечетью, на цокольном этаже [2, с. 88].

На второй день после приезда, 6 февраля, наша паломническая группа начало посещение святых мест с Троицкого собора в Иерусалиме – главного храма Русской Духовной Миссии, расположенного возле площади Миграш ха-Русим и построенного в 1860-1863 гг. архитектором М. Эпингером и освященного в 1872 г. Это белокаменный храм в неовизантийском стиле. Внутри храма замечательный резной иконостас [2, с. 60].

Потом мы поехали в Гефсиманский сад. Гефсимания располагается у подножия и на западном склоне горы Елеон. Здесь Христос молил Отца избавить Его от чаши страданий (Мф. 26:36–46; Мк. 14:32–42; Лк. 22:39–46). У ограды сада находится грот – пещера, в которой, по преданию, прятались ученики и где молился Христос.

В ней теперь францисканский храм, в богатом убранстве которого повторяются изображения чаши и Спасителя. В храме показывают место на полу, где капли кровавого пота Христа растопили камень и прошли насквозь. В нижней части сада растут восемь древних олив, возраст которых, по некоторым данным, превышает 2000 лет. Вдоль ограды расположены изображения Страстей в специальных ковчегах. Недалеко от древних масличных деревьев находится камень, на котором, по преданию, сидел Спаситель, когда Иуда пришел предать Его. Кроме того, в саду показывают место, где, согласно преданию, отдыхали ученики Христа во время Его моления о чаше [2, с. 64–65].

В Гефсимании находится Храм Всех Наций. Считается, что на этом месте совершилось предательство Иуды (Мф. 26:47–56; Мк. 14:43–50; Лк. 22:27–53; Ин. 18:1–11). Храм построен в 1924 г. архитектором Антонио Барлуцци. Строительство здания велось на пожертвования 12 католических стран, откуда и происходит его название. Храм увенчивают 12 куполов – по числу стран-жертвователей, купола украшены гербами этих стран. Достопримечательностями здесь являются три мозаичные картины в стиле модерн: «Гефсиманское моление», «Предательство Иуды», «Взятие Христа под стражу». Перед главным престолом находится большой камень – символ предательства Иуды. При храме существует францисканский монастырь [2, с. 64].

Еще в Гефсимании мы посетили православный Успенский храм с гробницей Богородицы. Согласно преданию, здесь апостолами была погребена Божья Матерь. Впервые храм на этом месте был построен в V веке. Существует предание, что ранее здесь была постройка св. равноапостольной Елены. В 614 г. храм разрушен, однако гробница Богородицы сохранилась. Большая часть современного здания восходит ко временам крестоносцев. Это подземный храм, в который ведут 50 ступеней, с приделами свв. Богоотцев Иоакима и Анны и Иосифа Обручника, расположенными по бокам лестницы. Храм имеет крестообразную форму: в центре – гробная пещера с двумя входами, сзади жертвенник. Храм принадлежит грекам и армянам. В каменном кивоте – чудотворная икона Иерусалимской Божьей Матери русского письма. Именно сюда по традиции православные несут крестным ходом перед Успением Плащаницу из Малой Гефсимании близ храма Гроба Господня, по тому же пути, каким некогда апостолы несли на погребение тело Божией Матери [2, с. 66].

После наши паломники были в Русском Гефсиманском монастыре, где на склоне Елеонской горы, также в Гефсиманском саду, красиво возвышается храм Марии Магдалины. Ныне находится в ведении Русской Православной Зарубежной Церкви. Представляет собой изящный пятиглавый храм в русском стиле (архитектор Д.И. Grimm). Освящен в 1888 г., в год девятисотлетия Крещения Руси. Построен императором Александром III в память о своей матери Марии Александровне. В храме – иконостас белого мрамора с черной бронзой, а также иконы кисти академика В.П. Верещагина и чудотворный образ Богородицы Одигитрии XVI в. Живописец Сергей Иванов написал для храма холсты со сценами из жизни св. Магдалины (самый большой, над иконостасом, представляет Марию, протя-

гивающую пасхальное яйцо римскому императору Тиберию). Кроме того, в этом храме находятся гробницы преподобномучениц Великой княгини Елисаветы Феодоровны и ее келейницы инокини Варвары, умученных большевиками в Алапаевске в 1918 г. Их мощи были перевезены в Иерусалим в 1920 г. Гробницы белого мрамора расположены справа и слева от алтаря. Слева перед алтарем икона св. Марии Магдалины с частицей ее мощей. Справа – чудотворная икона Пресвятой Богородицы Одигитрии (Путеводительницы), привезенная из Ливана. Сам монастырь основан в 30-е годы XX века двумя сестрами шотландками, принявшими православие. Они же основали Вифанскую школу для девочек. Монастырь располагается вокруг церкви. На территории монастыря сохранились ступени, по которым шел Христос во время Входа в Иерусалим. Также есть камень, на который, по преданию, Богоматерь уронила Свой пояс для уверения апостола Фомы в Своем вознесении на Небо. На террасе чуть повыше установлена икона в честь этого события [2, с. 67].

Далее наша паломническая группа двинулась непосредственно к северо-восточной части стены Старого города, к Львиным воротам или Стефановым воротам. Название ворот связано с именем первомученика архидиакона Стефана. Он был до смерти забит камнями за свидетельство о Христе (Деян. 7:59). Раньше здесь начиналась дорога на Иерихон. Ворота в настоящей их форме построены в 1538–1539 гг. Через них в средние века, после падения Латинского королевства крестоносцев (1187 г.), проходил путь паломников к церкви св. Стефана, в район северной стены города, так как вход через ворота этой стены христианам был воспрещен. Ворота украшены барельефами с изображением львов – геральдическими эмблемами мамлюкского султана Бейбарса [2, с. 21].

Войдя в эти ворота, попадаешь в так называемый квартал у Львиных ворот, где находится греческий православный храм во имя святого первомученика архидиакона Стефана. Старый город представляет собой типичную восточную мусульманскую застройку, подчиненную поясу стен, отчего улицы и дома стоят очень тесно, иногда образуя узкие длинные темные тоннели, которые пронизывают Иерусалим вдоль и поперек [3, с. 10].

Далее по ходу движения с западной стороны, возле Львиных ворот, мы видели Вифезду или Овчую купель. Овчая купель была водоемом, служившим для омовения жертвенных животных, приготовленных для заклания в Иерусалимском храме. Также связана с описанием в Евангелии от Иоанна (Ин. 5:2–9) исцеления Иисусом Христом «расслабленного», т. е. парализованного, которому Он сказал: «Встань, возьми постель твою и ходи» (Ин. 5:8). В результате раскопок на этом месте обнаружены остатки водоема евангельских времен. Также сохранились почти полностью фасад церкви времен крестоносцев (XII век) и значительная часть византийской базилики. Рядом с этими зданиями находится подземная цистерна римского времени. На территории раскопок действует небольшой музей.

Неподалеку от Вифезды есть православный греческий монастырь Иерусалимского Патриархата называемый Домом свв. Праведных Иоакима и Анны, которые

были родителями Девы Марии. Современное здание построено в 1907 г. В нижнем его этаже расположена церковь Рождества Богородицы с образами русских святых и церковной утварью работы русских мастеров. Под ней находится пещера – по преданию, это бывший дом св. праведных Богоотцев Иоакима и Анны.

Потом зашли в православную, тоже греческую, церковь Темницы Иисуса Христа или в т. н. Римскую Преторию. Отсюда начинается знаменитый Крестный путь (*Via Dolorosa*), ведущий к храму Гроба Господня. В Страстную Пятницу по этому пути идет крестный ход. Римская Претория располагается в западной части бывшей крепости Антония. Претория была местом суда, и именно туда, согласно Евангелиям (Мф. 27:11–26, Мк. 15:2–15, Лк. 23:3–25, Ин. 18:29–40), был приведен Иисус Христос. Здесь Он содержался в темнице (вместе с Вараввой и другими разбойниками) перед тем, как предстать на суд Понтия Пилата. Здесь находятся часовня Темницы Христовой, а также построенная в 1906 г. церковь Обряжения в багряницу (Мк. 15:16–17, Мф. 27:27–30) на месте осмеяния Христа римскими солдатами. В часовне Темницы Христовой имеется углубление в скале, которое традиционно считают местом заключения Христа. Там же находится пещера с каменными лавками, которую считают местом заключения разбойника Вараввы и его сообщников [2, с. 30–32].

Идя по дороге Крестного пути, мы заходили в польскую католическую часовню на месте первого падения Иисуса Христа, расположенную на пересечении данной дороги с ул. Аль-Вад, при повороте налево у здания Армянского Патриархата. Часовня пристроена к фасаду этого здания. Согласно преданию, на этом месте Иисус Христос первый раз упал под тяжестью Креста. В часовне находится барельеф работы польского скульптора Тадеуша Зелинского с изображением Иисуса Христа, падающего под тяжестью Креста. На противоположной стороне от этой скульптуры, над входом в часовню нарисовано поражающее взгляд изображение большого количества христиан, взявших, подобно Христу, свой крест и идущих вслед за Ним.

Если вам когда-то посчастливится идти Крестным путем *Via Dolorosa*, то знайте, что в данном месте очень тяжело молиться, так как на этой маленькой улочке идет сплошная торговля, где местные жители, зазывая покупателей, охотно готовы продать свой товар. Там вовсе не до Христа.

Далее на пути мы видели Францисканскую часовню Симона Киринейского. Считается, что часовня расположена на месте, где Симон Киринейский взял Крест у Спасителя и понес за Ним (Мф. 27:32, Мк. 15:21, Лк. 23:26). Часовня построена в 1895 г. Она стоит на месте первой резиденции Францисканского ордена в Иерусалиме (1229 г.). Справа от входа в часовню, в стене – камень с мостовой, запечатлевший отпечаток руки упавшего Христа [2, с. 35–36].

Почти в конце Крестного пути находится русское подворье св. Александра Невского. Оно примыкает к храму Воскресения Христова (Гроба Господня) с юго-востока. На этом месте находились так называемые Судные врата, через которые осужденных выводили из города на казнь. Здесь последний раз объявлялся

приговор, который еще можно было оспорить свидетелям. Через эти ворота, несомненно, был проведен на Крестную смерть Иисус Христос. Подворье построено в 1887–1896 гг. Российским Палестинским обществом. Раскопки на этом месте проводил архимандрит Антонин (Капустин) в 1880-е гг. Кладка основания храма Александра Невского – времени Ирода Великого. В храме находятся: часть крытого портика храма Воскресения Христова, построенного при Константине Великом (IV век), две колонны римского времени, расположенные в углу, за Распятием. На стене храма – мемориальные доски в память выдающихся деятелей Российского Императорского Палестинского общества. Обнаруженный в результате раскопок, произведенных архимандритом Антонином (Капустиным), порог теперь покрыт стеклянной крышкой; над ним расположено Распятие. Рядом находятся картины русских мастеров, в частности академика Кошелева, с изображением Страстей Христовых. Слева от него, как предполагают, сохранились остатки стен древнего города с так называемым Игольным ушком, через которое жители тех времен проходили в город, когда городские ворота были закрыты [2, с. 38–39].

В конце улицы Via Dolorosa, в христианском квартале, стоит Храм Воскресения Христова (храм Гроба Господня). На этом месте свершились Распятие, погребение и Воскресение Иисуса Христа. Храм является главной святыней всех христиан. Храм Воскресения Христова сразу можно узнать по двум большим куполам и готической колокольне. Именно там, внутри, под этими куполами, находятся Голгофа и Гробница Господа [3, с. 10].

Начало строительства храма относится к 326 г., ко времени посещения Иерусалима святой императрицей Еленой; постройка была завершена в 335 г. В 336 г., по сообщению церковного историка Евсевия Кесарийского, храм был украшен и освящен. В память этого события был установлен праздник освящения храма Воскресения в Иерусалиме («Воскресения Словущего») 13 сентября (ст. ст.). Храм подвергся разрушениям в период нашествия персов в 614 г. Но в 626–629 гг. Иерусалим был отвоеван войсками византийского императора Ираклия, который в ознаменование праздника Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня в 629 г. восстановил Святой Крест на Голгофе. В том же году игумен монастыря св. Феодосия Модест воздвиг вновь храм Воскресения Христова, но с 637 г. Иерусалимом и храмом вновь овладели – на этот раз арабы-мусульмане. Православное богослужение, однако, не прерывалось, что было утверждено особой охранной грамотой, данной халифом Омаром ибн-Хаттабом в 637 г. Иерусалимскому Патриарху Софронию. В 1010 г. в храме случился губительный пожар. 1099 г. оставил нам следы пребывания здесь крестоносцев после захвата ими Иерусалима: в храме были частичные перестройки, а на стенах до сих пор видны высеченные крестоносцами изображения крестиков. Строительные работы в храме Воскресения Христова, включающие в себя перестройку старых и пристраивание новых помещений, проводились в течение всей его истории – вплоть до XIX века, что и определило его современный своеобразный облик. У входа в храм находится

знаменитая колонна с трещиной от Благодатного Огня, сошедшего сюда, когда Православной Церкви не было позволено служить на Пасху в Кувуклии [2, с. 42–43]. Несмотря на еще не близкое время до Пасхи, одному из наших паломников с помощью фотоаппарата удалось зафиксировать на пяти фотографиях движение голубенького маленького света от Благодатного Огня.

В Храме Гроба Господня, наряду с остатками глубокой старины, видны новейшие постройки, лишаящие сооружение единства и целостности. Но это не умаляет достоинства и ценности Храма; это разнообразие украшает и оживляет его. Неправильность планировки, многочисленные переходы, коридоры и лестницы, маленькие часовенки и древние пещеры необычайно интересны для паломника. Там можно провести несколько часов, не спеша разглядывая ту или иную церковь или капеллу, иконы, древние своды и колонны.

Перед нынешним Храмом находится площадь, которая позволяет приходящему увидеть южный, главный портал церкви. Площадь окружена с трех остальных сторон стенами, за которыми помещаются монастыри и церкви различных конфессий. На южной стороне – греческий монастырь Гефсимани; на восточной, уже под стеной Храма Гроба Господня, узкая дверь ведет в старинный эфиопский монастырь. В северо-западном углу площади находится колокольня, построенная в 1160–1180 гг., которая поддерживается контрфорсами. На колокольне развевается флаг Греческой Патриархии. Вход в сам Храм – на северной стороне площади. Фасад имеет два входа – северный и южный, но в настоящее время открыт лишь южный вход, а северный закрыт после того, как пространство его было занято лестницей, ведущей на Голгофу. Аркады входов опираются на ряд мраморных колонн, капители которых представляют византийское подражание коринфскому стилю.

Одна из колонн имеет трещину. Когда-то армянское духовенство, подговорив турецкого пашу, добилось того, что в Великую Субботу православные не были допущены ко Гробу, а остались ждать на площади перед входом в храм. Армяне тщетно ожидали Благодатного огня, который обычно сходит на Гроб. Православные же молились снаружи и огонь сошел к ним, и ударил в колонну при входе, которая раскололась. Эта трещина и видна до сих пор. Как только посетитель попадает в храм, он оказывается в вестибюле, посередине которого лежит розово-желтый Камень Миропомзания, на который было положено Тело Христово после казни для того, чтобы приготовить Его к погребению. Над камнем висят большие лампы. Обычно Камень Миропомзания полит розовой водой и натерт благовониями. Православные освящают на нем крестики и иконки. Прямо напротив входа, на стене, находится мозаика в греческом стиле. Она изображает Голгофу, снятие с Креста и погребение, то есть события, происшедшие именно на этом месте. Справа – лестница, ведущая на Голгофский холм.

В центре Голгофы, представляющей собой низкий храм, немного напоминающий древнерусские палаты с тяжелыми колоннами и сводами, находится алтарь,

а за ним – крест с изображением Господа нашего Иисуса Христа. Под алтарем находится отверстие, оправленное серебром, в точности обозначающее место, где стоял крест Спасителя и где Он претерпел предсмертные муки за род человеческий, где было совершено Искупление. Слева и справа от алтаря под стеклом видны скалы, оставшиеся практически в неприкосновенности при постройке церкви, тот самый Голгофский холм, который послужил эшафотом для казни Сына Божия. Место это день и ночь освещено лампадами и свечами. Паломники, поднимающиеся на Голгофу, преклоняют колена под мраморной доской, служащей во время Литургии престолом, опускают руку в отверстие и дотрагиваются до самого святого места на земле. На мраморном полу, перед алтарем, черными кружочками обозначены места, где стояли кресты разбойников, распятых вместе с Господом. Восточная стена богато украшена иконами в сверкающих окладах, которые служат фоном для большого Креста с Искупителем, по бокам которого стоят изображения Иоанна Богослова и Божией Матери. Фигуры и крест сделаны в натуральную величину, воссоздавая таким образом те события, которые здесь произошли две тысячи лет назад.

По древнему правилу, на Голгофе священнослужители совершают богослужение с непокровенной головой в память о страданиях Спасителя.

Справа – католический придел, на стене которого изображено Пригвождение ко Кресту, которое произошло именно там, в нескольких шагах от места распятия.

Если спуститься вниз, то под Голгофой можно увидеть пещеру Адама, который, по преданию, был там похоронен. Сквозь окошечко видна расселина в скале, образовавшаяся во время крестной смерти Спасителя. Тогда скала разверзлась и кровь Сына Божия стекла вниз, в недра земли, где покоился прах Адама, что означало омытие человеческого рода от первородного греха. Именно поэтому на всех иконах, изображающих Распятие, под крестом Господним виден череп Адама.

Из пещеры Адама паломники возвращаются к Камню Миропомазания и мимо армянской часовенки, обозначающей место, где Божия Мать смотрела на Распятого Сына, проходят далее в Ротонду, которая представляет собой высокий круглый зал и своими восемнадцатью столбами окружает Кувуклию – часовню Гроба Господня, стоящую посередине зала. Именно она и обозначает место погребения Христова.

Кувуклия состоит из двух частей. Входя внутрь, попадаешь в придел Ангела, посередине которого стоит невысокая колонна с частицей камня, которым была завалена Гробница и на котором сидел Ангел Господень, возвестивший женам-мироносицам о Воскресении. Придел тускло освещен лампадами, отбрасывающими розовый теплый свет на мраморные стены. Далее очень низкая дверь ведет в придел Гроба Господня, куда могут поместиться три-четыре человека. Это и есть Гроб Спасителя, явившийся свидетелем славного Его Воскресения. Над ложем Спасителя видна надпись на греческом языке, возвещающая самые радостные слова в мире: «Христос воскрес!». Придел освещен лампадами – дарами различных христианских конфессий, христиан со всех концов земли, главным образом – православных, католиков, армян и коптов. На Гробе ежедневно служится Литургия.

Греки начинают в полночь, после них – армяне, и под утро – католики. Копты с XVI века имеют свою часовенку с западной стороны, позади Кувуклии. Таким образом, в Храме Воскресения Христова присутствуют разные христианские конфессии.

Именно здесь в полночь вместе с греками служили Литургию из нашей митрополии епископ Касимовский и Сасовский Василий и настоятель Екатерининского храма г. Михайлова иерей Александр Рунов. Наши паломники причастились Святых Христовых Тайн. Служба была длинной из-за различных вставок в состав Обедни и из-за обыденной практики у греков подолгу распевать те или иные песнопения и молитвы. Ночью, когда совершается богослужение, в Храме Гроба Господня довольно много народа.

Кроме Голгофы, Камня Миропомазания и Кувуклии, храм Воскресения имеет под своей крышей немало иных примечательных святынь. Всю церковь можно обойти вокруг по обходной галерее, которая начинается севернее Кувуклии, ведет от нее в восточном направлении и приводит в конце концов к выходу. Если так пойти, то, прежде всего, на стене справа можно увидеть старинную потемневшую картину, изображающую явление Воскресшего Марии Магдалине, сначала принявшей Христа за садовника. Встреча произошла именно на этом месте, в нескольких шагах северо-восточнее от Гроба. Далее, у крайней северной стены, как бы прячась за массивными колоннами, виднеется маленькая каменная комнатка, имеющая название «Темница Христова». Это самое старое здание, вошедшее под крышу храма Воскресения. Потолок представляет собой вдавленные в бетон камни; таким образом, по манере кладки можно определить римский характер постройки. Ранее она являлась кордегардией – караулкой для римских солдат. Перед входом до сих пор видны каменные колодки, в которые был заключен Христос в то время, когда шло приготовление к казни. Если спуститься в самую темницу, посреди которой стоят древние колонны, то в правой части, за закопченной решеткой, на которой почти всегда стоят горящие свечи, можно увидеть почитаемую икону Скорбящей Божией Матери, которая открывает и закрывает глаза и от которой сохранился лишь лик Богородицы.

Далее коридор, огибая храм, подводит к приделу святого Лонгина Сотника, который командовал солдатами, совершавшими казнь. «Видев же сотник стояй прямо Ему... рече: воистинну Человек сей Сын бе Божий» (Мк. 25:39). По преданию, записанному в V веке святым Исихием Иерусалимским, Лонгин был родом из Каппадокии. Будучи слеп на один глаз, он прозрел, когда несколько капель крови и воды истекших из пронзенного ребра Спасителя, брызнули на больное око. Сотник, пораженный свершившимся, уверовал и впоследствии был обезглавлен.

Придел перешел в ведение Православной Греческой Церкви лишь в XVI веке. Над алтарем иконы показывают основные события из жизни мученика Лонгина: Распятие Господне в центре, слева – изображение сотника, произносящего свои знаменитые слова, а справа – его мученическая кончина. Следующий придел, из-

вестный с XII века, принадлежит армянам и имеет название Разделения Риз. Именно на этом месте исполнилось пророчество Давидово: «О одежды моей меташа жребий». Так как ризу Господню, нетканую руками Богоматери, нельзя было разорвать и поделить, воины бросили о ней жребий.

Если пройти еще несколько шагов по коридору, то можно увидеть придел Тернового венца, который принадлежит грекам. Под алтарем – обломок колонны, к которой был привязан Иисус во время бичевания Его римскими солдатами в Претории. Если приложить ухо к мраморной доске алтаря, то по воле Божьей можно услышать далекие глухие удары, похожие на биение сердца.

Между приделами Ризы Господней и Тернового Венца находится лестница, ведущая вниз. Паломник, спускающийся по ней, может увидеть на стенах изображения крестов, которые выбили крестоносцы, когда захватили Иерусалим и победоносно вошли в храм Воскресения. Для того, чтобы увековечить свое присутствие, воины и оставили кресты на граните.

Лестница спускается в армянский храм святых Константина и Елены, не пострадавший от пожара 1808 г. и дошедший до наших дней таким, как его перестроили крестоносцы в середине XII века. Предполагают, что церковь эта была высечена в монолите скалы. Четыре массивных колонны принадлежат, как думают, первоначальной базилике святой Елены, построенной при Константине. Они поддерживают купол, венчающий церковь и освещающий ее шестью окнами, выходящими во двор абиссинского монастыря. Северный престол посвящен благоразумному разбойнику, а южный – самой равноапостольной Елене. Лестница ведет еще ниже, в пещеру Обретения Животворящего Креста. Раньше это была пустая цистерна для воды. Туда после распятия бросили все орудия казни. С течением времени цистерна заполнилась мусором и землей. Когда святая Елена прибыла в Иерусалим, то потребовалась гигантская работа для того, чтобы выкопать кресты из этой глубокой ямы. Место, куда были брошены кресты, было указано местным евреем Иудой, который после обретения Животворящего Креста уверовал, во святом крещении получил имя Кириака, впоследствии стал патриархом Иерусалимским и скончался мученической смертью в 351 г.

В настоящее время место обретения представляет собой естественную пещеру в живой скале (следует обратить внимание на то, что скала справа – это основание монолитного Голгофского холма, неразрывно тянущегося до вершины, где был распят Спаситель). Правая часть пещеры принадлежит грекам – на полу находится изображение креста, обозначающее место, где он и был найден. Слева – латинский алтарь со статуей царицы Елены с крестом. Под потолком слева – небольшое окошечко, откуда, по преданию, Елена наблюдала за работами и бросала монеты землекопам.

Сам собор Воскресения, находящийся в центре Храма Гроба Господня, принадлежит Греческой Патриархии и имеет название Кафоликон. Собор в значительной

степени подновлен после упомянутого пожара. Восточная часть храма возвышена на несколько ступеней и закруглена: это место служит довольно просторным алтарем. В середине храма находится так называемый «пуп земли», обозначающий средокрестие Земли. На иконостасе изображены прекрасные иконы.

Западнее Кувуклии, если зайти за колонны, можно попасть в сирийский придел, в стене которого видна небольшая пещерка. Заходить туда желательно со свечкой, которая осветит два продолговатых ложа, высеченных в скале. Это гробницы Иосифа Аримафейского и Никодима, тайно приходившего к Иисусу ночью, о чем рассказывается в Евангелии от Иоанна. Иосиф, законный владелец этой земли и почитатель Иисуса, удостоился быть погребенным неподалеку от того места, где произошло знаменательнейшее событие в истории человечества – Воскресение Господа нашего Иисуса Христа [3, с. 14–21].

10 февраля по паломнической программе нам удалось побывать на самой горе Елеон, которую еще называют Масличной горой, расположенной к востоку от Старого города. Елеон неоднократно упоминается в Евангелиях в связи с последними днями жизни и служения Иисуса Христа. Спаситель проходил эту гору, когда шел к Иерусалиму (Лк. 19:29; 21:1), на ней Он учил учеников (Мф. 24:3), проводил ночи в молитвах (Лк. 21:37), с этой горы Он вознесся на Небо (Лк. 24:50–51). Кроме того, Елеон упоминается и в других местах Священного Писания. Елеон является самой высокой из иерусалимских гор (793 м) [2, с. 64].

На центральной вершине Елеона находится деревня Артур. В этом районе наша паломническая группа посетила часовню Вознесения и Вознесенский монастырь, а также рассматривали панораму Иерусалима с самой высокой точки города, с которой хорошо просматриваются Храмовая гора со Старым городом и мечетью Купол Скалы. Если побываете на панораме, то будьте внимательны, так как там много воров, большую часть которых составляют дети. Также немало таких людей в Старом городе, где у одного из наших паломников украли деньги.

Часовня Вознесения или «Стопочка» (традиционное русское наименование) отмечает место, на котором, по преданию, Иисус Христос вознесся на небо (Лк. 24:50–51). Часовня в форме восьмигранника диаметром 6,6 м. известна примерно с 370 г. по Р.Х., перестроена в VI веке. При крестоносцах (в 1152 г.) часовня входила в состав монастыря св. Августина, а с 1187 г. была переделана в мечеть. Главная святыня – камень с отпечатком стопы вознесшегося Иисуса Христа. Здание принадлежит мусульманам. Во время праздника Вознесения вокруг этой часовни на переносных престолах служат литургию разные христианские конфессии, а католикам дозволено ставить престол внутри часовни. Вход на территорию платный для христиан [2, с. 68].

Женский монастырь в честь Вознесения Иисуса Христа построен на участке земли, купленном в 1870 г. архимандритом Антонином (Капустиным). Монастырь утвержден в 1906 г. В настоящее время принадлежит Русской Зарубежной Православной Церкви. В состав монастыря входят Собор Вознесения Господня, коло-

колья «Русская Свеча», часовня Обретения главы Иоанна Предтечи, а также храм св. Филарета Милостивого (трапезная).

Собор Вознесения Господня Русского Вознесенского монастыря построен в 1886 г. архитектором Ж. Б. Бизелли по проекту архимандрита Антонина (Капустина), самого известного главы Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, чья гробница находится в левом приделе собора. В соборе хранятся почитаемые святыни – чудотворный образ Богородицы Елеонской Скоропослушницы (Черниговской-Гефсиманской), полученный как пожертвование от русских паломников, и икона «Взыскание погибших».

Колокольня «Русская свеча» является звонницей Русского Вознесенского монастыря. Это самое высокое церковное здание в Иерусалиме (64 м). Звонница хорошо видна в Иерусалиме и в его окрестностях. Построена итальянским архитектором А. Ламбрадорно.

Часовня Обретения главы св. Иоанна Предтечи расположена позади храма Вознесения. Часовня освящена во имя св. Иоанна, Предтечи и Крестителя Господня, на месте Первого и Второго обретения его главы. Часовня на этом месте существовала уже в IV веке. От первоначальной постройки сохранился искусно сделанный мозаичный пол работы армянских мастеров. Главная достопримечательность – углубление в полу, в котором, по преданию, была обнаружена глава св. Иоанна Предтечи, спрятанная служанкой [2, с. 72–73].

Следующий день, 11 февраля, был днем возвращения домой. Пройдя благополучно проверку в аэропорту Бен-Гуриона, наша группа из Рязани села в самолет на обратный рейс и с Божьей помощью вернулась на историческую Родину.

Данное мне Богом паломничество в места земной жизни Спасителя подарило мне возможность по-другому посмотреть на жизнь, нравы и обычаи местных жителей различных народов. Израиль, несмотря на небольшую площадь, где половина земель считаются пустынями, хорошо себя обеспечивает всем необходимым и в производстве, и сельском хозяйстве. Очень хорошая инфраструктура, кругом чисто. И Палестина, огороженная Израилем бетонной стеной с отверстиями для стрельбы по арабам, в которой большие кучи мусора, огромная беднота, большая преступность, отсутствие нормального образования и здравоохранения, антисанитария; государство, живущее за счет туризма и паломничества. Контрольно-пропускные пункты, где часто происходят стрельба и убийства, работают только на израильской границе, а в Палестину въезжаешь так, как будто ее вовсе не существует, как будто ты едешь по тому же Израилю. Но арабы доброжелательнее относятся к паломникам-христианам, нежели евреи.

Видя, как складываются обстоятельства паломнической поездки, посещения святынь, мне пришлось сильно убедиться в повседневной заботе Бога о нас, что выше наших сил Господь ничего сверх не посылает и всегда предоставляет человеку внутренний выбор. Из запланированного все удалось посетить. Никаких особых

трудностей мы не испытали. Конечно, хотелось на этой древней земле подольше побыть, так как времени было мало, чтобы серьезно подойти к тому, что произошло и имело значение для нас много веков назад.

Благодарю Господа и всех в содействии в совершившемся паломничестве на Святую Землю, которая оставила в моем сердце самые благодатные воспоминания и оказала духовную поддержку в укреплении моей души.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Библия. М. : Российское Библейское Общество, 1995. 1372 с.

1. Горненский монастырь (Эйн-Карем) [электронный ресурс] // Википедия. 2019. 30 июня. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/ Горненский_монастырь_\(Эйн-Карем\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Горненский_монастырь_(Эйн-Карем)) (дата обращения: 25.02.2020).

2. Святая Земля: Ист. путеводитель: По памят. местам Израиля, Египта, Иордании и Ливана / Авт.-сост.: Бибков М.В. [и др.]; Под общ. ред. М.В. Бибилова. М. : Третье тысячелетие, 2000. 187 с.

3. Ходаковский А. Краткий справочник-путеводитель по Святой Земле: в помощь правосл. паломнику. Санкт-Петербург : Сатис, 1998. 96 с.

4. Эйн-Керем [электронный ресурс] // Википедия. 2020. 30 января. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Эйн-Керем> (дата обращения: 26.02.2020).

Полный комплект фотографий, представленных автором в редакцию, размещён в приложении к электронной версии Рязанского богословского вестника.



Фото 1. Наша группа на вершине горы Фавор возле православного греческого женского монастыря Преображения Господня

Фото 2. Наши рязанцы в монастыре св. преподобного Герасима Иорданского





Фото 3 (сверху). Бушко Сергей в реке Иордан

Фото 4 (слева). Сорвачев Сергей и иерей Александр Рунов с католическим священником возле Овчей купели (Вифезды)

Фото 5 (справа).
Преосвященный Василий,
епископ Касимовский и
Сасовский, молится у Гроба
Господня

Фото 6 (внизу). Сорвачев Сергей
с католическими монахами в
Храме Гроба Господня



СОБЫТИЯ

Студенты РПДС приняли участие в акции «Родная земля»

С 8 по 14 января 2020 года, в дни Рождественских святок, студенты Рязанской православной духовной семинарии по приглашению Сретенской семинарии приняли участие в акции «Родная земля». Главная цель поездки – попробовать себя в качестве миссионера, катехизатора и просто волонтера.

Вместе с секретарем Плесецкой епархии иеромонахом Антонием (Ласточкиным) студенты РПДС (Дмитрий Царицанский, Максим Бузынин и Виктор Мишаков) посетили савинское коррекционное училище, савинское отделение временного проживания граждан пожилого возраста и инвалидов, исправительную колонию №29 УФСИН России по Архангельской области (п. Река Емца, Плесецкий район), савинскую и плесецкую среднеобразовательные школы, космодром «Плесецк» (гарнизон и воинскую часть космодрома) и военный госпиталь.

Подготовила В.Шелякина

Фото 1. Студент 3 курса РПДС Дмитрий Царицанский проводит беседу о православии в воинской части





Фото 2. Студенты РГДС провели встречу со школьниками

Фото 3. Студент 1 курса РГДС Виктор Мишаков дарит рождественские подарки пациентам военного госпиталя



СОБЫТИЯ

Представители РПДС приняли участие в XXVIII Международных Рождественских образовательных чтениях

С 26 по 29 января 2020 года в Москве прошли XXVIII Международные Рождественские образовательные чтения «Великая Победа: наследие и наследники». Этот форум ежегодно проводится под председательством Патриарха Московского и всея Руси Кирилла и собирает в столице тысячи представителей духовенства РПЦ и других церквей мира, российских государственных деятелей, ученых, педагогов, мирян. Чтения дают прекрасную возможность обсудить насущные вопросы и проблемы таким соборным представительством.

В связи с 75-летием Великой Победы 2020 год объявлен указом президента Годом памяти и славы. Поэтому особое внимание во время Рождественских чтений было уделено патриотическому воспитанию подрастающего поколения, подвигу наших предков на фронте, в тылу и в партизанских отрядах, вопросам духовных истоков Победы, роли Церкви и священнослужителей в годы Великой Отечественной войны.

В рамках Чтений митрополит Рязанский и Михайловский Марк принял участие в торжественном заседании Рождественских парламентских встреч и возглавил работу конференции «Великая Победа: патриотическое воспитание молодежи», которая состоялась в Российском экономическом университете им. Г.В. Плеханова.

Епископ Скопинский и Шацкий Феодорит, являющийся ректором Рязанской православной духовной семинарии, стал участником встречи руководства Учебного комитета Русской Православной Церкви с представителями администраций духовных учебных заведений.

Проректор по воспитательной работе РПДС иерей Дионисий Патрушев принял участие в закрытом «круглом столе» «Воспитательная работа в духовных учебных заведениях РПЦ».

Преподаватели РПДС иерей Вячеслав Савинцев и Иван Романович Коняхин участвовали в работе закрытого «круглого стола» «Деятельность индивидуальных наставников в духовных учебных заведениях РПЦ».

Подготовила В.Шелякина



Фото 1. Митрополит Рязанский и Михайловский Марк с участниками конференции «Великая Победа: патриотическое воспитание молодежи»

Фото 2. Епископ Скопинский и Шацкий Феодорит, ректор РПДС, (слева) на встрече с руководством Учебного комитета РПЦ



СОБЫТИЯ

АКТОВЫЙ ДЕНЬ РЯЗАНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

5 февраля 2020 года состоялся Актный день Рязанской семинарии. В 2020 году он был особенно торжественным – вспоминалось 30-летие открытия духовной школы (тогда еще в качестве духовного училища) и, соответственно, такая же дата со времени возрождения духовного образования в Рязанской епархии.

На встрече, проходившей в Иоанно-Кронштадтском храме Рязани, помимо профессорско-преподавательского состава и студентов учебного заведения присутствовали многочисленные гости и друзья духовной школы.

В торжественном собрании принимали участие митрополит Рязанский и Михайловский Марк, епископ Зарайский Константин, являющийся ректором Коломенской духовной семинарии, ректор Рязанской православной духовной семинарии епископ Скопинский и Шацкий Феодорит, заместитель ректора по административно-хозяйственной работе Московской духовной академии игумен Герасим (Дьячков), ректор Николо-Угрешской духовной семинарии игумен Иоанн (Рубин), начальник Рязанского высшего воздушно-десантного училища генерал-майор Алексей Рагозин и другие почетные гости.

Собравшихся приветствовали рязанские архиереи – епископ Феодорит, напомнивший об истории возрождения Рязанской православной духовной семинарии, и митрополит Марк. Предстоятель Рязанской митрополии подчеркнул мысль о необходимости для пастырей двух главных стремлений: быть молитвенниками и предстателями и постоянно совершенствоваться в духовной мудрости.

Епископ Зарайский Константин поздравил собравшихся с особой датой в жизни Рязанской семинарии и, остановившись на опыте возглавляемой им Коломенской семинарии, рассказал о значении духовных школ, которые становятся для будущих пастырей не только источником постижения наук, но и обогащения опытом наставников, изучения практики церковной жизни и получения других необходимых знаний.

Между Коломенской и Рязанской семинариями действует договор о сотрудничестве, и примечательно, что в день 30-летия рязанской духовной школы был подписан новый договор о сотрудничестве между ней и Николо-Угрешской духовной семинарией. Документ продолжил подписанное шесть лет назад аналогичное соглашение.

Ректор Николо-Угрешской семинарии игумен Иоанн (Рубин) также поздравил собравшихся со знаменательной для Рязанской епархии датой. Игумен Герасим (Дьячков) зачитал поздравление ректора Московской духовной академии епископа Звенигородского Питирима по случаю 30-летия возрождения духовного образования в Рязанской епархии.

Много теплых слов и воспоминаний, прозвучавших на Актовом дне семинарии, а также выступление хора регентского отделения Рязанской семинарии украсили торжество.

Подготовила В.Шелякина

Фото 1. Божественная литургия в Иоанно-Кронштадтском храме Рязани перед началом торжественного собрания





Фото 2. Слева направо: ректор РПДС епископ Скопинский и Шацкий Феодорит, митрополит Рязанский и Михайловский Марк, ректор Николо-Угрешской семинарии игумен Иоанн (Рубин). Подписание соглашения о сотрудничестве

Фото 3. Ректор РПДС епископ Скопинский и Шацкий Феодорит выступает с приветственным словом





Фото 4. Выступление хора регентского отделения Рязанской духовной семинарии

Фото 5. Проректор по научно-богословской работе Рязанской духовной семинарии протоиерей Димитрий Гольцев на торжественном собрании





Фото 6. Митрополит Рязанский и Михайловский Марк выступает с приветственным словом

Фото 7. Почетные гости торжественной встречи



СОБЫТИЯ

Проректор по учебной работе РГДС принял участие в VIII Всероссийской научно-богословской конференции «Церковь. Богословие. История»

В актовом зале Екатеринбургской духовной семинарии 7 февраля 2020 года состоялось открытие VIII Всероссийской научно-богословской конференции «Церковь. Богословие. История». В ней приняли участие богословы, историки, филологи, философы из различных городов России. Всего более ста ученых, преподавателей, краеведов поделились результатами своих исследований в области богословия, истории Церкви и смежных дисциплин.

С приветственным словом к участникам обратился кандидат богословия, ректор Екатеринбургской семинарии иеромонах Корнилий (Зайцев). Он отметил, что ставшая доброй традицией ежегодная конференция «Церковь. Богословие. История» из года в год не теряет своей значимости, но только совершенствуется и приносит большие плоды для церковной науки.

В одной из секций конференции принял участие проректор по учебной работе протоиерей Вадим Базылев (см. фото). Он выступил с докладом «Рязанская епархия накануне Великой Отечественной войны».

Подготовила ВШелякина



СОБЫТИЯ

Преподаватели и сотрудники РПДС посетили Коломенскую духовную семинарию

20 февраля 2020 года группа преподавателей и сотрудников РПДС совершила рабочую поездку в Коломенскую духовную семинарию. Группу возглавил проректор по учебной работе протоиерей Вадим Базылев (см. фото). Поездка состоялась в рамках договора о сотрудничестве двух духовных школ. Ректор Коломенской семинарии епископ Зарайский Константин лично встретил гостей из Рязани и провел по зданию семинарии. Затем состоялся обмен опытом: сотрудники учебной части и канцелярии Рязанской семинарии ознакомились с тем, как у коллег в Коломне организована учебная, методическая и научная работа, как ведется делопроизводство. Рязанская семинария благодарит владыку Константина и всех проректоров Коломенской духовной семинарии за теплый прием и поддержку.

Подготовила ВШелякина



СОБЫТИЯ

Проректор по научно-богословской работе РПДС принял участие в археологической экспе- диции

С 17 по 22 февраля 2020 года состоялась очередная обзорная археологическая экспедиция во Святую Землю, организованная кафедрой библеистики СПбДА и посвященная изучению построек Ирода Великого. В ней приняли участие заведующий кафедрой доцент протоиерей Димитрий Юревич, доцент кафедры библеистики СПбДА и проректор по научно-богословской работе Рязанской духовной семинарии протоиерей Димитрий Гольцев, аспирант кафедры, ректор Вологодской духовной семинарии протоиерей Алексей Ольховников и старший преподаватель Московской духовной академии П.А. Коротков.

Участники экспедиции посетили археологические объекты, построенные Иродом Великим. В Иродионе они осмотрели недавно произведенную реконструкцию гробницы Ирода, а также театр и относящиеся к более позднему периоду первого антиримского восстания синагогу и туннели.

В Иерихоне участники экспедиции осмотрели и произвели фотофиксацию хасмонейских дворцов и построенных рядом с ними дворцов Ирода Великого. В Кесарии Приморской ознакомились с многочисленными объектами, сооруженными Иродом во время строительства данного города.

Отдельным пунктом поездки, выходящим за рамки иродианской тематики, стало посещение Хирбет Кейафы – развалин древнееврейского города Шаарим (1 Пар 4:31-32), известного своей особенностью – наличием двух городских ворот.

Еще один день был посвящен работе в библиотеке Департамента древностей с целью знакомства с новейшей литературой по археологии; кроме того, состоялось посещение Римской площади у Дамасских ворот и некоторых других объектов в Иерусалиме.

Подготовила В. Шелякина





Фото 1 (слева сверху). Слева направо: П.А. Коротков, протоиерей Дмитрий Гольцев, протоиерей Дмитрий Юревич, протоиерей Алексей Ольховников у гробницы Ирода Великого в Иродионе

Фото 2 (слева внизу). Участники экспедиции осматривают дворец Ирода в Иерихоне

Фото 3 (сверху). Слева направо: П.А. Коротков, протоиерей Дмитрий Гольцев, протоиерей Алексей Ольховников на Римской площади у Дамасских ворот

АННОТАЦИИ И КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

Иерей Евгений Аленин

ИСТОРИЯ ОСНОВАНИЯ И СТАНОВЛЕНИЯ РЯЗАНСКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ДУХОВНОГО УЧИЛИЩА В 1990-1994 ГГ. ПО МАТЕРИАЛАМ АРХИВОВ И ВОСПОМИНАНИЙ

Статья посвящена 30-летию возрождения духовного образования на Рязанской земле. В ней рассматривается история основания и становления Рязанского православного духовного училища, развившегося впоследствии до сегодняшней семинарии. Хронологические рамки статьи охватывают первые пять учебных лет училища – период 1990-1994 годов, т.е. до переезда духовной школы на новое место, что открыло уже следующую страницу в ее истории.

Ключевые слова: Рязанское православное духовное училище, Рязанская епархия, духовное образование, краеведение.

Priest Evgeniy Alenin

THE HISTORY OF THE FOUNDATION AND FORMATION OF THE RYAZAN ORTHODOX THEOLOGICAL SCHOOL IN 1990-1994. BASED ON ARCHIVES AND MEMOIRS

The article is dedicated to the 30th anniversary of the revival of religious education in Ryazan. It examines the history of the foundation and formation of the Ryazan Orthodox Theological School, which subsequently developed until today's seminary. The chronological framework of the article covers the first five academic years of the school - the period 1990-1994, i.e. before the theological school moved to a new place, which opened the next page in its history.

Key words: Ryazan Orthodox Theological School, Ryazan Diocese, religious education, local history

Иеромонах Евфимий (Данилов)

СКОПИНСКИЙ ДИМИТРИЕВСКИЙ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ: СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ

Статья посвящена наименее изученным аспектам истории Скопинского Димитриевского монастыря в период от времени его зарождения до 1764 года. Особое внимание уделяется теме времени основания монастыря, первым документальным упоминаниям о нем и состоянию монастыря и его вотчин в середине XVIII века.

Ключевые слова: Скопинский Димитриевский монастырь, церковная история, русское монашество, Скопинский край, краеведение.

Hieromonk Euthymius (Danilov)

SKOPINSKY DIMITRIEVSKY MONASTERY: PAGES OF HISTORY

The article is devoted to the least studied aspects of the history of the Skopin Dimitrievsky monastery in the period from its inception to 1764. Special attention is paid to the problem of confirming the hypothesis about the time of the Foundation of the monastery, the first documentary mention and the state of the monastery and its patrimony in the middle of the XVIII century.

Key words: Scopinsky Dimitrievsky monastery, church history, Russian monkhood, Scopin region, local history.

Иерей Вячеслав Савинцев

ИЗ ИСТОРИИ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ПЕРИОДИКИ (НА РУБЕЖЕ XIX-XX ВВ.)

В статье предпринята попытка исследования старообрядческой периодики в контексте истории Рязанской губернии. Автор акцентирует внимание на начале XX столетия как времени бурных законодательных изменений в Российской империи. В настоящее время изучение региональной истории староверия является насущной историографической потребностью.

Ключевые слова: старообрядчество, Рязанская губерния, свобода вероисповедания, история, раскол.

Priest Vyacheslav Savintsev

ABOUT THE HISTORY OF OLD BELIEVERS PERIODICALS (AT THE TURN OF THE XIX-XX CENTURIES.)

The article attempts to study the Old Believer periodicals in the context of the history of the Ryazan province. The author focuses on the beginning of the XX century, as a time of rapid legislative changes in the Russian Empire. At present, the study of the regional history of Old Belief is an urgent historiographic need.

Keywords: Old Believers, Ryazan province, freedom of religion, history, split.

Сераджи Светлана Валерьевна

ЛУЧИК ЛЮБВИ СВЯЩЕННИКА ВЛАДИМИРА

Биография священника Владимира Васильевича Филонова. Воспоминания дочери священника, Филоновой Агнии Владимировны и односельчанки Прасковьи. Встреча с лукавым. Ссылка в Караганду. Последний арест и расстрел. Отпевание в последнем месте служения священника Владимира.

Ключевые слова: биография, воспоминания, ссылка, арест, расстрел, отпевание.

Svetlana Seraji

RAY OF LOVE OF THE PRIEST VLADIMIR

Biography of the priest Vladimir Vasilievich Filonov. Memoirs of the priest's daughter, Filonova Agnii Vladimirovna and the co-villager Praskovya. Meeting with the crafty. Link to Karaganda. Last arrest and execution. The funeral service in the last place of service of the priest Vladimir.

Keywords: biography, memories, link, arrest, execution, funeral service.

Иерей Павел Бочков

ИСТОРИЯ НЕКАНОНИЧЕСКОЙ «ЕДИНОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦАРСКОЙ РОССИЙСКОЙ ЦЕРКВИ» ЛЖЕСХИЕПИСКАПА НИКОЛАЯ (УСКОВА) (2003–2008)

В статье рассматривается история возникновения и недолгое существование типичного явления среди дисциплинарно-психологической группы церковных разделений – «Единой Православной Царской Российской Церкви». Данная раскольническая группа была образована из почитателей последнего русского Императора Николая II, отрицавших любые формы государственного строя кроме монархического. Существующие в России документы, особенно паспорта, индивидуальные номера налогоплательщиков (ИНН) и электронные карты, по их представлениям, являлись «печатью антихриста». Лидер группы, объявивший себя борцом за «чистоту православного вероучения», оказался самосвятом,

не имеющим никакого, даже неканонического, посвящения. Просуществовав несколько лет, данная религиозная группа распалась, частично войдя в новое схизматическое сообщество, возникшее в 2008 году под руководством бывшего епископа Русской Православной Церкви Диомида (Дзюбана). Несмотря на малочисленность и определенную степень маргинальности, данная группировка смогла вызвать к себе некоторый интерес консервативно настроенных верующих в России, несколько лет выпускать периодические издания и пытаться донести свою позицию широкому кругу лиц, что, впрочем, не помогло ни увеличить число верующих в группе, ни продлить годы ее существования.

Ключевые слова: Николай (Усков), Серафим (Кучинский), раскол, царебожники, борцы с ИНН, антиэкуменизм, антиглобализм, «Царская Церковь», самосвятство в России.

Priest Pavel Bochkov

THE HISTORY OF THE NON-CANONICAL «UNIFIED ORTHODOX ROYAL RUSSIAN CHURCH» OF THE FALSE BISHOP NIKOLAI (USKOV) (2003–2008)

The article discusses the history of the occurrence and short-lived existence of a typical phenomenon among the disciplinary-psychological group of church divisions - the “Unified Orthodox Tsarist Russian Church”. This schismatic group was formed from admirers of the last Russian Emperor Nicolas II, who denied any form of government except the monarchist one. The documents existing in Russia, especially passports and individual taxpayer identification numbers (TINs) and electronic cards, according to their ideas, were the “seal of the Antichrist”. The leader of the group, who declared himself a fighter for the “purity of the Orthodox faith”, turned out to be a self-sanctuary without any, even non-canonical, dedication. Having existed for several years, this religious group broke up, partially joining a new schismatic community that arose in 2008 under the leadership of the former bishop of the Russian Orthodox Church, Diomid (Dziuban). Despite the small size and a certain degree of marginality, this group was able to arouse some interest of conservative believers in Russia, to issue periodicals for several years and try to convey its position to a wide circle of people, which, however, did not help either increase the number of believers in the group, nor extend the years of its existence.

Key words: Nikolai (Uskov), Seraphim (Kuchinsky), schism, Tsarebozhniks, fighters with the ITN, anti-ecumenism, anti-globalism, the Tsar’s Church, self-sanctity in Russia.

Куликов Иван Николаевич

ОБСУЖДЕНИЕ ВОПРОСА О ПРЕДОСТАВЛЕНИИ АВТОКЕФАЛИИ НА МЕЖПРАВОСЛАВНЫХ СОВЕЩАНИЯХ В КОНЦЕ XX – НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

В статье рассматривается обсуждение вопроса автокефалии на межправославных диалогах и встречах в конце XX – начале XXI века, прослеживается различие позиций Поместных Православных Церквей в вопросе о предоставлении автокефалии, отмечаются моменты наибольших расхождений во время межправославного обсуждения.

Ключевые слова: Автокефалия, Вселенский Патриархат, Вселенский собор, Межправославное совещание, Церковь-Матерь.

Ivan Kulikov

DISCUSSION ON THE PROVISION OF AUTOCEPHALY AT THE INTER-GLORIOUS MEETINGS AT THE END OF THE XX - BEGINNING OF THE XXI CENTURY

In the article «Discussion on the provision of autocephaly at the Inter-glorious meetings at

the end of the XX - beginning of the XXI century» Kulikov I.N. on the basis of official publications, the discussion of the issue of autocephaly at inter-Orthodox dialogues and meetings at the end of the 20th - beginning of the 21st centuries is considered, data are given testifying to the difference in positions of the Local Orthodox Churches in the issue of granting autocephaly, it is thodox discussion time.

Key words: Autocephaly, Ecumenical Patriarchate, Ecumenical council, Inter-Orthodox meeting, Mother-Church.

Швец Анастасия Васильевна

ПРОБЛЕМА ИСЧИСЛЕНИЯ ГОДА РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА

В данной статье рассматривается проблема датировки Рождества Христова. Анализируются подходы из ранее написанных работ, посвященных данной теме, а также систематизируются имеющиеся данные.

Ключевые слова: Рождество, хронология, летоисчисление, родословная Христа.

Anastasiya Shvetz

THE PROBLEM OF CALCULATING THE YEAR OF NATIVITY BIRTH OF CHRIST

In this article covers the problem of dating Nativity birth of Christ. Comparison of previously written works devoted to this subject and systematizing available data.

Key words: Nativity, chronology, calendrics, bloodline of Christ

Холопов Сергей Геннадьевич

ЖАК-ПОЛЬ МИНЬ КАК ПУБЛИКАТОР ПАТРОЛОГИЧЕСКИХ И ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКОВ (1830—1870-е гг.)

В статье рассматриваются особенности публикаторской деятельности аббата Жак-Поль Минья (1800—1875). Главным его издательским проектом было создание 2000-томной универсальной религиозной библиотеки – «Bibliothique universelle du clergé et des laïques instruits» («Всеобщая библиотека духовенства и мирянина»). Туда вошли творения святых отцов Церкви, документы церковных соборов, свидетельства гонений на Церковь, постановления светских властей. Помимо этого, в библиотеку были включены материалы светских наук, а также энциклопедии и справочники. Статья может быть полезна всем интересующимся спецификой публикаторской деятельности аббата Жак-Поль Минья.

Ключевые слова: Жак-Поль Минь, Франция, библиотека, история Церкви, патрология, издательское дело, публикация.

Sergey Holopov

JACQUES-PAUL MIGNÉ AS A PUBLISHER OF PATROLOGY AND CHURCH HISTORICAL SOURCES (1830–1870s)

The article discusses the features of the publishing activity of Abbot Jacques-Paul Min (1800–1875). His main publishing project was the creation of a 2000-volume universal religious library – «Bibliothèque universelle du clergé et des laïques instruments» («universal library of the clergy and laity»). It includes the works of the Holy fathers of the Church, documents of Church councils, evidence of persecution of the Church, and decisions of the secular authorities. In addition, the library includes materials of secular Sciences, as well as encyclopedias and reference books. The article may be useful to anyone interested in the specifics of the publishing activities

of the Abbot Jacques-Paul Min.

Key words: Jacques-Paul Migne, France, Library, Church History, Patrology, publishing, publication.

Иеромонах Амвросий (Игнатов)

БОГОСЛУЖЕБНЫЕ ТЕКСТЫ ВЕЛИКОЙ СУББОТЫ О СНИСХОЖДЕНИИ ИИСУСА ХРИСТА ВО АД

Святая Православная Церковь богата своим церковным Преданием. На протяжении нескольких тысяч лет она бережно хранит и передает из уст в уста события, не вошедшие по тем или иным причинам в канонические книги Священного Писания. Одним из способов выражения Предания являются богослужебные тексты. Так, тема схождения Спасителя во ад ярко отражается в Триоди на богослужении Великой Субботы.

Вся служба этого великого дня пронизана темой о трехдневном пребывании Христа во гробе и освобождении Господом праведников древнейшей эпохи.

Ключевые слова: Христос, Великая Суббота, Великая Пятница, протоиерей Иоанн Мейендорф, Сошествие Христа во ад, Триодь.

Hieromonk Amvrosiy (Ignatov)

LITURGICAL TEXTS OF THE GREAT SABBATH ABOUT THE DESCENT OF JESUS CHRIST INTO HELL

The Holy Orthodox Church is rich in its Church Tradition. Over the course of several thousand years, it has been carefully preserving and passing from mouth to mouth events that, for one reason or another, were not included in the canonical books of Scripture. One of the ways of expressing Tradition is liturgical texts. Thus, the theme of the Savior's descent into hell is brightly reflected in Triodi at the service of Great Saturday.

The whole service of this great day is permeated with the theme of Christ's three-day sojourn in the tomb and the Lord's release of the righteous of the most ancient era.

Key words: Christ, Great Saturday, Great Friday, Archpriest John Meyendorf, Christ's Descent into Hell, Triode.

Иерей Сергей Давыдов

ВКЛАД ОРИГЕНА В УЧЕНИЕ О СВЯТОЙ ТРОИЦЕ

В статье рассмотрен вклад Оригена в учение о Святой Троице на основании его представлений о Боге Отце, Сыне и Святом Духе.

Ключевые слова: Святая Троица, Бог, Отец, Сын, Святой Дух, Ориген, александрийский богослов, рождение Сына, Ипостась, субординационизм.

Priest Sergius Davydov

ORIGEN'S CONTRIBUTION TO THE DOCTRINE OF THE HOLY TRINITY

The article discusses the contribution of Origen to the doctrine of the Holy Trinity on the basis of his ideas about God the Father, the Son, and the Holy Spirit.

Keywords: Holy Trinity, God, Father, Son, Holy Spirit, Origen, Alexandrian theologian, birth of the Son, Hypostasis, subordinationism.

Бутылкина Елена Владиславовна

КАТЕГОРИЯ КРАСОТЫ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКОВ

В данной статье представлена попытка рассмотреть представления о красоте в русской религиозной философии конца XIX – начала XX веков в контексте святоотеческой эстетики. Обозначаются основные критерии православного понимания красоты, анализируются эстетические воззрения В.С.Соловьева, прот. Сергия Булгакова, свящ. Павла Флоренского, Н.А.Бердяева, Е.Н.Трубецкого, выделяются аспекты понимания ими красоты тварного мира.

Ключевые слова: красота, святоотеческая эстетика, русская религиозная философия, София, всеединство, идея.

Elena Butylkina

THE CATEGORY OF BEAUTY IN THE RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY OF THE LATE 19TH – EARLY 20TH CENTURIES

This article presents an attempt to consider the ideas of beauty in the Russian religious philosophy of the late 19th – early 20th centuries in the context of the patristic aesthetics. The main criteria of the Orthodox understanding of beauty are outlined, the aesthetic views of V. S. Solovyov, archpriest Sergius Bulgakov, clergyman Pavel Florensky, N. A. Berdyaev, and E. N. Trubetskoy, the highlight aspects of their understanding of beauty of the created world are analyzed.

Keywords: beauty, patristic aesthetics, Russian religious philosophy, Sofia, unity, idea.

Протоиерей Александр Добросельский

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ПРИРОДЫ КОММУНИЗМА И ФАШИЗМА

В статье предложен метод определения природ коммунизма и фашизма с помощью философии и богословия христианского экзистенциализма. Этим методом определено положение этих идеологий относительно друг друга в системе духовно-нравственных ценностей и дано новое определение фашизму.

Ключевые слова: Национализм, нацизм, фашизм, определение фашизма, коммунизм, экзистенциализм.

Archpriest Alexander Dobroselsky

EXISTENTIAL IDENTITIES OF COMMUNISM AND FASCISM

In this article the approach to define fascism and communism is proposed on the basis of philosophy and theology of Christian existentialism. Using this approach the statuses of these ideologies are defined relative to each other in spiritual and moral set of values. Thus, a new comprehensive definition of fascism is provided.

Key words: Nationalism, nazism, fascism, definition of fascism, communism, existentialism

Иерей Димитрий Фетисов,

ВЗГЛЯД БЛЖ. АВГУСТИНА НА ПРОБЛЕМУ УМСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ ЧЕЛОВЕКА

В статье рассматривается взгляд блаженного Августина на проблему умственного развития человека сквозь призму христианской антропологии, позволяющей взять всё лучшее от античной педагогической парадигмы и критически переосмыслить некоторые её важнейшие проблемы.

Ключевые слова: античная педагогика, нравственное воспитание, духовное развитие человека, антропологический субординационизм.

Priest Dimitriy Fetisov

THE VIEW OF BLESSED AUGUSTINE ON THE PROBLEM OF HUMAN MENTAL DEVELOPMENT

The article considers the view of Blessed Augustine on the problem of human mental development through the prism of Christian anthropology, which allows us to take the best of the ancient pedagogical paradigm and critically rethink some of its most important problems.

Key words: antique pedagogy, moral education, spiritual development of man, anthropological subordinationism.

Коняхин Иван Романович

ФИЗИЧЕСКАЯ КУЛЬТУРА И ХРИСТИАНСТВО

В статье рассматривается актуальный вопрос о том, может ли православный человек заниматься физической культурой. Ответ дается в опоре на точку зрения отцов Церкви и мнение священноначалия. Приводится информация из авторитетных источников о том, как воспринимать физическую культуру и что рекомендуют в данной области.

Ключевые слова: физическая культура, спорт, здоровый образ жизни, святые отцы, православие, церковь, христианство.

Ivan Konyakhin

PHYSICAL CULTURE AND CHRISTIANITY

The article deals with the actual question of whether an Orthodox person can engage in physical culture. The answer is given based on the point of view of The Church fathers and the opinion of the Church authorities. The article considers information taken from authoritative sources about what is necessary to perceive physical culture and what is recommended in this area.

Key words: physical culture, sport, healthy lifestyle, holy fathers, Orthodoxy, church, Christianity.

Протоиерей Димитрий Гольцев

АРХИТЕКТУРА СЕВЕРНОЙ ПОДПОРНОЙ СТЕНЫ ХРАМОВОЙ ГОРЫ В СВЕТЕ СОВРЕМЕННЫХ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

В статье рассматриваются особенности архитектуры Северной стены Храмовой Горы на основании современных археологических исследований. Автор продолжает серию статей, начатых в предыдущих номерах Рязанского богословского вестника.

Ключевые слова: Иерусалимский Храм, Храмовая Гора, Северная стена

Archpriest Dmitry Goltsev

THE ARCHITECTURE OF THE NORTHERN WALL OF THE TEMPLE MOUNT IN THE LIGHT OF MODERN ARCHAEOLOGICAL RESEARCH

The article discusses the features of the architecture of the Northern wall of the Temple Mount on the basis of modern archaeological research. The author continues the series of articles started in the previous issues of the Ryazan theological Bulletin.

Key words: Jerusalem Temple, Temple Mount, Northern wall

Бушко Сергей Иванович

ПАЛОМНИЧЕСТВО НА СВЯТУЮ ЗЕМЛЮ

Статья посвящена поездке на Святую Землю паломников из Рязанской митрополии. Предметом статьи является краткий обзор посещенных святых мест города Иерусалима и непосредственное молитвенное участие рязанцев на месте событий Священной истории. Автором преследуется цель подробно ознакомиться со святынями Иерусалима на общем фоне паломнической программы и выявить духовную пользу от увиденного, как очевидца описываемого паломничества.

Ключевые слова: Святая Земля, Иерусалим, Храм Гроба Господня, Горненский монастырь, гора Елеон, Голгофа, Гефсимания.

Sergey Bushko

PILGRIMAGE TO THE HOLY LAND

The article is devoted to the trip to the Holy Land of pilgrims from the Ryazan Metropolis. The subject of the article is a brief overview of the visited holy places in Jerusalem and the direct prayer participation of the Ryazan people at the site of the events of the Holy History. The author's goal is to get acquainted in detail with the shrines of Jerusalem against the general background of the pilgrimage program and to reveal the spiritual benefits of what he saw as an eyewitness of the described pilgrimage.

Keywords: Holy Land, Jerusalem, Church of the Holy Sepulcher, Gornensky Monastery, Mount Eleon, Calvary, Gethsemane.

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

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

Присылаемые в редакцию тексты должны соответствовать **следующим формальным требованиям:** объем от 0,4 до 1,0 п.л. (ориентировочно от 16 000 до 40 000 знаков), редактор Word, шрифт Times New Roman, размер 14, интервал одинарный, сноски концевые (ГОСТ Р 7.0.5–2008). **В конце статьи формируется список литературы, в тексте указываются в квадратных скобках номер источника и страница.**

Статьи должны сопровождаться аннотацией на русском и английском языках (каждая версия 400–500 знаков, **с названием статьи и именем автора**), а также списком из 4–6 ключевых слов на русском и английском языках. Авторам необходимо представить о себе следующие сведения: ФИО полностью, ученая степень, ученое звание, место работы, должность, домашний адрес, телефон, адрес электронной почты.

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

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

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

Электронная версия «Рязанского богословского вестника» размещается в Интернете на сайте Рязанской православной духовной семинарии (РПДС): <http://rpd.info>

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

К рассмотрению принимаются материалы, представленные в библиотеку РПДС техническому секретарю журнала (на бумажном и электронном носителях) или присланные на электронный адрес редакции: **rpd1@yandex.ru**.

ДЛЯ ЗАМЕТОК

Научное издание

РЯЗАНСКИЙ БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

Научно-богословский журнал
Рязанской Православной Духовной Семинарии
2020 год №1 (21)
ISSN 2308-3158

Главный редактор

Епископ Скопинский и Шацкий Феодорит (Тихонов)

Ответственный секретарь

Мартынов Олег Павлович

Редактор

Сорокин Валерий Борисович

Технический редактор

Орлова Елена Алексеевна

Верстка

Белошенков Дмитрий Сергеевич

Учредитель

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

Отпечатано в Рязанской областной типографии. Тираж 500 экз.

СТУДЕНЧЕСКИЕ НАУЧНЫЕ ОПЫТЫ

Бушко Сергей Иванович

ПАЛОМНИЧЕСТВО В СВЯТУЮ ЗЕМЛЮ

ИЛЛЮСТРИРОВАННОЕ ПРИЛОЖЕНИЕ

*Приложение размещено в электронной версии журнала на
сайте Рязанской православной духовной семинарии*

rpds.info



Фото 1. Наша группа на вершине горы Фавор возле православного греческого женского монастыря Преображения Господня

Фото 2. Церковь Архангела Гавриила над источником Пресвятой Богородицы в Назарете (обратите внимание на погоду)





Фото 3. Внутренний вид церкви Архангела Гавриила с нашими паломниками

Фото 4. Монастырь прп. Феодосия Великого. Наша паломническая группа в пещере с
ракой мощей прп. Феодосия Великого





Фото 5. Лавра св. преподобного Саввы Освященного. Наши мужчины в соборе Благовещения Пресвятой Богородицы. Женщин в лавру не пускают



Фото 6. Паломническая группа внутри русского археологического музея в Иерихоне

Фото 7. Паломническая группа на территории российского музейно-паркового комплекса в Иерихоне





Фото 8. Бушко Сергей в реке Иордан

Фото 9. Наши рязанцы в монастыре св. преподобного Герасима Иорданского



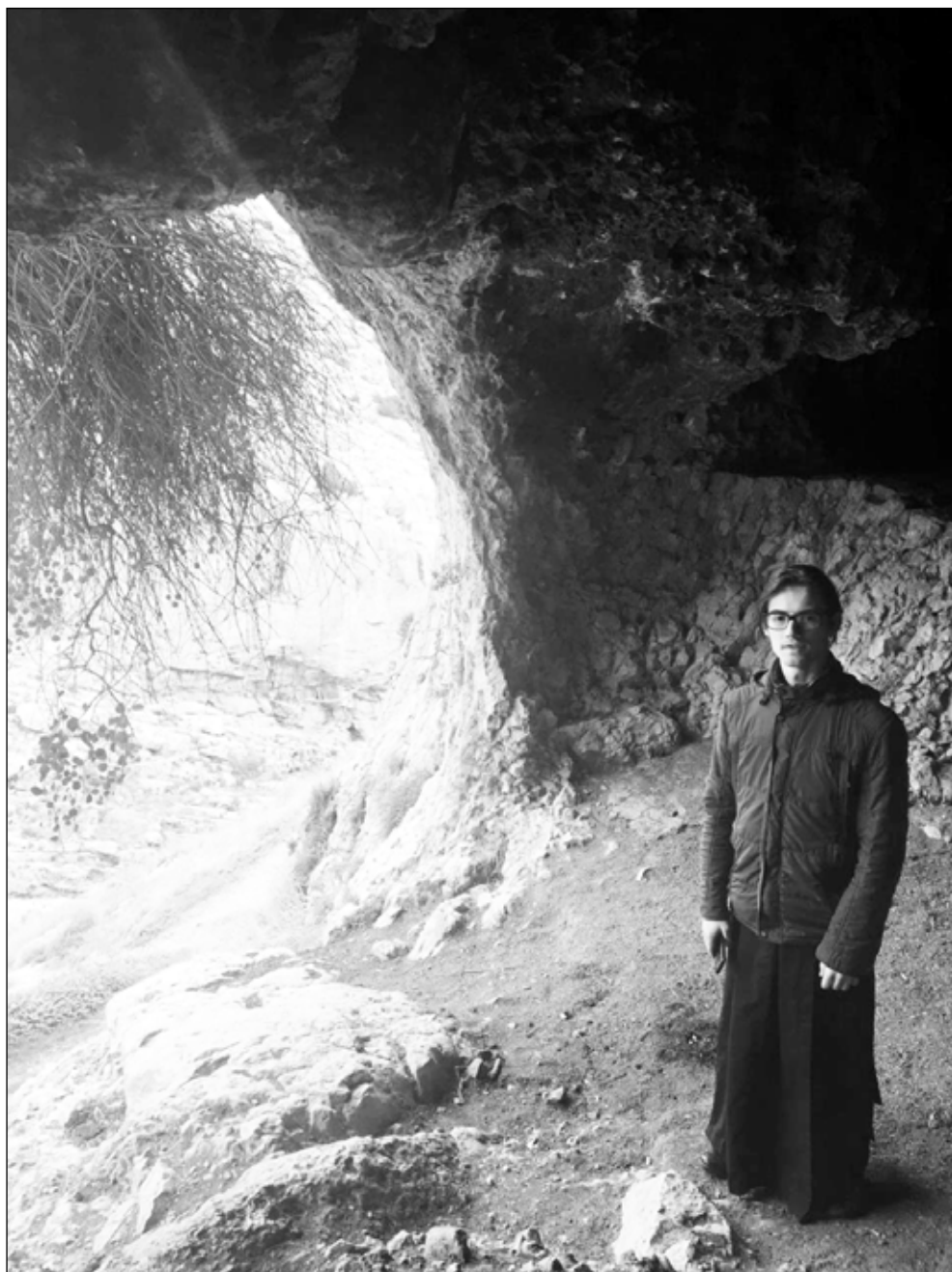


Фото 10. Сорвачев Сергей в пещере возле Фаранской лавры прп. Харитона Исповедника



Фото 11. Наши паломники в храме Успения в Гефсимании на месте Гробницы Пресвятой Богородицы

Фото 12. Сорвачев Сергей на фоне Старого города в Иерусалиме



Фото 13 (справа). Сорвачев Сергей и иерей Александр Рунов с католическим священником возле Овчей купели (Вифезды)

Фото 14 (внизу). Паломническая группа возле порога Судных врат (русское подворье св. Александра Невского)





Фото 15 (слева). Наша группа на площади возле Храма Воскресения Христова (храма Гроба Господня)

Фото 16 (внизу). Голубенький маленький свет от Благодатного Огня (на оригинале живой фотографии этот свет двигается) на фоне главного входа в Храм Гроба Господня



Фото 17 (справа). Голубенький маленький свет от Благодатного Огня около главного входа в Храм Гроба Господня (вид второй)

Фото 18 (внизу). Голубенький маленький свет от Благодатного Огня на фоне главного входа на территорию площади перед Храмом Гроба Господня (вид третий)

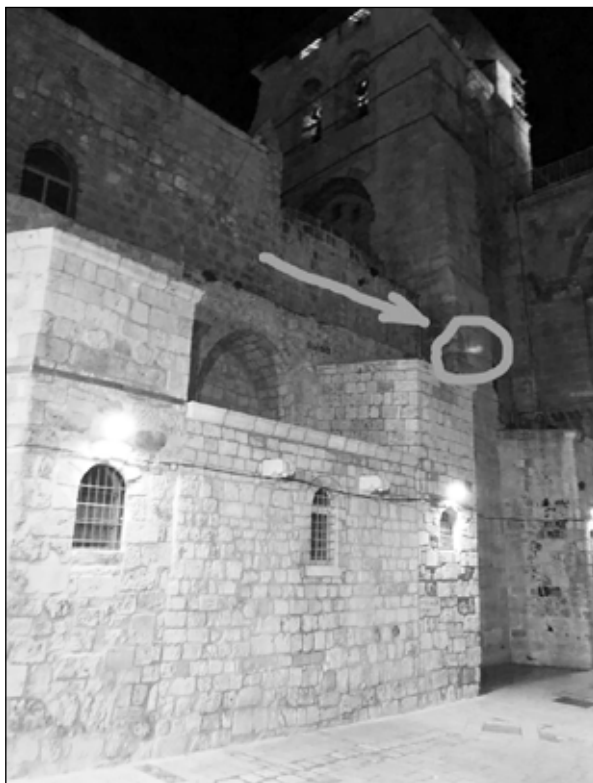




Фото 19 и 20. Сорвачев Сергей с католическими монахами в Храме Гроба Господня





Фото 21. Сорвачев
Сергей с Крестом
Распятия возле Храма
Гроба Господня



Фото 22. Преосвященнейший
Василий, епископ Касимовский
и Сасовский, молится у Гроба
Господня