

РЯЗАНСКИЙ  
БОГОСЛОВСКИЙ  
ВЕСТНИК

№2 (14) 2016 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  
настоятелю 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**

№2(14) 2016 г.

**Редакционный совет:**

Протоиерей ДИМИТРИЙ ГОЛЬЦЕВ, кандидат богословия,  
доцент СПбДА, ректор РПДС (*главный редактор*)

Игумен ЕВФИМИЙ (ШАПКИН), первый проректор РПДС  
(*зам. главного редактора*)

Иерей ДИОНИСИЙ ПАТРУШЕВ,  
проректор по воспитательной работе РПДС

БЕЛОШЕНКОВ ДМИТРИЙ СЕРГЕЕВИЧ,  
проректор по научно-методической работе РПДС

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

**Редактор:** Сорокин Валерий Борисович  
**Технический редактор:** Орлова Елена Алексеевна  
**Художественное оформление, верстка:**  
Белошенок 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.

© 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, 27-41-06 (доб. 22)  
E-mail: bogoslov-rpds@yandex.ru  
Электронная версия журнала на сайте семинарии: <http://rpds.info>

**Журнал выходит два раза в год**

## СОДЕРЖАНИЕ НОМЕРА

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

**6**

БОГОСЛОВИЕ, РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Игумен Исаакий (Иванов)

**«Быть с Господом – отрада для души»:  
святитель Феофан Затворник о молитве Иисусовой  
в письмах к духовным чадам**

**8**

Протоиерей Сергей Рыбаков

**Идеальный образ как аттрактор системы образования  
в модели народ-конфессия-государство**

**19**

Протоиерей Александр Добросельский

**Богословско-педагогический метод борьбы  
с унынием, отчаянием и суицидом**

**30**

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Лиферов Анатолий Петрович

**Заступник отечественного культурного наследия  
(к 105-летию начала творческой деятельности  
одного из основоположников отечественной  
научной реставрации П. Барановского)**

**63**

Иерей Вячеслав Савинцев

**К 350-летию раскола Русской Православной Церкви**

**84**

Монахиня Мелетия (Панкова)

**К вопросу о ставрографии  
(представляем частную коллекцию  
рязанского краеведа Е.Н. Зайцева)**

**109**

БИБЛЕИСТИКА  
Иерей Евгений Аленин  
**Идентификация библейских топонимов:  
«города для запасов» Раамсес и Пифом**  
**131**

СОЦИАЛЬНОЕ СЛУЖЕНИЕ ЦЕРКВИ  
Ананьев Олег Геннадьевич  
**Тюремные капелланы в России:  
современность и перспективы развития института**  
**147**

СОБЫТИЯ  
**155**

АННОТАЦИИ  
**192**

SUMMARY  
**196**

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ  
**199**

ПРАВИЛА ПРИЕМА В  
РЯЗАНСКУЮ ПРАВОСЛАВНУЮ  
ДУХОВНУЮ СЕМИНАРИЮ  
**200**

## ЧУДОТВОРНАЯ ИКОНА МАТЕРИ БОЖИЕЙ «НЕЧАЯННАЯ РАДОСТЬ»

Богослов – это не только специалист в области богословия, как науки, но и человек, который истинно молится. Об этом говорили святые отцы. Ребенка, искренне молящегося в храме, и пожилого человека, стоящего на коленях перед иконами, тоже можно назвать богословами. Слыша горячую и слезную молитву, Господь творит настоящие чудеса. Одно такое чудо произошло совсем недавно...

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».

До несчастья Георгий много лет ходил в храм, но был, как говорят, захожанином: свечи поставил и ушел, вот и все. А ведь Господь слышит молитву, когда она исходит из сердца, совершается со смирением и с глубоким чувством своей греховности. Если молитва не от сердца – нет в ней пользы. Об этом говорил еще старец Паисий Святогорец.

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 поставили в Иоанно-Богословском храме Спасо-Преображенского мужского монастыря, где и произошло еще одно чудо. Одиннадцатилетний мальчик, приложившись к иконе, почувствовал значительное облегчение болезни глаз.

Случаи чудесной помощи от иконы стали происходить постоянно, к святыне начали приезжать паломники. Поэтому вскоре по благословению владыки чудотворный образ был перенесен из Иоанно-Богословского храма в большой Спасо-Преображенский собор. Там есть тетрадь, в которой делают записи получившие исцеление и помощь от иконы Матери Божией «Нечаянная Радость». Вот некоторые из них:

«Сегодня огромный праздник Благовещения. Мы приехали сюда из Клепиковского района р.п. Тумы. Константин приложился к иконе Богородицы „Нечаянная Радость“ и в болящей левой ноге сразу почувствовал облегчение. Нога болела 5 лет. Это чудо. Мы благодарим Богородицу за благодать данную и помощь. Храни вас Господь! Раб Божий Роман. 07.04.2016».

«По милости Божией, по молитвам Пресвятой Богородицы произошло исцеление! У меня было предраковое состояние в желудке. Я много раз приходила к чудотворному образу Матери Божией „Нечаянная Радость“, молилась. А когда повторно прошла фиброгастроскопию, прислали медицинское заключение, что болезни нет. Раба Божья Лидия, 17.06.2016».

«Обращаясь с молитвами к Пресвятой Богородице, произошло чудо. Излечилась от гноя на пальцах ног. Помолилась только один раз в храме и помазала ноги маслом, освященным от иконы Пресвятой Богородицы „Нечаянная Радость“. Проснулась утром, а гной за ночь вытек. Врачи констатировали: заболевания нет. Спасибо Тебе, Пресвятая Богородица. Раба Божья Лариса, 23.06.2016».

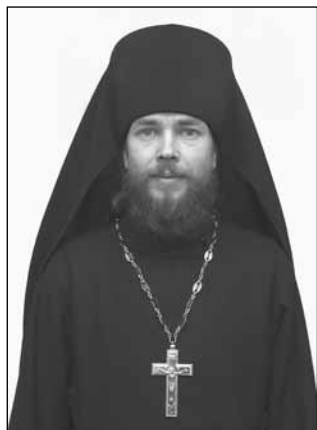
«Мы с мужем просили о мирском – не могли продать машину „Газель“. Куда бы муж не обращался, везде говорили: „Шансов мало, новые автомобили по полгода не продаются, не то, что ваша“. Ночью в пятницу прочли дома акафист Божией Матери „Нечаянная Радость“. А через три дня нам позвонили и купили нашу машину сразу же после осмотра! А муж ходил грустный, потерянный, не очень надеялся на помощь Божией Матери. Но Она услышала нас, грешных, и помогла на удивление всем. Раба Божья Татьяна, 28.08.2016».

*Вероника Шелякина*

## БОГОСЛОВИЕ, РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

*Игумен Исаакий (Иванов)*

### «БЫТЬ С ГОСПОДОМ – ОТРАДА ДЛЯ ДУШИ»: СЯТИТЕЛЬ ФЕОФАН ЗАТВОРНИК О МОЛИТВЕ ИИСУСОВОЙ В ПИСЬМАХ К ДУХОВНЫМ ЧАДАМ



*Игумен Исаакий  
(Иванов), игумен Иоанно-  
Богословского монастыря  
Рязанской епархии*

Молитвенное предстояние перед Господом есть важнейшее дело в жизни христианина. «Непрестанно молитесь» (1 Фес. 5:17), – заповедал апостол Павел всем христианам. О том, что такое молитва, как правильно ее организовывать, как преодолеть все препятствия на пути к богообщению размышляли многие святые отцы на протяжении всей истории развития христианской богословской мысли. Особое место в становлении православного учения о молитве принадлежит великому русскому богослову святителю Феофану Затворнику Вышенскому.

«Дело молитвы есть первое дело в христианской жизни. Молитва – дыхание духа. Есть молитва – живет дух; нет молитвы – нет жизни в духе»<sup>1</sup>, – писал святитель. «Сама молитва есть возникновение в сердце нашем одного за другим благоговейных чувств к Богу, – продолжает святитель, – чувства самоуничтожения, преданности, благодарения, славословия, прошения, сокрушения, покорности воле Божией, усердного припадания и проч. Вся наша забота здесь должна быть о том, чтобы во время нашей молитвы эти и подобные чувства наполняли душу нашу, – чтобы сердце не было пусто»<sup>2</sup>. Святитель Феофан Затворник в своих трудах и письмах о молитве касается вопросов молитвенного правила, молитвы домашней и церковной, приемов



воспитания молитвенного духа, сущности и значения молитвы в жизни христианина. Отдельное место в учении святого отводится размышлениям о молитве Иисусовой.

По святителю Феофану Затворнику Иисусова молитва, то есть частое и вдумчивое повторение краткой молитвы «Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешного», предназначена для того, чтобы держать ум на одной мысли о Боге и при правильном ее использовании быть в памяти о Боге непрестанно. Содержание молитвы, приемы ее повторения, плоды и результаты подобного обращения к Спасителю имеют свои особенности и закономерности, которые тщательно проработал святитель Феофан и часто их излагал в письмах к своим духовным чадам.

Прежде всего, святитель Феофан Затворник считает, что Иисусова молитва – дело, предназначенное не только для монахов, но и для мирян («молитву сию творить всякому, не монаху только, но и мирянину»<sup>3</sup>), поэтому стремится оградить всех своих духовных чад от неправильного понимания Иисусовой молитвы – от превращения молитвы в некое заклинание, действующее автоматически, независимо от сердечного чувства молящегося. Для этого святитель разъясняет сущность Иисусовой молитвы, делает акцент не на механическом повторении слов, а на чувствах и внутреннем настроении молитвенника, его рассудительности и богомыслии, а также дает правильное представление об умном делании. «Молитва: Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, – есть словесная молитва, как и всякая другая, – пишет святитель Феофан, – Сама в себе ничего особенного не имеет, а всю силу заимствует от того, с каким настроением ее творят»<sup>4</sup>. «Молитва Иисусова есть хорошее к внутренней молитве средство, но сама по себе не внутренняя, а внешняя молитва... Которые навькают ей, хорошо очень делают. Но если на одной на ней останавливаются, а дальше нейдут, то они останавливаются на полдороге... При молитве Иисусовой богомыслие все же необходимо: иначе это сухая пища. Хорошо, у кого навязло на языке имя Иисусово. Но можно при этом совсем не помнить о Господе, и даже держать мысли противные Ему. Следовательно, все зависит от сознательного и свободного к Богу обращения и труда держать себя в этом с рассуждением»<sup>5</sup>. «Сама по себе она не есть умная, а словесная, внешняя, как и все другие молитвы писанные, а есть средство к умной молитве, когда кто, стоя с ней пред Господом, молится Ему. Равным образом она не есть и умное делание, а такое же делание, как церковное или домашнее молитвословие по молитвеннику. Умная молитва есть, когда кто, утвердившись вниманием в сердце, оттуда возносит к Богу молитву. Умное же делание есть, когда кто, стоя вниманием в сердце с памятью о Господе, отрывает всякую другую мысль, покушающуюся проникнуть в сердце... Умная же молитва есть, когда ты, стоя в сердце вниманием, взывать будешь ко Господу и прося, или каясь, или благодаря, или славословя Его»<sup>6</sup>. Иисусова молитва «не есть какое-либо высокое дело, а простое. И молитва Иисусова (одна сама по себе) не чудотворная какая, а как всякая другая краткая молитва,

словесная и внешняя. Но она может перейти в умную и сердечную, все естественным путем»<sup>7</sup>.

Остроумно и тонко святитель Феофан высказывается о современниках, неправильно понимающих и применяющих Иисусову молитву: «Ныне с молитвою Иисусовою не знают как обращаются. Сколько напридумали прибавочков! – А о существе дела совсем забывают. Оттого выходит, что одни только на словах и останавливаются, твердят: “Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя”, но без всякой мысли и чувства. Я называю их шепотниками, или шептунами. Другие останавливаются на ноздренном дыхании и сопят. Это сопунуны. Показались еще какие-то такие, которые, будто не имея сил остановить внутреннего движения, начинают кричать: “Иисусе... Иисусе... Ии... Ии...” Это кликуши. А дело молитвы сей просто: стань умом в сердце пред лицом Господа и взывай: “Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя”, или только: “Господи помилуй... милостивый Господи, помилуй мя, грешнаго...”, или другими какими словами. Сила совсем не в словах, а в мыслях и чувствах»<sup>8</sup>.

Разобравшись и уяснив верное представление об Иисусовой молитве, христианин должен знать и основные приемы ее применения. И здесь великий Затворник остерегает от самочинного моления, происходящего без контроля и руководства духовного наставника, указывает на некоторые положения тела, помогающие в творении молитвы (например, рекомендует совершать земные поклоны), настраивает на правильные мысли и чувствования, с которыми необходимо подходить к молитве, такие как: сердечное сокрушение, богобоязненность, помышление о Боге и др. «Все приемы, про какие пишется (сесть, нагнуться), или художественное творение сей молитвы не всем пригоже, и без наличного наставника опасно. Лучше за все то не братья. Один прием общеобязателен: „вниманием стоять в сердце“. Другое все стороннее и к делу не ведущее прибавление»<sup>9</sup>. «Делание молитвы Иисусовой просто: стать вниманием в сердце пред лицом Господа и взывать к Нему „Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя!“ . Дело не в словах, а в вере, сокрушении и предании себя Господу. С сими чувствами можно предстоять Господу и без слов... и это будет молитва»<sup>10</sup>. «Надо во всякое дело влагать сердце, и сердце богобоязненное. Чтобы сердце было в состоянии богобоязненности, надобно, чтобы его непрестанно осеяло помышление о Боге. Помышление о Боге будет дверь, чрез которую входит будет душа в деятельную жизнь. Ее (молитву Иисусову) навывкали повторять, и с нею блюсти память Божию»<sup>11</sup>. «Страх Божий всегда надо иметь. Как пред Царем и самые близкие не так то смелы: так тем паче нам грешным пред Господом. Если с Богом за панибрата, то худо, из рук вон. Молиться надо о страхе и Бог даст»<sup>12</sup>. «Твори, твори, и не тогда только, когда сидишь один в келье, но и везде: и в церкви, и за трапезой, и когда ходишь. Только заботься, чтобы тут была и память о Господе, а не одни слова»<sup>13</sup>. «Поклоны неотложно должны быть при Иисусовой молитве и чем больше, тем лучше. Если ты один в кельи, то почаще становись на поклоны и твори их сколько хочешь с молитвою Иисусовой..

Утром и вечером побольше их клади»<sup>14</sup>.

Святитель Феофан дает конкретные практические советы по количеству молитв, времени их совершения, положению тела, разрешает сокращать или дробить слова молитвы. «Урок молитвенный надо исполнять зараз. Начать с меньшей меры. Например, дня два-три по 1000, потом дня два-три по 2000, потом с неделю и более по 3000. На 3-х тысячах можно подольше побыть. После прибавлять по 1000, если время удобно и прочие службы дозволяют... Творить молитву лучше стоя, как отправляется правило. Если ноги уморятся, можно стать на колени. Можно так и положить, чтоб исполнять положенное число молитв, то стоя, то на коленях. Творить молитву: то всю, то первую половину, то вторую. „Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешнаго!“ „Господи, Иисусе Христе, помилуй мя грешнаго!“ „Иисусе, Сыне Божий, помилуй мя, грешнаго!“ . Только не скоро переменять, а определить или по сонне на каждую, или еще как, но не менее десяти... Проговаривать молитвенные слова не спешно, будто на распев. Поклоны при этом класть по произволу... Не надо ограничиваться одними словами, но при этом освежать созерцание Бога, яко вездесущего, вседержашщего, о всем промышляющего и проч. Лучше всего отбывать сей урок ночью»<sup>15</sup>.

Дает святитель Феофан и некоторые советы, связанные с устройством досуга христианина, решившегося подвизаться в делании Иисусовой молитвы, в особенности касающиеся чтения. «Когда возьмешься за это дело, тогда тебе прилично читать только такие книги, в которых излагается учение о внутренней жизни, о трезвении и молитве, именно: Лествицу, слова Исаака Сириянина, аскетические писания Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова, Исихия, Филофея Синайского и другие подобные писания. Писания иного рода все оставь до времени, не ради того, чтоб они были не хороши, а ради того, что тебе не благовременно ими заниматься, при настоящем твоём настроении и стремлении: они могут отводить ум твой от молитвы. Читай не много, но с углублением и усвоением. Этим ум, укрепясь, исполняется силою трезвенно и бодренно молиться. Многочтение (и тем паче чтение посторонних книг) расслабляет и омрачает ум, и делает его бессильным и рассеянным в молитве»<sup>16</sup>.

Однако, несмотря на точные практические указания, святитель говорит об их второстепенности по отношению к состоянию ума и сердца человека и, прежде всего, призывает к благоговейному отношению к молитве и обращению к Господу: «К Богу никогда не обращайтесь кое-как. А всегда с великим благоговением. Не нужны Ему ни наши поклоны, ни наши многословные молитвы. Вопль из сердца краткий и сильный, вот что доходно! А это можно походя делать. А, следовательно, и молиться непрестанно... Для молитвы нет часов особых: она должна быть всечасна и всеминутна... Дух веры, упования и преданности в волю Божию, – вот что надо возгревать в сердце»<sup>17</sup>.

Говоря о правильном понимании и организации молитвы Иисусовой, важно знать и о духовных плодах, приносимых молитвой, о правильном и ложном их

восприятию. Для этого святитель Феофан выделяет несколько степеней Иисусовой молитвы, для каждой из которых характерны свои плоды и воздействия, а также размышляет об основных опасностях, встречающихся молитвеннику при неправильном толковании состояний, вызванных молитвой. «Вот степени молитвы. 1. Навыкновение обычным молитвословиям в церкви и дома. 2. Сроднение молитвенных мыслей и чувств с умом и сердцем. 3. Непрестанная молитва; молитва Иисусова может идти ко всем этим, но настоящее ее место при непрестанной молитве. Главное условие для успеха в молитве есть очищение сердца от страстей и всякого пристрастия к чему-либо чувственному. Без сего молитва все будет оставаться на первой степени или читательной. По мере очищения сердца молитва читательная будет переходить в умно-сердечную, а когда оно совсем очистится, тогда водружится и непрестанная молитва.»<sup>18</sup>. Таким образом святитель выделяет в молитве три ступени: молитва устная, умная и внутренняя сердечная. Каждой ступени святитель дает подробное описание и наставление уже в другом письме.

Об устной молитве святой Затворник пишет следующее: «В сокращенном слове она говорится так: „Господи помилуй“. „Господи, Иисусе Христе, помилуй мя, грешнаго“, а в полном так: „Господи, Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя, грешнаго“. В начале она произносится большею частию принужденно и неохотно, и по мере упражнения и себя к ней принуждения, если только есть решительное намерение посредством молитвы с помощью Божией благодати умалить всесторонния страсти, она от частаго в ней упражнения, по мере умаления страстей, время от времени будет делаться легче, приятнее и желательнее. При устной молитве всевозможно стараться держать разум в словах молитвы, говорить неспешно, все внимание сосредоточивая в мыслях, выражаемых словами, а когда ум будет увлекаться в посторонния мысли, без смущения опять вводить его в слова молитвы. Неразсеянность уму дается не скоро, и не тогда как захотим, а когда смиримся и когда Бог благоволит... Из устной внимательной молитвы бывает переход к молитве умной, которая называется так тогда, когда одним умом к Богу устремляемся или зрим Бога»<sup>19</sup>.

Об умной молитве св. Феофан говорит так: «При умной молитве необходимо должно держать внимание в сердце пред Господом. По мере нашего усердия и смиренного тщания в молитве дарует Бог первое дарование уму нашему – собранность и сосредоточенность в молитве. Когда внимание к Господу делается неотходным, то оно есть внимание благодатное; а наше собственное внимание всегда бывает принужденное. От такой умной молитвы бывает переход к сердечной внутренней молитве, если только есть опытный учитель, очень удобный и свободный. Когда чувствами сердца с Богом бываем, а любовь к Богу сердце дополняет, тогда такая молитва носит название сердечной»<sup>20</sup>.

О молитве внутренней сердечной святитель размышляет таким образом: «В Евангелии изречено: „аще кто хочет по Мне ити, да отвержется себе и возьмет крест свой,, (Мф. 16, 24). Если применить эти слова к делу молитвы, то они будут означать следующее: кто хочет законно подвизаться в молитвенном подвиге, пусть

прежде отвергнется своей воли и собственных разумений, а потом понесет крест, то есть труд тот душевный и телесный, который неизбежен при этом подвиге. Предав себя всецело неусыпному попечению Божию, надо смиренно и благодушно переносить этот труд ради истинного блага, которое даруется усердному молитвеннику от Бога во свое ему время, когда Бог Своєю благодатию положит пределы нашему уму и оставит его неподвижно с памятью Божиею в сердце. Когда подобное стояние ума сделается как нечто естественное и постоянное, оно носит у отцов название „соединение ума с сердцем“; при таком устройении уму уже не бывает желания быть вне сердца, напротив того, если по каким-либо обстоятельствам или многою беседою удержан будет он вне сердечного внимания, то у него бывает неуправляемое желание опять возвратиться внутрь себя с какою-то духовною жаждою, и с новым усердием опять заняться созиданием своего внутреннего дома. При таком сердечном устройении у человека из головы переходит все внутрь сердца, и тогда как бы некий умный свет озаряет его всю внутренность, и что он ни делает, ни говорит, ни помышляет, все делается с полным сознанием и вниманием. Он может ясно видеть тогда, какия приходят к нему помыслы, намерения и желания и охотно понуждает ум, сердце и волю на послушание Христово, на исполнение всякой Божией и отеческой заповеди; всякое же уклонение от них заглаживает чувством сердечного покаяния и сокрушения с непритворным жалением и с приболезненным смиренным припаданием к Богу, прося и ожидая свыше помощи к своей немощи. И Бог, смотря на такое его смирение, не лишает его Своей благодати»<sup>21</sup>.

Плоды молитвенных трудов также подразделяются святителем на естественные и благодатные. «Сущность дела в том, чтоб „установиться в памяти Божией или ходить в присутствии Божиим“ ... Художное делание молитвы Иисусовой, творение ее простое со вниманием в сердце или хождение в памяти Божией, суть наш труд, и сами по себе имеют свой естественный, – не благодатный плод. Плод сей есть: собрание мыслей, благоговение и страх Божий, память смертная, умирение помыслов и некоторая теплота сердечная. Все сие суть естественные плоды внутренней молитвы. Надо это хорошо затвердить, чтоб пред собою не трубить и пред другими не выситься. Пока в нас только естественные плоды, до тех пор, мы гроша не стоим, и по существу дела, и по суду Божию. Цена нам, когда благодать придет. Ибо когда она придет, это и будет значить, что Бог воззрел на нас милостивым оком. А пока не придет, то что бы мы ни делали, каких бы подвигов ни несли, значит, что мы плевые личности, на которые Бог и взглянуть не хочет. В чем именно обнаруживается это действие благодати, я не имею вам сказать; но то несомненно, что она не может прийти прежде, чем покажутся все указанные выше плоды внутренней молитвы»<sup>22</sup>.

Особое внимание святитель уделяет такому результату молитвенных упражнений, как теплота сердечная. Свт. Феофан разделяет ее на духовную, сопровождающуюся духовными, молитвенными чувствами, и животную, которая не сопровождается духовными чувствами, а порой может приводить и к проявлению плотских страстей, учит правильно отличать одну от другой. «Теперь, что значит

теплота, коей сопровождается употребление сей молитвы? Для того, чтоб ум держался на одном при употреблении краткой молитвы, надобно свести его вниманием в сердце; ибо, оставаясь в голове, где происходит толкотня мыслей, он не успеет сосредоточиться на одном. Когда внимание сойдет в сердце, то привлечет туда в одну точку все силы души и тела. Это сосредоточение всей человеческой жизни в одно место тотчас отзывается там особым ощущением; сие ощущение и есть начало будущей теплоты. Ощущение сие сначала легкое все усиливается, крепнет, углубляется и из холодного, каково оно в начале, переходит в теплое чувство и держит на себе внимание. И происходит таким образом, что сначала внимание держится в сердце напряжением воли, силою своею внимание порождает теплоту в сердце. Теплота же сия затем держит внимание без особого его напряжения. Они затем друг друга поддерживают и должны пребывать неразлучно, ибо рассеяние внимания охлаждает теплоту, а умаление теплоты ослабляет внимание»<sup>23</sup>.

«Теперь вопрос – духовная ли эта теплота? Нет – не духовная! А обыкновенная, кровеная. Но как держит внимание ума в сердце и чрез то способствует развитию там духовных, указанных прежде, движений, то она называется духовною, в том, однако ж, случае, если она не сопровождается сластию похотною, хотя бы легкою, но держит душу и тело в трезвенном настроении. Отсюда следует: как скоро теплота, сопровождающая молитву Иисусову, не сопровождается духовными чувствами, то ее не следует называть духовною, а просто теплотою кровенною; и она, будучи такою, не худа, если не состоит в связи с сластию похотною, хотя легкою; а если состоит, то худа и должна подлежать изгнанию. Эта неправость бывает, когда теплота ходит ниже сердца. Вторая неправость та, когда, полюбив сию теплоту, ею одною все ограничивать, не заботясь о чувствах духовных и даже о памяти Божией, а лишь о том, чтоб была сия теплота; эта неправость возможна, хотя не у всех и не всегда, но по временам. Нужно заметить сие и исправить, ибо в таком случае останется одна кровеная теплота, животная. Не должно почитать сию теплоту духовною иль благодатною. Духовною можно назвать сию теплоту только тогда, когда она сопровождается духовными, молитвенными движениями»<sup>24</sup>.

Кроме того, святитель рассматривает два действия молитвы, отсюда выделяет два ее вида: молитва трудовая и самодвижная. «Действие этой молитвы в сердце бывает двояким образом: иногда ум предваряет, прилепляясь к Господу в сердце непрестанною памятию; иногда действие молитвы, само подвигшись предварительно огнем веселия, привлекает ум в сердце и привязывает его к призыванию Господа Иисуса и благоговейному Ему предстоянию (Первая молитва есть трудовая, вторая самодвижная). В первом случае действие молитвы начинает открываться, по умалении страстей исполнением заповедей, теплотою сердечною, вследствие усиленного призывания Господа Иисуса; во втором Дух привлекает ум к сердцу и водружает его там в глубине, удерживая от обычного скитания... От этих двух видов молитвы и ум бывает то деятельным, то созерцательным; деянием он, с помощью Божиею, побеждает страсти, а созерцанием Бога зрит, сколько это доступно человеку»<sup>25</sup>.

Излагая свое видение молитвы Иисусовой, святитель Феофан Затворник предостерегает христиан от последствий ее неверного делания. «Молитва Иисусова, с верою в простоте сердца творимая, всегда душеспасительна. – Вредным может оказаться художество, какое с нею соединяют. Сумасшествие от молитвы Иисусовой может произойти тогда, когда, творя сию молитву, не отстают от каких-либо грехов и привычек грешных, кои осуждает совесть. При сем внутри происходит глубокий разлад, прогоняющий всякую мирность сердца. Отсюда помутиться может голова, и понятия придти в смятение и запутанность»<sup>26</sup>. Главным таким помутнением и смятением могут выступать различные видения, возникающие в процессе молитвы. Отношение к ним у святителя однозначное. «Относительно видений света или лица какого, у всех отцев, писания которых вошли в состав „Добротолюбия“, один закон: не принимать... Есть видения – порождение разгоряченного воображения; есть видения – призраки вражеские, и есть видения, подаваемые Богом. Истинны одни последние, и все они одного достоинства – Божественного. Достижим в мужа совершенна Господь дает сердцем ощутить и умом предзреть чаемые в будущем веке неизреченные блага. Для выражения их точно у нас нет слов»<sup>27</sup>. «Верно, что они (достижшие истинного видения) никогда не позволяли себе ни трясений, ни экстазов, – вещей, говорю вам, порядка низшего, которые мы можем и должны подавлять; а если б они взяли над нами верх, то следует настоятельно молить Господа об их прекращении, ибо представьте себе, что если б в церкви было много созерцателей, возбужденных таким образом, что это было бы, как если не собрание трясун (истинно беснующихся)?»<sup>28</sup>. Упрекает же в таких негативных явлениях святитель католическую церковь, как и в целом видит ее неправильное понимание Иисусовой молитвы. «На западе много было подобных явлений. Церковь Божия православная во все времена представляла образцы великих святых и высоких молитвенников; но в ней не было и нет этих уродливых порождений самодельного разгорячения крови»<sup>29</sup>. «Латиняне умную молитву не по-нашему понимают. Она у них – богомыслие, заключаемое молитвою. А это хотя очень плодотворное упражнение, но не есть молитва. Молитва – особое упражнение от богомыслия»<sup>30</sup>. Чтобы избежать всевозможных неудач на пути молитвенного устремления ко Господу, святитель дает своим чадам следующие духовные советы:

1. Иметь молитвенный дух («всевозможно храните в себе при всяком вашем занятии молитвенный дух, т.е. имейте в памяти Бога и всячески напрягайтесь умными очами зреть Его пред собою со страхом и любовию, и, чувствуя Его пред собою сущим, с благоговейной покорностью во всех своих делах предавайте себя Его вседержительству, всемогуществу, всезрительству и всеведению так, чтобы во всяком вашем деле, слове и помышлении памятовался Бог и Его святая воля»<sup>31</sup>);

2. Избегать духа произвольности и самооправдания («Всячески надо стоять против духа произвольности, или желания и позывов действовать, ничем не стесняясь. Сей дух нашептывает: это мне не под силу, на это у меня времени недостает, или за это братья мне еще не время, надо погодить, или – обязанности послуша-

ния препятствуют, и многое подобное. Кто слушает его, тот никогда не навькнет молитве. – В содружестве с сим духом состоит дух самооправдания, который приступает и начинает действовать после того, как кто-либо, увлекшись духом произвольного самочиния, сделает что-либо такое, за что совесть беспокоит его. Тогда дух самооправдания разныя употребляет извороты, чтобы обмануть совесть, и неправость свою выставить правостию»<sup>32</sup>);

3. Иметь память Божию и смиренное видение своей жизни («Положите себе жить в памяти Божией и ходить в присутствии Божиим и это одно приведет вас к доброму концу. Все сие от благодати Божией. Без благодати Божией никаким другим способом ничего духовного приобрести нельзя. Как уканет благодать в сердце, тогда все пойдет, как следует быть. Имеем Господа Спасителя, хотящего всем спастися; докучать Ему надо и подаст. Восприимите смиренное ничего себе неприписывание, ведение одних своих недостатков, погрешений и опущений и болезненные из сердца взывания: „Боже, милостив буди мне, грешному“. И благодать Божия никогда не отдалит от вас своего осенения и покрова»<sup>33</sup>);

4. Молитвенно обращаться ко Господу при нападении помыслов («Когда нападают помыслы и отвлекают от молитвы, сам своим оружием не борись с ними; но, вместо всякого оружия, призывай Господа Иисуса, часто и терпеливо, – и отбегут. Не терпя теплоты сердечной, от молитвы исходящей, они, как огнем палимые, разбегутся. Бог наш есть огонь, поядая злобу. Скорый на помощь, Он тотчас сотворит отмщение усердно вопиющим к Нему день и ночь. Если недостаточно будет одного этого внутреннего зыскания, встань и, подражая Моисею, воздвигни руки и очи твои на небо, – и Бог поразит врагов твоих»<sup>34</sup>);

5. Помнить, что верный признак доброты подвига – приболезненность («Надобно знать, что верный признак доброты подвига и вместе условие преуспевания чрез него есть приболезненность. Неболезненно шествующий не получит плода. Болезнь сердечная и телесный труд приводят в явление дар Духа Святого, подаемый всякому верующему во святом крещении, который нашим нерадением об исполнении заповедей погребается в страстях, по неизреченной же милости Божией опять воскрешается в покаянии. Не отступай же от трудов из-за болезненности их, чтоб не быть тебе осуждену за бесплодие и не услышать: возьмите от него талант. Всякий подвиг, телесный или душевный, не сопровождаемый болезненностью и не требующий труда, не приносит плода: „царствие Божие нудится, ...и нуждницы восхищают е“ (Мф. 11:12)»<sup>35</sup>);

6. Держать в себе плач сокрушенный и немечтательность («Великое орудие имеет на врагов тот, кто в молитве держит плач сокрушенный, чтоб не впасть в самомнение от радости, подаваемой молитвою. Хранящий эту радостно-печаль избегнет всякого вреда. Настоящая не прелестная молитва та, в которой теплота, с молитвою Иисусовой, влагает огонь в землю сердца нашего и попаляет страсти, как терние. Она веселием и миром осеняет душу и приходит не от десныя или шуия страны, ни даже свыше, но прозябает в сердце, как источник воды от животворящего Духа. Эту



одну возлюби и возревнуй стяжать в сердце твоём, храни ум всегда немечтательным. С нею не бойся ничего, ибо Тот, Кто сказал: дерзайте: Аз есмь, не бойтесь, – Сам с нами. Кто, настроившись так, живет праведно и непорочно, чужд человекоугодия и высокомерия, тот устоит и не потерпит никакого вреда, хотя бы весь бесовский полк поднялся против него и навел на него бесчисленные искушения»<sup>36</sup>).

Учение святителя Феофана Затворника об Иисусовой молитве, доступным языком сформулированное в письмах к духовным чадам, было важным не только во времена святителя или для узкого круга людей, изучающих отечественную патристику, но остается весьма актуальным и сегодня. Современные христиане, возможно как никогда прежде, нуждаются в простых объяснениях основ христианской веры, в том числе в верном понимании такого стержневого элемента духовной жизни, как молитва Иисусова. «Трезвитесь и бодрствуйте, а особенно во время умно-сердечной молитвы. Никто так Богу не благоугоден, как тот, кто занимается правильно умно-сердечной молитвою»<sup>37</sup>, – пишет святой Затворник.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Феофан Затворник, свт. Письма о молитве и духовной жизни. – М.: Правило веры, 2013. – С. 30.

<sup>2</sup> Там же. – С. 30.

<sup>3</sup> Там же. – С. 74.

<sup>4</sup> Там же. – С. 4.

<sup>5</sup> Там же. – С. 7.

<sup>6</sup> Там же. – С. 41.

<sup>7</sup> Там же. – С. 74.

<sup>8</sup> Там же. – С. 179 – 180.

<sup>9</sup> Там же. – С. 4 – 5.

<sup>10</sup> Там же. – С. 25.

<sup>11</sup> Там же. – С. 41.

<sup>12</sup> Там же. – С. 75.

<sup>13</sup> Там же. – С. 42.

<sup>14</sup> Там же. – С. 43 – 44.

<sup>15</sup> Там же. – С. 73 – 74.

<sup>16</sup> Там же. – С. 414 – 415.

<sup>17</sup> Там же. – С. 53 – 54.

<sup>18</sup> Там же. – С. 44 – 46.

<sup>19</sup> Там же. – С. 203 – 204.

<sup>20</sup> Там же. – С. 204.

<sup>21</sup> Там же. – С. 204 – 205.

<sup>22</sup> Там же. – С. 4 – 7.

<sup>23</sup> Там же. – С. 49 – 50.

<sup>24</sup> Там же. – С. 50 – 51.

<sup>25</sup> Там же. – С. 412.

<sup>26</sup> Там же. – С. 184.

<sup>27</sup> Там же. – С. 441 – 442.

<sup>28</sup> Там же. – С. 443.

<sup>29</sup> Там же. – С. 434 – 447.

<sup>30</sup> Там же. – С. 221.

<sup>31</sup> Там же. – С. 207.

<sup>32</sup> Там же. – С. 207.

<sup>33</sup> Там же. – С. 208.

<sup>34</sup> Там же. – С. 417.

<sup>35</sup> Там же. – С. 415 – 416.

<sup>36</sup> Там же. – С. 418 – 419.

<sup>37</sup> Там же. – С. 206.

# БОГОСЛОВИЕ, РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

*Протоиерей Сергей Рыбаков*

## ИДЕАЛЬНЫЙ ОБРАЗ КАК АТТРАКТОР СИСТЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ В МОДЕЛИ НАРОД-КОНФЕССИЯ-ГОСУДАРСТВО

### **Идеальный образ и его значение в системе образования**

Никакая человеческая деятельность невозможна без предвидения последствий и результатов деятельности. Очевидно, что реальность может опровергнуть предполагаемые результаты, но это никогда не отменяет стремления к достижению неких идеальных образов, формирующихся в сознании деятеля или деятелей. Это правило тем более справедливо в отношении педагогической практики, которая направлена на образование в учащемся или воспитаннике качеств, отсутствующих в данный момент, но должных возникнуть в будущем в качестве педагогического результата. Иными словами, педагог (учитель, родитель, значимый взрослый) ведет своего подопечного к некоторому «идеалу совершенства», по выражению К.Д. Ушинского, имея в своем сознании определенный идеальный образ.

Массовое сознание какой-либо общности людей (группа, народ, нация) при всем своем многообразии индивидуальных вариаций, тем не менее, всегда имеет консенсус об идеале человека, который в дальнейшем будем обозначать отдельной категорией – Идеальный образ.

Идеальный образ – это персонифицированный обладатель и источник аксиологических, этических



*Протоиерей Сергей Рыбаков, доцент кафедры теологии Рязанского госуниверситета, председатель Отдела религиозного образования и катехизации Рязанской епархии, настоятель Покровско-Татьянинского храма г. Рязани, к. ф.-м. н.*

и эстетических норм, предъявитель абсолютной истины и спецификатор гносеологических приоритетов, фиксирующий конечные цели бытия и задающий пути их достижения.

Космогонические и космологические концепции народов весьма часто имеют адресацию к Идеальному образу в качестве источника своего возникновения (картины творения мира Богом в Библии, устройство мира Брахмой (Шивой, Кришной и пр.) в индуизме и Ахурой Маздой в зороастризме и т.д.). Нетрудно видеть, что Идеальный образ является категорией, сопряженной с религиозной доктриной.

Источником Идеального образа была и остается религия, т. е. организованное поклонение тем высшим силам, которые наиболее рельефно и максимально сконцентрированы в Идеальном образе. Такими образами являются Христос в христианстве, Магомет в исламе, Будда в буддизме и т. д. В период СССР для советских людей в качестве коллективного идеального образа предъявлялись основоположники марксизма-ленинизма. Здесь следует различать Идеальный образ как субъект (личность, персону) и Идеальный образ как категорию, описывающую в религиозной философии свойства и качества самого субъекта. В монотеизме и язычестве, связанном с идолопоклонством, поклонение происходит реально существующему субъекту (субъектам), с которым (с которыми) устанавливаются субъект-субъектные (личностные) отношения. В атеистических и пантеистических религиях таких отношений нет и быть не может на уровне религиозной философии, но они могут индуцироваться в народной среде на уровне религиозного верования, понимаемого как культово-обрядовый компонент религии, оформляющий жизнь народа слоем культуры. Например, в буддизме поклонение Будде происходит вопреки религиозной философии буддизма, которая не имеет понятия о личности, как субстанции, наделенной вечным бытием.

В дальнейшем, если не оговорено иное, речь будет идти в основном об Идеальном образе как категории, задающей вектор развития религиозной философии.

Идеальный образ является аттрактором воспитания нового поколения народа. Смена идеального образа, так же как и изменение представлений о нем (иные характеристики, свойства, качества и т.д.), формирует новые поколения с иными представлениями о мире, о человеке, об отношениях между людьми и т.д. В режиме революции Идеальный образ, предъявленный «старой» правящей элитой, замещается Идеальным образом, который презентуется «новой элитой» и «другой религией», и принимается народом к исповеданию вместе со всем учением, сопряженным с новым Идеальным образом. В этом ракурсе становится понятным место и значение системы образования как института, действующего либо в режиме стабилизации жизни народа и государства, либо в режиме подготовки и осуществления революции.

### **Базовые категории устойчивости государства**

Для анализа устойчивости государства по отношению к угрозам и вызовам внешнего и внутреннего порядка необходимо выделить базовые категории, позволяющие описывать бытие государства в его пространственно-временном континууме. Первый вопрос, который возникает в данной постановке задачи, – это вопрос о возникновении государства: кто и на каких основаниях строит государство?

Предшественником любого государства является народ, который ощущает в себе силы и реализует имеющиеся условия для государственного строительства.

Следует иметь в виду, что народ как субъект истории не может быть описан только в действительных функциях, таких как экономика, политика, наука, производство, военная сила и пр. Бытие народа имеет также некую «мнимую», незримую составляющую, а точнее духовную и душевную сферы, ненаблюдаемые в материальной плоскости, но отраженные в мировоззрении и истории, как некие инварианты, относительно которых развивается пространственно-временная композиция лиц и событий. Ратцель Ф. в своей «Политической географии» пишет: «Если народ чувствует себя на [этой] территории естественно, он постоянно будет воспроизводить одни и те же характеристики, которые происходят из почвы и будут вписаны в нее»<sup>1</sup>.

В православной традиции (а также во всех авраамических религиях) народ рассматривается как творение Божие, а соответственно, обладающий определенным сакральным смыслом и в качестве исторического субъекта, имеющий свою особую одаренность. Одним из даров, данных некоторым народам в числе условных десяти талантов (либо пяти) по Евангельской притче о талантах, является способность к строительству государства. Этот дар есть не у всех народов, о чем свидетельствует история.

Неспособность к государственному строительству у древних греков отмечал уже Н.Я. Данилевский: «Греция, столь богатая своей цивилизацией, была, однако же, слишком бедна политической силой. <...> Пример этому также представляет Греция, в которой не только всякий мелкий этнографический оттенок, но часто даже совершенно случайные обстоятельства служили основанием для образования самостоятельных политических единиц»<sup>2</sup>. Т. е. древние греки, по Данилевскому, проявив великие способности к развитию культурных, философских начал, оказались не в состоянии выстроить общее государство, оставаясь раздробленными вплоть до вхождения в Римскую Империю. Аналогичный вывод о неспособности к государственному строительству был сделан И.Л. Солоневичем в отношении готов, отметившим в то же время такой талант у римлян: «Одним из наиболее способных к цивилизации, одним из наилучше одаренных германских племен, разрушивших Римскую империю, были, конечно, готы... Что же оказалось? Готы, находясь в слишком близких отношениях с цивилизацией Рима, не могли развивать своих национальных начал, будучи подавлены её блеском, а усвоить себе чуждую – также не усвоили, и вместе с своей народностью потеряли и свою политическую силу»<sup>3</sup>.

Весьма критически отнесся к германской государственности И. Л. Солоневич: «Куда бы ни приходили немцы, они автоматически организовывали феодальный строй – феодальный строй является типично немецким способом государственного строительства. Немцы разгромили Римскую империю и на ее развалинах создали путаную сеть королевств, баронств и даже республик. <...> Был Орден, были епископы, были бароны, у каждого из которых была своя баронская фантазия, свои замки и своя власть. Было купечество, которое воевало и против Ордена и против епископов, и епископы, которые воевали и против купечества и против баронов. На низах стонала превращенная в скотское состояние побежденная масса, которая пыталась воевать и против Ордена и против епископов, и против баронов, и против купечества. <...> Не забудем, что система внутринациональных феодальных войн была прекращена в Германии только в 1871 году. До этого германские государства воевали друг с другом на полный ход, и в каждой столице стояли памятники победителям над своим собственным народом»<sup>4</sup>.

Итак, важнейшей категорией, которая описывает бытие народов, является государство. Некоторые народы имеют способность, желание и призвание создавать и строить государство. Для этих народов государство является предметом их собственного творчества, для других – местом жительства и какой-то формой соучастия в строительстве.

Для ответа на вопрос о том, зачем и на каком основании народы, к тому призванные, строили или строят свои государства, необходимо вернуться к рассмотрению сущности народа как субъекта истории. Очевидно, что для самосохранения среди других народов, народ должен реализовывать две необходимые (но недостаточные) функции: ограждать себя и воспроизводить себя. При этом нетрудно понять, что эти функции затрагивают не только область материального бытия, но и ту сакральную компоненту, в формате которой народ видит себя как нечто цельное в исторической ретроспективе, в текущее время и в исторической перспективе, что детерминирует наличие в сознании народа управляющих инвариантов, задающих цели и смыслы исторического бытия. Но сакральные смыслы, экстернальные по отношению к материальному (биологическому, экономическому) бытию, определяются из самых общих представлений о мире, о его происхождении и целях его существования. Источником этих представлений служит и всегда служила религия, которую выбирает народ из спектра возможных стройных или эклектичных религиозных систем. Религию, воспринятую и оформленную народом, далее будем именовать конфессией. Этимологически конфессия (лат. *Confessio* – исповедание) – определенная религия, конкретное вероисповедание, отдельное вероучение. Здесь имеет смысл конкретизировать этот термин, понимая его в качестве отдельной (организационно, вероучительно, иерархически, статусно и/или юридически и т. д.) оформленной религии с собственным самоназванием. Например, баптисты и методисты – это разные христианские конфессии, так же как православные и католики; сунниты и шииты – разные исламские конфессии и т.д. Если конфессия

имеет для данного народа или государства статус традиционной религии, то на неё переносится понятие традиционности: традиционная конфессия. Как известно, в России на государственном уровне признаются в качестве традиционных четыре конфессии: православие, ислам, буддизм и иудаизм. Таким образом, народ строит свое государство для полноты реализации своих религиозных устремлений.

Следует особо подчеркнуть, что государство, созданное народом, приобретает свойства отдельного субъекта так же, как и конфессия, фиксирующая религиозные устремления (выбор) народа. Таким образом, в первом приближении можно рассматривать устойчивость/неустойчивость государства (модель моноэтнического и моноконфессионального государства) как результат взаимодействия трех субъектов: народа, государства (иерархии правящей элиты) и конфессии (иерархии духовной элиты).

### **Система взаимодействия базовых элементов в модели первого приближения**

Особое место конфессии в государстве состоит в том, что только в ней происходит сакрализация власти, что позволяет осуществлять управление народом на основе всеми признаваемых правил (законов). Сами законы при этом приобретают в той или иной степени религиозный оттенок, а наиболее важные из них непосредственно апеллируют к высшим силам, которым народ осуществляет поклонение. В этой системе власть ограничена не столько юридическими нормами, сколько необходимостью подчиняться тем основным законам, которые имеют сакральное происхождение, и на основе которых регулируются все стороны жизни народа и действия элит.

Возвращаясь к проблеме двух основных функций, необходимо определить где, кто и как их реализует, т. е. каков механизм их имплементации.

Нетрудно видеть, что воспроизведение народом самого себя в своем этноконфессиональном, этноисторическом, этнолингвистическом и этнокультурном инварианте<sup>5</sup> осуществляется через воспитание молодого поколения (в системе образования, в педагогической системе народа) в формате, определяемом конфессией, и обучение ведется в определенной последовательности тем знаниям, которые детерминированы конфессиональным мировоззрением. При этом естественным образом происходит разделение на «наше» и «не наше», на «своё» и «чужое», на «полезное» и «вредное».

При упоминании мировоззрения весьма часто можно услышать словосочетание «научное мировоззрение». Однако, даже рационально-теоретический уровень не сводится к научным идеям и современным (на данный момент) научным знаниям<sup>6</sup>. Наука, как сфера деятельности, существует на протяжении порядка 400 лет, в то время как теоретический уровень мировоззрения существовал всегда. Кроме того, научные данные не обладают той степенью достоверности и надежности, чтобы быть положенными в основу целостного мировоззрения, на что обращает

внимание В. И. Вернадский: «Весьма часто приходится слышать, что то, что научно, то верно, правильно, то служит выражением чистой и неизменной истины. Но это не так. Только некоторые все еще очень небольшие части научного мировоззрения неопровержимо доказаны или являются научной истиной. Отдельные его части, комплексы фактов, точно и строго наблюдаемые, могут вполне соответствовать действительности, но их объяснение, их связь с другими явлениями природы, их значение рисуются и представляются нам различно в разные эпохи. Истинное и верное тесно перемешано и связано с построениями нашего разума. Научное мировоззрение не дает нам картины мира в действительном его состоянии»<sup>7</sup>. Поэтому мировоззрение не только может, но и по необходимости обязательно включает в себя также и религиозно-философский компонент.

Одним из важнейших религиозно-философских элементов индивидуального и коллективного мировоззрения является обоснование власти – власти как таковой: власти родителей над детьми, учителей над учащимися, старших над младшими, чиновников над подчиненными, правителя над народом. Как было сказано выше, государство осуществляет свою власть успешно, если имеет сакральное обоснование, принимаемое народом. Данный тезис естественным образом распространяется на всякую власть, а потому необходимо более внимательно рассмотреть формулу процесса сакрализации, определив при этом место каждого субъекта.

Для начала следует уяснить состояние народа в отношении выбранной им религии. Здесь вполне адекватной является формула В. Соловьева: «общее мировоззрение народов и племен всегда имеет религиозный, а не философский характер...», т.е., вообще говоря, народ не философствует – народ верит. Но вера требует своего раскрытия, как и свидетельствует апостол: «Но как призывать [Того], в Кого не уверовали? как веровать [в] [Того], о Ком не слышали? как слышать без проповедующего? <...> Итак вера от слышания, а слышание от слова Божия.» (Рим.10:14,17). Каким же образом снимается противоречие между «нефилософской» верой народа и потребностью философского (умственного) осмысления веры. Это происходит двумя путями: прежде всего, в понятных (условно понятных) формулах веры – догматах, – которые в предании предъявлены в виде безусловных доказательств истинности, явленной в лицах подвижников. При этом критериями конфессионального отбора лиц, достойных выступить в качестве безусловных авторитетов, являются, во-первых, исповедание подвижниками догматов веры, а во-вторых, соответствие жизни подвижников нравственным предписаниям, вытекающим из этих догматов. Однако, данной формы снятия противоречия недостаточно, поскольку необходима и неизбежно возникает рефлексия народа на происходящие события и процессы, требующая от власти понятных, а потому и одобренных народом действий, приводящих к ожидаемым результатам. Понятность действий власти достигается в основном за счет упрощенных формулировок, весьма часто составляющих каркас идеологии. «Проклятый германец на нас наступает, на нашу Державу, на Крест Золотой», – объясняли сами себе казаки суть войны в песне «По горам карпатским».



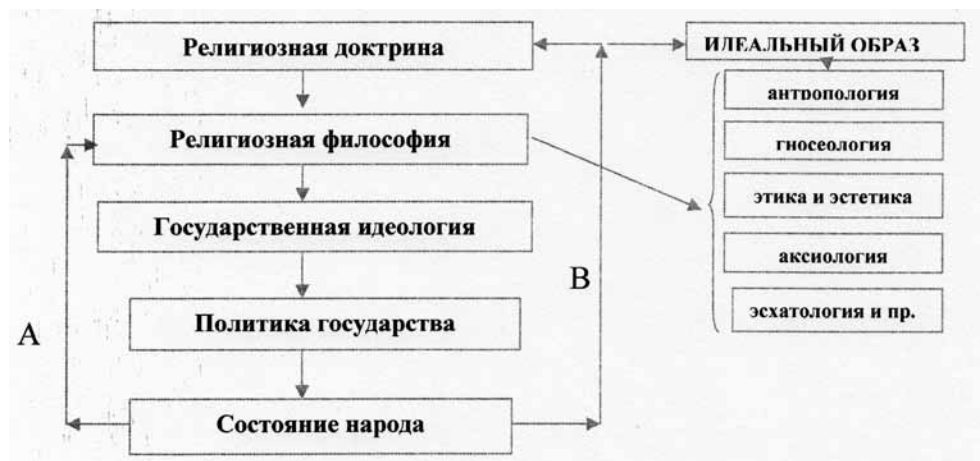
Иначе говоря, идеологической нормой, впитанной народным сознанием в те годы, являлось отстаивание интересов России в формате «за Веру, Царя и Отечество». В период советской власти основным корпусом идеологии были высказывания о партии: «партия – наш рулевой», «под руководством партии – вперед к победе коммунизма» и пр., которые определяли место партии и перспективы исторического развития. И это вполне понятно, если принять во внимание, что КПСС являлась суррогатом церкви и, по сути, имела статус официальной господствующей конфессии. В постсоветское время каркасом идеологии (идеологическими штампами) стали служить словосочетания: «рыночная экономика», «гражданское общество», «государственные услуги» и т.д., за которыми в неясных очертаниях присутствует религиозная философия кальвинизма, разделяющая людей на богоизбранных – богатых и счастливых и на богоотверженных – не имеющих Образа Божьего бедных и больных. Разница только в том, что в дореволюционное и в советское время сама идеология была открытой и обосновывалась государственной религиозной философией (православия и атеизма соответственно) в системе образования и в СМИ, а в постсоветское время правящая элита сделала свою идеологию эзотерической областью.

Государство как субъект, осуществляющий управление народом, может успешно проводить политику в том случае, когда народ понимает и принимает эту политику в свете господствующей конфессиональной доктрины. Доктрина раскрывается в религиозной философии, сконцентрированной в идеологии, обосновывающей проводимую политику, изменяющую состояние народа. Под действием проводимой политики, а также ожидаемых и неожиданных воздействий (другие государства, природные катаклизмы, цивилизационные процессы) изменяется состояние народа, которое требует изучения, осмысления и реагирования со стороны государственной и духовной (конфессиональной) элит.

Итак, анализ взаимодействия государства, конфессии и народа на основе этой модели позволяет представить условия устойчивости/неустойчивости в следующей схеме. (См. стр. 26)

Как видно из рисунка, схема работает в двух режимах. Режим «А» характеризуется тем, что состояние народа оценивается совместно духовной и интеллектуальной элитами в формате религиозной философии в свете инвариантной религиозной доктрины. Т.е. в данном случае разрабатываются различные разделы религиозной философии, опирающейся на доктринальные положения доминантной конфессии. Так, например, в советский период философия развивалась в рамках религиозной доктрины атеизма – «в мире нет ничего, кроме движущейся материи» – в формате марксистско-ленинского учения, признаваемого за абсолютную истину. В этой философии обосновывалось место конфессии, которое занимала компартия, что позволяло партии, как безусловному авторитету, формулировать идеологические установки, а государству проводить соответствующую политику.

*Универсальная схема устойчивой (вариант А) и неустойчивой (вариант В) системы отношений народа – государства – конфессии.*



Под влиянием доминантной религиозной доктрины в определяемой ею религиозной философии происходит обоснование выстраиваемых функциональных систем государства. В первую очередь запускается механизм формирования правовой системы, что наглядно показано в работе «Духовная безопасность России». В ней, в частности, говорится: «Все правовые системы современности выросли, как убедительно показывают сравнительное правоведение и юридическая антропология, из той или иной религии. <...> Так называемое западное право основано на протестантизме. Социалистическое – на атеизме, то есть на религии богоборчества. Остальные известные правовые системы еще более откровенно религиозные. Это, прежде всего, исламское, иудейское, католическое, хинди, африканское и юго-восточное право. Существуют религии, считающие, что государственное и все остальное право строго должно соответствовать их вероучению и их законам (Шариат, Талмуд, законы Ману и т.п.). <...> Таким образом, правовое сознание, вся культура и цивилизации в значительной степени зависят от того, какие вероучения реально влияют на общество и его институты, на отдельные личности»<sup>8</sup>.

Юридическая система, выступающая как отраженное в государственной идеологии религиозно-философское учение, конфессионально оформленное народом, позволяет государству осуществлять власть и корректировать взаимоотношения с народом и конфессией. Такая ситуация может продолжаться до тех пор, пока не происходит существенных сдвигов сознания в одном из субъектов (народ, конфессия, государство) в отношении конфессиональной доктрины и её трактовок. В противном случае может начаться переход на режим «В».

Вариант «В» – это вариант, описывающий процесс революции, в результате которой происходит смена религиозной доктрины, изменяется вся религиозно-философская парадигма, формулируются новые идеологические установки

и проводится новая государственная политика. При этом, как правило, меняется субъектность конфессии и субъектность власти (например, в России – это декрет об отделении Церкви от государства, убийство царской семьи и уничтожение «классовых врагов»). Причина появления варианта «В», в первую очередь, в том, что правящая элита перестает генерировать понятные народу идеологические установки. Объяснение мира и происходящих в нем процессов и явлений начинает восприниматься элитой и народом по-разному, что приводит к взаимному недоверию, антагонизму и поиску народом новой элиты, предлагающей более адекватную (либо кажущуюся таковой) парадигму. С новой религиозной доктриной и новой элитой приходит и утверждается новая юридическая система государства, предусматривающая репрессивные меры и дискриминационные нормы в отношении носителей прежней идеологии.

Самой главной проблемой сохранения устойчивости (режим «А»), так же как в подготовке и в ходе реализации варианта «В», является проблема Идеального образа. По сути, представление об Идеальном образе, как аттракторе системы народ – конфессия – государство, позволяет применить идеологию теории устойчивости, взяв в качестве « $X_i$ » – аргументов функции « $F_k(X_i, t)$ » – характеристики, аксиологические, этические и эстетические нормы, задаваемые Идеальным образом конфессии. Функция  $F_k(X_i, t)$  – это скорость потери информации осредненного коллективного сознания каждого из субъектов по отношению к этим нормам, определяемая величиной энтропии Колмогорова–Синяя.

Возможность иметь иной, нежели в доминирующей конфессии, Идеальный образ обусловлена субъектностью народа и правящей элиты государства. Таким образом, наличие иного Идеального образа у одного из субъектов триады народ–конфессия–государство или же дивергенция представлений об Идеальном образе является источником и фактором неустойчивости. Особой проблемой в теме устойчивости является случай, когда Идеальный образ представляет собой категорию с неопределёнными параметрами, либо с фиксированными негативными характеристиками (что может соответствовать понятию странного аттрактора). Это, естественно, не относится к православной России и православию, но весьма часто свойственно сектантским новообразованиям и современному Западу.

От идеального образа исходят и к нему же приводят интродуцированные в сознание народа аксиологические принципы и установки, отраженные в культуре этноса, а также система конечных целей земного бытия и задач, решение которых необходимо для достижения означенных конечных целей. Идеальный образ детерминирует для народа, его воспринявшего, гносеологические приоритеты, фиксирует основные антропологические положения, определяет исторические и эсхатологические перспективы, космогонические и космологические представления, закрепляет этические и эстетические нормы. В педагогике и психологии идеальный образ является исходным основанием для ответа на вопросы: кого, как, чему, на каких основания и ради чего воспитывать и учить.

Таким образом, Идеальный образ как цель, предъявленная для воспитания новых поколений, является системообразующим фактором для педагогики и всей системы образования.

На основе воспринятого народом Идеального образа формируется содержание образования, цели и задачи воспитания, призванные сформировать стержневую структуру сознания, включающую:

- историческое мышление и этноисторическое сознание юных граждан своей страны и продолжателей культурных традиций своего народа;
- этнолингвистическую культуру, обеспечивающую преемственность духовно-нравственных и мировоззренческих основ бытия народа;
- эстетическую культуру, фиксирующую исторически выверенное мировосприятие и связанное с ним эмоциональное напряжение души народа.

В процессе перехода на режим «В», т.е. выхода на состояние неустойчивости с последующей сменой Идеального образа и сопряженной с ним религиозной доктрины, система образования стирает в молодом поколении всю вышеперечисленную «прежнюю» стержневую структуру сознания, формируя постепенно новое видение мира на иной религиозной основе. Весьма наглядно такой процесс имел место на Украине. Здесь же продемонстрирована опасность гражданской войны и потери суверенитета государства, субъектность которого принимает и предъявляет народу чуждый Идеальный образ, являющийся к тому же ярким примером хаотического аттрактора.

В России в настоящее время серьезный раскол обозначился между религиозными доктринами кальвинизма (в народной среде именуемого либерализмом) и традиционными конфессиями, который грозит перерасти в гражданский конфликт, поскольку государственная система образования в основном элиминирует у учащихся стержневую структуру сознания, соответствующую традиционным религиозным конфессиям народов России, выводя новые поколения к режиму неустойчивости.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Цит. по Дугин, А. «Ф. Ратцель: политическая география как предшественница геополитики» [Электронный ресурс] / А. Дугин // Аналитический центр КАТЕНОН – 07.01.2016 – Режим доступа: <http://katehon.com/ru/person/aleksandr-dugin>

<sup>2</sup> Данилевский, Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германско-Романскому. 6-е изд. [Текст] / Н. Я. Данилевский. – СПб.: Издательство С. Петербургского университета, Издательство «Глаголь», 1995. – 552 с. – С. 79

<sup>3</sup> Там же С. 82.

<sup>4</sup> Солоневич, И. Л. Народная монархия. [Текст] / И. Л. Солоневич – Москва: Некоммерческое партнерство «Центр поддержки культуры и развития информационных технологий», 2002. – 623 с. – С.165-166.

<sup>5</sup> См. Рыбаков С. Ю. Идеальный образ в педагогике как фактор дивергенции педагогической и образовательной систем [Текст] / С. Ю. Рыбаков // Психология обучения. – М., 2014. –

№5. – С. 78–88

<sup>6</sup> Рыбаков С. Ю. Роль науки в православном мировоззрении В сб. «Шестые Иоановские образовательные чтения 2004». [Текст] / С. Ю. Рыбаков – Архангельск: Поморский университет, 2005. – С. 75-82.

<sup>7</sup> Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление. [Текст] / В. И. Вернадский. – М.: Наука, 1991. – 271 с. – С. 197

<sup>8</sup> Иоанн (Попов), (архиепископ). Духовная безопасность России (актуальные теоретико-методологические и практические проблемы духовной безопасности). [Текст]: научно-методическое пособие / И. Попов, А. А. Возмитель, А. И. Хвыля-Олинтер. – Москва. 2005. – 109 с. – С. 14.

# БОГОСЛОВИЕ, РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

*Протоиерей Александр Добросельский*

## БОГОСЛОВСКО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ МЕТОД БОРЬБЫ С УНЫНИЕМ, ОТЧАЯНИЕМ И СУИЦИДОМ



*А. А. Добросельский, протоиерей, кандидат педагогических наук, заведующий кафедрой общенаучных дисциплин Рязанской православной духовной семинарии, доцент кафедры теологии Рязанского государственного университета имени С. А. Есенина.*

Трудно согласиться, что человек налагает на себя руки *вполне* сознательно и *вполне* по своей собственной воле. Есть в этом акте какой-то принудительный механизм, который созревает в унынии, запускается отчаянием и действует молниеносно, решительно и неумолимо, преодолевая даже, казалось бы, непреодолимый страх смерти. Важнейшей и актуальнейшей задачей является нахождение методов разрушения этого механизма, методов, которые могли бы использовать не только верующие, но и неверующие, и которые могли бы взять на вооружение педагоги и психологи.

В надежде на то, что нам поможет богословская интуиция русского языка, начнём с филологического анализа упомянутого слова *уныние*.

Впрочем, если этот увлекательный лингвистический анализ покажется скучным, можно сразу перейти к анализу богословско-педагогическому, изложенному в части II.

## I. Филологический анализ слова «уныние»

### 1. Славистика о родстве слов «уныние» и «нытьё»

«Этимологический словарь» М. Фасмера, а также «Этимологический словарь»<sup>1</sup> украинского языка и другие словари возводят происхождения древнерусского *оуныти*, чешского *unyť*, болгарского *унывам* и старославянского *оуныти* к слову *ныть*. Фасмер из статьи «уныние» отсылает к статье «ныть» и указывает родственные: «лит. *põvyti* «мучить, губить, угнетать», лтш. *nâvitiês* «мучиться», др.-прусск. *nowis* «туловище», лтш. *nâve* «смерть», гот. *naus* (мн. *naweis*) м. «мертвец», прилаг. *nawis* «мертвый», ирл. *nína* «голод».

Фонетические законы русского, старославянского и даже их предка – праиндоевропейского языка, не терпят начального слогового, тем более корневого, гласного звука. Следовательно, в слове *уныние* «у» является приставкой. Если приставку игнорировать, то оба слова, *у-ныние* и *нытьё*, *у-нывать* и *ныть*, становятся весьма похожими не только по содержанию, но и по форме, что указывает и на их близкую генетическую связь.

Действительно, во всём праславянском фонде<sup>2</sup> мы не найдём другого корня столь близкого и по форме, и по значению к словам *уныние* и *нытьё*, *унывать* и *ныть*, кроме как праславянский корень:

«*nyti*: ст[аро]<sup>3</sup> – слав[янское] **ныти** ..., ст[аро]-чеш[ское] *nyti*, *nyti* 'томиться, мучиться (от сердца и под.); (о тяжелой болезни) страдать чем-либо', 'слабеть, чахнуть (от какого-л. чувства)'..., слвц. *nyť*, *nyje* (поэт.) 'тужить, расчувствоваться'..., польск. диал. *pus*, *puje* 'сохнуть, чахнуть, увядать от тоски, мучиться'..., др[евне]русск. *ныти*, *нюю* 'печалиться', русск. *ныть*, *ною* 'болеть, давать себе знать ощущением непрекращающейся тягучей боли; постоянно и надоедливо жаловаться на что-нибудь' (разгов., пренебр.) (Ушаков 11, 605),... укр. *ниту* 'ныть'..., блр. *ныць* 'ныть, изнывать'. Праслав[янское] *\*nyti* родственно с каузативом *\*naviti* *\*navь* и при этом посредством – лит[овское]. *põvyti* 'мучить, губить, угнетать', лтш. *nâvét* 'убивать', *nâvitiês* 'мучиться', др.-прусск. *nowis* 'туловище', лтш. *nâve* 'смерть', гот[ское] *naus* 'мертвец, труп', др.-исл[андское] *nār*, англосакс. *nē(o)* то же, др.-ирл[андское] *níne* 'голод', вся группа возводится к гнезду и[ндо]-е[вропейского корня] *\*nāu-/\*nəu-/\*nī-* 'мучить'<sup>4</sup>.

Но старославянские рукописи X-XI вв. не знают слова *ныть*<sup>5</sup>, хотя знают многочисленные формы от *унывать*. Не вошло слово *ныть* и по сей день в церковнославянский язык<sup>6</sup>. Очевидно, впервые это слово встречается только в первых собственно русских книгах, например, в «Остромировом Евангелии»<sup>7</sup>. Отмеченное употребление в лечебных справочниках слова *ныти* в значении «переварить пищу (о желудке)» (причём, даны варианты *ноити*, *нояти* и *ноетти*) относится к XVII веку<sup>8</sup>. И даже в современной русской Библии это слово употреблено лишь раз и то в отношении болезни тела, но не души: «Ночью ноют во мне кости мои, и жилы мои не имеют покоя» (Иов.30:17). Но в Острожской Библии (1581) и в этом стихе нет слова *ноют*: «кости моя разгорешася», говорит Иов: (см. следующую страницу)

жѣтїма днїе печѣлїн • Нощїю же  
кѣстїи моѣ разгорѣшасѣ, жнлы же  
моѣ ослабѣша • Шногю крѣпѣтїю

Измаил Иванович Срезневский также связывает два слова, но, наперекор большинству словарей, отсылает от *ныти* к *унывати*, что, с учетом вышеизложенного, кажется более верным:

**НЪТИ, НЪЮ** — см. **УНЪВАТИ**. — Ср. Гр. *νεύω*; Лат. *пнеге*. — Ср. Чеш.-др. *nyti* — *chradnouti*: — *Kain nyl srdcem, závidě braṭru. Stit.*

В праславянском языке было существительное по действию от глагола «*nyti*»: «*nytye*: польск. диал. *pusie* действие по гл. *puć...*, русск. *нытьё* ср. р. (разгов., пренебр.) действие по гл. *ныть* 'постоянно надоедливо жаловаться на что-либо' (Ушаков 11, 605), укр. *ниття* ср.р. действие по гл. *нити...* Существительное со значением действия, производное суф. *-tye* от *\*nyti*<sup>9</sup>.

Отсюда возникает вопрос: почему наряду с праславянским словом «*нытьё*» существует слово «*уныние*» и когда оно возникло?

## 2. Духовная семантика слова «унывать» и телесная семантика слова «ныть» в русском языке

Происхождение слова *уныние* весьма неопределённо, возможно, поэтому в некоторых этимологических словарях это слово вовсе опущено (Черных, Преображенский, Цыганенко), как и слово «ныть» (Цыганенко).

В «Словаре живого великорусского языка» Владимира Ивановича Даля, как ни в каком другом, проступает то духовное, а лучше сказать, то бездуховное значение слова *уныние*, которое всегда подразумевалось за этим словом в русском народе:

«**УНЫВАТЬ, уныть**, грустить безнадежно, падать духом, робеть, отчаиваться, терять всякую бодрость и надежду, не находить ни в чем утешенья. ... *В беде не унывай, на Бога уповай. Не унывает, кто на Бога упоает. Унывный, унылый*, унывающий, унывший; грустный, печальный, горегорький. *Унывный, унылый голос, песня, лицо. Унылая природа песчаных степей. Опомнимся, но поздно, и уныло глядим назад! Пушкин. Унывность, унылость, уныние*, состоянье и свойство по прилагательному».

Ему вторит Церковнославянский словарь: «уныние – удрученное состояние духа, беспечность, бездействие в деле спасения»<sup>10</sup>. В советское время это значение несправедливо замалчивалось и грань между словами *уныние*, *огорчение*, *рас-*



*стройство* и другими подобными неоправданно стала исчезать<sup>11</sup>.

В христианском представлении уныние – это есть один из смертных грехов<sup>12</sup>. Как видим, уныние в русском языке относится к духовной жизни. К телу же и душевным его проявлениям относится в русском языке «нытьё», что также подтверждается словарём В. И. Даля<sup>13</sup>: «ныть, нывать; болеть, ломить, мозжить; о боли равномерной, упорной, длительной, тупой и глубокой. Зубы не болят теперь, а все ноют. Сердце ноет, тоскует, болит по чем. *Нывало ль у тебя сердечушко, знавала ль ты горючее горе? Родных нет, а по родимой сторонке сердце ноет. Не ной его косточка во сырой земле!* || *Ныть* сущ. ж. ной м. нытье, ноющая боль. *Ныть в костях стоит...* Не унывай, не отчаивайся...».

Явный просторечный или метафорический характер приобретает слово «ныть», если употребляется в отношении души, а не тела<sup>14</sup>. Сознание русского человека чётко разграничивает: ноет тело, дух же унывает, и это позволяет предполагать, что данные лексемы имеют, по крайней мере, различные семантические поля, а возможно, и происхождение.

В русском языке можно сказать «душа унывает», но это будет всегда подразумевать ту высшую сторону души, которая называется также духом человека. Можно сказать «душа ноет», но тогда это будет относиться к телесной привязанности души. Но неверно будет сказать «дух ноет», так как слово «ноет» относится к душевно-телесному составу человека, но дух человека может только унывать.

### **3. Старославянское происхождение слова «уныние»**

#### **3.1. Слово «уныние» отсутствует в литературных славянских языках, за исключением русского**

Слово *уныние* прочно вошло в лексику церковнославянского языка и означает, как выше отмечалось, смертный грех. Но это слово на современные родственные славянские языки, включая и восточнославянские украинский и белорусский, переводится словами с иными корнями и со вполне очевидным славянским этимологическим происхождением (см. таблицу ниже).

Однако, в украинском языке есть диалектное слово *унивати* – «сумувати, *впадати у відчай* [впадать в отчаяние]<sup>15</sup>, подобным образом считается диалектным белорусское [*уныць*].

В болгарском языке «*унывати* – несов. *унивам, постървам, падам духом*»<sup>16</sup>. «Уныние – с. *униние, скръ'б, тъга, печал*»<sup>17</sup>.

В польском языке слово *уныние* подобных соответствий не имеет, как и в сербохорватском, но в чешском языке есть слово «*унылу'*» (скорбный, печальный). Таким образом, существуя, так или иначе, как минимум, в составе сакрального языка богослужения – церковнославянского языка, слово *уныние* распространено в ареале влияния церковнославянского языка, включая чешский, который также входил в этот ареал. Но при этом значение его в литературных языках везде продублировано словами более употребимыми (также см. таблицу ниже), очевидно, родными словами, более близкими этим языкам, в каждом языке разными и с

иными корнями. Только в русском языке прижилось слово *уныние* как основное в своём семантическом поле.

### 3.2. Отсутствие в общеславянском семантическом поле слова «уныние» однокоренных ему слов

Непроизводными синонимами к слову уныние в русском языке являются: грусть, печаль, скорбь, скука, тоска, но ни одно из этих понятий не считается однозначным грехом, каковым считается понятие уныния. То есть, в той или иной степени перечисленные чувства могут испытывать и грешники, и праведники<sup>18</sup>, уныние же должно быть чуждо состоянию духа христианина, потому что его возникновение зависит не от жизненных обстоятельств, но от греховного состояния человека.

Если проанализировать переводы этих слов на иные славянские языки, то найдем, что в этом обширном семантическом поле нет места корню слова уныние:

русский	уныние	грусть	печаль	скорбь	скука	тоска
белорусский	маркота, туга, сум, смутак, журба,	сум журба, маркота	смутак, маркота, журба	смутак, скруха, жаль, туга	нуда, нудота, сум, маркота	туга, нуда, смутак,
болгарский	униние	тъга печал	печал тъга	скръб жалба	скука	тъга мъка
македонский	обесхрабрување	тага, жалост	тага, жал, жалост	тага	досада	тага, жал, жалост
польский	smutek, troska,	smutek, tęsknota	smutek smętek, žal, troska	zalość, boleść, ból, strapienie, zgryzota, zmartwienie	nuda, znudzenie,	tęsknota, tęsknica, zniechęcenie, nuda
сербский	снужденост, утученост, обесхрабреност	жалост, туга, сета	жалост, туга	велика жалост, туга	досада	туга, бол, досада, чама
словенский	obup, brezup, potlaženost	žalost, otožnost, trpkost	žalost bridkost	žalost	dolgčas puščoba	žalost tesnoba otožnost
украинский	сум, сумота, туга, сумування	журба, смуток, жаль	журба, журбота, туга, сум	жаль, туга, журба, печаль...	нудьга, нудь, нуда	туга, нуд, нуда, сум, тоска

хорватский	malodušnost, utučenost, tuga	tuga, žalost, snuždenost	žalost, tuga	tuga, jad, sjeta, patnja, bol	dosada, čama	žalost, tuga, tjes- koba, dosada
чешский	malomyslnost, skleslost,	smutek, stesk, zármutek	zármutek, smutek	žal, hoře, bol,	nuda	stesk, tesknota,

Если бы хоть какие-нибудь естественные тенденции в славянских языках вели к образованию слова уныние, это слово было бы отражено в данном семантическом поле. Напротив, все слова имеют общеславянские и легко узнаваемые корни, используемые, так или иначе, в других славянских языках.

### 3.3. Перевод различных греческих слов одним словом «уныние»

Ещё одним аргументом в пользу церковнославянского происхождения является также и то, что словом «уныние» и однокоренными ему словами переводились весьма различные греческие слова, например, только у И. И. Срезневского отмечены такие как: *ἀθῆμία* – упадок духа, уныние, отчаяние, подавленность, тревога; *ἀκηδία* – беззаботность, небрежность; *ἠωθρότης* – медленность, вялость; *ῥαθυμία* – беспечность, легкомыслие, нерадение, праздность, леность; *σκυθρωπός* – угрюмый, сердитый, печальный, *στύγνός* – мрачный, угрюмый. Переводчики, таким образом, исходя из переводимого контекста, различные понятия сводили к одному определённом понятию греховного состояния.

### 4. Праиндоевропейские корни слов «уныние» и «нытьё»

В описанном выше семантическом поле участвует один корень на «н», от которого в польском и чешском – *nuda*, в белорусском – *нуда*, *нудота*, в украинском – *нудьга*, в сербском – *снужденост*. Праславянские корни *\*nuditi* и *\*nuda* тяготеют к гнезду индоевропейского *\*nāi-/\*nēi-/\*nī* 'мучить, изнурять'<sup>19</sup>, откуда происходят такие слова, как *понуждать*, *принуждать*, *нужда*, *нудить*, *нудный*.

Как было отмечено, слова *nuda*, *нудьга*, *нужда* и так далее, а также и слова *унывать* и *ныть* в своём праславянском этимоне<sup>20</sup> *nuti*, происходят, в свою очередь, из праиндоевропейского корня *neh<sub>2</sub>-u-* (входит в упомянутое праиндоевропейское гнездо *\*nāi-/\*nēi-/\*nī*) со значением «мучить, мертвец, мёртвое тело». В настоящее время насчитывают более двадцати праиндоевропейских корней с начальным *n*<sup>21</sup>. Вот один из примеров реконструкции праиндоевропейских корней, полезный для нас образцами деривативов<sup>22</sup>. Интересующие нас корни помечены знаком ●:

(см. следующую страницу)

Корни	значения	Derivatives (некоторые производные в различных языках)
<b>ŋ-</b>	negative prefix	
<b>n-</b>	grammatical infix	<i>Lat.</i> -n-
<b>ne</b>	not нет	<i>Av.</i> ( <i>nōit</i> ), <i>Gm.</i> *ne, <i>Lat.</i> ne, <i>OIr.</i> ní, <i>Pers.</i> ( <i>nōit</i> ), <i>Skr.</i> न (na), <i>Welsh</i> ni
<b>nébʰos</b>	cloud небо	<i>Lat.</i> nebula, <i>OCS</i> небо ( <i>nebo</i> ), <i>Russ.</i> небо(небо), <i>Skr.</i> नभस् ( <i>nábhās</i> ), <i>Gk.</i> νέφος ( <i>néphos</i> ), <i>Hitt.</i> ( <i>nēpis</i> ), <i>Lyc.</i> tabahaza, <i>Luw.</i> ( <i>tappassa</i> ), <i>Gm.</i> nebul/Nebel, <i>Eng.</i> ni- fol, <i>Welsh</i> nef, <i>Kamviri</i> niru, <i>Polish</i> niebo, <i>Lith.</i> debe- sis, <i>Ltv.</i> debess, <i>Av.</i> nabah, <i>Ir.</i> nem/neamh, <i>ON</i> niðhel, <i>Alb.</i> avull
<b>neg<sup>whro-</sup></b>	kidney почка	<i>Lat</i> nefrōnes, <i>Gk.</i> νεφρός ( <i>nephrós</i> ), <i>Gm.</i> niuro/Niere, <i>ON</i> nýra
<b>neh<sub>1</sub>tr-</b>	snake змея	<i>Lat.</i> natrix, <i>Eng.</i> næddre/adder, <i>Gm.</i> natara/ Natter, <i>Welsh</i> neidr, <i>Goth.</i> nadrs, <i>ON</i> naðr, <i>Ir.</i> nathir/nathair
<b>néh<sub>2</sub>s</b>	nose нос	<i>Lat.</i> nāsus, <i>Skr.</i> नास (nāsā), <i>OCS</i> носъ (nosŭ), <i>Russ.</i> нос (nos), <i>Lith.</i> nosis, <i>Ltv.</i> nāss, <i>Eng.</i> nosu/nose, <i>Av.</i> (nah), <i>Gm.</i> nasa/Nase, <i>Kamviri</i> (nāsur), <i>Old Prussian</i> nazy, <i>Pers.</i> (nāham), <i>ON</i> nos
● <b>neh<sub>2</sub>-u-</b>	corpse труп	<i>Toch.</i> nut/naut, <i>Goth.</i> naus, <i>OCS</i> navi, <i>Russ.</i> навъ(nav'), <i>Welsh</i> newyn, <i>Gm.</i> not/, <i>ON</i> nār, <i>Eng.</i> néo-/— <i>Old Prussian</i> nowis, <i>Lith.</i> novyti, <i>Ltv.</i> nāve, <i>Ir.</i> núnē/
<b>neyg<sup>w-</sup></b>	to wash мыть	<i>Lat.</i> noegeum, <i>Ir.</i> nigim/nighim, <i>ON</i> nykr, <i>Gm.</i> nihhus/Nix, <i>Gk.</i> v ίζω ( <i>nizō</i> ), <i>Skr.</i> नेनेक्ति (nenekti), <i>Welsh</i> enneint, <i>Eng.</i> nicor/
<b>neyk-</b>	to winnow веять, дуть	<i>Lith.</i> niekoti, <i>Ltv.</i> niekāt, <i>Gk.</i> λικμάω ( <i>likmáō</i> ), <i>Welsh</i> nithio
<b>nem-</b>	to allot/distribute определять, рас- простра- нять	<i>Lat.</i> numerus, <i>Ir.</i> nem/nimh, <i>Mlr.</i> nos, <i>Gm.</i> neman/neh- men, <i>Gk.</i> νέμω ( <i>némō</i> ), <i>Goth.</i> niman, <i>ON</i> nema, <i>Lith.</i> núomas, <i>Ltv.</i> nuōma, <i>Eng.</i> niman/numb, <i>Av.</i> nēmah, <i>Toch.</i> /ñemek, <i>Russ.</i> немой (nemoj), <i>Alb</i> nēmë/namë
<b>nek-</b>	dead person, death мёртвый	<i>Skr.</i> नश्यति (naśyati), <i>Av.</i> nasyeiti, <i>Gk.</i> νεκρός ( <i>nekrós</i> ), <i>Lith.</i> našlys, <i>Lat.</i> nex, <i>Toch.</i> nāk/nāk, <i>Ir.</i> éc/eug, <i>Welsh</i> angeu, <i>ON</i> Naglfar
<b>ni</b>	down низ	<i>Skr.</i> नी (ni), <i>Eng.</i> niþera/nether-, <i>Gm.</i> nidar/nieder, <i>ON</i> niðr, <i>Gk.</i> νεῖός ( <i>neió́s</i> ), <i>OCS</i> nizu, <i>Russ.</i> низ(niz), <i>Ir.</i> ne/ni

<i>nog<sup>w</sup>ós</i>	naked обнаженный	<i>Eng.</i> nacod/naked, <i>Goth.</i> naqapþ, <i>Skr.</i> नग्न(nagna), <i>Hitt.</i> nekumant, <i>Gk.</i> γυμνός ( <i>gumnós</i> ), <i>Lat.</i> nūdus, <i>Lith.</i> nuogas, <i>Ltv.</i> nogs, <i>Ir.</i> nocht/, <i>Gm.</i> nackot/nackt, <i>Polish</i> nagì, <i>ON</i> nakinn, <i>Av.</i> maǵna, <i>Welsh</i> noeth, <i>OCS</i> nagŭ, <i>Russ.</i> нагой (nagoj), <i>Kashmiri</i> naṅgay
<i>nók<sup>w</sup>ts</i>	night, ночь	<i>Gk.</i> νύξ ( <i>núx</i> )/νύχτα ( <i>nýchta</i> ), <i>Lat.</i> nox, <i>Lith.</i> naktis, <i>Ltv.</i> nakts, <i>Gm.</i> naht/Nacht, <i>Skr.</i> नक्ती ( <i>nákti</i> ), <i>Hitt.</i> ( <i>nekuz</i> ), <i>Russ.</i> ночь (noč'), <i>Alb.</i> natë, <i>Ir.</i> innocht/anochd, <i>Toch.</i> nakcu/ nekcīye, <i>Welsh</i> nos, <i>Eng.</i> niht/night, <i>Polish</i> noc, <i>Old Prus-</i> <i>sian</i> naktin, <i>Goth.</i> ( <i>nahts</i> ), <i>ON</i> nótt, <i>OCS</i> ношъ ( <i>noštī</i> )
<i>(h<sub>1</sub>)néwŋ</i>	nine девять	<i>Arm.</i> ինն (inn), <i>Alb.</i> nëntë/nândë, <i>Lith.</i> devyni, <i>Ltv.</i> deviņi, <i>Gaul.</i> navan, <i>Gm.</i> niun/neun, <i>Eng.</i> nigon/ nine, <i>Gk.</i> ἐννέα ( <i>ennéa</i> ), <i>Av.</i> nauua, <i>Ir.</i> nóí/naoí, <i>Kashmiri</i> nav, <i>Lyc.</i> ἡνῆτάτα-, <i>Kamviri</i> nu, <i>Lat.</i> novem, <i>Oscan</i> nuven, <i>ON</i> níu, <i>Old Prussian</i> newīnjai, <i>Pers.</i> nava/noh, <i>OCS</i> devęti, <i>Polish</i> dziewięć, <i>Russ.</i> девять (devjat'), <i>Skr.</i> नव (nava), <i>Toch.</i> ñu, <i>Umbrian</i> nuvim, <i>Goth.</i> niun, <i>Welsh</i> naw
<i>néh<sub>2</sub>-u-</i>	swim плавать	<i>Skr.</i> नौ (nāu), <i>Ir.</i> nau/, <i>Gk.</i> ναῦς ( <i>naús</i> ), <i>Lat.</i> nāvis, <i>Av.</i> navāza, <i>Pers.</i> nāvīyā/nav, <i>Arm.</i> նաւ (naw), <i>ON</i> nōr, <i>Osset.</i> нау (nau)/нау æ(nauæ), <i>Alb.</i> anije, <i>Welsh</i> noe, <i>Eng.</i> nōwend
<i>népot-</i> <b>(nom.</b> <i>népōt-s,</i> <b>gen.</b> <i>nept-ós)</i>	grandson/nephew внук, племянник	<i>Lat.</i> nepōs, <i>Skr.</i> नपात् (napāt), <i>Av.</i> napāt, <i>Gk.</i> ἀνεψιός ( <i>anepsíós</i> ), <i>Alb.</i> nip, <i>Eng.</i> nefa, <i>Gaul.</i> nei, <i>Gm.</i> nevo/Neffe, <i>Welsh</i> nai, <i>Kamviri</i> nāvo, <i>Pers.</i> napā/nave, <i>Lith.</i> nepuotis, <i>Ir.</i> necht/; níath/, <i>OCS</i> nestera, <i>Old Russ.</i> нестера (nestera), <i>Polish</i> nieściora
● <i>nu</i>	now ныне, сейчас	<i>Alb.</i> tani, <i>Lith.</i> nū, <i>Ltv.</i> nu, <i>Gm.</i> nu/nun, <i>Lat.</i> nunc, <i>Eng.</i> nū/now, <i>Gk.</i> νῦν ( <i>nún</i> )/, <i>Hitt.</i> nu, <i>Luw.</i> nanun, <i>ON</i> nū, <i>Pers.</i> nūra/æknun, <i>Old Prussian</i> teinu, <i>Skr.</i> नू (nū), <i>Toch.</i> num/nano, <i>Goth.</i> nu, <i>OCS</i> nyne
● <i>néwos,</i> <i>néwyoš</i>	new новый	<i>Lat.</i> novus, <i>OCS</i> новъ ( <i>novŭ</i> ), <i>Russ.</i> новый(новый), <i>Gk.</i> νέος ( <i>néos</i> ), <i>Hitt.</i> newa, <i>Eng.</i> nīwe/new, <i>Skr.</i> नव ( <i>náva</i> ), <i>Av.</i> nava, <i>Lith.</i> naujas, <i>Ltv.</i> naujš, <i>Gaul.</i> Noviodūnum, <i>Gm.</i> niuwī/neu, <i>Kamviri</i> nuī, <i>Kashmiri</i> nōv, <i>Osset.</i> ног (nog)/нæуæг (næuæg), <i>Polish</i> nowy, <i>Welsh</i> newydd, <i>Pers.</i> /نو (nau), <i>Toch.</i> ñu/ñuwe, <i>Old Prussian</i> nauns, <i>Oscan</i> Nuvellum, <i>Goth.</i> niujis, <i>Ir.</i> nue/nua, <i>ON</i> nýr, <i>Thrac.</i> neos, <i>Luw.</i> nāwa

<i>nisdós</i>	nest, гнездо	secondary root, from ni- + sed. <b>OCS</b> gnězdo, <b>Russ.</b> гнездо (gnezdo), <b>Eng.</b> nest/nest, <b>Arm.</b> նիսոս (nist), <b>Skr.</b> नीड (nīdā), <b>Ir.</b> net/nead, <b>Gm.</b> nest/Nest, <b>Polish</b> gniazdo, <b>Welsh</b> nyth, <b>Lat.</b> nidus
---------------	--------------	---

Существование успешно реконструируемого ныне праславянского языка относят приблизительно к периоду 1500 года до Р.Х. – 500 гт. по Р.Х.. Ранее (ок. 2000—1500 гт. до Р.Х.) существовала балто-славянская общность (предков современных славянских и балтийских народов). Существование реконструируемого ныне праиндоевропейского языка предполагается в районе от 5000 до 2000 г. до Р.Х. О более раннем периоде истории языка, ностратическом (как нам представляется, довавилонском), можно только строить предположения, согласно которым, в частности, «для исходного и[ндо]-е[вропейского] \**nū-* предполагается родство с \**neuos* 'новый!'. Такого мнения придерживались авторитетные лингвисты Миклошич, Брюкнер, Фасмер, Мачек, Траутманн, Покорны, Мейлет, Стуртевант, Иллич-Свитыч.<sup>23</sup>

Вот, подобный приведённому выше перечень<sup>24</sup> гнездовых морфем праиндоевропейского языка (с кратким описанием), основанный на «Американском исконном словаре индоевропейских корней» К. Уоткинса:

1. **nas-** (нос): рус. нос
2. **na:u-** (лодка): лат. навигация
3. **ndher-** (под): ?
4. **ne** (не) {**ne**}: рус. не
5. **nebh-** (облако) {**nebo**}: рус. небо
6. **ned-** (завязывать)
7. **nek<sup>-1</sup>** (смерть) {**neko**}: гр. некро-
8. **nek<sup>-2</sup>** (достигать)
9. **nek<sup>w</sup>-t-** (ночь) {**neкто**}: рус. ночь
10. **nem-** (назначать, предоставить)
11. **nero:t-** (внук, племянник): этр. нафот «внук, племянник или зять»
12. **ner<sup>-1</sup>** (под): ?
13. **ner<sup>-2</sup>** (мужчина)
14. **nes<sup>-1</sup>** (вернуться невредимым)

15. **nes**-<sup>2</sup> (косв. ф-ма «мы»): рус. ны, нас
16. ●**neu**- (кричать): рус. нить?
17. **newN** (9) {**neun** > **new**, **nun**}: рус. девять (от невать)
18. ●**newo-** (новый) {**newa**, **neva**}: рус. новый
19. **nobh-** / **ombh-** (пуп)
20. **nogh-** / **ongh-** (ноготь, коготь): рус. ноготь
21. **nog**<sup>w</sup>- (нагой) {**noga**}: рус. нагой
22. **no:-men-** < **h<sub>1</sub>no:h<sub>3</sub>mN** (имя) {**nomeno** > **nomo**}: рус. имя?;
23. ●**ni**- (теперь): рус. ныне

К аргументам о родстве корней *neu-* (кричать, рус. нить?; в первой таблице – корень *neh<sub>2</sub>-u-*) с *newo-* (новый {*newa*, *neva*}; в первой таблице – корень *néwos*, *néwuos*) и *ni-* (ныне, сейчас; в первой таблице – корень *ni*) в указанном словаре (К. Уоткинса) добавлен следующий<sup>25</sup>:

«*neu-* To shout. Suffixed (participial) o-grade form \**now-ent-(yo-)*, “shouting.” *nuncio*; announce, denounce, enunciate, internuncio, pronounce, renounce, from Latin *nnntius*, “announcing,” hence a messenger, also a message, and *nnntium*, message». (Кричать. Форма причастия, образованная при помощи суффикса при нулевой степени аблаута *now-ent-(yo-)*, “кричащий”; *nuncio* объявить, денонсировать, провозглашать, обмениваться вестями, произносить, отказываться, от латинского *nnntius*, “объявляющий”, следовательно, посланник, а также сообщение, и *nnntium*, сообщение)<sup>26</sup>.

Всё сказанное означает, что праиндоевропейские корни *neh<sub>2</sub>-u-* (труп, мучить), *ni* (ныне, сейчас) и *néwos*, *néwuos* (новый) имеют общее ностратическое (т.е. ещё более древнее) происхождение. Это, в свою очередь, означает, что такие русские слова, как нитьё, уныние, нужда, ныне, новый, навь, выходят из одного ностратического корня и связаны со значением настоящего времени, что не может не подтолкнуть к философскому осмыслению этих понятий.

## 5. Общий смысл праиндоевропейского корневого гнезда \**nāu-*/\**nāi-*/\**nū* и ностратического гнезда \**ni-*

Общий смысл этого гнезда, состоящий из смыслов «кричать, объявлять, унывать, нуждаться, мучить, новый, ныне и под», вполне определённо усматривается в философской максиме, что «человек говорит всегда о том, что болит, в чём он нуждается», или, как говорит русская пословица, «что у кого болит, тот о том и говорит»: в настоящее время все наши слова – это суть слова о наших нуждах и страданиях.

В связи с этим вспоминается крылатая фраза исихастов о том, что «молчание – таинство будущего века», потому что не будет больше страданий и нужды, а всё непонятное станет предельно ясным. Не об этом ли нам сообщает также древнее понуждающее междометие «ну!»<sup>27</sup>, которое, вероятно, и есть сохранившийся в чистом виде древний праиндоевропейский или даже ещё более древний корень *ni-*.

*\*ni-* Now. Related to newo-. 1. now, from Old English n, now. 2. quidnunc, from Latin nunc, now (< \*nun-ce; -ce, a particle meaning “this,” “here”; see ko-)<sup>28</sup>.

(*\*ni-* Ныне (теперь). В связи с newo-. 1. Теперь, от старого английского n (в настоящее время). 2. quidnunc (сплетник), от латинского nunc (в настоящее время) (< \*nun-ce; -ce – частица означает “это”, “здесь”, см ko-)<sup>29</sup>.

Когда мы произносим междометие «ну!», то в виде императива (повелительного наклонения) сообщаем о неотложной в данный момент нужде совершить некое новое неприятное, мучительное усилие. Смыслы всего гнезда укладываются в этом древнейшем корне и одновременно междометии: «Сделай это, как бы это ни было мучительно, сейчас же и здесь, потому что это нужно, иначе останется только унывать! Ну же!». Академический словарь подтверждает взаимосвязь означенных слов и смыслов и свидетельствует о древности корня ну, указав на звукоподражательную его природу: «Праслав. *\*ni* – исконно, вероятно, междометие звукоподражательного происхождения, ср. соотносительные по функциям *\*na* (см.), *\*no* (см.), *\*nъ* (см.). На и[ндо-европейском] уровне можно говорить лишь об элементарных соответствиях, ближе всего – лит[овское] *ni* 'ну! ну-ка!', далее ср. греч. *vúv*, *vuv* (энкл.), *vv* 'ну, же, (и)так, так, да', др[евне]-инд[ийское] *ni* 'конечно, пожалуйста', нем. *nun* и даже эст[онское]. *nõõ* 'ну-ка!'... По мнению О.Н. Трубачева (устно), сближение с греч. *vv* и нем. *nun* подводит к вопросу о связях с гнездом праслав. *\*nup*, уже не звукоподражательного происхождения»<sup>30</sup>.

Здесь мы можем допустить поэтическую, но не лишённую правдоподобия гипотезу, что звукоподражание это возникло из того носового звука, который сам собою возникает у плачущего человека. Возможно, первыми «не райскими» словами и были как раз эти, возникшие у изгнанных из рая, познавших настоящую нужду, плачущих Адама и Евы...

### **6. Смысл приставки «у» в слове уныние**

Действительно, при создании с помощью приставки «у» нового слова, подобного *нытью*, но в отношении духа человеческого, предположительно должно было бы получиться некое *у-нытьё* или иное что подобное от того же корня, но мы имеем *у-ныние*, то есть *нахождение близ того, что есть ныние, близ того, что есть ныне, теперь, в настоящее время*.

В болгарском языке «ныне – нареч. уст. книжн. – *сега́, днес.*». «Нынешний разг. – *сега́шен, днешен, съвременен*<sup>31</sup>», «ныне нареч. уст. см. *сега́. нинешен, ~на, ~но; ~ни* уст. см. *сега́шен*»<sup>32</sup>. То есть, в современном болгарском языке слово *ныне* является устаревшим, но существующим... Вообще, у всех православных народов также в той или иной степени употребимо это слово благодаря церковнославян-



ским сакральным текстам. (Слово *ныне*, к примеру, весьма часто употребляется в священных текстах христиан благодаря формуле «Ныне, и присно, и вовеки веков»).

Но в том или ином виде слово *ныне* также отражено и понимаемо в подавляющем большинстве индоевропейских языков благодаря своей неизменности и узнаваемости.

Например, хотя «ныне» по-польски будет «*obecnie*» или «*teraz*», или «*dziś*», но в польском языке есть слово «*niniejszy*» – «настоящее время».

И далее<sup>33</sup>:

Русский	ныне	чешский	yní, teď
украинский	тепер, нині	латинский	nunc [нунк]
белорусский	цяпер, сягоння, сённа, («ныне» как церковнославянизм, то же и в языках с церковно- славянскими сакральными текстами)	древнегреческий	vŭv [нин, нюн]
болгарский	seга	английский	now [нау]
боснийский	sada	шведский	nu
польский	teraz, dziś, obecnie (niniejszy- настоящее время)	панджаби	ਹੁਣ [хуна]
сербский	сада	бенгали	এখন [эксхун]
словацкий	teraz	древнеиндийский (по Фасмеру)	nīpām [нунам]
словенский	sedaj	санскрит	अधुना [адхуна]
хорватский	sada, danas	эсперанто	nun

Как видим, и при создании эсперанто был предпочтён корень нун как наиболее узнаваемый.

Отсюда с большой вероятностью можно предположить, что при создании переводов святыне Кирилл и Мефодий сознательно взяли легко узнаваемое в любом языке слово «ныне» для создания нового духовного понятия «уныние», но созвучного со старым «плотским» и вульгарным понятием «нытья».

### 7. Подтверждение в старославянских текстах

Подтверждением этой версии является слово «*унынение*», которое встречается в *Супрасльской* рукописи (274, 29), датируемой серединой XI века<sup>34</sup>

**ОУНЫНІЮНІЮ, -на с (1) ἀκηδία подавлен-  
иость, тоска skleslost, ochablost: нанваште  
же прѣдъ сънѣмъ молитвы твораше • н  
кънигы почитааше • то бо кмоу бѣаше тѣчьж  
оунынѣнню въсхлаштѣнню (! в.м. въсхлаштѣннѣ)**

Это слово *унынение* явно указывает на ещё свежее происхождение от слова *ныне*. Греческое же слово *ἀκηδία* в переводе означает: беззаботность, пренебреже-

ние к себе, небрежность.

Подобные случаи упоминаются у И.И. Срезневского из Пандектов Антиоха по списку XI в. Воскресенского Новоиерусалимского монастыря –

**УНЫНЬЦЫИ** — прилаг. отъ сл. УНЫНИЕ — склоняющийся къ унынію, къ лѣности: — Оуныньцѣи бѣсѣ (τῆς ἀκηδίας). Панд. Ант. XI в. л. 64.

и из «Временника Георгия Амартола» по списку библиотеки гр. А.С. Уварова 1456 г. –

**УНЫНАТИСА** — внадать въ уныніе, отчаяваться: — И трѣжамса и оунынамса зѣло и скорба премно (ἀθυμῶν). Георг. Ам. (Увар.) л. 65.

Здесь греческое слово в переводе означает *отчаяние* и *уныние*.

В дальнейшем, благодаря созвучию и схожести смыслов, слова уныние и нитьё, унывать и нить могли производить общие для них словоформы в спряжениях, склонениях и производстве новых слов. Впрочем, даже если слово уныние произошло не от слова ныне, эти слова имеют, как мы убедились, общие древние корни и общую древнейшую семантическую нагрузку.

## **8. Похвала святым равноапостольным Кириллу и Мефодию, учителям словенским**

Мы увидели, насколько сложно было создавать всего лишь одно слово, вызванное к существованию необходимостью передавать духовные смыслы и предохранять от духовного ущерба, и то, насколько заложенные в интуицию языка духовные смыслы бывают полезными для спасения души. Но святыми Кириллом и Мефодием был создан целый язык! И подобных решений при этом производилось великое множество, что, конечно, особо выявляет и подчёркивает глубину образованности, мышления, святости и заслуг святых Солунских братьев.

## **II. Богословско-педагогический анализ понятия «уныние»**

### **1. Богословская причина создания слова «уныние»**

Итак, на основании филологического анализа можно сделать вывод, что *уныние* – слово, созданное искусственно для церковнославянского языка как альтернатива слову *нить*, использовавшемуся исключительно для характеристики душевно-телесных свойств, чтобы отражать подобное негативное состояние человеческого духа. Древнему, так называемому «ветхому», человеку уныние (т.е. духовное прозябание, бездействие) было свойственно как состояние естественное,

отчего не было и нужды в существовании слова для его определения в таких не развитых и не письменных языках, как праславянский. Для возникновения такого определения необходима альтернатива, нечто противоположное, некая бодрость духа человеческого, которая возможна только как дар Духа Божия, или, хотя бы, осознание необходимости такого дара. Этого *противоположного уныния* не существовало, но были состояния, которыми пытались сопротивляться унынию, как праведники, так и грешники. У грешников это суть различные эрзац-радости типа куража или опьянения, у праведников – надежда на Спасителя: «Что унываешь ты, душа моя, и что смущаешься? Уповай на Бога, ибо я буду еще славить Его, Спасителя моего и Бога моего» (Пс.41:6). В соответствии с христианским богословием состояние всеобщего уныния – естественное состояние человечества до пришествия Христа. Но и христианам такое состояние духа известно, и бывает оно по причине либо неопытности в духовной жизни, либо по причине сознательно допускаемой духовной лености и бездействия. То есть, унынием можно назвать нестроение духа, отпадающего от духовной жизни, выпадение из Божественного послушания, из воли Божией или проживание не своей жизни, не предназначенной данному человеку, – езда «не в своей колее».

## **2. Блаженный Августин о времени**

Но как удалось и зачем понадобилось святым Кириллу и Мефодию распознать значения слов, которые наука распознала только спустя тысячелетие? И зачем слово *уныние* нужно было создавать от наречия *ныне* и связывать, таким образом, со значением времени? Ответить на этот вопрос нам поможет блаженный Августин Аврелий (354 – 430), труды которого образованные христиане читали во все времена. Невозможно предположить, чтобы и равноапостольные Кирилл и Мефодий также не были знакомы с его богословием.

В весьма известном своём произведении «Исповедь» блаженный Августин пытался осмыслить понятие времени. Ход его мысли таков<sup>35</sup>. Прошлое время – это то, что уже прошло, а будущее – это то, что еще не наступило. Но то, что прошло, уже не существует, а то, что в будущем, – еще не существует. Реально только то, что существует в настоящем. Но мы можем измерять время прошлое и время будущее, а время настоящее мы измерить не можем. Время прошлое мы можем измерить, потому что оно уже прошло и мы знаем сколько оно длилось, а время будущее мы можем измерить предположительно, в качестве нашего ожидания. Настоящее же мы измерить не можем, потому что оно не имеет длительности. Настоящее – это неуловимая грань между будущим и прошлым. Может ли быть некий выделенный промежуток времени, например в сто лет, в настоящем? Нет, настоящим может быть лишь один из ста. А может ли этот год быть весь в настоящем? Нет, сейчас может длиться только один месяц из двенадцати. А из всего месяца может длиться лишь один день. И так до бесконечности дробя текущий промежуток времени, Августин приходит к выводу, что настоящее – это бесконечно малое мгновение, не имеющее длительности.

Если прошлого и будущего времени не существует, а настоящее бесконечно мало, т.е. практически равно нулю, то оно не существует также. Как же можно говорить об этих временах? Или они все-таки существуют? Так рассуждая, Августин приходит к мысли, что прошлое существует только как настоящее в нашей памяти. Будущее тоже существует как настоящее в нашем уме, как предположение того, что должно произойти. «Совершенно ясно теперь одно,- говорит Августин,- ни будущего, ни прошлого нет, и неправильно говорить о существовании трех времен: прошедшего, настоящего и будущего... есть три времени – *настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего*. Некие три времени эти существуют в нашей душе, и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего – это память; настоящее настоящего – это непосредственное созерцание; настоящее будущего – его ожидание».<sup>36</sup>

### 3. Мистика времени уныния и отчаяния

Если человек не осмысливает прошедшее как руководство к действию, то оказывается в ситуации *не осмысленного созерцания*, и *настоящее настоящего* остаётся не заполненным, как это бывает, к примеру, у переживающих амнезию. Деятельность может возникнуть только на основании накопленного в прошлом опыта, и если этот багаж сознательно игнорируется, возникает бездеятельное предстояние перед настоящим – уныние, то есть возникает духовная ситуация уныния, духовного бездействия, небрежения (*ἀκηδία*).

Но без деятельности исчезает и настоящее будущего, так как в ситуации бездействия не существует ничего, что определённо можно было бы ожидать, по-славянски *чаять*, а это уже и есть состояние *отчаяния*. Уныние с отчаянием отнимают у человека настоящее прошедшего и настоящее будущего, сворачивая жизнь в настоящее настоящего, которое, как видится, хотя и единственное реальное время, но само по себе, без настоящего прошедшего и настоящего будущего, ничтожно. Здесь уместно вспомнить, что в приведённой выше статье из словаря В. И. Даля синонимом к слову *унывать* дано слово *отчаиваться*, – именно они отнимают два крыла человеческого духа, личные прошедшее и будущее. Мистическое время жизни человеческой в этом случае сворачивается в точку настоящего и исчезает в ней, превращается в чёрную дыру бездуховности, отчего, как следствие, возникает непреодолимое *желание небытия*, губительный восторг перед вечностью с перечеркнутым прошлым и не ожидаемым будущим. «Чую с губительным восторгом: пропадаю, пропадаю!» – пел лирический герой известной песни В. В. Высоцкого «Кони». По-гречески восторг – это экстаз, то есть выход, исторжение. В состоянии экстаза пребывали святые, когда изымала их из этого мира божественная благодать<sup>37</sup>. По всей видимости, выходит, что губительный восторг (экстаз) – это тоже есть предвкушение и начало ухода в вечность, но в вечность одновременно бытия и небытия, в вечность обесмысленную, он есть ощущение *трагического* ухода в вечность. Чёрная дыра уныния и отчаяния решительно и непреодолимо пожирает

вселенную, называемую человеком, сведя это бытие в точку вечного *ныне без прошлого и без будущего*.

### **III. Богословско-педагогический метод против уныния и отчаяния**

#### **1. Дисгармония во временах**

Итак, если время сотворено Богом, Сам же Он пребывает в вечности, то каждый, кто желает пребывать в Боге и жить в Его вечности, будучи одновременно жителем этого мира, должен жить одновременно в трёх временах: настоящем прошедшего, настоящем настоящего и настоящем будущего, как в специально сотворённых для нас вместилищах. Жизнь в Боге возможна в том случае, если, во-первых, эти времена плавно перетекают друг в друга, а во-вторых, сливаются с Божественной вечностью. Избежать разрыва в триаде времён, исчезновения какой-либо составляющей из этой взаимосвязанной цепочки – насущная задача, которая легко разрешима, если только опыт прошлого правильно осмыслен в соответствии с Волей Божией, положен в основание деятельности и подразумевает реальный положительный результат в будущем.

Человек в любом случае живёт в настоящем настоящего, но способен отсечь себе два крыла. Если всё своё бытие сосредоточить на настоящем моменте, не осмысливая настоящее прошедшего, то бездеятельность уничтожит также и настоящее будущего и сведет бытие к ничтожности – к настоящему настоящего.

Если бытие сосредоточить на настоящем прошедшего, не надеясь на будущее, то снова произойдёт впадение в уныние, которое в этом случае получило и своё специфическое наименование – *ностальгия*. Длительное время ностальгия даже считалась болезнью, так она трактуется и в «Толковом словаре живого великорусского языка» В. И. Даля.

Если бытие сосредоточить на настоящем будущего, бесосновательно пренебрегнув двумя другими временами, произойдёт *крушение ложной надежды*, откат назад, опять же в точку вечного уныния. Классическим примером здесь видится старуха у разбитого корыта из сказки А. С. Пушкина про золотую рыбку.

Во всех трёх случаях гармония бытия в личном времени человека нарушается по личной же его воле и по причине отсутствия надежды на вечную волю Бога. Христианин же обязан быть реалистом более кого-либо и видеть грань между исполнимым и неисполнимым и между тем, что делает Бог и что обязан делать человек.

#### **2. Отрицательное содержание метода**

##### **2.1. Христианская наука познания границы между волей личной и волей Божией**

Нехристианское сознание никак не способно провести границу между свободой и несвободой человека. Детерминисты считают, что «все происходящее в мире, включая ход человеческой жизни и человеческой истории, предопределено либо судьбой, либо богами (учение о предопределении, теологический детер-

минизм), либо природой (космологический детерминизм), либо человеческой волей (антропологическо-этический детерминизм), либо развитием общества (социальный детерминизм)»<sup>38</sup>, проще говоря, последовательностью причин и их следствий – причинно-следственными связями.

То же и относительно нравственности. Детерминистами в этике являются, например, те, кто верит, что бытие определяет сознание, а такими были ещё недавно управлявшие половиной мира марксисты. «Детерминизм в этике — это концепция, отрицающая нравственную свободу выбора и рассматривающая нравственное поведение человека с точки зрения причинно-следственной обусловленности. Противоположностью детерминизма является индетерминизм, объявляющий безусловную независимость нравственной свободы как основного выражения личности.

Таким образом, с точки зрения всех детерминистских концепций, человек осуществляет нравственный выбор не свободно, а под воздействием определенных космологических, биологических и психологических законов, которые господствуют над человеком и определяют его нравственное поведение. Детерминисты могут сказать, что человек считает себя свободным лишь потому, что он сознает свои желания и свои действия, но причины, которые их вызвали, он не сознает. В индетерминизме, наоборот, нравственный выбор и поведение человека всецело основаны на свободе. Свобода объявляется главным выражением личности. *В православном богословии интерпретация нравственного выбора в равной степени свободна от крайностей как детерминизма, так и индетерминизма*»<sup>39</sup>. То есть, что-то в нашей жизни зависит от нас, что-то зависит от Божественного промысла о нас, от Божественной воли относительно нас. И граница эта проходит, в том числе, и по времени. Там, где существует вечность для человека, она проявляется в существовании трёх времён: настоящем прошедшего, настоящем настоящего и настоящем будущего. Только в этих временах всё зависит исключительно от нашего выбора и наших действий.

Но в то же самое время мы видим не только то, что является следствием действия нашей воли, но и результаты неких таинственных явлений или действий других людей, и то, как их отдельные усилия таинственным образом складываются в некие общие, часто непредсказуемые дела и последствия. Так *наше* время соприкасается с *Божественной* вечностью, ощущаемой нами со стороны как прошедшее, настоящее и будущее, в которых живёт всё мироздание в целом. И в этом времени всецело властен только Бог. Только от Него зависит то, что происходит в этом времени:

Вечность Бога	Вечность человека
прошедшее, настоящее и будущее (как это видится со стороны человека)	настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего (как это ощущает человек в себе)
властен только Бог	властен только человек

Эти две вечности проникают друг в друга неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно<sup>40</sup>, составляя богочеловеческую систему времени, и грань между ними не должна размываться в нашем сознании, мы обязаны её чётко видеть, чтобы не терять надежды, пытаясь присвоить себе волю Божию и, напротив, чтобы не бездействовать в том времени, которое предназначено для нас.

Что это значит на практике? Если человек надеется преуспеть в чём-либо или достичь чего-либо, то есть, если человек наметил себе некий статус, то он питает ложную надежду, так как это зависит не от него, но только от Бога. От человека же зависят только решение действовать и характер действия.

Никто не знает, что будет он делать через мгновение, тем более – через час. Значительно проще сказать о том, что мы будем делать в течение дня или жизни... То есть, проще сказать о том, что нам предстоит делать не в тактическом, а в стратегическом, генеральном направлении, о том, что мы намереваемся делать, а не о том, чем располагает Бог, – не о реальности. В реальности же генеральное направление чаще всего оказывается не таковым, как мы представляли, и вера наша в наши мечты оказывается безосновательной и подводит нас, разбивая наши надежды.

Да и не этому же ли учит школьная программа: «Только что человек соберется съездить в Кисловодск,... пустяковое, казалось бы, дело, но и этого совершить не может... Неужели вы скажете, что это он сам собою управил так? Не правильнее ли думать, что управился с ним кто-то совсем другой?»<sup>41</sup>.

Апостол Иаков так говорит об этом в Библии: «Теперь послушайте вы, говорящие: «сегодня или завтра отправимся в такой-то город, и проживем там один год, и будем торговать и получать прибыль»; вы, которые не знаете, что случится завтра: ибо что такое жизнь ваша? пар, являющийся на малое время, а потом исчезающий. Вместо того, чтобы вам говорить: «если угодно будет Господу и живы будем, то сделаем то или другое», вы, по своей надменности, тщеславитесь: всякое такое тщеславие есть зло. Итак, кто разумет делать добро и не делает, тому грех» (Иак4:13-17).

Наконец, о том же истинном положении вещей и устройстве времени и мироздания свидетельствовал и Сам Христос: «Подошли к Нему сыновья Зеведеевы Иаков и Иоанн и сказали: Учитель! мы желаем, чтобы Ты сделал нам, о чем попросим. Он сказал им: что хотите, чтобы Я сделал вам? Они сказали Ему: дай нам сесть у Тебя, одному по правую сторону, а другому по левую в славе Твоей. Но Иисус сказал им: не знаете, чего просите. Можете ли пить чашу, которую Я пью, и креститься крещением, которым Я крещусь? Они отвечали: можем. Иисус же сказал им: чашу, которую Я пью, будете пить, и крещением, которым Я крещусь, будете креститься; а дать сесть у Меня по правую сторону и по левую – не от Меня [зависит], но кому уготовано. И, услышав, десять начали негодовать на Иакова и Иоанна» (Марк 10:35-41).

И напротив, если христианин научился гармонично жить в своём личном времени и в соприкосновении с Божественной вечностью, а это и значит «жить ради Бога», то происходят удивительные вещи: всё, что делается таким христианином,

делается одновременно и на этой земле (в личном времени), и в Царствии Небесном, и всё приобретает вечную ценность. Преподобный Серафим Саровский учил: «Только лишь ради Христа делаемое доброе дело приносит нам плоды Святого Духа. Все же не ради Христа делаемое, хотя и доброе, но мзды в жизни будущего века не представляет, да и в здешней жизни благодати Божией тоже не дает. Вот почему Господь Иисус Христос сказал: «Кто не собирает со Мной, тот расточает» (Лк. 11:23)<sup>42</sup>.

По всей видимости, в принципе не существует никакой надежды, кроме надежды на Управляющего Бога, или, как принято традиционно говорить в богословии, Промышляющего. Бог управляет обстоятельствами нашей жизни, при которых проявляется возможность для нашего выбора добра и зла. Там же, где выбор за нами, – в экзистенциальном мгновении, в настоящем настоящего, – обязана действовать наша добрая воля, опирающаяся на настоящее прошедшего и на наши человеческие предположения («если Богу будет угодно») в настоящем будущего. Более того, тот, кто не намерен «торговать и получать прибыль», но делать дела вместе с Богом, тот способен быть не пассивным орудием, но связать свои действия непосредственно с действиями Бога в этом мире и уподобиться Христу, сказавшему: «Отец, бывающий во Мне, Он творит дела» (Иоан.14:10).

## **2.2. Ощущение границы между личной волей и случайным доступно также всем людям**

Всемирная организация здравоохранения и результаты медицинских исследований приводят до восьмисот причин, приводящих к самоубийству... Семейные конфликты, разводы, неудачная любовь, смерть или потеря близкого человека, одиночество, недостаток внимания и заботы со стороны окружающих, хронические или затяжные травмирующие ситуации в сфере межличностных отношений, неудачи на работе, в учёбе, денежные потери, неудачный социальный опыт (например, выпадение из социальной группы, потеря работы, крах карьеры), социальная изоляция, изменение привычного стереотипа жизни... Но этот список сам по себе ничем не помогает в борьбе за жизнь. Если внимательно присмотреться к этим причинам, то можно найти, что они могут являться, в сущности, настолько же побудителями к смерти, насколько и побудителями к обновлённой жизни, и даже более того, – к жизни более качественной и полноценной. В то время как для одних такие причины становятся лишь поводом для иронии («всякая ирония основана на несоответствии возможного и реального, желаемого и действительного»<sup>43</sup>), для других такая же неудача, как это ни странно, становится вполне оправданной причиной уйти из бытия.

Но приводимые причины таковыми не являются по сути, они лишь – поводы. Причина же одна – рухнувшая в каждом случае ложная надежда, а надежды – продукт личности. Так как все мы живём от прошедшего к будущему, то именно этот вариант<sup>44</sup> негармоничного распоряжения личным временем – вариант разбитого корыта – случается чаще всего. Число же личностей, впавших из-за несбывшихся надежд в перманентное уныние (фрустрацию и депривацию) или потерявших



смысл жизни, и вовсе не поддаётся подсчёту.

Даже если ложная надежда исполняется, она не перестаёт быть ложной, потому что она исполняется не потому, что существует, но потому что случайно совпадает с Промыслом Божиим, и эта её ложность будет ощущаться всегда. Следовательно, не имеет смысла ставить перед собою независимые от нас цели и питать призрачные надежды. Чёткое осознание того, что от нас зависит и что не зависит, – условие духовного и душевного здоровья и счастливой жизни как верующего, так и атеиста. Разница лишь в том, что один чуток к воле Божией, а другой осознаёт область случайного как недостойную того, чтобы полагать в ней свои надежды.

Приучая детей к питанию ложными надеждами, педагог содействует проявлениям уныния и отчаяния у своих учеников и даже может стать виновником их суицидов. Даже если педагог всего лишь приучает ученика к получению отличных оценок, это уже может приводить к крушению ложных надежд, потому что получение отличной оценки зависит, во всяком случае, не от ученика.

Таким образом, мы пришли к отрицательной стороне метода, к пониманию того, чему нельзя учить. Во-первых, нельзя учить делать то, что в компетенции Бога, во-вторых, нельзя учить дисгармонии в личном времени человека, в частности, ставить цели, достижение которых не обоснованы в настоящем прошедшего и настоящем настоящего.

Впрочем, эта истина давно известна, и мы здесь всего лишь делаем дополнительный акцент на том, что наши представления о наших возможностях слишком преувеличены и именно поэтому приводят к трагическим последствиям. Сознание реальных своих возможностей и использование их должно стать постоянным упражнением и образом жизни каждого, кто не желает выпасть из воли Божией или хотя бы не испытывать разочарований.

Но чему должен учить педагог? Какова положительная сторона метода? Каковы добрые дела, о которых апостол Иаков сказал, что если кто разумеет их делать и не делает, тому грех?

### **3. Положительное содержание метода. Служение красоте (воспитание ощущения свободы)**

#### **3.1. Сущность и форма личного времени христианина**

Если, в соответствии с нашими выводами, во избежание крушения ложных надежд отказаться от пустых мечтаний, то вместе с тем придётся отказаться и от ложного услаждения, происходящего от них. Но ведь часто именно ожиданием этого наслаждения живёт человек на земле! Что же можем мы дать взамен, ведь человек не может существовать без наслаждения и радости? Для верующего здесь нет проблемы – Богообщение, стяжание благодати Духа Святого<sup>45</sup> способно удовлетворить потребность человеческого духа в счастье, так как *природа* счастья, его сущность именно в этом процессе и заключена. Внешнее же проявление стяжания благодати Духа Святого, его *форма* – это делание в настоящий момент добра ради Бога с учётом прошлого и с намерением духовного возрастания в будущем, – вот

простая мудрость христиан. Простая девица в сказке Николая Лескова «Воля Божия», отвечая на вопросы королевского посланника о воле Божией, говорит:

– Хорошо, что ты не задал мне дело трудное, сверх моего простого понятия, а загадал дело Божие, самое простое и легкое, на которое в прямой душе ответ ясен, как солнышко. Изволь же ты меня теперь про эту простую премудрость твою по порядку расспрашивать, а я о ней по тому же порядку тебе и ответы дам.

– Молви, девица: какой час важнее всех?

– Теперешний, – отвечала девица.

– А почему?

– А потому, что всякий человек только в одном в теперешнем своем часе властен.

– Правда! А какой человек нужнее всех?

– Тот, с которым сейчас дело имеешь.

– Это почему?

– Это потому, что от тебя сейчас зависит, как ему ответить, чтоб он рад или печален стал.

– А какое же дело дороже всех?

– Добро, которое ты в сей час этому человеку поспеешь сделать. Если станете все жить по этому, то все у вас заспорится и сладится. А не захотите так, то и не сладите<sup>46</sup>.

Но и христиане не всегда понимают эту простую мудрость, о чем и сказано в конце сказки, что этот совет был записан, но по королевскому маловерию и мало-душию, и по его приказу это «списание до сих пор лежит под печатями, а дела в королевстве идут все опять по-старинному, и все там опять не спорится, не ладится, а идет все, как было при дедах и прадедах. Не пришел еще, видно, час воли божией»<sup>47</sup>.

### **3.2. Сущность и форма личного времени человека, не выбравшего служение Богу**

Но, тем более актуальным становится вопрос о том, какой метод посоветовать для *не выбравших служение Богу*? Можно было бы таковым посоветовать быть справедливыми, добрыми, исполнительными, трудолюбивыми, добросовестными, сознательными и прочее, и прочее, то есть учить нравственности. Но сами по себе эти качества не доставляют человеку счастья, напротив, скорее, делают несчастными, о чём и апостол Павел сказал: «буква убивает, а дух животворит» (2 Кор.3:6).

Единственным выходом из столь сложной ситуации является только служение красоте, единственному, что улаживает одновременно и верующего, и неверующего, ведь красота есть тень Бога, отражение Его образа и подобия в творении. Познание красоты, созидание красоты и любование красотой есть достойный и единственный заменитель любой ложной надежды.

Вывод этот естественным образом проистекает из предыдущего параграфа о форме и сущности личного времени христиан. Стяжание Духа Святого даёт ощущение счастья (а счастье всегда даётся именно в ощущении), форма же его

– доброделание, что нам хорошо показала сказочная девица. Призывы к доброделанию должны иметь место всегда, но не выбравший служение Богу не будет ощущать счастья от доброделания, потому что его личное время не будет иметь сущности – стяжания благодати Духа Святого, то есть не будет проникаться Божественной вечностью. Следующий же путём доброделания только из соображения долга – явление значительно более редкое, во-первых, потому что для этого нужна сознательность, а её, в особенности от детей, требовать невозможно, во-вторых, потому, что сознательность не делает человека счастливым. Но счастливым может сделать красота. Всё, что делает христианин вместе с Богом, делается красиво, так как Бог не творит иначе. Следовательно, счастье христианина заключается в двух составляющих: в Богообщении как в сущности и в красоте как в форме, счастье же неверующего заключается только в красоте.

### **3.3. Экзистенциальное подтверждение**

Одним из самых ярких и продуктивных подтверждений того, что красота должна стать основой педагогического метода против уныния и отчаяния, является учение о стадиях человеческого существования, ключевое в богословском наследии одного из самых известных христианских писателей XIX века, основателя экзистенциализма, датчанина Сьерена Кьеркегора. Впервые Кьеркегор формулирует его в 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. Он находится в том состоянии, о котором сказано Адаму «смертью умрешь» (Быт.2:17). 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»<sup>48</sup>.

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 испытав отчаянье. Тогда может произойти прорыв на духовную стадию, где человеком руководит вера. Такова концепция Кьеркегора.

#### **3.4. Идолы и их характеры**

Три кьеркегоровских типа, подобно реминисценции, легко распознаются в христианской традиции. Религиозный человек подобен человеку Нового Завета, этик – Ветхого, а обыватель – это язычник, он просто живёт животной жизнью. Но почему в один ряд с ними поставлен эстетик, никогда ранее в христианской традиции не входивший в эту категорию?

Чтобы ответить на этот вопрос, обратим внимание на качество бытия каждого типа, ведь для экзистенциализма это есть ключевая характеристика, на основании которой и определились, в свою очередь, именно эти четыре типа... «Представление Кьеркегора об эстетической стадии существования в значительной степени навеяно идеями Фр. Шлегеля и йенского романтизма... Эстетиком является не только художник, но и вообще всякий человек, для которого значимо прежде всего «наслаждение»<sup>49</sup>.

Наслаждение и счастье – категории для многих не различимые. Обыватель и этик лишены естественного счастья, эстетик и религиозный человек счастливы каждый по-своему. Религиозный человек служит единому Богу – *сущности* бытия, а Бог – есть блаженство (счастье в превосходной степени) по Своей сущности. Эстетик же служит *форме* бытия – прекрасному, а прекрасное также способно делать счастливым, но счастьем, производным от блаженства, его ещё называют наслаждением.

Этик служит множеству правил, на которые распадается его духовная жизнь, а обыватель вынужден выбирать из множества статусов, которые приняты в обществе как положения успеха, как его воплощения и символы.

Всё, чему служит человек без Бога, – суть идолы...

Идолы статуса (или положения) – это многочисленные образы успеха, ложные надежды, влекущие к себе обывателя: я – богат, я – знаменит, я – великий ученый, поэт, спортсмен, политик, кинозвезда; я – в дорогой машине с красивой моделью, я – святой, я – великий грешник, я – великий мизантроп, я – великий человеконенавистник. Бывают статусы и поскромнее: я – отличный профессионал, хороший семьянин, отличник учёбы, примерный гражданин... Такие статусы безобидны и неизбежны в раннем детстве, когда чехарда фантазий имеет характер игры. Но взрослого эти мёрюки влекут за собою в настоящее будущего так, что не замечает обыватель, что достижение статуса не зависит от воли человека и не имеет прямой связи с его действиями в настоящем настоящего и настоящем прошедшего. Даже самые скромные и, казалось бы, непредосудительные идолы положений раз-

бываются о слова апостола Павла: «Для меня очень мало значит, как судите обо мне вы или [как] [судят] другие люди; я и сам не сужу о себе» (1Кор.4:3).

Идолы статуса многочисленны, статичны, конкретны, поэтому достижение этих статусов на практике маловероятно.

Идол же прекрасного – один, и он приложим к каждому мгновению бытия. Если употреблять терминологию лингвистов, то идолы статуса – существительные, а идол прекрасного – прилагательное, к тому же оно одно, и оно может быть приложено к чему угодно, служение ему совсем не проблемно.

Если эстетик и религиозный человек испытывают естественное счастье, то идолы обывателя и этика – болваны сухие и безжизненные: единственное возможное для этика счастье – это гордость от исполненного долга, то есть фарисейство, если же и этого «счастья» нет, то его жизнь лишена вовсе всяческого наслаждения.

Для обывателя же «счастье» – это тщеславие и гордость достигнутым успехом. Уже на этом основании эстетик выглядит более живым... Но важнее то, что эстетик единственный, чьё счастье есть отражение истинного блаженства Богообщения.

### **3.5. Дополнительные подтверждения**

В житиях многих святых можно чётко усмотреть стадию эстетизма в духовном развитии. Например, мученица Варвара, с детства запертая отцом в башне во избежание искушений, видя красоту природы из окон своего заключения, возвысилась до веры в истинного Бога...

В прошлом веке преподобномученица Мария Скобцова (1891 – 1945) в своём богословском очерке «Типы религиозной жизни»<sup>50</sup> перечисляет наблюдаемые ею в среде русских эмигрантов синодальный, эстетический, аскетический и евангельский типы. По форме они, действительно, религиозные, по содержанию же очевидно, что евангельский тип – это тип истинно религиозный, аскетический – подобен этическому, эстетический – экзистенциальному эстетическому, а синодальный присущ обывательскому сознанию, стремящемуся поддерживать статус...

Наконец, в фильме Феллини «Репетиция оркестра» (1978) показан регресс современного общества в соответствии с упомянутыми стадиями: в здании древнего христианского храма, переделанном под концертный зал (это намёк на то, что стадия религиозного существования осталась к концу XX века в прошлом), над древними могилами предков, без благоговения (стадия этического также в прошлом) репетирует оркестр, музыканты которого заняты не столько искусством (эстетическое также в пренебрежении), сколько выясняют чей статус в оркестре важнее, что приводит к «революции» и «тирании».

### **3.6. Как появился тип эстетика**

Как выше было отмечено, сущность христианского существования – Богообщение, форма же – творение прекрасного, которое монашеским языком называется ещё послушанием. То есть, благодатью Святого Духа христианин призван к деятельности, и эта деятельность производит во всех отношениях исключительно прекрасные плоды, пусть это даже всего лишь общение, чем ограничивается

деятельность монашествующих. К XIX-му веку культура христианского мира выработала столь много прекрасных образцов эстетики, что создала почву для возникновения отдельного экзистенциального типа – эстетика. Если ранее для христиан прекрасное было искушением прельститься и прилепиться к форме, потеряв содержание (по учению Кьеркегора, на этической стадии развития человека эстетическая составляющая не исчезает бесследно, но происходит постоянно колебание между эстетическим и этическим), то теперь в истории (а экзистенциализм, как известно, историчен) возникла ситуация, когда эстетизм стал ловушкой для многих, и не только для христиан. Действительно, «эстетический способ существования Кьеркегор называет демоническим нарциссизмом»<sup>51</sup>, и это положение может стать таким же губительным для любого эстетика, как и для мифического Нарцисса.

### **3.7. Когда метод не работает**

Конечно, лучше всего сразу же научить служению Богу, потому что «дух животворит» (2Кор.3:6), но на высоту религиозной жизни редко кто восходит сразу. Полезно и необходимо приучать и к этическим правилам, но в этической жизни нет счастья, но только «кантовская» сознательность, поэтому такая жизнь, уже потому требующая подвига, не прельщает, о чем и апостол Павел сказал: «буква убивает» (2Кор.3:6).

Служение красоте даёт наслаждение, которое есть образ Божественного блаженства, и уже поэтому привлекает. Приучение к служению красоте более выгодно и безопасно, чем жизнь обывателя, этому служению и необходимо обучать как *форме* служения Богу. *Сущность* же такого служения есть Сам Бог, Он же указывает и форму этому служению.

Конечно, есть ситуации, при которых служение красоте обнаружит свой неполноценный, поверхностный, даже идолопоклоннический характер, в первую очередь, перед лицом смерти. И тогда необходимо будет заглянуть за пределы этого мира.

### **3.8. Ошибка**

Грубая ошибка нашего времени заключается в том, что педагоги, родители и вообще нерассудительные взрослые, желая воспитуемым благополучного статуса в жизни, приковывают воспитуемых к идолам положений, к низшему уровню бытия человека, на котором он не может даже существовать как личность, в то время как юность вполне может быть возведена на более высокий уровень – служение прекрасному, а возможно, и на ещё более высокий. Прикованный авторитетом наставников и собственной верой к идолам положений, человек испытывает крушение ложных надежд, а в лучшем случае испытывает на одно отчаяние больше, чем мог бы, и испытание это слишком раннее и потому особенно болезненное и опасное.

Проверка абитуриентов исключительно с помощью тестирования (ЕГЭ) также приковывает ученика на многие годы к идолам положений, ориентируя на знание фактов как на залог жизненного успеха и лишая необходимости проявлять творчество и искусство.

Христианская педагогика всегда уводила от идолов статуса, а значит, и от уныния, и от отчаяния, и от суицидов. Вот, например, что писалось в книге «О должностях человека и гражданина»<sup>52</sup>, по которой учили детей в Пруссии, Австро-Венгерской империи, а также почти полвека в империи Российской:

«Во всяком звании можно быть благополучным. Часто думают люди, что одни только цари, князья, благородные и знатные особы благополучную жизнь имеют: сие однако ж не справедливо; благодать Божия ни единого человека не исключила от благополучия: граждане, ремесленники, поселяне, также рабы, и наёмники могут быть благополучными людьми..»

Не должно нам никогда того желать, что званию нашему непристойно, потому что и получить того не можно: тщетное желание мучило бы только наше сердце; а мы можем по мере состояния нашего быть благополучными, хотя и лишены того, что другие в высших степенях имеют.

Не терзались бы люди толь многими суетными желаниями, когда бы знали, что благополучие не содержится в вещах, вне нас находящихся. Не состоит оно в богатстве, то есть в землях, многоценных одеждах, великолепных украшениях или в других вещах, кои видимы и округ себя имеем. Богатые удобно себе таковые вещи могут доставить, но чрез то они еще не суть благополучны, и сие доказывает, что благополучие не состоит в обладании таковых вещей.

Истинное благополучие есть в нас самих. Когда душа наша хороша, от беспорядочных желаний свободна и тело наше здорово, тогда человек благополучен; итак, те люди только на свете прямо благополучны, кои состоянием своим довольны, ибо без довольствия, спокойной совести, благочестия и благоразумия самый богатый и знатный столько же мало может быть прямо благополучен, как и самого низкого состояния человек.

Для приобретения же доброй совести, здравия и довольствия обязаны мы: а) напаять душу нашу добродетелию; б) печись надлежащим образом о теле нашем; в) исполнять общественные должности, на которые мы от Бога определены; г) знать правила хозяйства».

В этом руководстве можно усмотреть намёк на все три степени экзистенции... Каждому – своё, лишь бы не оставался на степени «обывателя».

#### **IV. Характер служения красоте**

Чтобы правильно и конкретно представлять служение красоте в деятельностном плане, чтобы это служение не извращалось, необходимо расшифровать его, дав прекрасному подобающее для наших целей определение. Думается, что придающим верное направление деятельности и потому полезным для нас является то определение, которым подвёл итог многовековых размышлений о прекрасном Фома Аквинский:

«Ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem integritas, sive perfectio: quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et dībita proportio, sive consonantia. Et iterum claritas» (Для красоты требуются три (вещи). Во-первых, целостность, или совер-

шенство (ибо ущербное уродливо). Во-вторых, должная пропорциональность, или гармония. И, кроме того, яркость Sum. theol. (Сумма теологии), I, q. 39, a. 8)<sup>53</sup>. Эти три условия прекрасного соответствуют критериям разума, вложенным в нас Творцом: цельность, ибо разум любит бытие; соразмерность, ибо разум любит порядок и гармонию; и, главное, сияние, или ясность, ибо разум любит свет и внятность.

Разум любит цельность, так как существовать и функционировать могут только целые вещи. Разум любит гармонию и порядок, потому что только в этих условиях можно сосуществовать и сотрудничать. Разум любит ясность, потому что только в этом случае понятно, зачем существовать.

Теперь весь богословско-педагогический метод в его положительном содержании может быть сведён к следующему: всё, что приходится нам делать в настоящем настоящего, необходимо производить цельным, гармоничным и ясным, исправляя в настоящем прошедшего несовершенства своих творений и поступков и с радостью созерцать раскрытую нами красоту, имея целью в настоящем будущего бесконечное и непредсказуемое, как говорили древние философы, *труднодостижимое прекрасное* (*χαλεπά τα καλά*), закономерно вырастающее и раскрывающееся из нашего прошлого и настоящего. Этим деланием занимаются христиане, неразрывно сочетая его с духовной жизнью. Этим же деланием имеет смысл заниматься и не имеющим делания духовного.

Таким образом, с одной стороны, педагог обязан показать всю ничтожность наших возможностей там, где мы, как правило, считаем себя всемогущими, а с другой стороны, показать бескрайность тех возможностей, которые вовсе не используются нами.

Все мы были учениками, и неудовлетворительные оценки давно воспринимаем как отметку или уведомление о совершённом грехе. Но это лишь отметка того, что ученик не успевает за основной массой учащихся, а это, хоть и приводит к некоторым неудобствам, но грехом никак не является. Следовательно, не получение отличной отметки и не иные какие выгоды и статусы, но сам урок и сама жизнь как приобщение к прекрасному и к смыслам мироздания должен становиться счастьем ученика, будь он ребенок или взрослый.

Не предвкушение необоснованного и негарантированного счастья должно быть полагаемо в основание жизни, но постоянное вкушение реального счастья общения с прекрасным, приобщение к нему в каждый настоящий момент бытия.

Ко всему остальному «статусному» стремиться бессмысленно и вредно, так как всё остальное, что бы ни произошло с нами, зависит уже не от нас, но от Бога или обстоятельств, кто во что предпочитает верить...

#### **V. О свободе христианского творчества и искусства (воспитание сознания свободы)**

Но мало дать *ощущение* свободы. Необходимо дать ещё и *сознание* свободы, представление о том, в чем именно она заключается. Вульгарное представление о свободе имеет формулировку: свобода – это когда что хочу, то и делаю... В этом,



вторгающемся в наивное сознание в первую очередь, примитивном определении свободы как права выбора между добром и злом заключены бессознательные утверждение и претензия на право личного существования. Но это так и есть, и это право также существует, и этот выбор человеку дан свыше. Но существует куда более свободный выбор, куда более утверждающий личное существование, и беда педагогов в том, что они не знают этот выбор и не обучают этому выбору, но испуганно и настойчиво доказывают своим ученикам, вопреки всей очевидности, что они не имеют права выбора между добром и злом и что они обязаны и вынуждены выбирать исключительно добро...

Действительно, в нравственном отношении человек менее свободен, чем в творческом, потому что имеет выбор только между добром и злом, между минусом и плюсом, то есть выбор этот можно назвать бинарным. Разумный человек вправе сказать, что это и не выбор вовсе... Выбор здесь отсутствует, так как не может разумный человек выбрать шаг в пропасть, не может здравомыслящий человек лишиться себя ума, любящий – сердца, действующий – воли.

Напротив, в плане творческом у человека существует бесконечное число выборов: можно и так сделать, и по-другому, и ещё во многих вариантах проявить своё творчество. Художник в любом случае прав, если только до творческого выбора выбрал добро, потому что в области исключительного добра ошибок быть не может. Именно об этом свидетельствует поговорка, что о вкусах не спорят.

О том же, применительно к христианам, сказано блаженным Августином: «Люби Бога и делай, что хочешь». Только такая деятельность становится истинным искусством и истинной свободой в деятельной жизни, как христианина так и любого человека, так как истинная свобода не может не предоставлять бесконечную множественность выборов, в отличие от скудного выбора между добром и злом.

**Использованные словари:**

1. Rusko-hrvatski praktični rječnik/Stanka Pavuna. – 1 izd. – Zagreb: Školska Knjiga, 2001. 723 с.
2. Slovník Jazyka Staroslovenskeho. Lexicon linguae palaeoslovenicae. II, k-o. Československa Akademie Ved, Praha, 1973.
3. Calvert Watkins, The American Heritage. Dictionary of Indo-European Roots, 2000.
4. Антанасиевич, Ирина (ser. Ирина Антанасијевић). Русско-сербский и сербо-русский словарь. Информационная служба ИФ МАМИФ. 2008. 797 с.
5. Бернштейн С. Б. Болгарско-русский словарь: Около 58 000 слов — 3-е изд., стереотип. — М.: Рус. яз., 1986. — 768 с.
6. Влчек Й. Русско-чешский словарь. 40 000 слов. Изд. 2-е, стереотип. М., «Русский язык». 1974. 896 с.
7. Дьяченко Григорий, священник, магистр. Полный церковно-славянский словарь (со внесениемъ въ него важнейшихъ древне-русскихъ словъ и выражений). Типография Вильде. 1899. 1159 с.
8. Етимологічний словник української мови. У 7 т. Ред-кол.: О. С. Мельничук (голов. ред.) та ін. К.: Наукова думка. 1983. Т. 4: Н-П./ Уклад.: Р. В. Болдирев та ін.; Ред. тому: В. Т. Коломієць, В. Г. Скляренко. — 2003. — 656 с.
9. Іваницький С., Шумлянський Ф. / Іваницкий С., Шумлянский Ф. Російсько-український словник Київ. 2006. Обереги. 526 с.
10. Миклошич Ф., Востоков А. Х., Беренников Я. И., Кочетов И. С. Словарь древнего славянского языка, составленный по Остромирову евангелию. Издание А. С. Суворина. С.-Петербург, 1899. 946 с.
11. Настольный русско-польский словарь. Дворецкий И.Х. (ред.). Wiedza Powszechna, 1969. 903 с.
12. Преображенский А. Этимологический словарь русского языка. Т. 1. М. Типография Г. Лисснера и Д. Совко. 1910-14 гг. 674+Vс.
13. Претнар Янко С. Русско-словенский словарь. Ljubljana: Državna založba Slovenije. 996 с.
14. Русско-белорусский словарь: В 3 т.: Около 110 000 слов. НАН Беларуси Ин-т языкознания им. Я. Коласа. — 8-е изд. — Мн.: БелЭн, 2002. — 735 с.
15. Словарь русского языка XI – XVII вв. Выпуск 11. Не – нятый. Академия наук СССР. Институт русского языка. М. Наука. 1986 г. 456 с.
16. Словарь современного русского литературного языка. Том XVI. Академия наук СССР. Институт русского языка. Издательство «Наука», Москва – Ленинград. 1964. 1610 с.
17. Словенско-русский словарь. Янко Котник. Государственное издательство Словении. Лjubljana. 1967. 817 с.
18. Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. В трёх томах, в шести книгах. Репринтное издание. — М.: Книга, 1989. — 5237 с.
19. Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков): Около 10 000 слов. / Э.Благова, Р.М. Цейтлин, С.Геродес и др. Под ред. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э.Благовой — М.: Рус. яз., 1994 — 842 с.
20. Тимонина, Е. В. Болгарско-русский и русско-болгарский словарь / Е. В. Тимонина, Г. А. Мартынова. — 4-е изд., стереотип. — М.: Рус. яз.—Медиа ; Дрофа, 2009. — XII, 536, [12] с.
21. Толовски Диме, Иллич-Свитыч В. Македонско-русский словарь. 30 000 слов. Под ред. Н. И. Толстого. М., Гос. изд-во иностр. и нац. словарей. 1963. 576 с.
22. Толстой И.И. Сербско-хорватско-русский словарь. Около 50 000 слов. Государ-

- ственное издательство иностранных и национальных словарей. М., 1957. 1168 с.
23. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т./ Пер. с нем. и доп. О.Н.Трубачёва. – 3-е изд., стер. – Спб.: Терра – Азбука, 1996. – 864 с.
24. Цыганенко В.П. Этимологический словарь русского языка: Более 5 000 слов. – 2-е изд. перераб. и доп. – К. Рад. шк., 1989. – 511 с.
25. Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 т. – 3-е изд., стереотип. – М.: Рус. яз., 1999. Т 1.: А – Пантомима. – 624 с.
26. Чукалов С. К. Русско-болгарский словарь. 50 000 слов. Изд. 6-е, стереотип.— М.: Русский язык, 1981.— 911 с.
27. Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. Вып. 26 (\*novoukъ(jb)-\*obgorditi) / ИН-Т рус.яз. им. В.В.Виноградова. – М.: Наука, 1999. – 237 с.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Етимологічний словник української мови. К.: Наукова думка. 1983. Т. 4.
- <sup>2</sup> Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. Вып. 26.
- <sup>3</sup> В квадратных скобках текст добавлен мной – А.Д.
- <sup>4</sup> Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. Вып. 26. Ссылки в статье на справочную литературу опущены из-за их обширности, их можно найти там же.
- <sup>5</sup> См. «Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков)», 1994, а также *Slovník Jazyka Staroslovenskeho*. Praha, 1973.
- <sup>6</sup> Дьяченко Григорій, священникъ, магистръ. Полный церковно-славянский словарь.
- <sup>7</sup> См. Миклошич Ф., Востоков А. Х. Словарь древнего славянского языка, составленный по Остромирову евангелию. В словарной статье «ныти гл. ныть, чувствовать тупую боль, быть подвержену ломоте, тосковать, скучать, см. оунывати».
- <sup>8</sup> «Словарь русского языка XI – XVII вв.» Выпуск 11. 1986 г.
- <sup>9</sup> Праславянский лексический фонд. Вып. 26
- <sup>10</sup> Полный церковно-славянский словарь. Протоиерей Г.Дьяченко.
- <sup>11</sup> См. например, унывать в Словаре современного русского литературного языка. Том XVI. Издательство «Наука», Москва – Ленинград. 1964.
- <sup>12</sup> В соответствии с двумя богословскими традициями существуют семь или восемь так называемых «смертных грехов».
- <sup>13</sup> См. статью «ныть».
- <sup>14</sup> Например, этимолог Александр Григорьевич Преображенский в своём словаре (см. в списке литературы) отмечает «ныть – болеть, ломить; перен. тосковать; унывать, падать духом; изнывать, томиться».
- <sup>15</sup> «Етимологічний словник української мови». Наукова думка. 1982.
- <sup>16</sup> Чукалов С. К. Русско-болгарский словарь. 1981.
- <sup>17</sup> Там же.
- <sup>18</sup> Например, апостол Павел пишет: «печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению, а печаль мирская производит смерть. Ибо то самое, что вы опечалились ради Бога, смотрите, какое произвело в вас усердие, какие извинения, какое негодование [на виновного], какой страх, какое желание, какую ревность, какое взыскание! По всему вы показали себя чистыми в этом деле» (2Кор. 7:10,11). Возможно, из-за этой двойственности Григорий I Великий убрал печаль из восьмеричной системы грехов, принятой до него, оставив семь следующих: *Superbia* (гордыня), *Invidia* (зависть), *Ira* (гнев), *Acedia* (уныние), *Avaritia* (алчность), *Gula* (чревоугодие), *Luxuria* (похоть, блуд) (O'Neil A. C. *Sin // The Catholic Encyclopedia*. — New York: Robert Appleton Company, 1912. — Vol. 14). В таком виде они и отражены у Данте в «Божественной комедии».
- <sup>19</sup> См. «\*puda/\*pudь/\*pudь» в Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. Вып. 26
- <sup>20</sup> Этимόν (др.-греч. ἔτιμον – верный) — первоначальное значение и форма слова; форма и значение слова, от которого произошло слово современного языка.
- <sup>21</sup> В различных реконструкциях праиндоевропейского языка указывается несколько различное количество корней, за счёт их разветвления и по причине расхождения учёных из-за слишком уж туманной древности реконструируемого языка.

<sup>22</sup> List of Proto-Indo-European roots, given with their basic meaning and notable cognates in Indo-European languages

[https://en.wiktionary.org/wiki/Appendix:List\\_of\\_Prot Indo-European\\_roots/n](https://en.wiktionary.org/wiki/Appendix:List_of_Prot Indo-European_roots/n)

Время обращения – март 2016 г.

Аббревиатуры языков: Alb албанский, Arm армянский, Av. авестийски, Gk. Греческий, Goth. Готский, Gm. немецкий, Hitt. хеттский, Ir. ирландский, Kamviri диалект языка кати, Kashmiri кашмири, Lat. латинский, Ltv. латвийский, Luw. лувийский, Lyc. Ликийский язык, OCS старославянский, OIr. староирландский, Old Prussian старопрусский, ON древнескандинавский язык, Oscan оскский, Pers. персидский, Skt. санскрит, Toch. Тохарский, Welsh валлийский.

<sup>23</sup> См. статью \*nupe/\*npne в в «Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. Вып. 26».

<sup>24</sup> <http://www.proto-indo-european.ru/pie-roots-all.htm>. Таблица даётся с сокращениями, время обращения – март 2016 г.

<sup>25</sup> <http://www.proto-indo-european.ru/dic-watkins/ier-n.htm>

Calvert Watkins, The American Heritage. Dictionary of Indo-European Roots, 2000.

<sup>26</sup> Перевод автора – А.Д.

<sup>27</sup> См. статью \*nu: в Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. Вып. 26, с. 30.

<sup>28</sup> Calvert Watkins, The American Heritage® Dictionary of Indo-European Roots, 2000.

<http://www.proto-indo-european.ru/dic-watkins/ier-n.htm>

<sup>29</sup> Перевод автора – А.Д.

<sup>30</sup> См. статью \*nu: в Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. Вып. 26, с. 31.

<sup>31</sup> Чукалов С. К. Русско-болгарский словарь. 1981.

<sup>32</sup> Бернштейн С. Б. Болгарско-русский словарь, 1986.

<sup>33</sup> В квадратных скобках дана транскрипция русским шрифтом.

<sup>34</sup> Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков), с. 741

<sup>35</sup> См. Блаженный Августин. Исповедь. Спб., «Наука». 2013. Книга 11, с. 175 и далее.

<sup>36</sup> Блаженный Августин. Исповедь. Спб., «Наука». 2013. Книга 11. С. 187.

<sup>37</sup> См. 2 Кор. 12:1-5

<sup>38</sup> <https://ru.wikipedia.org/wiki/Детерминизм>

<sup>39</sup> Платон (Игумнов), архимандрит. Православно-нравственное богословие. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1996. С.85-87.

<sup>40</sup> См. определения 4-го вселенского собора в Халкидоне.

<sup>41</sup> М.Булгаков. Мастер и Маргарита. Глава 1. Никогда не разговаривайте с неизвестными.

<sup>42</sup> Беседа преподобного Серафима с Николаем Александровичем Мотовиловым о цели христианской жизни

<sup>43</sup> Кьеркегор, Серен. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / Пер с датского яз. Н.Исаевой и С.Исаева . — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. С. 6.

<sup>44</sup> См. выше «Дисгармония во временах».

<sup>45</sup> См. об этом «Беседу преподобного Серафима с Николаем Александровичем Мотовиловым о цели христианской жизни» Записки Николая Александровича Мотовилова,

служки Божией Матери и преподобного Серафима». – М.: Отчий дом, 2013. – 416 с.).

<sup>46</sup> Лесков Н. С. Час воли Божией – Рязань: ГУП РО «Рязанская областная типография». 2014. С. 48.

<sup>47</sup> Там же, с. 55.

<sup>48</sup> Наталия Исаева, Сергей Исаев. Сёрен Кьеркегор: лестница в небо — виртуальный проект. //Кьеркегор, Серен. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / Пер с датского яз. Н.Исаевой и С.Исаева . — СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. С. 6.

<sup>49</sup> Там же.

<sup>50</sup> Мать Мария (Скобцова). Типы религиозной жизни. 4-е изд. / Предисловие прот. Сергия Геккеля. – М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт. 2009. – 68 с.

<sup>51</sup> Кьеркегор, Серен. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». С.6.

<sup>52</sup> О должностях человека и гражданина, книга к чтению определённая в народных училищах Российской имерии, изданная по высочайшему повелению царствующей императрицы Екатерины Второй. Санктпетербург. 1783 г. С. 1-5

<sup>53</sup> Фома Аквинский, святой. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1-64. Перевод А. В. Апполонова. Под редакцией профессора Н.Лобковица. Москва. Издатель Савин С.А. 2006. С. 493.

# ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

*Лиферов А.П.*

## ЗАСТУПНИК ОТЕЧЕСТВЕННОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ (к 105-летию начала творческой деятельности одного из основоположников отечественной научной реставрации П. Барановского)

12 июня 1984 г. на 93-м году жизни в своей квартире-«келье» в Новодевичьем монастыре скончался человек, которому Россия обязана бережением важной части своего культурного кода, – выдающийся архитектор-реставратор Петр Дмитриевич Барановский. Не было подписанных высокими лицами некрологов, пышных похоронных процессий. Не до того было, страна едва успевала хоронить очередного Генсека и готовилась войти в полосу бурных перестроенных процессов. Да и вряд ли хотел бы подобного этот до аскетизма скромный человек.

В 2016 году исполнилось 105 лет с момента вступления Барановского на путь самоотверженного служения отечественной культуре. Повод еще раз вспомнить, каким он был, как жил и творил, какое наследие оставил.

Говоря о последнем, нельзя не поражаться масштабам свершенного им на этом пути протяженностью более чем в семьдесят лет. Только непосредственно в Москве и только в предвоенные годы им были разработаны проекты и осуществлена частичная или полная реставрация таких выдающихся архитектурных творений древности, как Казанский собор, Симонов и Андроников монастыри. Кроме того, были проведены работы по восстановлению Крутицкого архиерейского дома, дворцов князей Голицыных



*Лиферов Анатолий  
Петрович, академик  
Российской академии  
образования, доктор  
педагогических наук,  
профессор, Лауреат  
премии Президента  
РФ и Лауреат премии  
Правительства РФ в  
области образования*

и бояр Троекуровых. Во многом его заботами были спасены от уничтожения участки крепостной стены Китай-города, церкви по улице Варварке, храм святой Анны, фрагменты башни Варваринских ворот и др. Несомненна его заслуга и в сохранении Зарядья, с воздвигнутым там в XVI в. Английским посольским двором.

Позднее, в первые послевоенные годы, в условиях разрухи, Барановский находит возможности и осуществляет первоначальные работы по консервации и частичной реставрации памятников архитектуры в разных частях страны. Широкою известность приносят ему предпринятые меры по консервации руин разрушенного фашистами выдающегося памятника православной культуры – собора Пятницкого монастыря в Чернигове, частичной реставрации Спасского монастыря в Ярославле, Дивной церкви в Угличе, Дмитровского собора во Владимире, Троице-Сергиевой лавры в Загорске, церкви Петра и Павла в Смоленске, храмов Пскова и Новгорода.

Для не него не существовало памятников «своих» и «чужих». Все они, вне зависимости от местоположения и национальной принадлежности, были ему одинаково дороги и значимы. Он вложил свой труд и талант в сохранение архитектурных творений не только в России, но и в Азербайджане, Грузии, Армении, Беларуси, Украине. Так, почти двадцать лет Барановский занимался восстановлением черниговской церкви Параскевы Пятницы, ровесницы «Слова о полку Игореве». С конца 50-х годов он полностью берет на себя авторский надзор за ходом работ, применив там новые, ранее технологически неизвестные, способы реставрации, опираясь при этом лишь на эскизные проекты, рисунки и схемы, способные дать только самое общее направление решения поставленной задачи. Но ему была дарована способность уловить то «чутьё пропорций», которое, по словам академика И. Грабаря, характеризовало творчество древних зодчих, и совершить, казалось, невозможное.

Отношение Петра Дмитриевича к этому памятнику православной культуры было особенным. В нем он смог рассмотреть зримые черты домонгольского периода становления русской архитектурной школы и постепенного её освобождения от византийских канонов. Именно Пятница, а также другие древние храмы Черниговщины стали тем зерном, из которого потом прорастали знаменитые владимиристо-суздальские соборы<sup>1</sup>. Барановскому этот храм представлялся не только как выдающийся архитектурный памятник своего времени, но и как олицетворение всей более чем тысячелетней истории отечественного каменного зодчества. Кроме того, была и неуходящая человеческая боль, ведь памятник прямо на его глазах 23 сентября 1943 г. был уничтожен фашисткой полутонной бомбой. Возрождение Барановским из руин церкви Параскевы Пятницы специалисты потом назовут эталоном реставрации. Результатами работ на этом памятнике активно интересовались английские реставраторы и архитекторы других европейских стран.

Православная энциклопедия, пожалуй, единственное издание подобного уровня, посвятившая Барановскому большую статью, как выдающиеся выделяет



также труды архитектора по возрождению древних храмов Ярославля, Киева, Смоленска, Новгорода, Полоцка и др.<sup>2</sup>.

Интегральным фактором, определяющим успех всей деятельности Барановского как реставратора, явилось то, что в отличие от большинства специалистов-искусствоведов, опиравшихся в своих трудах преимущественно на литературные и исторические источники, он, не отрицая их значимости, тем не менее, считал для себя первостепенной работу непосредственно над памятниками. Бесстрашно карабкаясь по стенам дворцов и куполам храмов, под слоями штукатурки или в недрах развалин он искал и находил подлинные элементы памятника, скрупулёзно восстанавливал хронологию его создания, подтверждая или, наоборот, меняя по ряду из них сложившиеся представления об их первоначальном художественном облике. При этом во всех случаях Петр Дмитриевич ставил перед собой и коллегами жесткое условие – началу любых реставрационных работ должна предшествовать глубокая научная проработка, обоснование их хода и содержания, математический расчет, полностью исключавшие любые элементы домысла. «Операция иного характера, – считал он, – угрожает утратой их (памятников – А.Л.) подлинности и, следовательно, их окончательной порчей и потерей для истории, науки и искусства»<sup>3</sup>. В его трактовке только подлинник имел право на восстановление. Иное могло породить ложный, совсем ненужный приблизительный образ памятника. Именно поэтому труды Барановского сегодня воспринимаются как первооснова, классика отечественной научной реставрации. Добиваясь истинности при возрождении памятников материальной культуры, он подавал пример строгого научного подхода к исследованиям отечественной истории вообще. Урок совсем не лишний для сегодняшней России.

Многолетний подвижнический труд ученого приносил не только удовлетворение от свершенного, но зачастую был сопряжен с тяжкими ударами, испытаниями, необходимостью пережить гибель того, что ещё совсем недавно колоссальным напряжением сил было воскрешено. Ему было суждено испытать боль в связи с разрушением отреставрированных Казанского собора, Симонова монастыря, церкви Пятницы в Охотном ряду, голицинских княжеских и троюкуровских боярских палат. Все они были снесены. Казанский собор якобы мешал движению праздничных колонн демонстрантов, а на месте палат вскоре воздвигли гигантский корпус Госплана. И это только в Москве. А боль вызывало происходившее во многих частях страны. Шли тревожные сообщения о разборке храмов во Владимире, Суздале, Пскове, Калуге. В Ленинграде были взорваны Путевой дворец авторства Растрелли, собор Спаса на Сенной площади, построенный еще в 1765 г. Было под-



**Барановский П.Д.**

готовлено к сносу всемирно известное Никольское кладбище Александро-Невской лавры. Каждое такое известие он воспринимал как личную трагедию и устремлялся на помощь.

Иногда удары наносились в подлинно изуверской форме. Так, в начале 30-х годов Барановского пригласили в Моссовет и попросили составить список особо ценных памятников архитектуры города. На вопрос ученого о цели подготовки подобного списка было сказано, что он необходим для разработки программы по сохранению уникальных объектов культуры в ходе реконструкции столицы. Перечень из одиннадцати выдающихся архитектурных творений был представлен. За два последующих года все они, кроме храма Василия Блаженного, были уничтожены. Журналист И. Белоконь приводит выдержку из газетной статьи того времени, где автор, с очевидной антирусской направленностью, писал: «Скорее можно пожалеть о сорвавшейся гайке, нежели о разрушившемся Василии Блаженном. Стоит ли заботиться о мертвом? Всякое собирание старья приносит вред. Я уверен, что если бы был своевременно уничтожен русский стиль, то вместо выстроенной богадельни Казанского вокзала возникла бы действительно современная постройка»<sup>4</sup>. Все это оставляло в душе архитектора-созидателя всё меньше надежд на взаимопонимание с властями и архитекторами-разрушителями. Но поддерживало главное, что питало волю Барановского всю его жизнь, – вера в нерушимость национальной культуры, её непреходящую ценность.

Между тем судьба готовила ему новые испытания. В октябре 1933 г., в самый разгар работ по созданию музея в Коломенском, Барановский был арестован, осужден по известной 58-ой статье и сослан в Сибирские лагеря, в г. Мариинск. Ученому вменялось в вину будто бы утаивание богатого материала, собранного на периферии по памятникам искусства и старины, аполитичная защита старого образа жизни, уклонение от общественных работ и даже участие в вымышленных покушениях на жизнь тов. Сталина. Суду предшествовала развернутая в таких изданиях, как «Безбожник», «За коммунистическое просвещение» и других, настоящая травля Барановского и ряда других «верных сынов буржуазии»<sup>5</sup>.

Несмотря на всю нелепость обвинения, бесчеловечное обращение следователей и жесткие условия лагерной жизни, Барановский не ушел в себя, не озлобился, а и в той обстановке находил возможности реализации своего творческого потенциала. Не случайно в автобиографии он отмечал: «Не могу эти почти три лагерных года считать целиком выброшенными из сложившегося ранее профиля научных интересов и работ...»<sup>6</sup> Вскоре по прибытии в Мариинск Петр Дмитриевич был назначен помощником начальника лагерной стройчасти. Там им разрабатывается проект здания сельскохозяйственного музея, а через некоторое время он становится начальником строительства местной электростанции. За хорошую работу и примерное поведение весной 1936 г. Барановский был досрочно освобожден, с лишением права проживания в Москве. И только

в 1944 г., когда он уже стал заведующим отделом архитектурной реставрации Комитета по делам искусств при СНК СССР, получает столичную прописку.

Несмотря на все невзгоды и превратности судьбы, у патриота своей страны Барановского понимание гражданского долга, безусловно, преобладало над обидами на разного рода несправедливости, над личными огорчениями. Оно порождало стремление быть полезным ей всегда и во всём. Так, в тяжелейшие дни 1941 года он, находясь в столице всего лишь по временному удостоверению Академии архитектуры СССР, не только выступил с инициативой использования сводчатых помещений Новодевичьего монастыря под бомбоубежища, но и оборудовал восемь из них, что помогало сохранить жизни жителям столицы. Зимой того же года Барановский по поручению Наркомпроса организует неотложную работу по сохранению и подготовке к эвакуации ценностей из собрания музеев Ивановской области. Тем же ему пришлось заниматься тогда в Новодевичьем монастыре, в музее «Коломенское».

Как гражданин и патриот своей страны, уже будучи арестованным, он страдает не за свою судьбу, а за участь оставленных им не по своей воле дорогих ему памятников и пишет несколько записок с рекомендациями по их сохранению. Некоторые из них хранятся в архиве музея «Коломенское». Когда перед отправкой в сибирские лагеря ему позволили увидеться с женой, первое, о чем он спросил, цели храм Василия Блаженного, и, получив утвердительный ответ, сказал: «Ну, тогда отправляюсь со спокойным сердцем»<sup>7</sup>.

Арест и лагерь – хотя и тяжелые, но далеко не единственные моральные удары, которые пришлось принимать Барановскому. Несмотря на ходатайства авторитетных специалистов, были отказы в назначении на должности, исключения из списков представленных к наградам и званиям. Показателен в этом отношении пример, о котором упоминает искусствовед В. Десятников. Реставрационные мастерские, где Барановский долгое время успешно работал, представили в Министерство культуры СССР ходатайство о присвоении ему почетного звания «Заслуженный деятель искусств РСФСР». Кадровик же, полистав документы, безапелляционно заявил: «Ну, какое вам может быть звание? Вы же всю жизнь церкви реставрировали». «Не церкви, а памятники культуры», – попытался просветить его ученый и тут же забрал документы<sup>8</sup>. Ещё не раз ему приходилось выслушивать в свой адрес издевательские упреки как хранителю старорежимного быта, радетелю церквушек и развалюх. Как, например, в Витебске, куда в конце 50-х годов Барановский срочно приехал, чтобы спасти от готовившегося уничтожения древнейшего памятника православного зодчества – Благовещенской церкви. Но его попытки отвести беду были безрезультатными. Доводы в защиту творения старых мастеров только вызывали все более ожесточенную реакцию чиновников и недвусмысленный совет поскорее уехать из города и «не мешать строить новую жизнь»<sup>9</sup>. Храм был взорван через несколько дней после отъезда ученого из Витебска. На освободившемся месте возвели городскую танцплощадку.

Подобной была и реакция на представление видными учеными Барановского к избранию членом-корреспондентом Академии архитектуры, на предложение удостоить его ученой степени доктора архитектуры. Своим друзьям-единомышленникам, настойчиво подчеркивавшим в своих просьбах высокий научный авторитет и заслуги Барановского, он с горькой иронией замечал: «Это мнение всеми властями, кроме лагерных, отвергается». А вот в характеристике из СибЛага утверждается другое: «Активен, исполнительен по заданиям, авторитетен среди з/к. В быту поведение отличное...»<sup>10</sup> В подтверждение этому в архиве учебного вместе с вырезками из местных газет того времени хранится удостоверение «Ударника сибирских лагерей».

Звание «Заслуженного деятеля искусств» позднее ему все-таки присвоили. Впрочем, Петр Дмитриевич неизменно считал всякого рода звания и награды чем-то вторичным. Ему некогда было думать о них и тем более добиваться подобного признания. Уже будучи неоспоримым авторитетом в научной реставрации, он не считал возможным тратить время на подготовку и оформление докторской диссертации, утверждая, что даже один восстановленный храм стоит десятка диссертаций. И как бы в подкрепление этой своей позиции писал в автобиографии, что «...по-прежнему еще не укрепленный в достаточной мере фронт охраны и реставрации существующих памятников не позволяет отойти от забот от них»<sup>11</sup>. И не отходил, не проявляя никакого интереса к благодарностям и благам.

Многое из свершенного им состоялось не благодаря, а вопреки обстоятельствам. Ведь его путь созидателя и хранителя культурных богатств Родины на протяжении многих лет проходил через годы военных и социально-политических потрясений, через крушение жизненных укладов, ценностей и традиций. Первая мировая война, революция, гражданская и Великая Отечественная войны, сопровождавшая их хозяйственная разруха, жесткое противодействие воинствующих атеистов, равнодушные чиновничества бесконечно множили число нуждающихся в его внимании и заботе архитектурных шедевров. Преодоление постоянно возникающих трудностей отнимало массу физических и моральных сил. Но он снова и снова появлялся на порогах высоких кабинетов – просил, требовал, убеждал. И ему удавалось, казалось, невозможное.

Надо было обладать неистребимой верой в высшее предназначение своего дела, незаурядной нравственной силой, чтобы в условиях послевоенной бедности и тотального контроля над использованием любого вида ресурсов настаивать на их выделении для реставрации храма или дворца. Как, например, это было в случае с черниговскими храмами, когда, придя на заседание бюро горкома партии, он стал просить о перепрофилировании одного из местных заводов на изготовление кирпича под старинную плинфу. Говорить о реакции членов бюро на это ходатайство реставратора не приходится. Но Петр Дмитриевич не остановился, добился приема у одного из секретарей ЦК Компартии Украины и убедил того в необходимости принятия именно такого решения. И можно только предполагать,

сколь многое ещё мог бы сделать этот ревнитель культурного наследия Отечества, будь обстоятельства к нему более благосклонны. Но в большинстве своем случилось почти по евангельской мудрости: «Не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и в доме своём».

При всем этом его деятельность неизменно была нацелена на будущее. Реставрация – дело нескорое, и, начиная его, во многих случаях ученый, конечно же, осознавал невозможность осуществить задуманное в отведенный срок земной жизни. Те же Крутицы, которые он называл вторым Кремлём, или Болдинский монастырь заняли не один десяток лет его напряженного труда, но увидеть полностью восстановленные ансамбли не довелось. Но этот подвижник даже в преклонном возрасте с невероятным азартом брался за работу по спасению каждого нуждающегося в этом архитектурного памятника. И пусть пока мало проявлений официального признания его заслуг, но остаются знаки благодарности, подобные той мемориальной доске, что установлена на древнем Крутицком подворье: «Великому реставратору, радетелю русской культуры П.Д. Барановскому».

Петр Дмитриевич счастливо сочетал в себе глубокого, вдумчивого исследователя отечественной культуры, архитектурных богатств прошлого и блестящего практика-реставратора. Поэтому столь обширно и разнообразно его творческое наследие. В нем серьезные теоретические разработки, множество научных докладов, отчеты по результатам экспедиционных работ, сотни обмеров храмов и дворцов, восстановительных чертежей, рисунков, технорабочих проектов реставрации памятников (в том числе руинированных) от Чернигова на западе до Поволжья на востоке страны, от памятников деревянного зодчества Русского Севера до древних памятников Закавказья на юге. Одни только обмеры и проекты реставрации – это колоссальный труд, построенный на строгих математических расчетах, поисках строительных закономерностей древности.

Барановский – основоположник метода научной фиксации при сносе памятников архитектуры. Тем самым он создавал прочную базу для их восстановления в будущем. Он создал и впервые применил способ массовой консервации пострадавших от пожаров и обстрелов памятников архитектуры и фресковой живописи. При этом Петр Дмитриевич чётко разделял по содержанию работы по реставрации и работы по консервации памятников: «Если реставрацию архитектурного памятника можно сравнить с лечением больного, – отмечал он, – то консервацию и реставрацию руинированного объекта можно по справедливости сравнить с хирургической операцией тяжело раненного...»<sup>12</sup> Фундаментальное значение для развития отечественной реставрации имеют и проведенные им исследования архитектурных типов древних храмов и зодческих мотивов в памятниках русской иконописи.

В автобиографии, датированной январем 1947 г., Барановский подводит первые итоги своей деятельности, начиная с 1911 г. К этому времени в активе ученого проекты реставрации 95 памятников (на 60 из них проведены восстановительные

работы различного масштаба), материалы по планировке и охране восьми крупнейших памятников архитектуры в ряде регионов страны, осуществление научных обмеров 30 объектов материальной культуры, обобщение материалов по научно-теоретическим проблемам в области истории архитектуры, важнейшие данные по 17 экспедициям на территории СССР<sup>13</sup>. Всего же за свою долгую творческую жизнь он смог создать свыше сотни проектов реставрации памятников великого зодческого искусства Руси, а более семидесяти полностью или частично восстановить. Все это в итоге легло в созданное Барановским новое направление в науке – научную реставрацию памятников архитектуры.

Петр Дмитриевич был активным участником кампании по учету памятников архитектуры, их экспертной оценке. В 1922 г., пытаясь повлиять на судьбу важнейших очагов православия, он подготовил исторические и художественные характеристики пятидесяти крупнейших древнерусских монастырей. В ряде случаев этот труд в сочетании с разработанным им методом фрагментарной реставрации памятников архитектуры с последующей наглядной демонстрацией исторической и культурной ценности сооружений помогли уберечь их от уничтожения.

В годы Великой Отечественной войны Барановский, как признанный специалист в области архитектуры, в качестве эксперта был привлечен Чрезвычайной государственной комиссией по учету ущерба, нанесённого фашистами, к обследованию разрушенных архитектурных памятников Смоленска, Витебска, Полоцка, Киева и Чернигова, входя в некоторые из них фактически с наступавшими частями Красной Армии. Опыт работы в таких условиях у него был. Еще в Первую мировую подпоручик 3-ей инженерной дружины Барановский в прифронтовой полосе Полесья и Волыни находил возможность изучать тамошние памятники деревянного зодчества.

Почти сорок лет своей жизни Барановский посвятил сбору материала для «Словаря древнерусских зодчих». Работая в архивах Оружейной палаты, Разрядного, Каменного, Тайного, Сибирского и ряда других приказов, исследуя книги монастырей, епархий, жития святых, наёмные грамоты на постройку храмов, летописи, материалы научных докладов и многие другие источники, он сумел собрать сведения о 1700 мастерах-строителях периода XV–XVII вв., а также о радетелях-меценатах, внесших свой вклад в строительство объектов православной культуры. Словарь был задуман по типу изданий о мастерах золотого, серебряного и алмазного дела, составленных В.Троицким (1928–1930 гг.), и о живописцах авторства А.И. Успенского (1913 г.). И хотя Петр Дмитриевич не успел довести начатую работу до конца, собранный им обширный материал имеет огромную научную ценность и создает прекрасную основу для изучения истории русской архитектуры. В его наследии насчитывается 107 тысяч различных единиц хранения, прошедших музейную фиксацию, которые также ждут своих исследователей<sup>14</sup>. Академик И.Э. Грабарь, знавший Барановского с 1918 г., впоследствии назовет его архитектором-эрудитом, равного которому нет во всей Западной Европе. Особо

он выделял разработанную Петром Дмитриевичем целостную методику ведения реставрационных работ различного уровня сложности, основывавшуюся на открытых им законах древнерусского строительства.

В общем массиве свершенного Барановским есть по-настоящему знаковые труды. Помимо Крутиц и черниговской Пятницы, это восстановление из руин Свято-Троицкого Болдина монастыря на его родной Смоленщине. Впервые это чудное творение русских мастеров он увидел пятнадцатилетним юношей на традиционной монастырской ярмарке в День Святой Троицы<sup>15</sup>. Увиденное навсегда покорило его. Именно от шатровых болдинских храмов начиналась его выдающаяся по своим результатам работа историка русской архитектуры, реставратора, одного из видных организаторов музейного дела.

Еще в 1911 г. Петр Дмитриевич доложил Московскому археологическому обществу о существовании в Дорогобужском уезде Смоленской губернии выдающегося памятника русской архитектуры XVI в. – Болдинского монастыря. Имеются сведения о сделанной в 1912 г. записи в сборнике актов Общества: «Поручить П.Д. Барановскому под руководством архитектора А.М. Гудженко провести обмеры памятников архитектуры Свято-Троицкого Болдина монастыря»<sup>16</sup>. В том же году им осуществляется обмер шатровой церкви и трапезной палаты обители, а в 1919 г. – обмеры Троицкого собора и колокольни. На протяжении нескольких последующих лет Барановский проводит в монастыре необходимые на тот момент реставрационные работы и создает в Болдино музей. Именно Болдинский монастырь стал первым реставрационным проектом Барановского, за который он был удостоен золотой медали Русского археологического общества. Ценность проделанной начинающим реставратором работы состояла еще и в том, что на тот момент комплекс Болдинского монастыря оставался, пожалуй, единственным в России архитектурным ансамблем, сохранившимся без значимых изменений с XVI в.

Однако затем на целые десятилетия Болдино выпадает из практической деятельности Барановского. С 1928 г. там прекращаются всякие реставрационные работы. Спустя год оставшиеся монахи, а также директор музея репрессированы. В монастырском соборе было устроено зернохранилище, в трапезной Введенского храма – колхозный сырзавод, а в часовне – сепараторная для переработки молока<sup>17</sup>. Полными трагизма для этой жемчужины древнего строительного искусства стали годы Великой Отечественной войны. Неделями фашисты бурили стены монастырских зданий, закладывая сотни килограммов взрывчатки, и в марте 1943 г., отступая, взорвали весь монастырский комплекс, превратив его в руины.

Очевидцем следов этого варварства мне довелось стать осенью 1964 г., когда по распределению наша молодая учительская семья была направлена на работу в Болдинскую восьмилетнюю школу. За полуразобранной монастырской стеной возвышались три разного масштаба груды обломков кирпичной кладки и мелкого щебня. Это все, что осталось от великолепного пятиглавого

Троицкого собора, считавшегося самым монументальным архитектурным творением времен царя Федора Иоанновича, прекрасной шестигранной колокольни и трапезной.

На одном из этих «терриконов» одиноко полулежал пожилой мужчина в темном плаще и трапезничал плавленным сырком. Окинув меня взглядом из-под толстых стекол очков, он заметил: «Что-то я здесь вас не встречал, молодой человек. Вы, наверное, приезжий?» Я представился, а Петр Дмитриевич как будто бы обрадовался новому для села человеку. Так состоялось мое знакомство с Барановским в ту «болдинскую осень». Потом были неоднократные беседы об истории монастыря, проблемах его восстановления, организация встреч ученого со школьниками. Барановский не упускал возможности поделиться своими замыслами и заботами о памятниках культуры даже в самой малой аудитории. Было удивительно наблюдать, как этот признанный в мире авторитет в области архитектуры мог часами с неподдельным увлечением рассказывать школьникам о прошлом этого великого творения мастеров древности и о неперенном его возрождении в недалеком будущем. Запомнились и совместные поездки по местам базирования партизан, с целью поиска экспонатов для задуманного Барановским музея партизанской славы. К тому времени Петр Дмитриевич уже успел установить связи практически со всеми жившими в этих краях партизанами.

И сегодня, возвращаясь к тем более чем полувековой давности встречам, не перестаешь поражаться провидению мастера, его тонкой интуиции, позволявшим представить себе возрожденным из руин это чудное произведение строительного искусства. А Барановский представлял, верил и действовал. Будет справедливым отметить, что работа в Болдино в 60-е годы стала для него тем достаточно редким случаем, когда он находил поддержку и понимание властей в лице секретаря Смоленского обкома КПСС, бывшего партизана Н.И. Москвина, первого секретаря Дорогобужского райкома партии А.В. Цыганова (вскоре трагически погибшего).

Свято-Троицкий монастырь, несмотря на вынужденные перерывы в работе над ним, навсегда оставался одной из главных забот архитектора-реставратора. Его возрождение он превращает в настоящую лабораторию по разработке и использованию новаторских методов реставрации руинизированных памятников архитектуры. В болдинском монастырском комплексе Барановский активно реализует на практике предложенный им способ восстановления взорванных памятников методом анастилоза – сборки из сохранившихся крупных оригинальных фрагментов кирпичной кладки с докомпоновкой недостающих частей. Там же в ходе реставрационных работ он с успехом применяет разработанный им еще в 20-х годах метод документального восстановления утраченных элементов декора путем наращивания хвостовых частей сохранившегося кирпича до его стандартного размера, обеспечивая тем самым максимальную достоверность восстанавливаемого памятника, его архитектурную первозданность.



Это был крупнейший вклад в реставрационную науку и практику, получивший высокую оценку не только в нашей стране, но и за рубежом. Ранее технология восстановления утраченных деталей памятников базировалась на их производстве по аналогии или в стиле той эпохи, к которой относился объект. Барановский заменил аналогии на научные методы, на точные математические расчеты. При проведении восстановительных работ в монастыре он также практикует изобретенный им способ заведения взамен сгнивших деревянных связей кирпичной кладки в оставшиеся пустые каналы связей железобетонных. В разное время этот способ использовался при укреплении конструкций аварийных памятников Новгорода, Пскова, Смоленска, Владимира и других городов.

Волей судьбы восстановление из руин практически считавшегося уже несуществующим архитектурного комплекса Болдинского монастыря, по сути, стало лебединой песней подвижнического труда Барановского. После его кончины руководство работами по дальнейшему возрождению православной обители принял на себя его талантливый ученик и последователь архитектор-реставратор А.М. Пономарев. В 1991 г. монастырь передали Русской Православной церкви, в нем вновь ожила монашеская жизнь, зазвонили колокола, послышались песнопения над обретенными в 2001 г. мощами его основателя преподобного Герасима, тропарь и кондак. Стало очевидным, что ещё один выдающийся памятник православной культуры, в определяющей мере усилиями Барановского, возвращён в общую сокровищницу отечественного культурного наследия.

С именем Барановского связан и ряд важнейших открытий в истории отечественной культуры. Его трудами удалось из легенды превратить в научно обоснованные факты время кончины и место погребения великого русского художника-иконописца Андрея Рублева. Исследуя фрагменты надгробной плиты-надписи, проведя тщательную реконструкцию могильной эпиграфики, а также опираясь на труды по данному вопросу Г. Миллера, Ф. Политковского, Н. Чулкова, Барановский смог установить достоверную дату кончины Рублева (11 февраля 1430 г.) и фактическое место его захоронения у стен Андроникова монастыря, в котором он принял монашеский постриг и где им был расписан прекрасный белокаменный собор.

Академик А.В. Щусев, председательствовавший на заседании, заслушавшем доклад Барановского, с восхищением отмечал: «...Просто удивительно, как мог Петр Дмитриевич этими скрупулёзными исследованиями добиться датировки по полустертой надписи, которая пережила целый ряд столетий. Это действительно большая заслуга Петра Дмитриевича»<sup>18</sup>. Открытия Барановского, связанные с именем Андрея Рублёва, в решающей степени повлияли и на спасение самого Спасо-Андроникова монастыря. Властями города он не был включен в число музеев, организуемых Наркомпросом, и так называемая «красная линия» регулирования застройки по новому Генплану Москвы должна была пройти прямо по архитектурным памятникам монастыря, по братским могилам русских воинов, погибших в Куликовской битве. Все это предполагалось снести, освободив место

для расширения завода имени Владимира Ильича и строительства нового жилого массива. Но, фактически в противовес генплановским намерениям, Барановский выступает с идеей создания в монастыре музея Рублева и вместе со сподвижниками добивается в 1947 г. Постановления Совмина СССР об объявлении территории монастыря музеем-заповедником. С 1960 г. все здания и сооружения на монастырской территории перешли в ведение музея. Так стараниями Барановского монастырь не только был сохранен как выдающийся памятник архитектуры, но обрёл статус мемориала памяти великого русского живописца.

Барановскому-исследователю принадлежит и честь открытия миру руин ранее неизвестного округлого храма VI–VII вв. в селении Лекит (Азербайджан), являющегося, по мнению ученого, своеобразным прообразом знаменитого разрушенного армянского храма Звартноц раннехристианской эпохи, второй, после базилики, основной формы архитектуры того периода времени. Сделанная Барановским находка позволила, по его словам, ввести «в историю архитектуры эпохи раннего Средневековья неведомую до сих пор архитектурную культуру Кавказской Албании»<sup>19,20</sup>. Там же, в Азербайджане, на примере храма в Куме Барановский смог доказать, что в тот период времени на Кавказе активно развивалась техника смешанной кирпично-каменной кладки.

В период своих кавказских экспедиций он обосновал и реализовал на практике уникальный метод одновременного ведения восстановительных и консервационных работ. Это имело важнейшее значение для сохранения не только руинированных архитектурных, но и археологических памятников. Барановский считал Кавказ, где сосредоточено наибольшее количество руинированных памятников с разновидностями их разрушения, наиболее подходящей площадкой для изучения методов консервации и реставрации. В 1948 г. им же был предложен проект организации Лекитского историко-архитектурного заповедника. А десятью годами ранее Барановский разработал проектное предложение по сохранению остатков подлинного древнего мавзолея на могиле Низами в Кировабаде при сооружении нового.

Особого внимания заслуживает выдвинутое Барановским в 1918 г. в его диссертационной работе, посвященной памятникам Болдинского монастыря, предположение об авторстве всего архитектурного монастырского ансамбля замечательного русского зодчего, «государева мастера палатных, церковных и городских дел» Федора Коня, творца Смоленского кремля и Белого города в Москве. Свое предположение ученый основывал на особом, присущем только этому мастеру способе кладки, характерном зодческом почерке, а также на документально подтвержденном факте присутствия Ф. Коня в Болдино в 1575 г. О влиянии мастера на создание архитектурного комплекса монастыря, по мнению Барановского, может свидетельствовать и его шестигранная колокольня – редкое для русского зодчества того времени сооружение. Другая такая была возведена непосредственно Ф. Конем в Белом городе.

На дорогобужской земле в XVI в. существовали ещё несколько монастырей: Сверколуцкий Рождества Пресвятой Богородицы, Поляновский Успенский, Покровский женский, Архангельский, Дмитровский, Волочковский Никольский. Но все они были деревянными строениями, и только Болдин монастырь был отстроен в камне<sup>21</sup>. Другого мастера, способного сотворить из камня подобный шедевр, в тех краях вряд ли бы нашлось. Также известно, что сам зодчий и его пасынок делали вклады в Болдинский монастырь<sup>22</sup>. Петр Дмитриевич утверждал, что градостроительный почерк Ф. Коня невозможно перепутать с работой другого зодчего, как невозможно перепутать стихи А.С. Пушкина с произведениями его современников<sup>23</sup>. Высказанное Барановским предположение было поддержано такими авторитетами в археологии, как В.А. Гордцов и В.К. Клейн.

Будучи выдающимся специалистом в научной реставрации, Петр Дмитриевич оставил не менее яркий след и в организации отечественного музейного дела. Он автор многих новаторских идей в этой области, часть из которых смог воплотить в жизнь. Так, в 1920 г. на заседании ученого совета Центральных государственных реставрационных мастерских Барановский представил доклад об организации и научных задачах первого в стране музея русского деревянного зодчества под открытым небом на базе сохранившейся царской усадьбы XVI–XVII вв. в Коломенском. И впоследствии приложил немалые усилия для реализации замысла. Деревянное русское зодчество всегда было важной составной частью его профессиональных интересов. Почти половина из многочисленных исследовательских тем ученого посвящалась именно этому типу архитектурных памятников.

В сложных условиях 20–30-х годов он сумел организовать поиски, сбор и доставку из различных регионов страны редчайших экспонатов. Среди них – деревянный домик Петра I из Архангельска с мебелью и утварью, рубленая башня Сумского острога на Белом море, надвратная деревянная башня крепости Николо-Корельского монастыря Архангельской области, часть главных ворот Соловецкого монастыря с огромным старинным кованым замком, ворота Павло-Обнорского монастыря с резными деревянными столбами 1654 г., деревянные ворота и церковь с. Шеменичи Ленинградской области и множество других ценных предметов русской деревянной архитектуры. Ученый трепетно относился к каждому из них. Лично разбирал, метил бревна и затем контролировал сборку Петровского домика в Коломенском. Башню Николо-Корельского монастыря сам сопровождал, пристроившись на тормозной площадке товарного вагона вплоть до самой Москвы. С первых шагов музеефикации Барановский делал всё, чтобы Коломенское рождалось не просто как традиционный краеведческий музей, а как крупный центр исследований русской духовной и материальной культуры. Он также вынашивал мечту о создании в Коломенском музея, посвященного его любимому «Слову о полку Игореве».

Реализуя на практике свою идеологию музеефикации Коломенского, в начале 30-х годов, в период господства в советской архитектуре конструктивизма, в проти-

вовес ему и с целью пропаганды методов работы зодчих древности он организует в музее постоянно действующую выставку «Техника и искусство строительного дела в Московском государстве». Позднее, в 1937 г., Барановский составляет план экспозиции в Коломенском постоянной выставки «Русская строительная керамика XVI–XX вв.».

Начал же формироваться Барановский как специалист музейного дела на смоленской земле. Спустя всего лишь несколько лет после окончания гражданской войны он вместе с этнографом М. Погодиным в Болдинском монастыре создает древлехранилище, а затем в 1923 г. редкий по своему значению музей, в основе экспозиции которого были десятки деревянных скульптур, собранных на территории Верхнего Приднепровья. Широкое распространение деревянной скульптуры было характерной чертой храмового искусства этой части Центральной России. Как правило, фигуры святых были выполнены в человеческий рост и датировались XVII–XVIII вв. По своим художественным достоинствам эти деревянные скульптуры не уступали широко известным «пермским богам». В музей также свозилась утварь, книги из массово закрывавшихся тогда церквей, фрагменты изразцовых печей. Барановский организовал разборку и транспортировку в Болдино надвратной деревянной Георгиевской церкви XVII в. из села Усвятье. Это было своеобразной предтечей будущего музея деревянного зодчества в Коломенском<sup>24</sup>. В работах по созданию музея активно участвовал и младший брат Петра Дмитриевича – Иван.

К сожалению, в 1929 г. музей был закрыт, а многие его экспонаты бесследно исчезли. Лишь найденный позднее на развалинах монастыря барельеф шестикрылого серафима, постоянно находившийся на рабочем столе ученого, остался памятным свидетельством уникального музея, созданного им в родных краях. Планы развития музейного дела, вынашиваемые Барановским, не ограничивались только Подмосковьем и Смоленской землей. По его проектам создавались музейные экспозиции в Александровской слободе и в Юрьеве-Польском, в московском Андрониковом и Пафнутьев-Боровском монастыре на Новгородчине. В черниговской Пятницкой церкви по разработкам Петра Дмитриевича создан целый музейный комплекс. В его экспозицию были переданы собранные ученым более чем за двадцать лет находки – фрагменты средневековой штукатурки, строительно-архитектурная и гончарная керамика, образцы стекол древних оконниц, элементы стариннойковки. Даже в Мариинских лагерях он спроектировал музей, который должен был отображать аграрную историю края.

Большую музейную ценность представляет собрание икон, найденных Барановским в ходе его многочисленных экспедиций. Характерной чертой этого собрания является то, что на каждой из икон обязательно имеется изображение одного из известных храмов. В числе наиболее редких – две иконы XV и XVII вв. с ликами Зосимы и Савватия, держащими в руках Соловецкий монастырь. Вопросу архитектурных мотивов в русской иконописи он посвятил две свои научные работы.

Музеефикация каждого крупного реставрируемого объекта становилась для Петра Дмитриевича традицией, одним из способов более активного включения памятника в культурную жизнь страны, самой демократичной формой его использования для просвещения народа. Кроме того, он понимал, что в условиях жесткой борьбы властей с религией открытие музея в культовых сооружениях оставалось, пожалуй, единственной возможностью их сохранения.

По мере достижения значимых научно-практических результатов в своей работе Барановский все более утверждался в мысли о необходимости передачи накопленного опыта и знаний всем интересующимся историей и культурой нашей страны и, прежде всего, новым поколениям специалистов в области архитектуры и реставрационного дела. Его педагогическая деятельность началась в 1919 г. в качестве профессора кафедры истории русской архитектуры в Ярославском отделении Московского археологического института. Как лектор он был известен также в Московском государственном университете, где обеспечивал курс археологической топографии и обмера памятников, в публичных лекториях ряда городов страны. Однако, в связи с постоянно растущей загруженностью практической работой по исследованию и реставрации памятников культуры Барановский в 1923 г. оставляет систематическую вузовскую педагогическую работу.

Но забота о воспитании будущих поколений мастеров не покидала его. В 60-е годы ему наконец удалось осуществить свою давнюю мечту – основать на Крутицах экспериментальную школу-мастерскую, готовившую специалистов белокаменщиков, резчиков, позолотчиков – профессионалов, столь необходимых в реставрационном деле. Ведь после ликвидации в 1933 г. Центральных государственных реставрационных мастерских обучать и воспитывать их было негде. Выпускники этой школы затем составили настоящую элиту специалистов, возрождающих памятники архитектуры. По необъяснимым причинам, спустя немногим более десяти лет, она была закрыта, что было серьезным ударом для Петра Дмитриевича и огромной потерей для дела сохранения памятников отечественной архитектуры.

Научно-педагогическое наследие Барановского по-настоящему бесценно. Прежде всего, оно в созданном им новом направлении в науке – научной реставрации памятников древнего зодчества, в разработанных ученым методах их обмеров, технорабочих проектах консервации и восстановления из руин, в проектах создания крупных музейных комплексов и др. Оно не только и даже, может быть, не столько в его аудиторной педагогической деятельности, а в высоком профессионализме, который он демонстрировал в конкретных делах, в личном примере мужественного и беззаветного служения делу сохранения исторического наследия Родины. Сутью его педагогических воззрений можно считать мысль, которую он неустанно повторял: «Памятники Отечества – это святыни, без которых нет доступа нам в будущее»<sup>25</sup>.

Его воспитанники набирались знаний и опыта непосредственно на лесах реставрируемых мастером шедевров. Всей своей жизнью он учил их по крупицам

постигать и бережно возрождать архитектурный мир древности, науку и логику строительства старых русских мастеров и защищать это богатство. И ученики осознавали, что обрести те качества, которыми обладал Петр Дмитриевич, было возможно, только честно и преданно подражая ему и в работе, и в жизни, став на путь служения Отечеству и его великой культуре. Выступая на I съезде Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры и обращаясь к своим молодым последователям, Барановский напутствовал: «Нужны знания, горячая любовь, горячее сердце и безусловное мужество. И, как бы ни тяжелы были задачи охраны, когда памятник уже накануне гибели, нужно защищать его...»<sup>26</sup>

Начиная с 1911 г. и до той поры, когда потеря зрения уже не позволяла делать записи, Петр Дмитриевич вёл реставрационные дневники. Именно дневники, полные сведений научно-практического характера, мыслей и раздумий о проделанном, поисков новых решений, а не сухие «Журналы авторского надзора». Барановский оставил потомкам грандиозный архив, ставший своеобразным сводом его огромного опыта. Переданный им в дар музею архитектуры им. Щусева архив является ценным заделом, одним из источников дальнейшего развития отечественной научной реставрации. И, несомненно, прав искусствовед, исследователь жизни и творчества Петра Дмитриевича, Ю. Бычков, когда отмечает, «что он родился в XIX веке, жизнь прожил в XX, а принадлежит, видимо, веку XXI»<sup>27</sup>. Он и сегодня на переднем крае борьбы за возрождение России.

Одним из факторов успешной творческой деятельности Барановского были его великолепные организаторские способности. Это касалось не только его многочисленных и результативных экспедиционных поездок или непосредственно работ по реставрации и восстановлению памятников архитектуры. Велик его вклад в дело популяризации историко-культурного знания, в развитие движения по охране объектов исторического наследия. Именно он был в числе тех, кто стоял у истоков создания Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры и стал автором первого проекта его устава. Как и в большинстве других случаев, в этом новом деле он сумел объединить вокруг себя глубоко переживающих за судьбу отечественной культуры людей разных профессий, поколений и социальных статусов – ученых, писателей, деятелей культуры, студентов.

Заслуживает внимания организаторская деятельность Барановского по подготовке и выполнению Постановления Совета Министров СССР от 14 октября 1948 г. «О мерах по улучшению охраны памятников культуры». Совместно с И.Э. Грабарём они осуществили значительную работу по формированию персонального состава и планов работы научно-методического совета по охране культурного наследия страны, по разработке новых нормативных документов, принципиально менявших само понятие «памятник архитектуры». Было особенно важным, что с их принятием в него включались не только сам охраняемый объект, но и территория населенных пунктов вблизи него. Барановский первым предложил организацию комплексных охранных зон для памятников истории и культуры. Тем самым ведение реставра-

ционных работ непосредственно на памятнике он связывал с необходимостью сохранения исторически сложившегося ландшафта. Созданный при его участии научно-методический совет существенно расширил возможности общественного влияния на сохранение памятников в ходе реконструкции городской застройки, позволял привлечь к этому делу крупных специалистов, в том числе из республиканских и областных проектных институтов, реставрационных мастерских.

Петр Дмитриевич был в числе тех, кто в 1964 г. активно поддержал идею создания молодёжного клуба любителей истории и древнерусского искусства «Родина». Его члены – студенческая и рабочая молодёжь, учащиеся школ – занимались не только непосредственной работой на памятниках архитектуры, но и вели планомерную просветительскую деятельность. Впоследствии некоторые члены клуба стали искусствоведами, архитекторами-реставраторами и честно служат делу сбережения культурного достояния страны.

Современники единодушно отмечают исключительное гражданское мужество Барановского. По сути своей, вся его жизнь – это постоянная борьба с разрушителями отечественного культурного наследия. Трудно и совсем небезопасно было отстаивать судьбу храма на фоне неистового богоборчества, планомерного уничтожения в 20–30-е годы объектов православной культуры как «очагов мракобесия». Сподвижники поражались, с каким отчаянием он защищал перед всесильными тогда Кагановичем и Енукидзе Покровский и Казанский соборы, посылал по этому поводу телеграмму самому Сталину, а в кабинете зампреда Моссовета Усова грозил покончить с собой, если поднимут руку на храм Василия Блаженного. Или тому, как, едва вернувшись из лагерей и будучи лишённым права проживать в Москве, он тайно обмерял и фотографировал из окон Исторического музея недавно отреставрированный им и подготовленный московскими властями к уничтожению Казанский храм. При этом ему ежедневно приходилось к 17 часам возвращаться в Александров, чтобы как неблагонадежному поселенцу отмечаться в милиции по месту проживания. Благодаря тому, что Барановский, рискуя за нарушение режима вновь оказаться за решеткой, успел все-таки сделать обмеры собора, его ученики в 1993 г. смогли вновь возродить святыню. Да и спустя годы, когда Хрущев громогласно заявлял, что он покажет стране последнего попа, многие были напуганы политическими ярлыками мракобесов, ретроградов и, что еще страшнее, антисоветчиков и отступали от идеи борьбы за сохранение памятников культуры. Многие, но только не Барановский. Ничто не могло свернуть его с пути бескомпромиссной защиты культурных богатств Родины, борьбы с невежеством и равнодушием. Отстаивая сохранение памятника, он часто мог оставаться в меньшинстве, а то и вообще в одиночку. Но это не было упрямством, а всегда являлось его принципиальной гражданской позицией.

Когда дело касалось его любимой работы, ему, кажется, был неведом и страх физический. Без какой-либо серьезной страховки он взбирался на крыши зданий, крепостные стены, купола храмов. При подготовке к восстановлению черниговской

Пятницы с рулеткой в руках он оставался на полуразрушенных стенах храма даже тогда, когда над городом шёл воздушный бой. Своим коллегам он с усмешкой говорил, что там, наверху, суеты меньше и комара нет. Неоднократно падал. В период своей Беломорско-Онежской экспедиции, обмеряя собор в селе Пиялы, он вместе с лесами рухнул с десятиметровой высоты, повредил позвоночник, несколько дней находился без сознания. Для того, чтобы осмотреть интересовавший его пещерный храм в горах Кавказа, он мог взбираться на высоту по шахте-колодцу, надеясь только на крепость своих рук и ног. В середине 20-х годов, реставрируя Казанский собор, он, как заправский верхолаз, на веревке, привязанной одним концом к основанию креста, другим к монтажному поясу, на головокружительной высоте вел обследование и зачистку подкупольного барабана храма.

В его редкостном самообладании мне довелось убедиться, когда в одну из поездок по местам базирования смоленских партизан мы попали в полосу едкого, сизого дыма и жара горящего торфяника. Кому приходилось побывать в подобной ситуации, согласится, что движение по горящему торфянику в каком-то роде сродни ходьбе по минному полю – трудно угадать, где может быть та выгоревшая в глубине «каверна», способная поглотить идущего. В одну из них и угодила арендованная для поездки лошадка. Подняв снопы искр, ей все же удалось вырваться из ловушки, и, обезумевшую от страха, я нашёл её в километре от очага горения. Когда я вернулся, Петр Дмитриевич, оставив без всякого внимания происшедшее, своих тихим, спокойным голосом продолжил прерванный рассказ о партизанском движении в этих краях.

Время от времени в среде тех, кто занимается изучением жизни и творчества Барановского, возникает вопрос: был ли Петр Дмитриевич верующим человеком? Думается, сегодня не стоит тратить усилия на поиски зримого подтверждения религиозности Барановского. Настоящая вера может и не нуждаться во внешних проявлениях. Да, современники не видели его на церковных службах и шествиях. Но в то же время на своих знаменитых литературных «средах» он мог по памяти читать большие отрывки из «Слова о законе и благодати» митрополита Илариона, «Молений Даниила Заточника» или «Слова» Кирилла Туровского<sup>28</sup>. Дочь Петра Дмитриевича О. Барановская в своих воспоминаниях приводит свидетельства очевидцев того, как он в канун уничтожения Чудова монастыря в Кремле в одиночку и практически на себе вынес мощи святителя Алексия Московского, переданные затем в Богоявленский патриарший собор. Именно он сохранил и Житие преподобного Герасима, болдинского чудотворца, что позволило впоследствии осуществить его переиздание.

Барановский в детстве и юности воспитывался на дорогобужской земле, и старинный Дорогобуж стал на тот период времени центром, в котором формировался его духовный мир. Город с середины XVI в. становится своеобразным оплотом православия тогдашней Смоленщины. А епископ Сильвестр I на земском соборе в Москве именовал себя епископом Смоленским и Дорогобужским. По числу



храмов в расчете на количество живущих в нём Дорогобуж занимал первое место в губернии. Большинство древностей там имели достаточно очевидное церковное содержание, что, по мнению некоторых исследователей, не могло не повлиять на выбор Барановским последующего направления своей профессиональной деятельности. Не случайно большинство памятников архитектуры, которые он изучал и возрождал, – храмы и монастыри<sup>29</sup>. И то, как беззаветно он был предан отечественному историческому прошлому, памятникам православной Руси, свидетельствует о безусловном преобладании в его жизненной позиции христианской нравственности. Не будь в характере этого твердого основания, он мог бы, как и многие, свернуть с ранее избранного пути и посвятить себя чему-то менее беспокойному и опасному.

Стоит также вспомнить, что, по сути, единственным постоянным жильем для него долгие годы оставался Новодевичий монастырь, где они с супругой обитали сначала в пристройке крепостной стены, а затем в здании бывших больничных палат. И никогда не искал другого крова. Самой значимой реликвией, хранящейся в его квартире, он считал северную икону «Преображение Господне» XVII века. Вероятно, именно в этих древних, намоленных стенах ему думалось и творилось лучше всего. И, конечно, храмы являлись для него не только объектами профессиональных интересов, а чем-то бульшим, прочно связанным с его духовной жизнью. Свой вечный покой он обрёл также под сенью величественного собора монастыря, правда, другого – Донского.

Но, самое главное, остается неоспоримым фактом, что этот человек всей своей жизнью и подвижнической деятельностью внёс неоценимый вклад в дело спасения и сохранения шедевров отечественной православной культуры, приобщения народа русского к вершинам духовности и что весь его земной путь, возможно, был освящен Богом. Ведь «вера без дела мертва». А этому делу Барановский служил преданно, до самоотречения, принципиально не давая себе выходных дней, отпусков. Он истинный сын Отечества своего, один из тех немногих, кого можно назвать совестью нации. Он из особого рода людей – подвижников, в течение всей жизни совершавших тихо и скромно свой человеческий и профессиональный подвиг.

Барановский не просто воскрешал памятники архитектуры, его можно считать архитектором нашей исторической памяти. И, подводя скрепы под нуждающиеся в укреплении стены православных святынь, он тем самым делал тверже наши скрепы духовные, активно противодействуя тем, кто хотел бы взрастить в народе поколение манкуртов, не помнящих родства. Как никто другой, он понимал, что для того, чтобы уничтожить историческую память народа, надо уничтожить его памятники. Сквозь мрачную пелену воинствующего атеизма, через завалы властного невежества и зависть коллег он мужественно и непреклонно протягивал связующую нить от нашего великого прошлого в будущее Отечества.

В наше время поиска национальной идеи память о таких личностях, как Петр Дмитриевич Барановский, должна быть возвращена из фактического не-

бытия и стать мощной опорой патриотических движений. В недрах памяти народной ростки этого существовали всегда. Более тридцати лет назад ленинградка В. Ларионова писала: «Какая удивительная жизнь! Это – созидатель, которому при жизни надо воздвигнуть памятник, хотя его работы – тоже памятники его неистощимой энергии. Его судьба – пример служения Отечеству не на словах, а на деле. Такому человеку хочется низко поклониться».<sup>30</sup> Да, памятника пока нет, но жива память современников, соратников, учеников – всех тех, кому дороги сбереженные им пласты нашей культуры. Патриарх Московский и всея Руси Алексей II, отдавая дань его подвижническому труду, призывал с благодарностью помнить имя выдающегося отечественного реставратора Петра Дмитриевича Барановского. Будем помнить и будем достойны его памяти!

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Грабарь И.Э. История искусств. М., 1909. Т. 1. С. 160.

<sup>2</sup> Православная энциклопедия. М., 2002. С. 328–329.

<sup>3</sup> Барановский П.Д. Крутицкий дворец в Москве и его реставрация. // Барановский П. Труды, воспоминания современников. М.: Изд-во «Отчий дом», 1996. С. 89.

<sup>4</sup> Белоконь И.А. Ради созидания // Барановский П. Труды, воспоминания современников. М.: Изд-во «Отчий дом», 1996. С. 238.

<sup>5</sup> Бычков Ю.А. Жизнь Петра Барановского // Барановский П. Труды, воспоминания современников. М.: Изд-во «Отчий дом», 1996. С. 156–157.

<sup>6</sup> Барановский П. Труды, воспоминания современников. М.: Изд-во «Отчий дом», 1996. С. 10.

<sup>7</sup> Боборов А. Он хранил Русь. // Новая книга России. 2012. № 4. С. 12.

<sup>8</sup> Барановский П. Труды, воспоминания современников. М.: Изд-во «Отчий дом», 1996. С. 164.

<sup>9</sup> Трофимов А.С. Подвижник // Барановский П. Труды, воспоминания современников. М.: Изд-во «Отчий дом», 1996. С. 185.

<sup>10</sup> Бычков Ю.А. Жизнь Петра Барановского // Барановский П. Труды, воспоминания современников. М.: Изд-во «Отчий дом», 1996. С. 163.

<sup>11</sup> // Барановский П. Труды, воспоминания современников. Автобиография. М.: Изд-во «Отчий дом», 1996. С. 14.

<sup>12</sup> Барановский П.Д. О методах консервации и реставрации руин архитектурных памятников по работам кавказских экспедиций НИИ АН СССР 1946–1947 гг.: Доклад на заседании научно-методического совета по охране памятников культуры при Президиуме АН СССР, 16 декабря 1949 г. // Барановский П. Труды, воспоминания современников. М.: Изд-во «Отчий дом», 1996. С. 65.

<sup>13</sup> Барановский П. Труды, воспоминания современников. М.: Изд-во «Отчий дом», 1996. С. 13.

<sup>14</sup> Барановская О.П. Мой отец // Барановский П. Труды, воспоминания современников. М.: Изд-во «Отчий дом», 1996. С. 271.

<sup>15</sup> Болдинский монастырь: Из архива архитектора-реставратора П.Д. Барановского / Сост. и автор обзорной статьи А.М. Пономарев. М., 2004. Т. 2. С. 10.

<sup>16</sup> Пономарев А.М. Покров над руинами // Барановский П. Труды, воспоминания современников. М.: Изд-во «Отчий дом», 1996. С. 218.

- <sup>17</sup> Дорогобужская старина. Смоленск: Изд-во «Смядынь», 2001. Вып. 2. С. 166.
- <sup>18</sup> Барановский П.Д. О времени и месте погребения Андрея Рублева: Доклад на объединенном заседании сектора архитектуры и сектора живописи института истории искусств АН СССР. 11 февраля 1947 года // Барановский П. Труды, воспоминания современников. М.: Изд-во «Отчий дом», 1996. С. 37.
- <sup>19</sup> Албания Кавказская – древнее государство в Восточном Закавказье в период 3–4 вв. до н.э. – 10 в. н.э., располагавшееся в нижнем течении Аракса и Куры.
- <sup>20</sup> Петр Барановский. Труды. Автобиография // // Барановский П. Труды, воспоминания современников. М.: Изд-во «Отчий дом», 1996. С. 11.
- <sup>21</sup> Шорин Ю. Петр Барановский: начало. // Край смоленский. 2012. № 2. С. 20.
- <sup>22</sup> Прохоров В.А., Шорин Ю.Н. Дорогобужская старина. Смоленск: Изд-во «Смядынь», 2001. Вып. 2. С. 164.
- <sup>23</sup> Пономарев А.М. Покров над руинами // Барановский П. Труды, воспоминания современников. М.: Изд-во «Отчий дом», 1996. С. 230.
- <sup>24</sup> Болдинский монастырь / Сост. и автор обзорной статьи А.М. Пономарев. М., 2004. Т. 2. С. 29.
- <sup>25</sup> Десятников В. Дневник русского человека // «Наш современник». 2011. № 2. С. 261.
- <sup>26</sup> // Российская газета. 20 марта 2008 г. С. 10.
- <sup>27</sup> Бычков Ю.А. Жизнь Петра Барановского // Барановский П. Труды, воспоминания современников. М.: Изд-во «Отчий дом», 1996. С. 147.
- <sup>28</sup> Десятников В.А. Не бывает пророка без чести... // Барановский П. Труды, воспоминания современников. М.: Изд-во «Отчий дом», 1996. С. 245.
- <sup>29</sup> Шорин Ю. Петр Барановский: начало // «Край смоленский». 2012. № 2. С. 20.
- <sup>30</sup> «Литературная Россия». 26 марта 1982 г.

# ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

*Иерей Вячеслав Савинцев*

## К 350-ЛЕТИЮ РАСКОЛА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ



*Иерей Вячеслав  
Савинцев, зав. кафедрой  
Церковной истории РПЦС,  
настоятель Казанского  
храма с. Кутуково  
Рязанской епархии*

Гениальный отечественный историк В.О. Ключевский однажды высказал такую мысль: «Предмет истории – то в прошедшем, что не проходит, как наследство, урок, неконченный процесс, как вечный закон. Изучая дедов, узнаем внуков, т.е. изучая предков, узнаем самих себя. Без знания истории мы должны признать себя случайностями, не знающими, как и зачем мы пришли в мир, как и для чего в нем живем, как и к чему должны стремиться, механическими куклами, которые не рождаются, а делаются, не умирают по законам природы, жизни, а ломаются по чьему-то детскому капризу»<sup>1</sup>.

С подобным утверждением трудно не согласиться. Уроки истории, усвоенные и примененные к жизни человеческого общества, помогают избежать ошибок прошлого в настоящем и будущем, способствуют правильной оценке сложившейся ситуации и поиску верных решений для преодоления проблем возникающих в настоящем. Не всегда эта прописная истина учитывается тем или иным историческим деятелем (государства или церкви) в преодолении кризисной ситуации своего времени.

В 2016 – 2017 гг. празднуется печальный юбилей – 350 лет раскола русской Церкви. Собор, проходивший в 1666 – 1667 гг., названный впоследствии Большим Московским собором, при

участии Восточных патриархов узаконил разделение Церкви на приверженцев старого обряда (в дальнейшем старообрядцы) и сторонников реформированной Церкви. Разделение существует и в настоящее время.

Историю старообрядчества необходимо изучать с причин, которые привели к началу реформирования русской церкви в XVII столетии. Без этого невозможно понять произошедшую историческую драму церковной реформы и всю последующую историю старообрядчества. В настоящее время о начальном этапе истории старообрядчества написано огромное количество литературы, начиная от научных статей и монографий и заканчивая популярными журнальными статьями. На проверку оказывается, что об истории старообрядчества начального периода имеются довольно примитивные представления. Справедливо подметил относительно подобного явления А.Г. Кузьмин. Он считал, что о событиях широко известных знают мало потому, «что для потомков они значат больше, чем для современников, или же потомки их иначе воспринимают. Подправляя сведения о деяниях прошлого, они подтягивают их под собственные представления и желания. Борьба за наследство редко обходится без искажения истины, даже если искажение и не осознается»<sup>2</sup>. Со школьной скамьи усваиваются расхожие ярлыки, что патриарх Никон провел реформу церкви в XVII столетии, потому что в церковных обрядах было много ошибок, вкравшихся из-за неграмотности переписчиков. Реформу невежественный народ воспринял в штыки, и часть откололась, образовав тем самым старообрядчество. При обращении к истории церковной смуты XVII столетия подобное объяснение становится нелепым и нелогичным.

### **Предпосылки книжной справки**

В XVII столетии в истории русской церкви происходит событие, отголоски которого слышны и по настоящее время. Русская церковь разделилась на две неравные части. Одна (большая) подчинилась церковному реформированию и продолжила свое относительно спокойное существование в русском государстве, другая (меньшая) предпочла остаться со старым обрядом, была гонима властью предрержащими, скорбь и теснота стали постоянными спутниками этого малого стада.

Признанный дореволюционный специалист по истории старообрядчества Н.И. Субботин справедливо замечает, что старообрядцы – это исконно русские люди, подданные российского государства, которые не пришли откуда-то извне. Они не имели какой-то особой религии, однако, отступив от православия, отделившись от него, они начали создавать свои религиозные учения в церкви, и что примечательно, они даже «в своих взаимных отношениях отличаются самой крайней нетерпимостью»<sup>3</sup>. Религиозные учения старообрядцев были реакцией на церковное реформирование, начатое патриархом Никоном. Но не справедливо будет называть их учение чем-то чуждым исконно русскому православному мировоззрению. Только позднее, при делении старообрядцев на толки и согласия, появились крайние религиозные воззрения на веру, складывающиеся под влиянием эсхатологических настроений. На начальном этапе старооб-

рядчество не стремилось создать новое или новые учения, а отстаивало исконно русскую веру.

По поводу нетерпимости старообрядцев можно подискутировать, поскольку она была больше свойственна господствующей Церкви. Именно она воплощала в жизнь религиозные идеи имперской власти в России, поэтому почти вся история старообрядчества – это сплошь гонения и запретительные указы относительно их «вождей» и иерархов. Однако было бы излишне отрицать нетерпимость старообрядцев к официальной Церкви, поскольку это была их реакция на существующий церковно-политический строй.

Соглашаясь с одной частью вышеприведенного мнения проф. Н.И. Субботина, справедлива ли другая его часть об отделении самих старообрядцев от господствующей Церкви? Возможно ли утверждение, что старообрядчество – это «отрезанная» часть русской самобытной культуры, которая была отделена за ненадобностью, потому что она «мешала» и тормозила дальнейшее развитие России по пути модернизации и реализации «греческого проекта» руководящей верхушки (создание великого русского царства с центром в Константинополе и вселенским русским Патриархом). В подтверждение данной мысли можно привести высказывание С.И. Быстрова. Он с уверенностью заявляет, что правящие круги XVII столетия, чтобы умалить значение священного предания русской старины в глазах народа, соборно объявляют эти предания недавней выдумкой необразованных предков, а вместо этих преданий утверждают «неслыханные дотоле обряды и обычаи»<sup>4</sup>.

Для понимания церковной реформы XVII столетия, того, что вызвало ее к жизни и почему часть подданных Московского царства яростно оказали сопротивление данной реформе, необходимо определить ее причины.

Корни русской церковной трагедии XVII века уходят глубоко в прошлое Руси. Некоторые исследователи находят их уже при крещении руссов. По их мнению, при крещении славян происходит смешение трех культур: византийской, русской и так называемой «третьей культуры» (своего рода синтеза позднеантичных, ближневосточных и западноевропейских элементов). Все это повлияло на восприятие веры больше с внешней стороны, Русь воспринимает ритуал как нечто более важное, нежели чем саму идею о воплощенном Слове-Логосе<sup>5</sup>. Не вполне можно согласиться с данным мнением.

Действительно, после крещения на Руси появляется двоеверие, это смешение византийской культуры с местной славянской языческой, однако в этом трудно увидеть какие-либо предпосылки церковных реформ патриарха Никона. Двоеверие сохраняется в русской культуре вплоть до XXI столетия и вполне уживается с религиозным сознанием христианина, однако оно не способствует формированию стойких убеждений в сопротивлении каким-либо реформам. Тем более не влияет на какое-либо изменение церковных обрядов.

Одной из первоначальных причин является изменение литургической практики<sup>6</sup>. Дело в том, что в обиходе русской Церкви более трехсот лет преобладал

студийский устав, который был введен преподобным Феодосием в Киево-Печерском монастыре в XI столетии<sup>7</sup>, со временем он входит в повсеместное употребление в литургической практике в русской Церкви. На Афоне в XII – XIII веках начинает входить в употребление иерусалимский устав, который к началу XIV столетия становится господствующим в литургической практике всех восточных Церквей и у южных славян. Но на Руси его «хождение» начинается чуть позже, в конце XIV столетия.

Русь находилась в постоянных сношениях с Востоком, помимо прочего получали от греков и богослужебные книги, однако в них отражались правила иерусалимского устава. Выходило так, что новые книги «не сходились с действовавшим у нас студийским типиком и становились в противоречие с установившейся практикой службы»<sup>8</sup>. Вследствие этого возникали вопросы и недоумения. Решению данных проблем содействовал московский митрополит Киприан на рубеже XIV – XV столетий, дело которого продолжил митрополит Фотий.

Центром распространения нового устава была Москва, опережающая другие русские княжества в усвоении новшеств, к тому же имевшая постоянные сношения с православным Востоком<sup>9</sup>. Уже во второй половине XV столетия распространение иерусалимского устава доходит до северных окраин Московского княжества, что приводит к появлению разнообразия в литургических практиках, а так же церковных обрядах, «до поры мало кого беспокоившее»<sup>10</sup>.

Помимо разнообразия литургических практик, вызванных разными уставными традициями, происходит увеличение объема русских типиконов в XVI – XVII веках. В большей степени это происходило из-за добавления многочисленных вводных статей, «не имевших иногда с уставом ничего общего»<sup>11</sup>. Разнообразие просматривается и в богослужебных текстах, связанное с трудностями перевода с греческого на славянский язык. В богослужебную практику входят местно-русские слова и выражения, ориентированные на обиходный язык, нравы и обычаи. Более того, в XIV – XV веках возникает новая редакция славянского типикона, выдвигающая на передний план национальный обряд. Данное явление в XVI – XVII столетиях «достигает таких широких размеров, что сообщает уставам этого времени выдающееся национальное направление и яркую местно-русскую окраску»<sup>12</sup>.

Следующей причиной можно назвать русский мессианизм, оформившийся благодаря историософской концепции «Москва – Третий Рим». Сама концепция была выдвинута неким иноком Филофеем псковского Елеазарова монастыря в конце XV столетия. Он развил идеи митрополита Зосимы Бородатого о московском князе как преемнике византийского Императора, охранителе православия и защитнике от еретиков, ставшие, по меткому замечанию прот. Георгия Флоровского, эсхатологической теорией<sup>13</sup>. Под влиянием данной концепции молодое московское княжество «почувствовало себя единственным – и по пророчествам последним – вместилищем благочестия со всей вытекающей из этого ответственностью за судьбы мира»<sup>14</sup>. По неколебимой вере русских, именно Русь стала оплотом право-

славия, которое не «осквернилось» униями с католиками и уступками иноверцам. Необходимо отметить, что сама эпоха, начавшаяся со свержения монгольского ига (1480 г.) и до Смутного времени (начало XVII столетия), наполнена эсхатологическими ожиданиями.

Русский мессианиззм привел к убеждению, что наступила последняя историческая эпоха. Русь, по стойкому убеждению московских книжников, становится хранительницей веры, блюстителем того литургического сокровища, которое достается ей от Второго Рима. И поэтому, как верно заметил отец Георгий, теперь задача русских – не продолжить византийскую традицию, но заменить ее, построить новый Рим вместо старого павшего. Религиозный кругозор русских сужается. Начинается подмена вселенского церковно-исторического предания преданием национальным, происходит замыкание в «пределах своей поместной национальной памяти»<sup>15</sup>.

Нельзя обойти вниманием и влияние Стоглавого собора 1551 г., который сами старообрядцы называют в качестве национально-исторического прецедента сопротивления Никоновой церковной реформе. Собор был созван митрополитом Московским Макарием при содействии молодого царя Ивана IV Грозного. На Соборе были рассмотрены разные стороны церковной и монастырской жизни, такие как ошибки богослужбных чиновников и иконописцев, разночтения богослужбных книг, малограмотность духовенства, нарушение монастырских и церковных уставов, порицание новых обычаев, церковного суда и управления<sup>16</sup>. Именно на данном соборе была канонически зафиксирована практика крещения двумя перстами<sup>17</sup>. Знаменитый единоверческий мыслитель прот. Иоанн Верховский называет деяния Стоглавого собора памятником обрядоверия. «Поставив обряд на степень догмата, Российская Церковь ступила на почву колеблющуюся, исполненную опасностей: мир и единство церкви могли сохраняться, но только до тех пор, пока и пасомые, и пастыри умели соглашаться в выборе обрядовых привязанностей»<sup>18</sup>.

Как верно замечает С.А. Зеньковский, период Стоглавого собора – это время, когда чувство национально-религиозной гордости у русских развивается с особой силой<sup>19</sup>. Византийское предание отходит на второй план, в арьергард выдвигается русская святость, «освященная» веками. Вслед за Флоровским не будем идеализировать русскую древность, поскольку «собрание старины» шло по местным эталонам, но не греческим, а это вызывало отрыв от византийских «корней». К тому же происходило закрепление новгородских традиций, в которых «ясно чувствуется влияние Запада»<sup>20</sup>. Некоторые современные исследователи пытаются обойти «острые углы» Стоглавого собора. Так, Б. Керженцев считает, что не мания изоляционизма руководила соборными, а забота о душевном спасении паствы, реализовавшееся в твердом исполнении обрядовых предписаний<sup>21</sup>. Оба мнения вполне обоснованы, поскольку деяния Собора говорят и о попытке реформирования церкви, скатившейся к упорному стоянию в старине, и о заботе в укоренении благочестия русского человека.



Именно с этого времени русский мессианизм приобретает свои окончательные черты. Теперь уже русское православие, канонически оформленное, очищенное от примесей и наслоений чуждых религиозных форм, становится самой правильной религиозной доктриной, русские обряды получают догматический окрас, и всякая попытка их какого-либо изменения и исправления видится как посягательство на «порчу» чистоты истинного православия. Интересным фактом является то, что сами греки отрицательно отнеслись к постановлениям Стоглавого собора относительно «канонизации» литургической практики. Так, «афонские монахи выступили против него»<sup>22</sup>.

Историю старообрядчества необходимо начинать со времени Смуты, которая произошла в русском Царстве на стыке XVI – XVII веков. Этим термином называется кризис государственной власти, вызванный прекращением династии Рюриковичей, после смерти последнего из них – царя Федора в 1598 г. Вполне можно предположить, что Смутное время – это закономерный результат политических интриг правящей верхушки<sup>23</sup>.

Государственный кризис привел к крушению экономики, ужасающей материальной нужде населения, падению нравов и, что самое печальное, кризисным явлениям в Церкви, которая оказалась вовлеченной в политические интриги. «Сама вера в Святой Руси, с гордостью провозгласившей себя преемницей Рима и Византии, была подорвана»<sup>24</sup>. Из Смуты русский человек вынес, по утверждению Пьера Паскаля, ненависть к латинянам, это слово стало синонимом национального и религиозного врага<sup>25</sup>. Всякое зло приписывалось козням иезуитов и римского престола. Эта ненависть культивировалась разными сочинениями, составлявшимися в литовской Руси, для охранительства православия от католицизма. «По тогдашним московским понятиям, злее, душепагубнее латинства во всем мире другой ереси не было»<sup>26</sup>. Теперь, поскольку и Восток, и Запад перестали быть хранителями истинной веры, русские окончательно убедились, что только Московское Царство осталось верным православием.

В период Смутного времени происходит перерождение самой народной психики, русский человек становится очень недоверчивым и неуверенным, бытовой распад приводит к повороту к обрядовости. Необходимо было исправление расшатанных устоев нравственной жизни общества. Как выразился прот. Георгий Флоровский, было потеряно органическое чувство жизни. «Потому так нужен стал обряд, образец, пример, некая внешняя скрепа и мерило»<sup>27</sup>.

В период Смутного времени начинает выкристаллизовываться тип людей, которых впоследствии будут называть старообрядцами. Особенностью данного типа человека является стойкое убеждение главенства авторитета «старины», особенно что касается богослужебной книги. В начале XVII столетия неизменно возрастает у русского населения дух ксенофобии и превосходства над Западом. Особенно это просматривается в среде московского духовенства, которое возглавлял в то время местоблюститель патриаршего престола митрополит Иона Крутицкий.

В начале XVII столетия происходит первое столкновение по поводу книжной sprawy, которую Флоровский называет роковой темой Московского XVII века<sup>28</sup>.

Начатая книжная справа связана с деятельностью Московского Печатного двора. Книгопечатание в Московском царстве было начато еще при Иване Грозном, так, первые книги были напечатаны в 1564 г. Вскоре Ивана Федорова (мастера книгопечатания) обвинили в ереси, а типографию закрыли. В дальнейшем робкие попытки возобновления книгопечатания не дали серьезных результатов. Вплоть до середины XVII столетия книгопечатание не имело массового характера. Русь еще не знала типографского сплава из свинца, сурьмы и олова. Для литья шрифтов использовали только олово, «поэтому литеры не выдерживали печати больших тиражей»<sup>29</sup>. В Смутное время Печатный двор был сожжен в 1611 г. В первый год воцарения Михаила Печатный двор восстанавливается. «Печатный двор не распространял совершенно новых идей, но книгоиздательство само по себе было новой формой интеллектуальной деятельности»<sup>30</sup>.

В то время в литургическом обиходе находился Потребник (Требник), а также молитвословия основных таинств и обрядов. Данная книга существовала в рукописном виде, в большом количестве экземпляров, «рукописи эти сильно отличались одна от другой и содержанием – одни состояли из 89 глав, другие из 141 главы и даже из 159 глав – и формулировками молитвословий различных обрядов»<sup>31</sup>. В 1602 г. Потребник впервые напечатали, издание содержало ошибки. С началом деятельности Печатного двора возникает необходимость переиздания Потребника.

Переиздание и правка книги поручается Троицкому монастырю (1616 г.). Во главе справщиков был архимандрит Дионисий (герой Смутного времени) с двумя помощниками – монахом Арсением Глухим и священником Иваном Наседкой. Справщики предприняли попытку исправить ошибки в тексте, сравнивая его со славянскими и греческими рукописями, привнося при этом некоторые сокращения и изменения. Труд справщиков вызвал отрицательную реакцию у московской правящей партии в лице митрополита Ионы. Крутицкий Владыка в июле 1618 г. созывает собор, на котором архимандрит Дионисий и его справщики были осуждены. Дионисий ссылается в Ново-Спасский монастырь.

Справедливо замечание Флоровского, что «одним невежеством и личными счетами всего в этом деле не объяснишь»<sup>32</sup>. Причина – в конфликте между требованиями разума и традицией. С одной стороны, точка зрения людей передовых, стремящихся вернуть церковь к первоисточнику, к Греции. С другой – общее чувство верующих, которые считали, что русская церковь, наоборот, имела право развиваться, обогащаться и изменять свои книги применительно к условиям своей жизни.

Иерусалимский патриарх Феофан, приехавший в то время на Русь, поддержал книжную справа архимандрита Дионисия. Он обращает внимание русских на отличие московского и греческого обрядов. Тем самым у русских начинается крестный

мысль об исправлении русских обрядов, ориентируясь на греческие. Со временем она стала «крепкой традицией на иерархических верхах московской церкви и в царском дворце»<sup>33</sup>.

В 1619 г. вернувшись из польского плена, патриарх Филарет оправдывает архимандрита Дионисия и возвращает ему настоятельство в Троицком монастыре. Дионисий отходит от дел книжной sprawy и воспитывает учеников, одним из них будет молодой вологодец, ревнитель русского благочестия Иван Неронов.

Возвращаются и прежние справщики в Печатный двор. А.В. Карташев, характеризуя патриарха Филарета, считает, что «психологически и умственно он был на уровне московских консерваторов»<sup>34</sup>. Патриарх реорганизует Печатный двор, перенеся его из Кремля в специальное здание. Были разделены должности справщика и печатника. Патриарх радел о книгопечатании. В его патриаршество было напечатано большое количество книг (в том числе и богослужебных). При печатании богослужебной литературы многие местные разночтения проникают в печатные издания. Печатный станок «придал новую цену этим местным обрядовым и текстуальным разностям и расширил их употребление»<sup>35</sup>.

С середины XVII столетия потребность в духовном авторитете оттесняется образованием и эрудицией. Книжными справщиками, в большей степени, становились ученые киевские монахи. Со времени патриарха Филарета Печатный двор – это одно из многих поприщ, где шла борьба за духовное просвещение общества.

В XVII столетии Россия является классической средневековой страной, но вступающей в новый этап развития – европеизации и модернизации. Происходит сближение России с Западом. В XVI – XVII веках в Европе начинается «Новое» время. Промышленные революции начинают менять облик Европы, делая ее могущественней в экономическом и политическом отношении. Для конкурентоспособности России необходимо перенимать технические достижения, учиться у «еретиков». Большое количество специалистов приглашается в Россию для обучения русских (учиться новой тактике ведения войны, созданию нового оружия). Иностранцам при Алексее Михайловиче в 1652 г. выделяют участок на р. Яузе в Москве, где создается Новая Немецкая слобода, маленькая Европа в центре России.

Европейское влияние распространяется и на культурную жизнь России. Возникает необходимость в образованных людях, особенно в церковной сфере. Учителями русских становятся южнорусские ученые. Образование они получали в латинских школах, соответственно «не уступали в этом отношении западным ученым, но имели перед ними то существенное для московской Руси преимущество, что соединяли с ученостью православие»<sup>36</sup>. Середина XVII века – пик влияния ученых малороссов в России. Правительство Алексея Михайловича, радея о книжной справе, решает создать в Москве школу и для начала sprawy приглашает из Киева ученых монахов. Ими были Арсений Сатановский, Епифаний Славенецкий, Дамаскин Птицкий и другие ученые монахи. «С них началось сильное влияние выходцев из Малороссии на московскую церковную жизнь»<sup>37</sup>.

Во второй половине XVII столетия происходит укрепление московского самодержавия. Упраздняются Земские соборы (последний Земский собор полного созыва состоялся в 1653 г.). Происходит полное сосредоточение в руках Царя верховной (судебной, исполнительной и законодательной) власти. Централизация власти становится серьезным подспорьем для проведения нужной политики. Окружение Царя – Борис Морозов, А.Л. Ордин-Нащокин, Федор Ртищев, Артамон Матфеев – было за преобразования в России в духе европеизации.

Серьезным противником государственной политики становится церковь. По мере нарастания западного влияния в России происходит обострение отношений государства и церкви. Алексею Михайловичу необходим был человек, который твердой рукой проведет нужную государству реформу церкви, унифицирует обряды русской церкви в согласии с греческими, что будет способствовать успеху России во внешнеполитических делах. Московское правительство заражается идеей использовать христианское население Османской империи в качестве политического союзника<sup>38</sup>. К тому же царя увлекала и эстетика христианского Востока, богатая обрядность греческой церкви и византийского царского обихода. Грекофильство Алексея Михайловича становится серьезной предпосылкой будущей церковной реформы патриарха Никона.

### **В преддверии церковной реформы**

В 1636 г. патриарху Иосифу подается челобитная от нижегородских священников (одним из них был Иван Неронов). В челобитной было перечисление всех основных пороков народа и духовенства, звучал призыв к христианской морали, усилению церковной проповеди, просвещению и реформированию церкви. Нижегородская челобитная не была изолированным явлением, везде в это время чувствовалась потребность в реформе. Голос челобитчиков был услышан благодаря энергии и связям Ивана Неронова. Главным покровителем его являлся царский духовник протопоп Стефан Вонифатьев. В 1649 г. Неронова назначают протопопом в один из главных храмов Москвы – Казанский собор. В Москве протопоп Иван Неронов примыкает к кружку боголюбцев, ревнителей церковной реформы. Боголюбцы усвоили взгляды на церковную реформу южно-русских ученых, кружок сформировался в последние годы патриаршества Иосифа<sup>39</sup>.

Инициатором создания кружка был протопоп Стефан Вонифатьев, причем создает он его в первые годы правления Алексея Михайловича. В кружок входили боярин Федор Ртищев и его сестра Анна, боярин Морозов. Благодаря влиянию духовника царя сюда вошли и будущий патриарх Никон, Аввакум Петров. История сохранила немного имен членов кружка боголюбцев, главным образом тех его деятелей, которые после нововведений Никона остались верны своей программе и старому обряду. Сам Алексей Михайлович являлся членом кружка, «относился к их деятельности с полным сочувствием и одобрением»<sup>40</sup>.

Помимо кружка боголюбцев в московском царстве существовало еще одно аскетическо-радикальное движение – капитоновщина. По замечанию А.М. Панчен-

ко, это был раскол задолго до реформы Никона<sup>41</sup>. Основатель движения Капитон (рубеж 50 – 60 гг.). Строгий постник, аскет, носил вериги, дабы не ложиться спать подвешивал себя за крюк, даже на Пасху не разговлялся. Явился основателем нескольких скитов. В 1639 г. патриарх Иосаф закрывает основанные Капитоном скиты, а самого его отправляет в монастырь, Капитон бежит. Странники «старца» помогают избегать облав. В Вязниковских лесах он продолжал свою проповедь, приобрел немало учеников, которые, в свою очередь, продолжали его дело уже по всей России.

Гонения власти на Капитона были не только из-за его проповеди крайнего аскетизма, стремления сделать из России большой монастырь. Капитон учил о непризнании государственной власти, следовательно и церковной. Критиковал он и иконы нового письма. Отрицание священства вело к запрету ходить в церковь и принимать таинства. В своем скептическом отношении к иерархии, священству и иконам и в сомнении в силе таинств учение Капитона очень напоминает учение стригольников.

Два направления той эпохи можно увидеть среди ревнителей благочестия. Одно базируется на канонической церковной основе, действует в рамках догматики и предания, другое сознательно рвет с церковью и государством, как безнадежно погибшими, доверяя индивидуальному пути спасения. Постепенно семена раскола вносятся в русский народ тем направлением, которое рвет отношение и с государством, и с церковью.

В борьбе за единое пение в церковной службе возникает конфликт боголюбцев с патриархом Иосифом. Созванный им Собор в 1649 г. отвергает единое пение. Царь был недоволен, и новый Собор 1651 г. постановил, согласно с отзывом, полученным из Константинополя, отменить многогласные служения. Этим упразднялось одновременное чтение и пение церковных молитвословий, однако удлинялось само богослужение, что становилось «бременем не удобноносимым» для прихожан. Довольно большое число приходского духовенства готово было восстать против единого пения, видя в этом зловерное новшество, сродни ереси<sup>42</sup>. Бунт не произошел, авторитет церкви и государства смог погасить «пламя» недовольства. Следом происходит реформа и церковного пения. Реформы проходили помимо влияния патриарха Иосифа. Боголюбцы были у церковного кормила. «Они продолжали осуществлять свою смелую программу реформ и церковного морального обновления, вопреки протестам, исходившим как от влиятельных, так и от рядовых священнослужителей»<sup>43</sup>.

Б. Кутузов едко называет введение единого пения прелюдией никоно-алексеевской церковной реформы<sup>44</sup>. Автор не учитывает, что боролись за единое пение и будущие «вожди» старообрядчества протопопы Иван Неронов и Аввакум Петров и другие ревнители старины. Они так же ратовали за оздоровление церкви, исправление богослужебных ошибок и благолепное церковное песнопение.

Существуют замечательные свидетельства о начальном этапе церковной реформы XVII столетия. Оставил их архидиакон Павел Алеппский после путешествия в Россию со своим отцом Антиохийским патриархом Макарием в первой половине XVII в. Записки архидиакона Павла не лишены субъективизма и идеализации русского общества. Все же подобное не делает записки сплошным вымыслом. Взгляд Павла – это взгляд иного, не русского, мировоззрения на Русь XVII столетия, на общество, культуру и богослужебные обычаи.

Уставные правила русских приводили архидиакона Павла в восторг. Он так был восхищен богослужением на мясопустной неделе, что, говоря о богослужебных порядках, пишет, что от них поседел бы младенец, аскетизм русских превосходит подвиг древних отцов<sup>45</sup>. Устав приходских церквей в русском царстве подобен монастырскому. Великим постом нет малых поклонов. Русским присуща чрезвычайная набожность, вера и усердие<sup>46</sup>. Неукоснительно все, взрослые и дети, присутствуют на продолжительных постовых службах. Распространенной болезнью русских является подагра и неизлечимая боль в ногах, это от продолжительного стояния в церкви, однако все же «ноги у них из железа»<sup>47</sup>.

В январе 1649 г. в Москву приезжает человек, впоследствии сыгравший не последнюю роль в реформировании русского церковного обряда, иерусалимский патриарх Паисий. Этот умелый политик и ловкий интриган сумел завоевать расположение Алексея Михайловича и новгородского митрополита Никона. Благодаря многочисленным беседам Паисия с царем и будущим патриархом идея общеправославного объединения Восточной церкви под эгидой русского царя становится популярной среди высших московских кругов.

Идеи церковной реформы подогревались и внешнеполитическими амбициями. С 1649 г. начинается процесс присоединения Малороссии к России, итогом которого стала русско-польская война 1652 – 1667 гг. За несколько десятилетий до Великоросской церковной реформы киевский митрополит Петр Могила провел подобное реформирование малоросской церкви. В результате реформ митрополита Петра церковь в значительной степени утрачивает свой национальный дух, в большей степени ополячивается<sup>48</sup>. Вопрос о присоединении Украины к Москве усиливает желание скорейшего реформирования русской церкви. Киевский богослужебный обряд был ближе к греческому, московский же сильно отличался от них. Начинается процесс определения культурной ориентации.

Дух киевской реформы в Московию был принесен Епифанием Славинецким. Началось с его заявления о неправильности перевода русской Библии и необходимости нового с греческого языка. Авторитет Епифания и других киевских ученых укрепил Алексея Михайловича и Никона в полезности и нужности церковной реформы. Киевляне были самыми компетентными и полезными советниками в этом деле.

На Восток летом 1650 г. отправляется монах Арсений Суханов для собирания древних памятников литургического творчества и для выяснения правильности

греческих обрядов. Попутно он отсылает на Афон русские богослужебные и богословские книги, дабы афониты оценили степень их верности. С книгами случился казус: афониты их сожгли, увидев в них еретические измышления. Монах Арсений вступил в полемику с греками о правильности русского обряда. Документы прений он привез в Москву. Аргументация Арсения Суханова была неубедительной для греков, но церковное общество по-своему оценило его защиту русского обряда, еще раз убедившись в превосходстве его над греческим. Московское правительство наоборот утвердилось в идее унификации русского обряда с новогреческим.

К 1652 г. остро ощущалась необходимость церковной реформы. В кружке боголюбцев шли споры о пути ее осуществления. Часть из них под умелым руководством греческих и малороссийских учителей пришла к выводу о необходимости осуществления ее путем унификации с греческим обрядом. Другая же была убеждена в святости и точности древнего русского обряда и в том, что проведение реформы необходимо путем сличения древних славянских богослужебных рукописей с новыми русскими. Путь реформирования выбрал новый московский патриарх Никон.

### **Патриарх Никон**

15 апреля 1652 г. умирает патриарх Иосиф. Преемник его был известен заранее, им был нижегородский митрополит Никон. 22 июля Никон становится Московским первосвященителем. Исследователь Кутузов, ссылаясь на мнение С.М. Соловьева, утверждает, что патриарху Иосифу «помогли» умереть<sup>49</sup> (в свою очередь на Кутузова, поддерживая аналогичную гипотезу, ссылается К. Кожурин<sup>50</sup>). Сомнительно, чтобы Алексей Михайлович решился отравить престарелого патриарха Иосифа, при всех недостатках царя он с уважением относился к иерархии. В дальнейшем он будет созывать соборы для осуждения Никона, но не прибегнет к отравлению опального патриарха, хотя на тот момент это был бы самый оптимальный выход.

С восшествием на патриарший престол с Никоном происходит метаморфоза, он порывает все отношения с бывшими друзьями из кружка боголюбцев, проявляя к ним даже враждебность. Не перенося критики, он убирает «лишних», все должны подчиняться его патриаршей воли. Церковные перемены, начавшиеся накануне Великого поста 1653 г., окончательно развалили кружок боголюбцев. Патриарх без соборной санкции повелевает креститься не двумя, а тремя перстами и на молитве Ефрема Сирина творить не 16 земных поклонов, а только 4, остальные 12 поясные. Реакцию бывших никоновых друзей ярко выразил протопоп Аввакум: «Мы же задумались, сошедшеся между собою, - видим, яко зима хочет быти: сердце озябло и ноги задрожали»<sup>51</sup>. Патриарх Никон задел самое дорогое для русского человека. Не будучи богословски образованным, простой крестьянин видел в обряде основу церковного бытия. Обряд религиозно воспитывал, для большинства он был частью вероучения. Изменить обряд – значит поколебать веру, тот иноверец, у кого иной обряд. Большинство русских было убеждено, что только на Руси сохранилась истинная вера (обряд). Унификация русского обряда с греческим вызвала серьезное сопротивление в среде низшего духовенства. Возбуждая в народе сопротивление

реформе, они воздействовали на своих духовных детей, «начинали именно с них и имели успех»<sup>52</sup>.

Противники нововведения составили петицию с обличением и подали Алексею Михайловичу, который передал послание Патриарху. Никон уступил, однако понял, что эти ревнители – серьезное препятствие для готовящейся церковной реформы. Поддержку Патриарх нашел среди многочисленных врагов ревнителей, которых они нажили благодаря резким обличениям чужих пороков и недостатков. Никон начинает принимать жалобы против ревнителей и давать им ход. В июне 1653 г. были удалены в ссылки протопопы Логгин, Неронов, Даниил и Аввакум, опале подверглись многие сторонники противников реформ, поскольку патриарх Никон решил окончательно искоренить бунтовщиков. Из старых друзей с Никоном остался только протопоп Стефан Ванифатьев.

Патриарх Никон тщательно готовится к предстоящей реформе. Берет под свой контроль Печатный двор, возвращает из соловецкой ссылки опального Арсения Грека. В начале 1653 г. посылает Арсения Суханова на Восток, вернулся он осенью 1654 г. Через несколько месяцев была новая поездка, окончившаяся в феврале 1655 г. Итогом двух поездок была присылка с Востока греческих книг общим числом 498. Показательно, что он не привез ни одной рукописи устава, потребника, служебника и часослова, привезенные рукописи были духовно-нравственными сочинениями Святых Отцов. Позднее к ним были добавлены еще 57 книг, однако и они не являлись значимыми для богослужебной реформы. Про все эти привезенные и присланные книги можно сказать, что они малопригодны или даже непригодны для книжной sprawy<sup>53</sup>. Постепенная подготовка патриархом Никоном церковной реформы заканчивалась, теперь необходимо было закрепление реформы соборным решением.

В марте-апреле 1654 г. собирается Собор, на котором патриарх Никон в первый раз высказал свое желание начать реформирование церковного обряда в русской церкви. Единственным оказавшим сопротивление реформе на соборе был епископ Павел Коломенский. Он выразил опасения того слоя русского общества, который обряд считал верой, прямо заявив патриарху Никону, что не приемлет новой веры. Патриарх был в ярости, побил епископа прямо на соборе, лишил кафедры и повелел сослать в ссылку. В апреле 1656 г. епископа Павла сожгли в деревянном срубе<sup>54</sup>.

Патриарх Никон в церковной реформе хотел заручиться соборным решением, но полностью не достигает цели. Собор уполномочивает Патриарха на исправление церковных чинов и обрядов на основании древних славянских и греческих рукописных книг, но не вновь напечатанных в Европе греческих книг. Немного позже Никон превысит данные полномочия собора. В книжной справе он начнет опираться на греческие книги венецианского издания, чем породит в ревнителях старины непреодолимую стену отчуждения от реформированной церкви. Патриарх Никон для авторитетной поддержки церковной реформы



решает опереться на авторитет восточных патриархов. Постановления собора отсылаются Константинопольскому патриарху Паисию для авторитетного утверждения.

С начала апреля 1654 г. начинается печать нового Служебника и новой книги правил (Скрижали). Весной 1655 г. в Москву приезжают Антиохийский патриарх Макарий и Сербский архиепископ Гавриил, Никон созывает собор, на котором окончательно закрепляется решение об исправлении русских церковных обрядов по образцу славянских и греческих рукописей.

В неделю Торжества Православия 1655 г. патриарх Никон повел борьбу с иконами фряжского (франкского) письма. Павел Алеппский был свидетелем борьбы и оставил описание. Во время проповеди Никон повелел принести ему иконы старые и новые, писанные по образцу картин франкских и польских. Иконы ходили собирать по всем домам, даже царских сановников, что и было исполнено. Патриарх выкальвал у этих образов глаза, после чего его слуги носили образа по городу и говорили, что того, кто будет писать подобные иконы, постигнет та же участь. В другой раз патриарх Никон с амвона предал анафеме богомазов, писавших фряжские иконы. Сам брал иконы, показывал народу и разбивал о железные плиты пола. Борьба велась и против двоеперстия, теперь уже под прикрытием авторитета Антиохийского патриарха Макария<sup>55</sup>.

Народ был возмущен произошедшим. Волнение еще подогревала моровая язва, унесшая много жизней, так же и Солнечное затмение – в этом увидели наказание Божие за иконоборчество Никона. Возмущение усиливали и бывшие друзья патриарха, которые указывали на необдуманные поступки Никона, толкуя их как нечестивые и злые умыслы в порче веры.

В конце марта 1655 г. патриарх Никон созывает новый собор с участием антиохийского и сербского первоиерархов<sup>56</sup>. На соборе Никон торжественно объявил о своем полном разрыве с русскими обрядами и окончательном переходе на сторону греческой богослужебной традиции. Подобное заявление оказало негативное и неприятное впечатление на ревнителей русской старины, но соборяне молчали. Собор был личным детищем патриарха Никона в оправдание начавшейся обрядовой ломки в русской церкви<sup>57</sup>.

Летом 1655 г. было получено послание Константинопольского патриарха Паисия. В нем не было прямого благословения Никона на реформы, наоборот, реформаторский задор не поощрялся, поскольку в каждой поместной церкви есть свои обрядовые особенности. Послание больше походило на поучение и назидание, а не на призыв к действию. Все же Паисий хвалит ревность русского патриарха в делах вероучения и церковного порядка. Справедливо замечание Н.Ф. Каптерева, что Никон или не понял смысла послания патриарха Паисия, «или же придал ей совершенно не то значение, какое бы она должна была иметь для него»<sup>58</sup>. Церковные реформы стали набирать еще большие обороты.

Весной 1656 г. состоялся новый приезд Восточных иерархов в Москву за милостьюней. В неделю Торжества Православия в Успенском соборе на богослужении произносится анафема на крестящихся двумя перстами. Павел Алеппский пишет, что в своей проповеди о недопустимости двуперстия сослался на авторитет патриарха Макария, который подтвердил это через переводчика<sup>59</sup>. Двуперстие было названо армянской ересью.

Последним актом церковной реформы был созыв на собор русских архиереев 23 апреля 1656 г. На соборе Никон наносит противникам церковных реформ окончательный удар. Сторонники двуперстного крестного знамения были отлучены от церкви и прокляты. Начинается введение греческого обряда в русскую церковную культуру. Вводится греческая одежда – ряса и монашеский клобук, патриарший куколь. Никон даже заводит в патриаршей кухне греческую еду. Изменению подвергается облачение священнослужителей и устройство церквей. Епископат не сопротивлялся обрядовым реформам, патриарх Никон всех их запугал. «Робко и молчаливо соглашались они с его требованиями и распоряжениями»<sup>60</sup>.

Одновременно с изменением обрядовой стороны церковной жизни начинается ломка другой – богослужебной, начинается пересмотр и исправление богослужебных книг по греческим. Важно понять, что в этом деле роль патриарха Никона была минимальна. Он не знал греческого языка, соответственно лично участвовать не мог (следить за точностью sprawy), справщикам была дана полная свобода в выборе эталона для исправления и различных вариаций перевода. Книжная справа полностью скомпрометировала себя в глазах старообрядцев. Для установления богослужебного единообразия с греками были взяты новогреческие печатные книги, а не старые греческие рукописи. Масло в огонь добавило и то, что греческие книги были отпечатаны в типографиях Венеции и Парижа, что для старообрядцев было несомненным признаком их еретичности<sup>61</sup>.

Патриарха Никона окружало много советчиков и помощников в деле реформы, которые берут на себя ответственность в ее реализации. Он остается лишь человеком, задавшим тон книжной реформы, но ее реализация не его заслуга. После 1656 г. патриарха Никона мало интересует богослужебная реформа, он даже разрешает Неронову служить по «старым» книгам. Н.Ф. Каптерев предполагает, что оставаясь Никон на патриаршей кафедре и дальше, раскола церкви могло бы и не быть, поскольку со временем, разобравшись в вопросе реформирования церкви, Никон разрешил бы ревнителям старины «верить» по-старому<sup>62</sup>. Это не могло допустить правительство Алексея Михайловича, которое сыграло на гордости патриарха, выведя из дела реформы.

### **Ссора Никона и Алексея Михайловича**

Июль 1658 г. начальная точка разрыва отношений патриарха Никона и Алексея Михайловича. Во дворце был пир, патриарха «забыли» пригласить. Он отправляет своего стряпчего князя Дмитрия Мещерского узнать причину. Во дворце стряпчего оскорбили, распорядитель гостей Богдан Хитрово ударил палкой. Никон требовал

немедленного суда над обидчиком, но царь не проявил должного рвения в наказании. Разрыв углубляется, когда царское семейство не приходит на патриаршее богослужение 8 июля, то же произошло и 10 июля. Никон понял, что остался один, холопы идут за Государем, а не за ним. Окончательную точку в ссоре поставил князь Ромодановский. Он огласил Никону царский запрет на величание патриарха «Великим Государем». Гордость патриарха этого не вынесла<sup>63</sup>.

Гиббенет пишет, что, без сомнения, в ссоре Никона и Алексея Михайловича большую роль сыграли бояре, вооружившие царя против патриарха<sup>64</sup>. Утверждение опирается на исторические свидетельства. Павел Алеппский пишет, что бояре были озлоблены на патриарха Никона. Он подолгу заставлял их ждать своего приема на морозе, даже царских сановников. «Каждый из них, приблизившись, кланялся ему до земли, подходил под благословение и в заключение делал вторично земной поклон. Так подходили все под благословение, даже их маленькие дети поступали точно так же»<sup>65</sup>. Подобного же мнения придерживается митр. Антоний Храповицкий. Он считает, что бояре мстили Никону за его низкородное происхождение, за его влияние на Алексея Михайловича, за то, что «отстранил их, дутых, своекорыстных и с холопской душой, от престола, при случае и наказывал»<sup>66</sup>.

Бояре – это одна сторона. Другая сторона – это амбиции патриарха Никона, желание господства. Будучи юным Алексей Михайлович видел в Никоне опору в своем правлении, доверяя ему даже управление страной вместо себя (при войне с поляками). Патриарху самим царем был дан титул Великий Государь. Распоряжение Никона «имело для всех обязательную силу, перед ним, как настоящим царем, преклонялось все»<sup>67</sup>. Патриарх запрещает русским ходить в европейском костюме, подвергает гонению бродячих музыкантов, запрещает даже держать музыкальные инструменты в боярских домах. Никон стал полновластным диктатором и в церкви, и в государстве, пагубность данного обстоятельства осознал повзрослевший Романов.

Еще одной причиной, приведшей к разрыву отношений, является отстаивание патриархом Никоном идеи «священство выше царства». Борьба с соборным Уложением 1649 г., желание получить юридические права в свои руки на церковное движимое и недвижимое имущество, обширные богатства Никона, его грандиозные постройки – все это делало автономию власти церкви от государства реальностью. Отойдя от византийской идеи симфонии власти, Никон встал на путь католических богословов в аргументации превосходства священства над царством. Никон с присущим ему пылом отстаивал мысль, что царь не имеет права вмешиваться в церковные дела. Церковь же и ее высший представитель патриарх имеют неотъемлемое право контролировать всю государственную и общественную жизнь. Всякая неправда и нарушение «должно встречать со стороны патриарха обличения, не стесняясь тем обстоятельством, если эти обличения будут направлены и на личность самого царя»<sup>68</sup>. Подобные идеи не могли найти понимания у самодержавного царя Алексея Михайловича. Эти воззрения патриарха Никона стали главной причиной

в разрыве отношений с ним царя и последующего окончательного осуждения опального патриарха.

10 июля 1658 г. после богослужения патриарх Никон произнес проповедь о своем недостойнстве быть патриархом и об уходе с кафедры. Разоблачившись, он хотел покинуть храм, но народ не пустил его. Послали к царю. Возможно, Никон рассчитывал на раскаяние Алексея Михайловича в отношении к нему. Царь не попал в эту ловушка. Никон уходит в Воскресенский монастырь.

После удаления патриарха Никона с кафедры местоблюстителем поставляют крутицкого митрополита Питирима (восемь лет он был местоблюстителем до избрания нового патриарха). Поводом для обострения конфликта царя с Никоном послужило шествие на осляти в неделю Ваий, совершенное митрополитом Питиримом весной 1659 г. Никон был оскорблен «превышением полномочий» местоблюстителем. Москва была обеспокоена, возвращение опального патриарха могло испортить многие церковные начинания царя. Правительство царя опасалось и сторонников патриарха, которые в случае возвращения его на кафедру могли попытаться поднять народный бунт за Никона. Подтверждением этому послужил внезапный приезд Никона летом 1659 г. в Москву. Осенью 1659 г. патриарх Никон отправляется в Иверский, а оттуда в Крестный монастырь (на север России). Патриарх находился под строгим наблюдением, следили и за его перепиской. Отъезд Никона стал удобным случаем для соборного суда над опальным патриархом и избрания нового первосвященителя<sup>69</sup>.

Собор был созван в 1660 г. Был довольно продолжительным с 16 февраля по 14 августа. Среди соборян было 16 архиереев (трое греческих), 29 архимандритов, 13 игуменов, 5 протопопов, немало и других лиц. Заседание собора было открыто речью Алексея Михайловича, в которой было поставлено две проблемы: суд над Никоном и избрание нового архипастыря. В принятии решения принимали участие и греческие иерархи, которые вначале взяли сторону опального патриарха, но после переменили свое решение. Были подобраны канонические правила, на основании которых Никона можно было лишить не только патриаршества, но и епископского сана. Здесь вступает в прение старец Епифаний Славинецкий. Он не был против избрания нового патриарха, но настаивал, чтобы Никону оставили епископский сан. Греческие иерархи убедили старца Епифания. Уже после собора Епифаний раскаялся, говоря, что греки обольстили его лживыми речами<sup>70</sup>.

Соборно было решено низложить патриарха Никона. Постановление было подписано всеми и представлено Алексею Михайловичу. Царь скрепил постановление собора своей подписью. Это произошло в мае 1660 г., но в исполнение приведено не было<sup>71</sup>.

Дело Никона осталось нерешенным по нескольким причинам. Сами греческие иерархи говорили Алексею Михайловичу о снисхождении к Никону: он погрешил как человек, но в догматах веры остался чист от ереси. Архимандрит Борисоглебского монастыря Игнатий утверждал, что окончательное решение в деле патриарха

Никона может принять только Константинопольский патриарх. Сам патриарх Никон не признал постановления собора, считая его незаконным. Итогом стало решение правительства Алексея Михайловича признать собор 1660 г. неудавшимся и отказаться от приведения в исполнение состоявшегося на нем постановления о конечном низвержении Никона и выборе на его место нового патриарха, благодаря чему вопрос о Никоне по-прежнему оставался открытым.

### **Церковные соборы 1666 – 1667 годов**

После удаления с патриаршего престола Никона в 1658 г. царь Алексей Михайлович единолично управлял Церковью, приближая к себе иерархов, способных к реализации намеченной церковной реформы. Ближайшими сподвижниками Царя становятся митрополит Павел Крутицкий, архиепископ Иларион Рязанский и архимандрит Чудова монастыря Иоаким (впоследствии стал Патриархом). Первые два будут играть основную роль на предстоящих Соборах.

Алексей Михайлович перед открытием Собора ликвидировал среди духовенства всякую оппозицию церковной реформе, а также позаботился о признании легитимности и нужности новых церковных порядков<sup>72</sup>. После тщательной подготовки Алексей Михайлович открывает Собор. Были обмануты ревнители старых обрядов, ожидавшие от Собора справедливых решений. Ни белое духовенство, ни миряне не были приглашены, «и ни один из защитников русской богослужебной традиции и старого обряда не стал его участником»<sup>73</sup>.

Проф. Н.Ф. Каптерев пишет, что подлинных записей деяний Собора не сохранилось, а дошла лишь литературная обработка, сделанная Симеоном Полоцким по повелению Царя<sup>74</sup>. Мнение проф. Н.Ф. Каптерева подтверждает современный исследователь Б. Костин. Он пишет, что Симеон Полоцкий в отношении деяний Собора «не уподобляется обыкновенному хроникеру, а преподносит собственную точку зрения на события, сводя их в тематические блоки для удобства цельного и связанного представления»<sup>75</sup>. По мнению проф. Н.Ф. Каптерева, существенной ошибкой Симеона Полоцкого стало соединение деяний двух различных Соборов в один, потому что в 1666 г. в России проходило два совершенно различных Собора. Первый был открыт 29 апреля, а закрыт 2 июля, второй открылся в том же году 29 ноября и продолжался в 1667 г. Существенным различием Соборов был их состав. Первый состоял исключительно из русских архиереев, и только на втором появляются греческие представители. Поэтому указанные два Собора не следует смешивать и соединять в один<sup>76</sup>. В современной историографии утвердилось мнение, что в Москве в 1666 – 1667 гг. проходил один Собор. Это не является ошибкой, а историческое следствие некомпетентности или злонамеренности редактора соборных деяний Симеона Полоцкого.

На повестке для утверждения первого Собора было три вопроса:

- Остаются ли православными греческие иерархи (Константинопольский, Антиохийский и Иерусалимский), поскольку они живут под властью турок?

- Правильны ли греческие книги (печатные и рукописные) и их обряды?

- Имеет ли легитимность Собор 1654 г. под председательством Никона о начале книжной sprawy?<sup>77</sup>

Русские епископы проявили единодушие в утверждении данных вопросов, кроме епископа Александра Вятского, однако сопротивление длилось недолго. Церковному прещению подверглись упорные ревнители старой веры: протопопы Аввакум и Никита и дьякон Федор, последние двое в дальнейшем покаялись. «Тем не менее окончательное решение судьбы протопопа и его сторонников, равно как и судьбы Никона, было отложено до приезда “вселенских” патриархов»<sup>78</sup>.

В деятельности Собора было много лакун. Узаконив новые обряды, он оставил недосказанность о старом обряде, который так восхвалял Стоглавый собор 1551 г., истинен ли он. Главное, что было непонятно ревнителям старых обрядов, то «каким образом можно изменить обряд, а в то же время не изменять самой веры, каким образом, приняв новый обряд, в то же время можно остаться при прежней вере»<sup>79</sup>. Объяснений Собор не дал. Закрытие Собора последовало 2 июля.

Алексей Михайлович стремился привлечь в Москву восточных Патриархов для авторитетного утверждения соборных деяний 1666 г. Успех достигается 2 ноября, когда в Москву прибывают восточные патриархи Паисий Александрийский и Макарий Антиохийский. На всем протяжении пути от русской границы до Москвы гостей оберегали от нежелательного влияния сторонников Никона или ревнителей старых обрядов. В Москве стремились, чтобы патриархи узнали о происшедших событиях от одного источника – московского правительства, «и только на основании отсюда полученных сведений составили о нем свое предварительное представление»<sup>80</sup>.

Прежде соборных заседаний Алексей Михайлович имел совещание с приехавшими гостями не по вопросам реформы церковных обрядов (все уже было предрешено), а по вопросу о патриархе Никоне, что сильно беспокоило Царя. Дело Никона было решено еще до соборного суда, он был признан виновным и лишенным патриаршего сана. «После этого самый соборный суд над Никоном по существу дела был только простою формальностью и не мог иметь влияния на исход предрешенного суда»<sup>81</sup>.

Было объявлено об открытии Собора 29 ноября. Среди присутствующих было 29 архиереев, из которых 12 были иностранцами. Присутствовало также множество русских и иноземных архимандритов, игуменов, иноков и священников<sup>82</sup>. Заседания по «делу Никона» проходили в государевой Столовой палате, последующие вопросы обсуждались уже в Патриаршей Крестовой палате. Патриарху Никону были предъявлены следующие обвинения: «досаждение» Царю, оставление патриаршего престола, превышение патриаршей власти, глумление над собратьями, неуважение к восточным Патриархам, лобостязательство<sup>83</sup>. Было письменно высказано мнение безымянного просителя о нелишении Никона священства<sup>84</sup>.

Наказание было уже предрешено. Патриарх Никон был признан виновным по всем предъявленным ему обвинениям, лишен священного звания, признан простым монахом и сослан в Ферапонтов монастырь. «Патриархи обзывали его на соборе

лжецом, обманщиком, мучителем, убийцей; сравнивали его с сатаной, утверждали даже, что он хуже сатаны. Признавали его еретиком и за то, что он приказывал не исповедовать воров и разбойников даже перед смертью»<sup>85</sup>. Приговор о низвержении патриарха Никона из сана был прочитан сначала по-гречески, а затем архиепископ Иларион Рязанский прочел его по-славянски<sup>86</sup>.

31 января 1667 г. Собор избирает на русский патриарший престол престарелого Троицкого архимандрита Иоасафа. Избрание было не без указаний дворца. Собор продолжил свою работу, теперь стоял вопрос об утверждении церковной реформы.

Царь Алексей Михайлович заранее позаботился об успешной реализации своих идей через восточных Патриархов. Кроме того, русское правительство заручилось поддержкой прогрессивной части образованного духовенства. Своих сторонников двор нашел в лице Паисия Лигарида, архимандрита Дионисия, Симеона Полоцкого и монаха Епифания. «Эти ученые царские богомольцы, содержащиеся за счет царя, и должны были сковать то ученое оружие, которое бы окончательно поразило неученых защитников русской церковной старины»<sup>87</sup>. Ученые монахи являлись переводчиками (в особенности архимандрит Дионисий) восточных Патриархов и непосредственно влияли на формирование мнения последних на отношении к русским ревнителям старины.

Итогом Собора 1667 г. стала его непримиримая позиция в отношении к ревнителям старины: «Он резко осудил “старую веру”, безусловно запретил старый обряд, приверженцев его признал еретиками, наложил анафему на двуперстие и сугубую аллилуйю и призывал светскую власть преследовать и карать непокорных»<sup>88</sup>. А.Ф. Крамер пишет, что греки мстили русским за их «Богоизбранность», за обличения в унии, симонии, предательствах веры, «а русский царь им это заказывал и щедро оплачивал, и только поэтому их языки и перья развязались до такой степени»<sup>89</sup>. Странное высказывание об оплате русскими мести самим себе. Ближе к истине, видимо, мнение проф. Н.Ф. Каптерева. Восточные Патриархи следовали мнению архимандрита Дионисия, который был с Афона. Необходимо напомнить, что задолго до указанных событий русские отсылали афонитам свои богослужебные книги, но те их сожгли. Греки видели в старом русском обряде прямо еретическое учение. Не столько месть, сколько менталитет повлиял на их столь категоричную позицию. По причине своей еретичности обряд необходимо подлежал церковному запрещению, и «всякий его употребляющий, после разъяснений, сделанных собором, необходимо подлежал церковному отлучению и клятве только за употребление самого обряда»<sup>90</sup>. Осуждая старые русские обряды, греки возвышали свои, этим становясь вновь учителями русских невежд. Осуждением обряда, греки пошатнули мессианскую идею Руси как охранительницы вселенского православия.

Объяснимо и полное согласие с решением восточных иерархов русских архипастырей в осуждении русской старины. Сказывалось давление царя на епископат, видевшего в греках учителей, способных привести в порядок русские церковные

дела. К тому же русские архиереи не блистали богословским образованием и доверились более ученым своим собратям. «При таком отношении русских архиереев к разным церковным вопросам вполне естественно было, что восточные патриархи, вместе с другими греками, заняли на московском соборе безусловно доминирующее положение и что то или другое решение поставленных на соборе вопросов исключительно зависело от них, – русские иерархи только смиренно и послушно подписывались под тем, что диктовали им, купно с другими греками, восточные патриархи»<sup>91</sup>.

В историографии об истории Собора 1667 г. существует мнение о его нелегитимности. Данное мнение приводит в своем исследовании Б. Кутузов. Суть в том, что три основных его участника, два восточных Патриарха и митрополит Паисий Лигарид, на момент прохождения русского Собора были под запрещением Константинопольского патриарха Парфения. «Таким образом, собор 1667 г. следует признать неканоничным, а решения его незаконными»<sup>92</sup>.

Действительно, проф. Н.Ф. Каптерев аргументированно показал, что указанные восточные Патриархи были лишены Парфением своих кафедр, это относится и к газскому митрополиту Паисию Лигариду, запрещенному архиерею-авантюристу, лишенному и кафедры, и сана<sup>93</sup>. О лишении кафедр восточных Патриархов пишет и С.А. Зеньковский: «Возмущенный их поездкой на суд Никона патриарх Парфений и созванный им собор добились у турецкого правительства смещения этих обоих неколлегиальных владык под предлогом оставления ими паствы и церкви без разрешения властей»<sup>94</sup>. Легитимность Собора 1667 г. оба приведенных автора, тем не менее, не подвергают сомнению.

Б. Кутузов «забывает», что помимо указанных запрещенных архиереев на Соборе участвовало еще 26 архиереев, большая часть которых была русскими архипастырями, что обеспечивало кворум легитимности. Собор 1667 г. избрал патриархом Иоасафа, законность которого никогда в истории не оспаривалась, имя его до сего дня находится в церковных диптихах (для примера можно указать на опального московского патриарха Игнатия<sup>95</sup>). Соответственно, без признания легитимности Собора и осуждение патриарха Никона становится незаконным. Б. Кутузов об этом умалчивает, потому что Никон для него, как и для протопопа Аввакума, «отступник, еретик, враг Божий, колдун-чернокнижник, блудник»<sup>96</sup> и т.д.

Проф. Н.Ф. Каптерев пишет, что больших трудов стоило русскому царю добиться у турецкого правительства возвращения патриархам Паисию и Макарию их кафедр. Не смог только Алексей Михайлович восстановить в правах газского митрополита, «Паисий Лигарид так и умер в Киеве запрещенным архиереем»<sup>97</sup>.

Восточные архиереи Паисий и Макарий прибыли в Россию «по вызову» и участвовали в Соборе 1667 г. за определенное вознаграждение. Не вполне корректно называть их шайкой «заезжих авантюристов и откровенных корыстолюбцев, готовых за звонкую золотую монету продать свою совесть и душу»<sup>98</sup>. Патриархи были людьми своего времени, условия их существования в Османской империи



подвигали их на различные «делки с совестью». Ехидно пишет о них Ф.Е. Мельников: «По своему невежеству, по своему незнанию русского языка они, собственно, и не понимали, что, кого, за что они клянут и анафемствуют, что и против чего они подписывают. Им нужны были лишь жирная кормежка и щедрое подаяние. А на все остальное им наплевать»<sup>99</sup>. В невежестве восточных Патриархов трудно упрекать, их образование богаче и шире русских архипастырей.

Главным устройтелем Собора 1667 г. был русский царь Алексей Михайлович, и ему важно было заручиться поддержкой восточных иерархов для осуждения патриарха Никона и избрания ему преемника. Проф. Н.И. Субботин пишет, что самым оптимальным решением было пригласить восточных патриархов в Москву «для личного присутствия на соборе, который должен будет заняться подробным рассмотрением и решением дела о патриархе Никоне»<sup>100</sup>. Царь вызывает восточных Патриархов, и соответственно, оплачивает их приезд и дает вознаграждение за участие в Соборе. Они не являлись тайными агентами Ватикана для разрушения русской Церкви<sup>101</sup>. Патриархи приехали в Россию законно по просьбе Царя для участия в Соборе, подписали конечное решение, получили вознаграждение и отправились на родину. Здесь нет криминала. Церковная трагедия заключалась в том, что «главными помощниками царя по созыву собора были морально крайне непочтенные представители греческой и западнорусской церкви, которые вряд ли что-либо понимали в духовной подкладке русского кризиса, но зато при условии должной оплаты были готовы делать все, что им будет приказано»<sup>102</sup>.

В XVII столетии было создано около 50 церковных соборов. Только один собор остался в исторической памяти как Большой Московский, на котором произошло разделение русской Церкви. В настоящее время предпринимаются попытки исправить ошибки прошлого: снятие клятв со старообрядцев на поместном Соборе 1971, диалог православных со старообрядцами австрийского толка (1 апреля 2015 г.) о признании их иерархии. Придет время, когда все ошибки будут исправлены, старообрядцы и православные станут едины, и Большой Московский собор 1666 – 1667 гг. останется лишь историографическим памятником политическим интригам в Московском царстве XVII столетия.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Ключевский В.О. Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. – М., 1968. С. 332.

<sup>2</sup> Кузьмин А.Г. Падение Перуна: (Становление христианства на Руси). – М., 1988. С. 19.

<sup>3</sup> Субботин Н.И. О сущности и значении раскола в России. – СПб. 1892. С. 10.

<sup>4</sup> Быстров С.И. Двуперстие в памятниках христианского искусства и письменности. – Барнаул, 2001. С. 12.

<sup>5</sup> Карацуба Ирина. Выбирая свою историю. Развилки на пути России: от Рюриковичей до олигархов. – М., 2015. С. 144.

\* Именно этот факт был немаловажным в свое время при разделении единой христианской

Церкви в XI столетии, когда в литургическую практику западной церкви было введено *filioque* в Символ веры в VI веке на Толедском соборе, а к моменту разделения Церквей стало на уровне догматического определения в католической церкви.

<sup>7</sup> ПСРЛ. Т. I. Лаврентьевская летопись. Издание 1. – СПб., 1846. С. 69.

<sup>8</sup> Мансветов И. Митрополит Киприан в его литургической деятельности. – М., 1882. С. 6.

<sup>9</sup> Успенский Н.Д. Православная вечерня: Историко-литургический очерк. – М., 2004. С. 269.

<sup>10</sup> Плюханова М.Б. Предисловие // Пустозерская проза: Сборник – М., 1989. С. 10.

<sup>11</sup> Мансветов И. Церковный устав (типик). Его образование и судьба в греческой и русской церкви. – М., 1885. С. 282.

<sup>12</sup> Там же, С. 284.

<sup>13</sup> Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. – Минск, 2006. С. 14.

<sup>14</sup> Плюханова М.Б. Указ. соч. С. 10.

<sup>15</sup> Флоровский Георгий, прот. Указ. соч. С. 15.

<sup>16</sup> Колесникова Е.А. Макарий и Филипп Колычев // Великие духовные пастыри России. – М., 1999. С. 310.

<sup>17</sup> Урушев Д.А. История Русской Церкви. – М., 2013. С. 26 – 27.

<sup>18</sup> Верховский Иоанн, прот. «Буква убивает, а дух животворит» // Труды. – СПб., 2014. С. 12.

<sup>19</sup> Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. – М., 2006. С. 62.

<sup>20</sup> Флоровский Георгий, прот. Указ. соч. С. 27.

<sup>21</sup> Керженцев Б. Окаянное время. – М., 2013. С. 33.

<sup>22</sup> Рансимэн С. Великая Церковь в пленении. – СПб, 2006. С. 335.

<sup>23</sup> Савинцев Вячеслав, иерей. Патриарх Игнатий Грек // Рязанский богословский вестник. 2015 №1 (11). С. 16.

<sup>24</sup> Паскаль Пьер. Протопоп Аввакум и начало Раскола / Пер. с фр. С.С. Толстого; Науч. ред. Перевода Е.М. Юхименко. – М., 2011. С. 54.

<sup>25</sup> Там же, С. 58.

<sup>26</sup> Мельников П.И. Исторические очерки поповщины. Ч. 1. – М., 1864. С. 8.

<sup>27</sup> Флоровский Георгий, прот. Указ. соч. С. 61.

<sup>28</sup> Там же. С. 61.

<sup>29</sup> Ашков Г. Духовническая дисциплина позднего средневековья на Руси. – Воронеж, 2012. С. 24.

<sup>30</sup> Плюханова М.Б. Указ. соч. С. 11.

<sup>31</sup> Паскаль Пьер. Указ. соч. С. 59.

<sup>32</sup> Флоровский Георгий, прот. Указ. соч. С. 63.

<sup>33</sup> Пресняков А.Е. Российские самодержцы. М., 1990. С. 116.

<sup>34</sup> Каргашев А.В. Очерки по истории русской церкви. Т. II. С. 96.

<sup>35</sup> Ключевский В.О. Курс русской истории. – М., 2011. С. 693.

<sup>36</sup> Громогласов И.М. О сущности и причинах русского раскола, так называемого старообрядчества. – М., 1895. С. 26.

<sup>37</sup> Пресняков А.Е. Указ. соч. С. 116.

<sup>38</sup> Борисов Н.С. Церковные деятели средневековой Руси XIII – XVII вв. – М., 1988. С. 177.

<sup>39</sup> Громогласов И.М. Указ. соч. С. 29 – 30.

<sup>40</sup> Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и Царь Алексей Михайлович. Ч. I. – М., 1996. С. 35.

<sup>41</sup> Панченко А.М. О русской истории и культуре. – СПб., 2000. С. 38.

<sup>42</sup> Каптерев Н.Ф. Указ. соч. Ч. I. С. 93.

- <sup>43</sup> Паскаль Пьер. Указ. соч. С. 198.
- <sup>44</sup> Кутузов Б.П. Церковная «реформа» XVII века. – М., 2003. С. 570.
- <sup>45</sup> Павел Алеппский (архидиакон, XVII в.). Путешествие Антиохийского Патриарха Макария в Россию в половине XVII века, описанное его сыном, архидиаконом Павлом Алеппским. – М., 2012. С. 296.
- <sup>46</sup> Там же. С. 349.
- <sup>47</sup> Там же. С. 389.
- <sup>48</sup> Каптерев Н.Ф. Указ. соч. Ч. I. С. 69.
- <sup>49</sup> Кутузов Б.П. Указ. соч. С. 329.
- <sup>50</sup> Кожурин К.Я. Протопоп Аввакум: Жизнь за веру. – М., 2011. С. 126.
- <sup>51</sup> Протопоп Аввакум. Житие, им самим составленное // Материалы для истории раскола за первое время его существования / Под ред. Н. Субботина. Т. V. – М., 1879. С. 18.
- <sup>52</sup> Смирнов С.И., проф. Древнерусский духовник. – М., 2004. С. 353.
- <sup>53</sup> Белокуров С.А. Собрание патриархом Никоном книг с Востока. – М., 1882. С. С. 31 – 51.
- <sup>54</sup> Кожурин К.Я., Безгоднов А.А. К 350-летию со дня мученической кончины епископа Павла Коломенского. – М., 2005. С. 5.
- <sup>55</sup> Павел Алеппский (архидиакон, XVII в.). Указ. соч. С. 357.
- <sup>56</sup> Богданов А.П. Патриарх Никон // Вопросы истории. 2004. № 1. С. 66.
- <sup>57</sup> Каптерев Н.Ф. Указ. соч. Ч. I. С. 161 – 162.
- <sup>58</sup> Там же. С. 179.
- <sup>59</sup> Павел Алеппский (архидиакон, XVII в.). Указ. соч. С. 358.
- <sup>60</sup> Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. – Барнаул, 1999. С. 48.
- <sup>61</sup> Громогласов И.М. Указ. соч. С. 35 – 37.
- <sup>62</sup> Каптерев Н.Ф. Указ. соч. Ч. I. С. 209 – 210.
- <sup>63</sup> Богданов А.П. Указ. соч. С. 74 – 75.
- <sup>64</sup> Гиббенет Н. Историческое исследование дела патриарха Никона. Ч. I. – СПб., 1882. С. 25 – 26.
- <sup>65</sup> Павел Алеппский (архидиакон, XVII в.). Указ. соч. С. 372.
- <sup>66</sup> Антоний (Храповицкий), митр. О патриархе Никоне. – М., 2007. С. 771.
- <sup>67</sup> Каптерев Н.Ф. Указ. соч. Ч. II. С. 139.
- <sup>68</sup> Каптерев Н.Ф. Указ. соч. Ч. II. С. 202.
- <sup>69</sup> Гиббенет Н. Указ. соч. С. 35 – 51.
- <sup>70</sup> Каптерев Н.Ф. Указ. соч. Ч. II. С. 256 – 266.
- <sup>71</sup> Гиббенет Н. Указ. соч. С. 89.
- <sup>72</sup> Каптерев Н.Ф. Указ. соч. Т. II. С. 28.
- <sup>73</sup> Зеньковский С.А. Указ. соч. С. 217.
- <sup>74</sup> Каптерев Н.Ф. Указ. соч. Т. II. С. 28.
- <sup>75</sup> Костин Б.А. Верный слуга Алексея Михайловича. – М., 2013. С. 91.
- <sup>76</sup> Каптерев Н.Ф. Указ. соч. Т. II. С. 30 – 31.
- <sup>77</sup> Паскаль Пьер. Указ. соч. С. 424.
- <sup>78</sup> Кожурин К.Я. Указ. соч. С. 266.
- <sup>79</sup> Каптерев Н.Ф. Указ. соч. Т. II. С. 48.
- <sup>80</sup> Там же. С. 328.
- <sup>81</sup> Там же. С. 336.
- <sup>82</sup> Кожурин К.Я. Указ. соч. С. 276 – 277.

- <sup>83</sup> Шмурло Е.Ф. Курс русской истории: В 4 т. Т. 3. – СПб., 2000. С. 114.
- <sup>84</sup> Мнение, неизвестно кем поданное царю и Собору, о том, что Никон должен быть лишен патриаршества, но не лишен священства // Дело о Патриархе Никоне. Издание археографической комиссии. – СПб., 1897. С. 297.
- <sup>85</sup> Мельников Ф.Е. Указ. соч. С. 51.
- <sup>86</sup> Шушерин Иоанн. Известие о рождении и воспитании и о житии святейшего Никона патриарха Московского и всея России. – М., 1997. С. 120
- <sup>87</sup> Каптерев Н.Ф. Указ. соч. Т. II. С. 375.
- <sup>88</sup> Шмурло Е.Ф. Указ. соч. С. 116.
- <sup>89</sup> Крамер А.В. Раскол русской Церкви в середине XVII в. – СПб., 2011. С. 209.
- <sup>90</sup> Каптерев Н.Ф. Указ. соч. Т. II. С. 394.
- <sup>91</sup> Каптерев Н.Ф. Указ. соч. Т. II. С. 415.
- <sup>92</sup> Кутузов Б.П. Указ. соч. С. 234.
- <sup>93</sup> Каптерев Н.Ф. Указ. соч. Т. II. С. 465 – 517.
- <sup>94</sup> Зеньковский С.А. Указ. соч. С. 222.
- <sup>95</sup> См.: Савинцев Вячеслав, иерей. Патриарх Игнатий Грек // Рязанский богословский вестник. 2015 №1 (11).
- <sup>96</sup> Кутузов Б.П. Указ. соч. С. 100.
- <sup>97</sup> Каптерев Н.Ф. Указ. соч. Т. II. С. 518.
- <sup>98</sup> Кожурин К.Я. Указ. соч. С. 291.
- <sup>99</sup> Мельников Ф.Е. Указ. соч. С. 59.
- <sup>100</sup> Субботин Н.И. Дело патриарха Никона. – М., 1862. С. 85.
- <sup>101</sup> Версию о «руке» Ватикана в расколе русской Церкви XVII столетия см.: Кутузов Б.П. Церковная «реформа» XVII века. М., 2003. С. 56 – 72.
- <sup>102</sup> Зеньковский С.А. Указ. соч. С. 215.

# ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

*Монахиня Мелетия (Панкова)*

## К ВОПРОСУ О СТАВРОГРАФИИ (представляем частную коллекцию рязанского краеведа Е.Н. Зайцева)

*«Что известнее для христиан Креста Христова, который, встречая наше вступление в мир, сопровождает нас потом всюду во все время нашего странствования на земле – до нашего смиренного ложа в земной утробе, над которым в последний раз водружается он во свидетельство веры и надежды усопшего?»*

*Прав. Иоанн Кронштадтский*

Начало ставрографии (от др.-греч. *Σταυρος* – «дерево, крест» и *γράφω* – «пишу») как науки, изучающей историю и иконографию Креста Христова, основополагающего символа христианства, было заложено в начале XIX в. трудами российских ученых и священников<sup>1</sup>.

Несомненный вклад в становление и развитие ставрографии внесли: архимандрит Макарий (Миролюбов), впоследствии – архиепископ Донской и Новочеркасский<sup>2</sup>, профессор Киевской духовной академии И. И. Малышевский<sup>3</sup>, филологи-слависты И. С. Пальмов<sup>4</sup> и М.Н. Сперанский<sup>5</sup>, археолог граф А. С. Уваров<sup>6</sup>, профессор Санкт-Петербургского университета И. А. Шляпкин<sup>7</sup>, профессор Санкт-



*Монахиня Мелетия  
(Панкова), преподаватель  
кафедры Церковной  
истории РПДС,  
заслуженный работник  
культуры РФ, член Союза  
журналистов России*

Петербургской духовной академии Н. В. Покровский<sup>8</sup>, прав. Иоанн Кронштадтский<sup>9</sup>, коллекционеры древностей супруги Б. И. и В.Н. Ханенко<sup>10</sup>, а также ряд других церковных ученых, историков и искусствоведов. Самым значительным по количеству опубликованных образцов крестов остается до настоящего времени «Каталог собрания древностей» графа А. С. Уварова<sup>11</sup>.

К началу XX в. ставрография оформилась как полноценная часть исторической науки и развивалась в основном в двух направлениях – богословском (изучение церковных преданий о Животворящем Кресте, сказаний о явленных и чудотворных крестах) и историческом (источниковедение, церковная археология, эпиграфика, этнография, история искусства, иконография и др.).

Октябрьский переворот 1917 г. и последовавшие за ним антирелигиозная пропаганда, отделение Церкви от государства резко изменили положение дел. Из полноценной науки ставрография превратилась в описательное искусствоведение<sup>12</sup>. Научные исследования в этой области были практически прекращены, запрещались издания о крестах<sup>13</sup>, из библиотек изымались книги о религии<sup>14</sup>. В силу всего этого публикации на тему ставрографии в то время были очень редки<sup>15</sup>, стали появляться работы, в которых христианские кресты интерпретировались как предметы дохристианской или внехристианской традиции<sup>16</sup>.

Застой в развитии науки о кресте закончился лишь к концу XX в., когда стали появляться научные публикации историков, археологов, этнографов и искусствоведов о различных аспектах ставрографии<sup>17</sup>. В настоящее время идет процесс возвращения ставрографии статуса отдельной вспомогательной исторической дисциплины.

В 2002 г. группой православных историков и искусствоведов был создан «Православно-ставрографический Центр» – межрегиональная общественная организация содействия возрождению и развитию ставрографии. Руководитель Центра – С.В. Гнутова, кандидат искусствоведения, заведующая сектором декоративно-прикладного искусства Центрального музея древнерусской культуры и искусства им. Андрея Рублева.

Центр осуществляет накопительную функцию, занимаясь сбором и хранением образцов крестов и информации о них, а также способствует восстановлению связи духовной и светской культур. Специалисты Центра разрабатывают базу данных по видам и типам крестов (от нательных до надглавных), выявляют их региональные особенности. Новые технологии позволяют выходить на качественно иной уровень изучения проблемы. Фонд собранных и исследуемых материалов по ставрографии, в свою очередь, имеет практическое применение – помогает современным мастерам осуществлять реставрацию крестов, служит основой для создания новых форм.

При содействии Центра осуществлен выпуск 3-х ставрографических сборников<sup>18</sup>, альбома «Крест в России»<sup>19</sup> и других изданий, посвященных ставрографии.

На страницах «Рязанского богословского вестника» мы представляем частную коллекцию рязанского краеведа Е.Н. Зайцева. Им предпринята попытка систематизировать ставрографические материалы из частного собрания, наиболее уязвимого с точки зрения сохранения и музеефикации.

Е.Н. Зайцев выражает благодарность лицам, оказавшим помощь при подготовке материалов статьи: краеведам С.В. Пасынкову, А.А. Дудину, епархиальному фотографу А. Тополову.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См. Кешпен П. И. Список русским памятникам, служащим к составлению истории художеств и отечественной палеографии, собранным и объясненным Петром Кешпеном. М., 1822; Аверин К. О крестах в Зарайске // Труды и записки Общества истории и древностей Российских. М., 1826. Ч. III. Кн. 1. С. 231-234.

<sup>2</sup> См. Макарий, архим. Кресты // Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 1, 2; Макарий, архим. Памятники церковных древностей. Нижегородская губерния. СПб., 1857. Раздел «Кресты»; Макарий, архим. О древних титлах на крестах // Известия Императорского Археологического Общества. СПб., 1859, Т. 1. Вып. 4. С. 209-211; Макарий, архим. О форме крестов на главах храмов и колоколен // Отг. из II тома Известий Императорского Археологического Общества. СПб., 1860. С. 1-7.

<sup>3</sup> См. Мальшевский Ив. О придорожных крестах // Труды Киевской Духовной Академии. Т. 3. Киев, 1865. Отд. отг. С. 1-106.

<sup>4</sup> См. Пальмов И.С. Памятники Кирилло-Мефодиевской старины в Чехии и Моравии // Сб. учеников В. И. Ламанского по славяноведению. 1883.

<sup>5</sup> См. Сперанский М. Н. Придорожные кресты в Чехии и Моравии и византийское влияние на Западе // Археологические известия и заметки, издаваемые Императорским Московским Археологическим обществом. М., 1895, №12. С. 393-413.

<sup>6</sup> См. Уваров А. С. Христианская символика. М., 1908. С. 114.

<sup>7</sup> См. Шляпкин И. А. Древние русские кресты. Кресты Новгородские до XV века, неподвижные СПб., 1907. С. 49-84.

<sup>8</sup> См. Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии. СПб., 1892. Есть переиздание: М.: Прогресс-традиция, 2001.

<sup>9</sup> См. Иоанн Кронштадтский, прот. О кресте Христовом (против раскольников). СПб., 1896.

<sup>10</sup> См. Собрание Б. И. и В. Н. Ханенко. Древности русские. Киев, 1899. Вып. 1; 1900. Вып. 2.

<sup>11</sup> Каталог собрания древностей графа А. С. Уварова. М., 1908. Отд. VIII-XI.

<sup>12</sup> См. Святославский А. В., Трошин А. А. Крест в русской культуре. Очерк русской монументальной ставрографии. М., 2000. С. 73.

<sup>13</sup> См. Наша цель – восстановить традиции классической ставрографии // Церковный вестник, журнал. 2004. №12(289).

<sup>14</sup> См. Винников А. Б. Оттепель (1943-1960 гг.). Часть 2. Сибирская православная газета. 2003. №1 // <http://www.ihtus.ru/12003/hi60.shtml>; Лазарев В. Н., Мнева Н. Е. Памятник новгородской деревянной резьбы XIV в. (Людогощенский крест) // Сообщения Института истории искусств. №4-5. М., 1954. С. 145-166; Николаева Т. В. Произведения мелкой пластики XIII-XVII веков в собрании Загорского музея. Каталог. Загорск, 1960; Порфиридов Н. Г. Малоизвестный памятник древнерусской скульптуры. Каменный крест из Боровичей // Древнерусское ис-

кусство XV – начала XVI вв. М., 1963. С. 184-195; Мильчик М. И. Обетные кресты Мезени // Декоративное искусство СССР. 1974, №2. С. 50; Мильчик М. И. По берегам Пинеги и Мезени. Л., 1971. С. 146-148; Рындина А. В. Древнерусская мелкая пластика. Новгород и Центральная Русь XIV-XV веков. М., 1978; Рындина А. В. Прикладное искусство и пластика // Попов Г. В., Рындина А. В. Живопись и прикладное искусство Твери: XIV-XVI вв. М., 1979; Вагнер Г. К. От символа к реальности. Развитие пластического образа в русском искусстве XIV-XV веков. М., 1980.

<sup>15</sup> См. Фрейман Н. Придорожная часовня – пережиток древнего «погребения на столбах на путях // Советская этнография. 1937. №3. С. 80-86; Динцес Л.А. Дохристианские храмы Руси в свете памятников народного искусства // Советская этнография. 1947. № 4. С. 67-94.

<sup>16</sup> Дмитриева С. И. Мезенские кресты // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник. 1984. Л., 1986. С. 461-466; Залеская В. Н. Связи средневекового Херсонеса с Сирией и Малой Азией в X-XI веках // Восточное Средиземноморье и Кавказ. IV-XVI вв. Л., 1988. С. 93-98.

<sup>17</sup> См. Стерлигова И. А. Крест из Херсонского музея и русские меднолитые кресты XII-XIV вв. // Древнерусская скульптура. Выпуск II. Часть 1. М., 1993. С. 4-19; Левина Т. В. Деревянные поклонные кресты на Русском Севере // Древнерусская скульптура. Выпуск 1. М., 1991. С. 245-261; Овсянников О. В. Каменные кресты Архангельского Поморья // Памятники средневековой культуры. Открытия и версии. Сборник статей к 75-летию В. Д. Белецкого. СПб., 1994. С. 171-172; Овсянников О. В., Чукова Т. А. Крест в культуре Русского Севера XVIII – начала XX вв. (функция и семантика) // Семантика и культура. Архангельск, 1989. С. 60-77; Овсянников О. В., Чукова Т. А. Северные деревянные кресты (к вопросу о типологии) // Язычество восточных славян. Л., 1990. С. 73-76; Овсянников О. В., Ясински М. О деревянных крестах Русского Севера // Резные иконостасы и деревянная скульптура Русского Севера. Архангельск, 1995. С. 26-74; Орфинский В. П. Народное деревянное культовое зодчество Российского Севера: истоки развития // Народное зодчество. Петрозаводск, 1992. С. 51-53; Орфинский В. П. Некрокультовые сооружения Российского Севера в контексте христианско-языческого синкретизма // Народное зодчество. Межвузовский сборник. Петрозаводск, 1998.

<sup>18</sup> Ставрографический сборник: Книга первая / Составление и общая редакция А. В. Святославский и А. А. Трошин; научный редактор С. В. Гнутова / Издательский совет РПЦ; Федеральное архивное агентство, Российский государственный архив древних актов. М.; Издательство Московской Патриархии; Издательство «Древнехранилище», 2001. 382 с.; Книга вторая. М.; Издательство Московской Патриархии; Издательство «Древнехранилище», 2003. 372 с.; Книга третья. М.; Издательство Московской Патриархии; Издательство «Древнехранилище», 2005. 682 с.

<sup>19</sup> Автор-составитель – С.В. Гнутова. М., Даниловский благовестник, 2004. 284 с.



## РЯЗАНСКАЯ СТАВРОГРАФИЯ

*Каталог частной коллекции краеведа Е. Н. Зайцева*

*Рассмотрим крест на примере произведений мелкой литой пластики, бытовавшей на территории Рязанского края с XI в. до периода Нового времени. Данные артефакты – яркие образцы историко-культурного наследия Рязанской земли.*

**1. Крест нательный. Медный сплав, литье. XII – нач. XIII вв. 25x20.**

Четырехконечный, равносторонний, с каплевидным завершением ветвей. В средокрестии – равносторонний выпуклый крест. Лопасты орнаментированы глазками. Оглавие имеет вид крупной бусины.

*Место находки:* Захаровский р-н Рязанской обл., окрестности с. Безлычное.

**2. Крест нательный. Медный сплав, литье. XI – XIII вв. 26x21.**

Четырехконечный, равносторонний, с круглым средокрестием и каплевидными окончаниями лучей. В средокрестии лицевой и оборотной сторон погрудные изображения неизвестных святых. Оглавие в виде ушка.

*Место находки:* Рязанской обл., Касимовский р-н, Городец Мещерский (случайная находка).

**3. Крест нательный. Медный сплав, литье. XII в. 34x24.**

Четырехконечный, равносторонний, с каплевидными концами и слабо выраженным ромбовидным средокрестием. Оглавие имеет вид плоской бусины.

*Место находки:* Рязанской обл., Рязанский р-н, с. Федотьево.

**4. Крест нательный. Медный сплав, литье. XII – нач. XIII вв. 28x20.**

Четырехконечный, равносторонний, с трехчастным завершением ветвей. В средокрестии и на концах – шарики, имитирующие зернь. Лопасты орнаментированы. Оглавие имеет вид крупной бусины с рельефным пояском посередине.

*Место находки:* Рязанская обл., Захаровский р-н, окрестности с. Безлычное.

**5. Крест нательный. Медный сплав, литье. XII – н. XIII вв. 30x21.**

Четырехконечный, равносторонний, с трехчастным завершением ветвей. В средокрестии и на концах – шарики, имитирующие зернь. Ветви орнаментированы. Оглавие имеет вид ушка той же толщины, что и вертикальная ветвь креста.

*Место находки:* Рязанская обл., Рязанский р-н.

**6. Крест нательный. Медный сплав, литье. XII – XIII вв. 20x15.**

Лопасты в виде кринов, орнаментированы. На лицевой (?) стороне в средокре-

стии углубленное изображение прямого креста. Относится к типу криноконечных. Оглавие в виде плоского ушка.

*Место находки:* Рязанской обл., Рязанский р-н, д. Сергеевка (в настоящее время не существует).

**7. Крест нательный. Медный сплав, литье. XII – XIII вв. 20x15.**

Четырехконечный, равносторонний. Относится к типу криноконечных. Без орнаментации. Оглавие в виде уплощенной бусины.

*Место находки:* Рязанская обл., Рязанский р-н.

**8. Крест нательный. Медный сплав, литье, выемчатая эмаль. XI – XII вв. Киевская Русь. 54x38.**

Двусторонний, с трехлопастными завершениями лучей. Круглые углубления в средокрестии и на концах и удлиненные углубления на лопастях декорированы цветной эмалью (частично утрачена). Относится к т. н. «киевскому типу» крестов. Оглавие выполнено в виде ушка.

*Место находки:* Рязанская обл., Рязанский р-н, пос. Искра (случайная находка на приусадебном участке).

**9. Крест нательный. Медный сплав, литье. XII – нач. XIII вв. 35x30.**

Четырехконечный, равносторонний, с трехчастным завершением ветвей и рельефными дугами в средокрестии. На концах ветвей по 3 узорных шарика. В средокрестии – ромб в узорном оформлении. Оглавие имеет вид рифленой бусины. Обратная сторона – аналогичная.

*Место находки:* Рязанская обл., Михайловский р-н.

**10. Крест нательный. Медный сплав, литье. XIII – XIV вв. 36x30.**

Четырехконечный, равносторонний, с фигурными утолщениями на концах. В ромбовидном средокрестии – рельефное изображение четырехконечного креста с перекрещенными концами. Лопасты декорированы парными рельефными изображениями косых крестов. Оглавие имеет вид бусины.

*Место находки:* Рязанская обл., Рязанский р-н.

**11. Крест нательный. Серебро, литье. XV в. 37x18.**

Четырехконечный, с расширением к окончанию боковых лопастей, с килевидным завершением нижней оконечности. Лицевая сторона имеет углубленный ковчезец, в который вписан Голгофский крест. Нижний конец древа креста переходит в плетенку. На верхней оконечности монограмма «Ж» (НИ), по боковым лучам – «ИС» и «ХЪ» (ХС). На нижнем луче «КЪ» (КА). Оглавие имеет вид округлой бусины.

*Место находки:* Рязанская обл., Рязанский р-н.

**12. Крест нательный. Медный сплав, литье. XVI в. 45x22.**

Четырехконечный крест с расширениями на верхней и нижней лопастях, с килевидным завершением, верхняя лопасть декорирована. На лицевой стороне – рельефное изображение Распятия. Тело Христа плавно изогнуто, глава склонена к правому плечу, руки – почти прямые, кисти рук – непропорционально большие. Обратная сторона – гладкая.

*Место находки:* Рязанская обл., Рыбновский р-н, с. Ходынино.

**13. Крест нательный. Медный сплав, литье. XVI в. 36x21.**

Четырехконечный, с расширениями на верхней и нижней лопастях, с килевидным завершением нижней лопасти. На лицевой стороне рельефное ростовое изображение сидящего на престоле Христа Пантократора. В вытянутой левой руке Он держит Евангелие, правой рукой благословляет. Над Его главой – нечитаемая надпись. На концах правой и левой ветвей – погрудные изображения неизвестных святых. Оглавие в виде ушка. Обратная сторона – гладкая. Данная иконография встречается на крестах-энколпионах кон. XV в.

*Место находки:* Рязанская обл., Рыбновский р-н.

**14. Крест нательный. Медный сплав, литье. Кон. XV – XVI вв. 45x20.**

Четырехконечный, с расширениями на концах древа и килевидным завершением нижней оконечности. На лицевой стороне – рельефное ростовое изображение Христа в трехчетвертном повороте вправо. Спаситель в длинных складчатых одеждах, с благословляющей десницей и свитком в другой руке. Над ним – буквы или знаки (нечитаемые). На боковых лопастях – нечитаемые монограммы (?). Обратная сторона – гладкая. Оглавие в виде ушка.

*Место находки:* Рязанская обл., Рязанский р-н, с. Лысцево (окрестности).

**15. Крест нательный. Медный сплав, литье. XVI в. 42x22.**

Четырехконечный, с расширениями на верхней и нижней лопастях, с килевидным завершением нижней лопасти. На лицевой стороне – рельефное ростовое изображение Архангела Михаила с поднятым мечом в правой руке и ножами в левой. Над его главой – надпись в две строки АРХ – МИХ. На концах правой и левой лопастей – рельефные изображения святых с нечитаемыми надписями над головами. По краю идет выпуклая окантовка. Обратная сторона – гладкая. Оглавие в виде плоского ушка. Аналоги данного креста известны с XV в.

*Место находки:* Рязанская обл., Рыбновский р-н.

**16. Крест наперсный. Медный сплав, литье. XV в. 40x22.**

Четырехконечный, с утолщением верхней и нижней лопастей. На лицевой стороне в средокрестии – рельефное изображение Спаса Нерукотворного. На боковых лопастях – погрудные изображения святых в трехчетвертном повороте. На нижней

лопасти – погрудное изображение святого мученика (мученицы) с четырехконечным крестом в одной руке и книгой во второй. На верхней лопасти – нечитаемые монограммы. Обратная сторона: в крестообразном ковчеге – рельефное изображение Архангела Михаила с мечом в одной руке и ножнами в другой.

*Место находки:* Рязанская обл., Рязанский р-н.

**17. Крест наперсный. Медный сплав, литье. Кон. XV – XVI вв. 50x28.**

Четырехконечный, с расширением на верхней и нижней оконечностях.

На лицевой стороне в медальонах: Распятие Христово, на нижней оконечности – изображение вмч. Никиты, побивающего беса, на боковых лопастях – изображения Входа Господня в Иерусалим и Успения Божией Матери, на верхней лопасти сюжет неразборчив. Надписи в медальонах не читаются. На оборотной стороне в квадратных медальонах – праздничные сюжеты. Вместо оглавия верхний луч имеет сквозное отверстие для шнура.

*Место находки:* Рязанская обл., Старожиловский р-н.

**18. Крест наперсный. Медный сплав, литье. Кон. XV – XVI вв. 45x18.**

Четырехконечный, с прямоугольными лопастями. На лицевой стороне в квадратных медальонах – изображение Распятия Христова и праздничные сюжеты. Обратная сторона: в квадратных медальонах – праздничные сюжеты с нечитаемыми надписями. В верхнем луче вместо оглавия – сквозное отверстие для шнура. Прототип таких крестов можно найти среди произведений из кости новгородской работы.

*Место находки:* Рязанская обл., Старожиловский р-н.

**19. Крест наперсный. Медный сплав, литье. XV в. 52x25.**

Четырехконечный, односторонний, с расширениями на концах древа, с килевидным завершением нижней оконечности и прямоугольными боковыми лопастями. В средокрестии лицевой стороны – рельефное изображение вмч. Никиты, побивающего беса. На верхней оконечности – надпись в 2 строки. На боковых лопастях – погрудные изображения святых в трехчетвертном повороте к центру композиции. На нижней оконечности – погрудное изображение прп. Сергия Радонежского, над ним – неразборчивая надпись. Неподвижное оглавие в виде граненой бусины.

*Место находки:* Рязанская обл., Рязанский р-н, пос. Искра (окрестности).

**20. Крест наперсный. Медный сплав, литье. Кон. XV – XVI вв. 65x29.**

Четырехконечный, с расширениями на верхней и нижней лопастях, с килевидным завершением. На лицевой стороне – рельефное изображение Распятия. Тело Христа плавно изогнуто, глава склонена к правому плечу, руки – почти прямые, кисти рук – непропорционально большие. Над Его головой – монограмма НИ. На

боковых лопастях монограммы – IC и XC под титлами. На нижней лопасти монограмма – KA. Оглавие – в виде граненой уплощенной бусины. Обратная сторона – гладкая.

*Место находки:* Рязанская обл., Рязанский р-н, пос. Строитель (окрестности).

### **21. Крест наперсный. Медный сплав, литье. XVI в. 68x43.**

Двухсторонний, четырехконечный, с овальными концами и дугами в средокрестии. На лицевой стороне вверху – рельефное изображение Троицы ветхозаветной. Над изображением – надпись ТРОИ. В средокрестии – Распятие Христово. Тело Христа слегка изогнуто, руки – почти прямые, по сторонам перекладыны Голгофского креста – монограммы IC XC. На боковых лопастях – погрудные изображения предстоящих с монограммами. На нижней оконечности – поясное изображение мученика (Никиты?). Обратная сторона: рельефное ростовое изображение свт. Николая Зарайского. На концах лопастей – рельефные погрудные изображения неизвестных святых. Монограммы плохо различимы. Оглавие цельнолитое, в виде плоского ушка с расширенной передней площадкой и рельефным изображением креста.

*Место находки:* Рязанская обл., Кораблинский р-н.

### **22. Крест нательный. Медный сплав, литье. 2-я пол. XVII – нач. XVIII вв. 46x36.**

Четырехконечный, с сердцевидными концами и лучистым венцом вокруг средокрестия (лучи в виде стерженьков). На лицевой стороне помещен рельефный восьмиконечный Голгофский крест с копием, тростью, цатой в средокрестии и главой Адамовой в пещере. На верхней оконечности в квадратном медальоне – надпись в 2 строки под титлами (Царь Славы), на нижней оконечности, под Голгофой, в квадратном медальоне – монограмма в две строки под титлами (Место Лобное Рай Бысть). На боковых оконечностях в таких же медальонах – монограммы IC и XC под титлами. Все монограммы – рельефные. Оглавие имеет вид плоского ушка. На оборотной стороне нечитаемый текст молитвы. Относится к типу женских крестов.

*Место находки:* Рязанская обл., Старожиловский р-н, с. Лески (в настоящее время не существует).

### **23. Крест нательный. Медный сплав, литье. 2-я пол. XVII – нач. XVIII вв. 48x36.**

Четырехконечный, с прямоугольными концами и лучистым венцом вокруг средокрестия (лучи в виде шариков с завитками). На лицевой стороне помещен рельефный восьмиконечный Голгофский крест с венком в средокрестии. Под ним – Голгофа с главой Адама. На оконечностях – рельефные клейма в виде храмов с монограммами. Обратная сторона – гладкая. Оглавие в виде плоского ушка.

*Место находки:* Рязанская обл., Рязанский р-н.

**24. Крест нательный. Медный сплав, литье. XVII – нач. XVIII в. 40x25.**

Четырехконечный, с прямоугольными концами и лучистым венцом вокруг средокрестия (лучи в виде шариков с завитками). На лицевой стороне помещен рельефный восьмиконечный Голгофский крест, под ним – треугольная Голгофа с главой Адамовой в пещере. На верхней оконечности в прямоугольном медальоне – монограмма. На боковых и нижних оконечностях – монограммы (?) в прямоугольных медальонах. Медальоны и средокрестие покрыты разноцветными эмалями 4-х цветов. Подобные эмалевые сочетания характерны для сольвычегодских мастеров XVII в. На оборотной стороне – узорчатое изображение креста, по оконечностям лучей которого – прямоугольные медальоны с нечитаемыми монограммами. Оглавие в виде плоского ушка.

*Место находки:* г. Рязань.

**25. Крест нательный. Медный сплав, литье. XVII – XVIII вв. 32x26.**

Четырехконечный, с сужающимися лопастями и сердцевидными концами. На лицевой стороне – изображение семиконечного Голгофского креста с копием и тростью, с цатой в средокрестии. Голгофа изображена в виде треугольника с главой Адамовой внутри и завитками у основания. На оконечностях расположены ромбовидные клейма: в верхнем – монограмма ЦР, в боковых – монограммы IC и XC. На оборотной стороне в круглых клеймах – текст молитвы Кресту вязью. Оглавие в виде сужающегося сверху ушка.

*Место находки:* Рязанская обл., Рязанский р-н.

**26. Крест нательный. Медный сплав литье, эмаль. XIX в. 63x34.**

Четырехконечный крест, на лицевой стороне которого – рельефное изображение восьмиконечного Голгофского креста с копием, тростью по сторонам и в основании – главой Адамовой в пещере. Над крестом – надпись ЦРЬ СЛВЫ (Царь Славы) в 2 строки под титлами, по сторонам креста над основной перекладиной – монограммы IC XC под титлами; под ней – СНЪ БЖИИ (Сын Божий). Между древом креста и древками копья и трости размещена монограмма НИКА (Победитель) без титлов. Оглавие выполнено в виде бусины с тремя венцами вверху, символизирующими Святую Троицу. Композиция креста – в обрамлении растительного орнамента барочного стиля (т. н. «листик»).

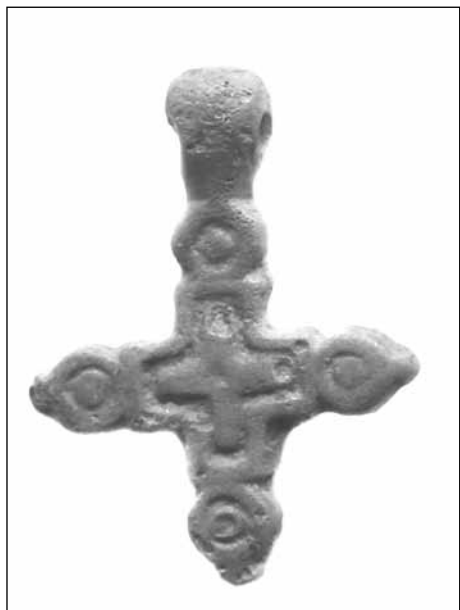
*Место находки:* Рязанская обл., Михайловский р-н, с. Красное (близ Казанского храма, который ныне является подворьем московского Сретенского монастыря).

**Источники:**

1. Пнутова С. В. Кресты, иконы, складни: Медное художественное литье XI-XX веков. М., 2000.

2. Кутасов С. Н., Селезнев А. Б. Нательные кресты, крестовключенные и крестовидные привески. М., 2010.

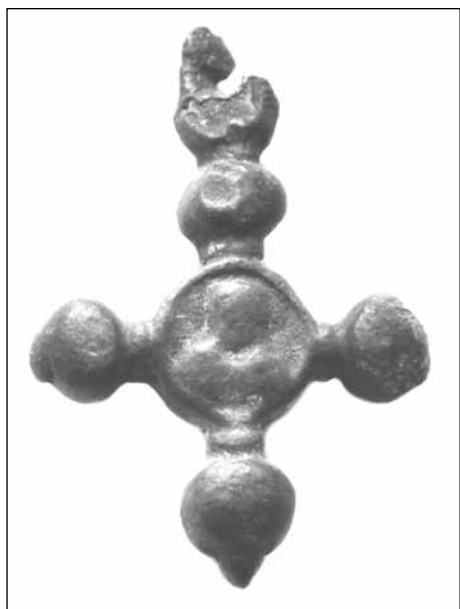
3. Спасёных А. Н. Литые кресты XIV-XVI веков как свидетели истории образования Московской Руси. Елец, 2015.
4. Станюкович А. К., Осипов И. Н. Тысячелетие креста. М., 2003.
5. Федоров Ю. А. Образ креста. История и символика православных нагрудных крестов. СПб., 2000.



№ 1



№ 2



№ 2 об.



№ 3





№ 4



№ 4 об.



№ 5



№ 5 об.



№ 6



№ 6 об.



№ 7



№ 8



№ 8 об.



№ 9



№ 9 об.



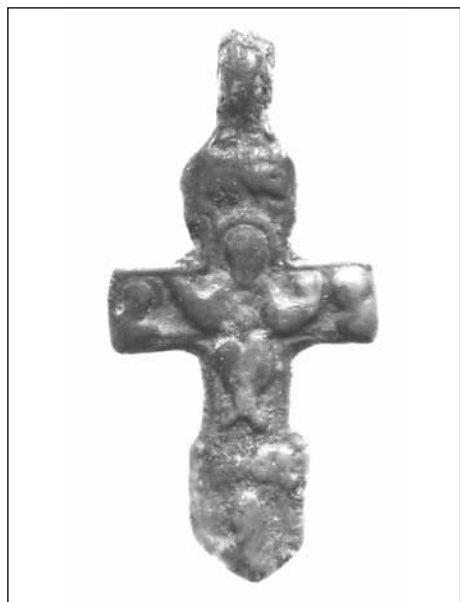
№ 10



№ 11



№ 12



№ 13



№ 14



№ 14 об.



№ 15



№ 16



№ 16 об.



№ 17



№ 17 об.



№ 18



№ 18 об.



№ 19



№ 20



№ 21



№ 21 об.



№ 22



№ 22 об.



№ 23



№ 24





№ 24 об.



№ 25



№ 25 об.



№ 26



№ 26 об.

## БИБЛЕИСТИКА

*Иерей Евгений Аленин*

# ИДЕНТИФИКАЦИЯ БИБЛЕЙСКИХ ТОПОНИМОВ: «ГОРОДА ДЛЯ ЗАПАСОВ» РААМСЕС И ПИФОМ

Священное Писание для большинства верующих людей априори является богодухновенным, а излагаемые в нем события – реальными. Однако, в современном секулярном мире, когда все чаще подрывается авторитет Библии, приходится доказывать историчность тех или иных библейских событий. Здесь на помощь приходит археология, которая имеет важное значение не только в защите Библии. Благодаря ей и для верующих людей Священное Писание начинает «играть новыми красками».

Одним из ключевых событий священной библейской истории является Исход еврейского народа из Египта. Не будем останавливаться на экзегезе этого события, но рассмотрим его реальную историческую подоплеку: откуда он начался? А если говорить точнее, на основе археологических и научных исследований постараемся локализовать библейский город Раамсес, а также попутно – и Пифом. Это были «города для запасов», которые евреи строили в египетском плену, о чем говорится в самом начале той же книги «Исход» (Исх. 1:11). Вероятно, – и в этом сходятся все ученые – именно в районе указанных городов и жили евреи в период угнетения.

### **Одна из столиц Древнего Египта**

Дореволюционный отечественный библеист Николай Никанорович Глубоковский в своем «физико-



*Иерей Евгений Аленин,  
зав. кафедрой Священного  
Писания РПДС, клирик  
Лазаревского храма  
г. Рязани*

географическом очерке» о «путешествии евреев из Египта в землю Ханаанскую» идентифицирует расположение города Раамсес с местностью «недалеко от Цоана, или Таниса, около Пелузийского рукава Нила», где тогда была резиденция фараона. При этом он полагает, что древний Раамсес – это то же, что и Иерополис<sup>1</sup>. В составленном позднее «Библейском словаре» он упоминает несколько версий его местоположения: сам Танис, он же библейский Цоан (отвергает, поскольку тогда слишком далеко получается Пифом, но об этом позже); в Факизе (в Дельте); в Тель эль-Масхута (подробнее об этом месте – далее). В конечном счете, он приходит к выводу, что точное его положение неизвестно, не отстаивая ни одну из двух последних версий<sup>2</sup>.

В настоящее время большинство ученых отождествляет Раамсес с Пи-Рамессесом. С этим согласны даже Финкельштейн и Мазар, которые сомневаются в реальности события Исхода как такового. Но при этом они считают, что в качестве косвенного археологического доказательства историчности Исхода могло бы послужить грандиозное строительство огромного города из кирпича Пи-Рамессеса, которое велось в течение XIII века до Р.Х. Для нас важно, что и они тем самым априори принимают версию о том, что Пи-Рамессес – это и есть Раамсес, упоминаемый в Библии как построенный евреями в египетском плену<sup>3</sup>.

Возможно, первым, кто отождествил Пи-Рамессес с библейским Раамсесом, был английский ученый Алан Гардинер (Alan Gardiner). В 1918 году он провел исчерпывающее текстовое исследование, изучив все доступные надписи с целью идентификации столицы дельты Нила времен Рамессидов, Пи-Рамессеса, полное название которой звучало как «Дом Рамсеса, возлюбленного Богом Амоном, Величайшего Победителя». Просмотрев множество текстов, он пришел к вышеозначенному выводу<sup>4</sup>.

Пи-Рамессес, или Пер-Раамсес (Pr-R'mss, Pi-Ramesse, Piramesse, Per-Ramesses), по мнению большинства ученых, был столицей, которую построил для себя фараон Рамсес (Рамзес) II. Именно этого фараона сторонники «поздней датировки» называют «фараоном Исхода». До него резиденцией Рамессидов XIX и XX династий был Аварис в южной части дельты Нила. Рамсес II, преемник Сети I, переместил центр правления Египта из Авариса на новое место, о чем торжественно возвестил, приехав в Аварис сразу же после своей коронации. Новая столица получила наименование Пи-Рамессес, что в переводе означает: «Владение Рамсеса». Красота и величие этого города были воспеты в стихах, которые сохранились до наших дней. Для выполнения грандиозной строительной программы Рамсес II и стал использовать рабский труд израильтян, проживавших на той земле, куда он перенес столицу<sup>5</sup>.

Однако, следующим встает вопрос о точной локализации Пи-Рамессеса. Гардинер предположил, что Пи-Рамессес находился «недалеко от Пелузиума» или от-Тель эль-Фарама на средиземноморском побережье Синая, с восточной стороны современного Суэцкого канала. Версию о том, что Пи-Рамессес мог находиться на месте Пелузиума или в его окрестностях, еще в 1888 году высказал Макс Мюллер

(MaxMüller)<sup>6</sup>. Вероятно, следуя за своими современниками, аналогичную теорию высказал и Глубоковский. Отечественный библеист того времени архимандрит Никифор (Бажанов) в своей «Библейской энциклопедии» в статье «Раамсес» пишет, что это был город в 40 милях от Суэца, у канала, соединяющего этот город с рекой Нил<sup>7</sup>.

Примерно в то же время английские ученые-египтологи Уильям Флиндерс Петри (WilliamMathewFlindersPetrie) и Эдвард Навилль (EdouardNaville), швейцарец по происхождению и профессор Женевского университета, обнаружили множество интересных находок в районе долины вади Тумилат (WadiTumeilat, WadiTumilat), расположенной в северо-восточной дельте Нила, между средней точкой дельты и озером Тимсах (Timsah). Они нашли там на Телле эр-Ратабах (Teller-Ratabah, Teller-Retabeh) останки, связанные с именем Рамсеса II, который, вероятно, был строителем Пи-Рамессеса<sup>8</sup>. Вся долина была идентифицирована ими как «земля Гесем» (или «Гошен»), где поселились евреи, придя по приглашению Иосифа в Египет (Быт. 47:3-6)<sup>9</sup>. В вади Тумилат впоследствии были найдены элементы сиро-палестинской культуры периода средней бронзы II (1800-1650 гг. до Р.Х.), что также могло свидетельствовать о пребывании там евреев<sup>10</sup>.

В 1928 году французские археологи под руководством Пьера Монтэ (PierreMontet) начали раскопки в той же долине Тумилат – на месте Сан эль-Хагар (Sanel-Hagar). В ходе раскопок были обнаружены сотни блоков, стел, статуй и обелисков, относящихся все к тому же фараону Рамсесу II<sup>11</sup>. В 1933 году была опубликована статья Монтэ, в которой ученый заявил о том, что на месте Сан эль-Хагара им обнаружены остатки города, предположительно Авариса, древней столицы гиксосов, Пи-Рамессес и Танис (библейский Цоан)<sup>12</sup>.

Примечательно, что в том же году Гардинер резко отказался от своего предыдущего мнения и поддержал точку зрения Монтэ и Бругша (Brugsch) о том, что Сан эль-Хагар является Танисом, а Танис – не что иное, как Пи-Рамессес<sup>13</sup>. Большинство исследований на тот момент сошлось в этом мнении. Важным доводом в пользу этой версии стало то, что арабское «san» имеет лингвистическую связь с еврейским «Цоан»<sup>14</sup>.

Однако, в 1950-е годы археолог Лабиб Хабачи (LabibHabachi) в 20 км к югу от Сан эль-Хагара, недалеко (на юго-запад) от арабской деревни Кантир (Qantir, Khatana-Qantir) обнаружил остатки большого города Рамессидов и опубликовал ряд работ, доказывая, что Пи-Рамессес – не Сан эль-Хагара, а Кантир. Эти предположения были приняты немногими, но дальнейшие исследования в указанном районе позволили узнать больше<sup>15</sup>.

После Хабачи раскопки в районе Кантира проводил Эдгар Пуш (EdgarPusch) из Германского института. В то же время Манфред Биетак (ManfredBietak) из Венского университета провел раскопки в районе Телль эд-Даба (Tellel-Dabca, Telled-Dab'a)<sup>16</sup>, который расположен по соседству – в 2 км от него, а иногда оба эти объекта даже рассматривают как единый<sup>17</sup>. Раскопки выявили новые археологические свидетельства о существовании столицы гиксосов и строений Нового царства

в этом районе<sup>18</sup>. Ученые согласно пришли к выводу, что эти соседствующие объекты являются соответственно Аварисом и Пи-Рамессесом. А блоки, обнаруженные в Танисе, так же как и некоторые из Телль Баста (Tell Basta), были взяты из окрестностей Кантира и Телль эд-Даба (по большей части территории Пи-Рамессеса) и использованы повторно для постройки Таниса во времена правления XXI египетской династии (начиная с 1069 г. до Р.Х.) под руководством фараона Смендеса. Эту версию поддержал и знаменитый археолог Джеймс Хоффмейер (James Hoffmeier), глубоко занимающийся проблемой маршрута и датировки Исхода на протяжении многих лет<sup>19</sup>. Аналогичную версию мы находим, например, в «Большом библейском словаре» Уолтера Элуэлла и Филипа Камфорта<sup>20</sup>.

Такого же мнения, что город, по сути, переехал на новое место, придерживаются теперь и другие авторитетные исследователи. Энсон Рэйней (Anson F. Rainey) и Стивен Нотлей (Steven R. Notley) в своей книге «Священный мост» («The Sacred Bridge») также предполагают, что все предметы с надписями имени Рамсеса, обнаруженные в Танисе, были около 1070 г. до Р.Х. перенесены туда из теперешнего Кантира. При этом они называют причину переселения: заиливание ветви Нила, протекавшей по территории Рамсеса<sup>21</sup>.

В настоящее время в результате раскопок в районе Кантира обнаружены остатки грандиозного дворца, который построил Сети I, а также большой стекольный цех, жилища князей и вельмож, развалины храма и общественных зданий<sup>22</sup>. Кроме того, протоиерей Димитрий Юревич, известный российский специалист в области библейской археологии и заведующий кафедрой библеистики СПбДА, в своей статье в «Православной энциклопедии» обращает внимание на то, что в Кантире были обнаружены еще и остатки конюшни, которая вмещала до 500 лошадей. По его мнению, это хорошо соотносится с Исх. 14:6-7, где говорится о 600 колесницах фараона<sup>23</sup>.

Как уже было сказано, тот же Лабиб Хабачи проводил раскопки и в соседнем с Кантиром Телль эд-Даба и справедливо отождествил его с Аварисом<sup>24</sup>, что косвенно подтвердили, как мы видим, последующие раскопки других археологов. Биетак пишет, что это место было заселено с IV тыс. до Р.Х. В конце XII династии (около 1800 г. до Р.Х.) здесь поселились азиатские иммигранты, представители сирийской культуры, следы которых обнаруживаются и в период XIII династии. С началом правления гиксосов (ок. 1640 г. до Р.Х.) город значительно расширился (до 2,5 кв. км), в том числе за счет иммигрантов из Ханаана, т. е. стал столичным городом; в этот период там была сооружена крепость. Фараон Ахмос (Ahmose) захватил город около 1530 г. до Р.Х. и использовал его. Небольшое поселение с крепостью просуществовало, по крайней мере, вплоть до времени Аменхотепа II, а вероятно, — до периода Рамессидов. В конце XIV в. до Р.Х. возобновилось строительство: Сети I построил большой храм в честь Сети. Так называемая «400-летняя стела», сооруженная Рамсесом II, первоначально находилась, вероятно, в Аварисе<sup>25</sup>.

Между тем, Дональд Редфорд (Donald Redford), ведущий египтолог, выразил сомнения по поводу отождествления Пи-Рамессеса и библейского Раамсеса из-за отсутствия одного элемента в еврейском топониме, соответствующего египетскому префиксу «Пи-», или «Пер-» (Pi-, Per-) <sup>26</sup>, но эти сомнения разрешил Вольфганг Хелк (Wolfgang Helck) <sup>27</sup>.

Редфорд предположил, что элемент «Пи-» намеренно был опущен в знак того, что название библейского Раамсеса не относится к городу Пи-Рамессес. Кроме того, он заявил, что египетское «сс» в названии Пи-Рамессес пишется на иврите через «шин» (Shin), а не «самек» (Samek). Принимая во внимание эти две проблемы, Редфорд пришел к следующему умозаключению: эти вокализации отражают более позднее (приблизительно VI века до Р.Х.) написание названий <sup>28</sup>.

Кстати, мнение по поводу написания «сс» и поздней вокализации разделяют и другие исследователи, например Рэйней и Нотлей <sup>29</sup>. Однако, Вольфганг Хелк написал статью, в которой приводит множество примеров, когда египетское название или другое слово, содержащее «s», пишется на иврите через букву «самек», передающую соответствующий шипящий звук <sup>30</sup>.

А что касается приставки, то Хелк сумел процитировать эпизоды, где название Раамсес написано без приставки «Пи-», и показать, что возражения Редфорда против точной корреляции шипящих являются необоснованными. Хелк, в частности, обратил внимание на следующее обстоятельство. Вторым городом, упоминаемым наряду с Раамсесом, является Пифом, этимология названия которого, по всеобщему убеждению, восходит к написанию «pr-itm» на иврите, что означает «дом (или храм) Агума», с чем Редфорд был согласен. Следовательно, нелогично было бы утверждать, что Моисей (или кем бы ни был автор библейского текста на иврите) в одном случае опустил элемент «Пи-» («pr-»), а в другом – сохранил <sup>31</sup>.

Редфорд, отвергая отождествление библейского Раамсеса и Пи-Рамессеса, вынужден искать и находит другое решение проблемы идентификации библейского Раамсеса. Он полагает, что Раамсес – не что иное, как все тот же Танис (или библейский Цоан). Эдвард Вант (Edward Wente), автор краткой словарной статьи о библейском Раамсесе, и Редфорд обращают внимание на тот факт, что в I тыс. до Р.Х. в Древнем Египте существовал культ Раамсеса (фараона или города), распространившийся в разных районах дельты. Они полагают, что это могло случиться под влиянием переноса статуй и святилищ из Пи-Рамессеса в Танис и Бубастис. Свои выводы исследователи, вероятно, строят на предположении Манфреда Биетака о том, что небольшие культовые центры из Пи-Рамессеса сохранились до более поздних времен. Таким образом, заявляют Редфорд и Вант, название «Раамсес», упоминавшееся в связи с событиями Исхода израильтян из Египта, имеет связь не с городом-резиденцией в районе дельты Нила, а со святилищами. Ученые также в обоснование своей версии отнесли написание книги «Исход» к VI веку до Р.Х., а география Исхода тогда связана с Египтом времен написания повествования. Кста-

ти, примечательно, что сам Биетах, очевидно, не связывал с указанными центрами происхождение библейского названия «Раамсес», скорее усматривая связь с самим городом Пи-Рамессес времен XX династии (начало XII века до Р.Х.)<sup>32</sup>.

Несмотря на привлекательность вышеописанной версии, она является глубоко ошибочной, и это убедительно доказывает Джеймс Хоффмейер. Если бы автор или авторы книги «Исход» жили в VI веке до Р.Х. и имели в виду Танис, то его и написали бы, а не Раамсес. В Танисе, главном городе северо-восточной дельты, активная жизнедеятельность не прекращалась с XI века до Р.Х. вплоть до греко-римских времен. Библейские свидетельства показывают, что израильские книжники I тысячелетия до Р.Х. знали о Танисе и упоминали это название. В конце VIII века до Р.Х. пророк Исайя писал о Цоане, или Танисе, как о столице дельты (Ис. 19:11, 13; 30:4), то же можно сказать и о пророке Иезекииле (Иез. 30:14). И что более важно, в 77-м псалме автор рассказывает о событиях Исхода как о происходивших на «полях Цоана» (Пс. 77:12, 43), а не в Раамсесе. Псалмопевец, живший в первом тысячелетии, знал и использовал название «Цоан/Танис» как местоположение удивительных событий, связанных с бегством из египетского плена, т.к. это был главный город в северо-восточной дельте, располагавшийся в земле Гесем. И он не упоминает название Раамсес<sup>33</sup>.

«К тому же, сложно представить, чтобы небольшие очаги культа Раамсеса, существовавшие на территории дельты в первом тысячелетии, могли произвести на автора текста такое сильное впечатление, как полагают Вант и Редфорд. Однако этого нельзя сказать об авторе 77-го псалма. Есть и еще одна проблема. Если предположить, что иудеи, путешествовавшие в VI-VII веках, вновь принесли слово «Раамсес» в Иудею, не понятно, как могли допустить этих чужестранцев на территории египетских храмов, где была возможность увидеть эти древние святыни. Из Библии известно, что иноземцы, считаясь нечестивыми, не допускались в храм... Таких же взглядов придерживались и египтяне. Следовательно, пришедшие на эти земли евреи или составители Библии не имели открытого доступа к так называемым центрам культа Раамсеса в конце первого тысячелетия. Более правдоподобно звучит предположение о том, что Танис упоминался в книгах «Исход» и «Числа» как столица Египта и место, откуда начались странствия израильтян, если бы история Исхода отражала географию VI века»<sup>34</sup>.

Пи-Рамессес был величайшим городом древнего мира. В начале 1980-х годов Эрик Апхилл (Eric Uphill) высказался так: «Возможно, это был самый значительный и пышный город-резиденция за всю историю человечества. Как известно на сегодняшний день, дворец и официальный центр занимали территорию, по крайней мере, 4 квадратных миль. И храмы также соответствовали по размаху, представляя собой колоссальный ансамбль, состоящий из самой большой коллекции молельных помещений в доклассическом мире, воздвигнутых в один и тот же период по одним и тем же канонам». Продолжающиеся по сей день работы Эдгара Пуша (Edgar Pusch) на территории Кантира подтверждают внушительные масштабы города, как и пред-



полагали исследователи древних текстов. Тщательное изучение с использованием магнитометра показало, что Пи-Рамессес имел площадь больше, чем предполагали ранее, и занимал территорию 10 кв. км или 6 кв. миль<sup>35</sup>.

Далее следует добавить, что случилось с этим древним мегаполисом, названным в честь своего создателя Рамсеса II (1279–1212 гг. до Р.Х.). Еще до завершения периода правления XX династии (приблизительно 1069 г. до Р.Х.) город был заброшен, и оставшиеся Рамессиды переселились в Мемфис. Столица превратилась в город-призрак вследствие того, что Пелузианский рукав Нила, на котором был построен город, значительно переместился, и мегаполис оказался отрезан от своей основной транспортной артерии. Основатель XXI династии Смендес считается строителем Таниса. Таким образом, Пи-Рамессес процветал всего 150 лет (около 1270–1120 гг. до Р.Х.), уступив место Танису<sup>36</sup>.

Упоминание города Раамсеса в книгах «Исход» и «Числа» может говорить либо о том, что память об этом городе сохранилась до более поздних времен, когда город уже был заброшен, либо о том, что этот текст создавался еще во времена процветания города. Если автор или авторы книг «Исход» и «Чисел», как предполагали Редфорд и Вант, создали воображаемую картину спустя 5 или 6 столетий после описываемых событий, то произошло неправдоподобно впечатляющее совпадение: авторы интуитивно подобрали нужное название. Отсюда следует, что попутно мы получили еще и косвенное доказательство того, что указанные книги были написаны, по крайней мере, уже во втором тысячелетии до Р.Х., что соответствует православной традиции.

Итак, за последние 40-50 лет было собрано множество дополнительных доказательств того, что библейский Раамсес и Пи-Рамессес – это один и тот же город, и располагался он в районе современной арабской деревни Кантир или же, возможно, на месте соседнего Телль эд-Даба<sup>37</sup>. Как результат, данная идентификация приводится во многих библейских справочниках и атласах. Такую информацию дают составитель «Оксфордского библейского атласа» Эдриан Кертис<sup>38</sup> и составивший также свой «Атлас библейской истории» Пол Лоуренс<sup>39</sup>. В Кантире же локализуют Раамсес в своем «Большом библейском словаре» Уолтер Элуэлл и Филип Камфорт, которые называют эту версию наиболее предпочтительной. При этом все вышеперечисленные авторы отмечают отдельно от Раамсеса Танис (Цоан)<sup>40</sup>.

Составители «Библейского культурно-исторического комментария» Джон Х. Уолтон, Виктор Х. Мэтьюз и Марк У. Чавалес идентифицируют Раамсес как Телль эд-Даба<sup>41</sup>. Им последует Уильям Шлегель в своем «Спутниковом библейском атласе», но он при этом не делает разницы между ним и Аварисом, тем самым также последую Хабахи<sup>42</sup>.

### **Дом Агума**

Вместе с Раамсесом в Библии упоминается город Пифом, и их идентификация взаимосвязана. Пифом определен вместе с Раамсесом как «город для запасов» (Исх. 1:11).

Как уже упоминалось выше, по поводу этимологии названия «Пифом» египтологи имеют единодушное мнение, что это производное от «pr-itm», что в переводе означает: «дом (храм) бога Атума» (Atum)<sup>43</sup>. Этот город был известен как центр поклонения богу Атуму. Кстати, Атум – египетский бог смерти, а самый величественный культовый центр этого бога находился в Гелиополисе (на северо-восточной окраине современной египетской столицы – Каира)<sup>44</sup>.

Обычно Пифом отождествляют с современным Телль эль-Масхута (Tellel-Maskhuta). Первым, кто отождествил библейский Пифом и Телль эль-Масхута, был Эдвард Навилль. Он нашел там стелу с упоминанием названия «Пифом»<sup>45</sup>. Примечательно, что название «Пифом» этимологически соответствует еще и названию упомянутой ранее долины вади Тумилат: наименование «Тумилат» содержит имя бога Атума (Tumilat – Atum). Как раз в этой долине и находится Телль эль-Масхута<sup>46</sup>.

Более того, вслед за Навиллем и Петри, производившими раскопки в районе вади Тумилат, исследователи полагали, что некогда эта равнина считалась той самой библейской «землей Гесем», о чем уже говорилось здесь. В пользу этого говорит то обстоятельство, что через данную узкую полосу земельных угодий пролегал популярный тогда маршрут, ведущий в Египет, который соединялся с дорогой, ведущей через Синай в Ханаан и неоднократно упоминаемой в Библии как «Дорога Сур(а)» (Быт. 16:7, 20:1, 25:18; Исх. 15:22; 1 Цар. 15:7, 27:8)<sup>47</sup>.

Однако, и с локализацией Пифома в районе Телль эль-Масхута не все так просто. Самые ранние надписи на плитах, найденные там, относятся ко временам Рамсеса II и показывают, что это место называлось «Тьeku» (Tjeku) по-египетски, но в Библии Тьeku – это Сокхоф – первое поселение на пути израильтян из Египта (Исх. 12:37; 13:20; Числ. 33:5-6)<sup>48</sup>. Обнаруженные там надписи и тексты говорят о том, что в 610 году до Р.Х. это поселение было известно как «Per-AtumTukw» («дом Атума в Тукв»), а район Тукв часто ассоциируют с библейским Сокхофом (Исх. 12:37; Числ. 33:5-6). В эллинистический период это название сохранялось, но поселение было известно под греческим названием Иерополис (Heeropolis, Eeropolis, Heeron)<sup>49</sup>. Следовательно, Н.Н. Глубоковский, скорее всего, ошибался, идентифицируя Рамсес как Иерополис, о чем было сказано ранее; вероятнее, что место, известное как Иерополис, это, скорее, Сокхоф или Пифом, но никак не Рамсес. В позднее составленном «Библейском словаре» Глубоковский уже локализует Пифом «там, где при римлянах был Героополь, ныне Телль эль-Масхута»<sup>50</sup>.

После Навилля и Петри раскопки в Телль эль-Масхута проводились в 1978–1985 гг. под руководством Джона Холлэдэя (John S.Holladay) из университета в Торонто. Было раскопано 735 кв. метров города и 100 кв. метров кладбища. Холлэдэй обнаружил останки общественных и частных зданий из обожженного на солнце кирпича, пограничную стену и постройки для хранения запасов, сделанные вручную кухонные миски с плоским дном, характерные для ханаанской культуры того периода<sup>51</sup>. Согласно выводам экспедиции Холлэдэя, до 610 года до Р.Х. это место было заселено только в период средней бронзы, во время правления гиксосов, ме-

нее столетия (примерно 1700/1650–1600 гг. до Р.Х.). Поселение занимало площадь 5 акров и не было фортифицировано. Жители покинули его еще до последней фазы правления гиксосов. Далее последовал перерыв до конца VII века до Р.Х., когда фараон Нехо II перестроил этот объект в связи с проектом строительства канала в Красное море, который позже был завершен Дариусом<sup>52</sup>.

Исследовав текст на стеле времен XXII династии, которую нашел Навилль, а также некоторые эллинистические источники, Холлэдэй также предположил, что Тель эль-Масхута – это Пифом. Но тогда получается, что Пифом в свою очередь был вставлен в библейский текст и таким образом является анахроническим, поскольку на момент Исхода в указанном месте поселения не было<sup>53</sup>.

Ученый Ван Сетерс (VanSeters) поддержал мнение Холлэдэя о том, что библейский Пифом – то же, что Тель эль-Масхута, и в своей статье 2001 года он явно старается доказать, что написание книги «Исход» относится к VI веку до Р.Х., а не ко второму тысячелетию до Р.Х. Его главным аргументом является утверждение о том, что Тьеку (Сокхоф) в период Рамессидов был регионом, а не городом, как можно судить по описаниям Тьеку в египетских текстах соответствующего периода. В результате раскопок, проведенных группой из Торонто, удалось обнаружить перерыв в стратиграфии между началом II тысячелетия и VII веком до Р.Х., на основе чего он делает вывод, что места, упоминаемые в библейских текстах, могут соответствовать географии, самое раннее, середины I тысячелетия до Р.Х.<sup>54</sup>

Доводы Ван Сетерса убедительно опровергает Джеймс Хоффмейер. Во-первых, в эпизодах, где упоминается Сокхоф (Исх. 12:37; 18:18, Числ. 33:5-6), ничего не говорится о том, каким конкретно объектом он был – городом, деревней, фортом или регионом. Во-вторых, Хоффмейер приводит доказательства того, что вовсе не обязательно Тьеку в египетских текстах только приобретает статус города и становится важнейшим городом в регионе в поздний (саисский) период<sup>55</sup>.

В предыдущем вопросе уже упоминалось, что на рубеже XIX и XX веков Петри и Навилль проводили раскопки еще и на Тель эр-Ратабах, расположенном в 14 км (около 8-9 миль) к западу от Тель эль-Масхута. Они обнаружили и там останки, связанные с именем Рамсеса II, но при этом согласно идентифицировали его как библейский Раамсес. Очевидно, существовали предпосылки к тому, чтобы считать Тель эль-Масхута Пифомом. Начиная с 1930-х годов и вплоть до 1960-70-х годов наиболее популярной была версия о том, что Танис (Цоан) являлся Пи-Рамессесом (Раамсесом). Совместное упоминание Раамсеса и Пифома заставило многих исследователей считать, что эти топонимы находились недалеко друг от друга, но мы не имеем никаких доказательств этого предположения<sup>56</sup>. Однако, если считать, что Пи-Рамессес (Раамсес) находился в северо-восточной дельте практически на месте Таниса или Кантира, то возникают проблемы с идентификацией Тель эль-Масхута как библейского Пифома, поскольку тогда логичнее, что этот Тель – Сокхоф, а не Пифом.

Учитывая, что Телль эр-Ратабах – это единственное место в районе вади Тумилат, где были обнаружены свидетельства эпохи Рамессидов, Манфред Биетак и Кеннет Китчэн (Kenneth Kitchen) говорят о том, что он и был библейским Пифомом в период Нового царства. Эту версию поддержал Гардинер, а затем разделило большинство ученых<sup>57</sup>. После внимательного изучения всех надписей, обнаруженных в районе вади Тумилат, Китчэн сделал следующее наблюдение: «У нас нет ни единого фрагмента иероглифических доказательств того, что поселение Телль эль-Маскхута носило название Пифом»<sup>58</sup>.

Ван Сетерс не принял эту версию, заявив, что она ошибочна, потому что «на основе результатов исследования гончарных изделий в рамках экспедиции в район вади Тумилат от 1977 года, а также различных опубликованных материалов, можно утверждать, что Телль эр-Ратабах был заброшен с саисских до римских времен, особенно в период, к которому исторические памятники относят существование Пифома»<sup>59</sup>.

Между тем, следует обратиться к двум статьям Ханса Гоэдика (Hans Goedicke) из Университета Джона Хопкинса, который возглавлял исследования в Телль эр-Ратабахе в 1977–1978 годах. Он пишет, что наличие памятников эпохи Нового царства на месте объекта и отсутствие слоев XVIII–XXX династий в Телль эль-Маскхуте, говорит о том, что «р-итм» времен написания Библии может соответствовать только городу Телль эр-Ратабах, а не Телль эль-Маскхута<sup>60</sup>.

Помимо статей Гоэдика, существуют также результаты стратиграфических исследований 1978 года, которые проводил Мишель Фуллер (Michael Fuller), геoarхеолог и архитектор проекта. Из них видно, что 8 из 11 слоев относятся к эпохе Нового царства, а это, по мнению того же Хоффмейера, доказывает, что Телль эр-Ратабах, находящийся в районе вади Тумилат, обладал статусом главного города империи. Исследования и раскопки Хопкинса, произведенные в 1970 году, не выявили свидетельств греко-римских времен. Это позволяет предположить, что объект был заброшен в то время, когда восстановили Телль эль-Маскхута. Фуллер также спорит о том, что сооружение из глинобитного кирпича, обнаруженное Петри, являлось не храмом, а военным объектом<sup>61</sup>.

Работы Холлэдэя в районе Телль эль-Маскхуты показали, что новое заселение города началось в период правления фараона Нехо II (610–595 гг. до Р.Х.). Хоффмейер предполагает, что блоки, статуи и стелы с письменами, найденные в Телль эль-Маскхута, созданные ранее VII века, принесены с другого объекта, то есть, как и в случае с Раамсесом, город переехал. Признавая, что Телль эр-Ратабах был единственным главным городом в данной местности, где могли быть созданы такие произведения, его можно считать наилучшим кандидатом на звание «источника» материалов с надписями, обнаруженных в Телль эль-Маскхута<sup>62</sup>.

Говоря же конкретно об упоминавшейся стеле из Пифома, обнаруженной Навиллем в Телль эль-Маскхута, Хоффмейер доказывает, что надписи на ней принадлежат эпохе Птолемея II Филадельфа (282–246 гг. до Р.Х.), и там содержится больше

упоминаний Тъеку (12), чем «Pr-itm» (2). На основе двух случаев нечетких ссылок на «Pr-itm», или Пифом, не резонно делать вывод о том, что Телль эль-Маскхута можно считать Пифомом времен Исхода, а Тъеку (Сокхоф) – прилегающей к нему территорией<sup>63</sup>.

Навилль также нашел в Телль эль-Маскхута статую, получившую официальное название «Ankh-Renp-nefer», Осоркона II (около 860 г. до Р.Х.). Интерес представляют письма на статуе, содержащие важные данные, а также опять упоминаемое название «Pr-itm», или Пифом. Вельможа, чьим изображением является статуя, носил титулы «лейтенант Тъеку» и «военачальник фараона». Первый – безусловно, воинский – титул мог быть связан с военным присутствием в районе вадии Тумилат, а именно в Тъеку. Название «Pr-itm» встречается на статуе дважды. На основе результатов стратиграфического исследования в Телль эль-Маскхута, учитывая то, что данная статуя была создана за 250 лет до реконструкции города во времена Нехо (около 610 г. до Р.Х.), Холлэдэй логично предположил, что статуя происходит из другого источника. Таким образом, вероятнее всего, она была перевезена в саисский период, и полученная информация не может быть использована для идентификации объекта, относящегося к более раннему времени, чем период правления Нехо. Также становится ясно, что существовал некий объект (дворец, храм или уголья) под названием Пифом, еще до переноса его на территорию Телль эль-Маскхута<sup>64</sup>.

Навилль обнаружил в Телль эль-Маскхута еще фрагмент с письмами, содержащими картуши Шешонка I (в Библии – Сусахим, см. 3 Цар. 14:25). Таким образом, существуют другие свидетельства времен правления XXII династии, которые не были созданы в Телль эль-Маскхута<sup>65</sup>.

Добавим также, что в Телль эр-Ратабах Петри обнаружил строительный блок с изображением, а рядом с ним надпись: «Атум, Повелитель Тъеку». Указанный блок, вероятно, был частью стены храма, посвященного богу Атуму. С другой стороны, сложно определить конкретное место в районе вадии Тумилат, где мог располагаться Пифом, так как весь регион ассоциировался с богом Атумом. В разные времена, вероятно, не один храм или святилище, посвященные этому божеству, были построены в разных местах на этой территории<sup>66</sup>.

Другой примечательный момент. Папирус Анастаси V (51–61) говорит о том, что бедуинам из Едома позволялось водить стада на водопой к «водоемам pr-itm МернептахаХотер-Хир-Маат», которые находились «в Тъеку». Биетак, основываясь на результатах анализа палеоусловий в восточной дельте, предположил, что эти водоемы могли быть частью системы озер в западном конце вадии Тумилат, восточный конец которой находился в районе Телль эр-Ратабах. По мнению Биетака, существование этих озер и упоминание «водоемов pr-itm» времен XIX династии являются достаточным основанием, чтобы утверждать, что Телль эр-Ратабах является Пифомом<sup>67</sup>. Вместе с тем, Дональд Редфорд справедливо замечает, что упоминание «pr-itm» в папирусе Анастаси V (51–61) не доказывает, что это название связано с Телль эр-Ратабах. Однако, если принять во внимание другие упоминания

Пифома (статую Ankh-Renp-nefer), а также стратиграфическую последовательность в Тель эр-Ратабах, можно поспорить о том, что это было названием данного места, храма или храмовой территории, находящейся на месте Тель эр-Ратабах или в непосредственной близости от него<sup>68</sup>.

Следует сказать, что ученый Эрик Апхилл (Eric Uphill) предлагает вообще другую версию местоположения Пифома. По его рассуждениям, Пифом может быть библейским названием Гелиополиса (Heliopolis). Этот город находился на месте современного Каира. И судя по названию, он являлся главным культовым центром бога Атума, которого обычно называли «nbiwnw», что в переводе означает «Повелитель Гелиополиса». Апхилл обращает внимание на масштабные строительные проекты во времена правления Сети I и Рамсеса II. В Септуагинте (Исх. 1:11) говорится о строительстве Пифома и Раамсеса, и что интересно, там есть добавление: «и Он, который и есть Гелиополис»<sup>69</sup>. Версия о том, что Пифомом мог называться центр поклонения богу Атуму, город под названием Он, является интересной, но имеет свои слабые места. По словам Хоффмейера, главная проблема в том, что культовый центр, находящийся в этом городе, носил название «Дом Бен-Бен» (Бен-Бен – феникс древнего Египта), но не «pr-itm». Таким образом, теория Апхилла о связи Пифома и Гелиополиса (город Он) кажется маловероятной<sup>70</sup>.

Хоффмейер выдвигает последнюю альтернативную версию. Как можно заметить, в Библии Пифом и Раамсес называются «городами для запасов», а не городами-поселениями – «perse». Вполне возможно, слово «Пифом» не является названием города. К примеру, «города для запасов» Железного века, библейские Мегиддо, Хацор и Газер, обычно соседствовали с дворцом, административным или храмовым комплексом. В Египте также существовала сеть хранилищ, представлявших собой ряды длинных узких помещений из глинобитного кирпича, обычно примыкавших к дворцам и храмам. Их защищали большие глинобитные стены. Погребальные комплексы таких фараонов, как Рамсесы II и III, в западных Фивах включают множество хорошо сохранившихся комнат-хранилищ, а дворцы Нового царства в Малката и Дейр эль-Баллас были полностью построены из глинобитного кирпича, включая прилегающие помещения для запасов. По словам Хоффмейера, это позволяет предположить, что Пифом и Раамсес, «города для запасов», являлись обширными хранилищами при храме Атума и при дворце в Раамсесе или Рамсеса (т.е. фараона). «Следовательно, любые поиски города под названием Пифом, соответствующего библейскому описанию, тщетны». Он мог быть всего-навсего комплексом хранилищ, прилегавших к храму Атума (в Пи-Рамессесе, Гелиополе или любом другом месте), а также к дворцу или административному зданию в Пи-Рамессесе<sup>71</sup>. Данная версия, конечно, выглядит правдоподобно. Но почему Раамсес и Пифом вместе именуются «городами для запасов», если только Раамсес был городом в нашем понимании, а Пифом – объектом иного рода?

На основе вышеизложенного нам остается резюмировать, что название «Пифом» в основном ассоциируют с Тель эль-Масхута, говоря о периоде

с VII века до Р.Х. и до римских времен включительно, либо с Тель эр-Ратабах времен Нового царства. И с идентификацией Пифома все еще более неопределенно, чем с Раамсесом.

Александр Павлович Лопухин в «Толковой Библии» пишет, что под Пифомом разумеют «тот город, который лежал в западном конце долины Тумилат, на берегу канала в Красное море, и назывался у греко-римских писателей Патумос или Тоум»<sup>72</sup>. Какое место имел ввиду известный библеист – сейчас трудно определить в связи с изменением топонимики региона. Но очевидно, что это не Тель эр-Ратабах, поскольку он находится в восточном конце вади Тумилат.

Архимандрит Никифор (Бажанов) в «Библейской энциклопедии» о Пифоме пишет: «Он находился на восточной стороне Нила, в равнине Тумилат, которая изобиловала водой и была очень плодородной. Некоторые новейшие путешественники полагают, что он находился на западе, в настоящем – Абассиех в упомянутой равнине Тумилат, а другие полагают, что его развалины находятся несколько далее к югу при Тель-абу-Сулейман»<sup>73</sup>.

Авторы «Библейского культурно-исторического комментария» Джон Х. Уолтон, Виктор Х. Мэтьюз и Марк У. Чавалес идентифицируют Пифом как Тель эр-Ратабах<sup>74</sup>. Уильям Шлегель в «Спутниковом библейском атласе» согласен с ними, при этом Сокхоф он обозначает как Тель эль-Масхута<sup>75</sup>. Судя по визуальному сличению карт, аналогично локализируют Пифом и Сокхоф Эдриан Кертис в «Оксфордском библейском атласе»<sup>76</sup> и Пол Лоуренс в «Атласе библейской истории»<sup>77</sup>. Такую же идентификацию обоих топонимов считают наиболее вероятной авторы «Большого библейского словаря» Уолтер Элуэлл и Филип Камфорд<sup>78</sup>.

Можно упомянуть еще Джона Бимсона. Он в своей статье «Исход и завоевание – миф или реальность?» («Exodus and Conquest – Myth or Reality?») приводит карту, на которой Раамсес обозначает как Пи-Рамессес, а для Пифома приводит две версии идентификации – Тель эр-Ратабах и Тель эль-Масхута. Но он больше интересуется проблемой датировки Исхода<sup>79</sup>.

Алан Миллард в статье «Насколько достоверен Исход?» («How Reliable is Exodus?») напоминает, что в Тель эр-Ратабах был найден колчан Рамсеса II в развалинах дома. На основе этого он убежден, что здесь и был Пифом, в то время как Тель эль-Масхута, скорее всего, следует идентифицировать как Сокхоф<sup>80</sup>.

Таким образом, современные ученые в подавляющем большинстве отождествляют библейский Пифом с Тель эр-Ратабах, а Тель эль-Масхута с библейским Сокхофом (Суккот).

Приведенные здесь результаты археологических и научных исследований в большей части, возможно, впервые вводятся в научный оборот в России, в связи с отсутствием многих из использованных источников на русском языке. Все они, по крайней мере, свидетельствуют об историчности Священного Писания, могут быть использованы в миссионерских, апологетических целях, а кроме того, могут помочь лучшему пониманию Библии.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> См. Глубоковский Н.Н. Путешествие евреев из Египта в землю Ханаанскую (физико-географический очерк). – Электронный вариант – М.: Кафедра библеистики МДА, Фонд «Серафим», 2005. – С. 49-50.
- <sup>2</sup> См. Глубоковский Н.Н. Библейский словарь. – Сергиев Посад: Джорданвилль, 2007. – С. 621.
- <sup>3</sup> См. Finkelstein I., Mazar A. The Quest for the Historical Israel. Debating Archaeology and the History of Early Israel. Invited Lectures Delivered at the Sixth Biennial Colloquium of the International Institute for Secular Humanistic Judaism, Detroit, October 2005. – ed. by Brian B. Schmidt. – Brill Leiden: Boston, 2007. – P. 59
- <sup>4</sup> См. Hoffmeier J.K. Ancient Israel in Sinai: The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition. – Oxford: Oxford University Press, 2005. – P. 53.
- <sup>5</sup> См. Sarna N.M. Exploring Exodus The Oppression // Biblical Archaeologist. 1986. June. – P. 72-73.
- <sup>6</sup> Ibidem.
- <sup>7</sup> См. Никифор (Баженов), архим. Библейская энциклопедия. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви: Изд-во «ДАРЬ», 2006. – С. 748.
- <sup>8</sup> См. Hoffmeier J.K. The Archaeology of the Bible. – Oxford: Lion Hudson, 2008. – P. 52.
- <sup>9</sup> См. Hoffmeier J.K. Ancient Israel in Sinai. P. 53.
- <sup>10</sup> См. Bimson J.J., Livingston D. Redating the Exodus // Biblical Archaeology Review. 1987. 13:05 (Sep/Oct). – CD ROM Edition.
- <sup>11</sup> См. Hoffmeier J.K. The Archaeology of the Bible. P. 52.
- <sup>12</sup> См. Montet P. Tanis, Avaris, et Pi-Ramses // Revue Biblique. 1933. 39.– P. 191-215.
- <sup>13</sup> См. Hoffmeier J.K. Israel in Egypt. The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition. – New York: Oxford: Oxford University Press, 2005. – P. 117.
- <sup>14</sup> См. Hoffmeier J.K. Ancient Israel in Sinai. P. 53-54.
- <sup>15</sup> См. Юревич Д., прот. Проблема датировки события Исхода / Исход // Православная энциклопедия. – под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2012. – Т. XXVIII: Исторический музей – ИэкуноАмлак. С. 53.
- <sup>16</sup> См. Hoffmeier J.K. Ancient Israel in Sinai. P. 54.
- <sup>17</sup> См. Wood B.G. The Rise and Fallof the 13 Century Exodus-Conquest Theory // Journal of the Evangelical Theological Society. 2005. September. 48-3. – P. 260.
- <sup>18</sup> См. Davies G. Was there an Exodus? // In Search of Pre-exilic Israel. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar. – ed. by Day J. – London: New York: T&T Clark International, 2006. – P. 28.
- <sup>19</sup> См. Hoffmeier J.K. Ancient Israel in Sinai. P. 54; Israel in Egypt. P. 117-118.
- <sup>20</sup> См. Элзуэл У., Камфорт Ф. Большой библейский словарь. – Пер. с англ. Рыбакова О.А. – Изд. 3-е. – СПб: Библия для всех, 2005. – С. 633.
- <sup>21</sup> См. Rainey A.F., Notley R.S. The Sacred Bridge. – Carta's Atlas of the Biblical World. – Jerusalem: Carta, 2006. – P. 118-119.
- <sup>22</sup> См. Элзуэл У., Камфорт Ф. Большой библейский словарь. С. 1071.
- <sup>23</sup> См. Юревич Д., прот. Проблема датировки события Исхода... С. 54.
- <sup>24</sup> См. Hoffmeier J.K. Ancient Israel in Sinai. P. 54.
- <sup>25</sup> См. Wood B.G. The Rise and Fallof the 13 Century Exodus-Conquest Theory. P. 99-101.
- <sup>26</sup> См. Groll S.I. Exodus and Egypt. The Egyptian Background of the Exodus and the Crossing of the Reed Sea. A new reading of Papyrus Anastasi VIII // Jerusalem Studies in Egyptology. – ed. by Shirun-Grumach. 1998. Band 40. – P. 189.



- <sup>27</sup>См. Davies G. Was there an Exodus? P. 28.
- <sup>28</sup>См. Hoffmeier J.K. Ancient Israel in Sinai. P. 54.
- <sup>29</sup>См. Rainey A.F., Notley R.S. The Sacred Bridge. P. 119.
- <sup>30</sup>См. Hoffmeier J.K. Israel in Egypt. P. 118.
- <sup>31</sup>См. Hoffmeier J.K. Ancient Israel in Sinai. P. 54.
- <sup>32</sup>Ibidem.
- <sup>33</sup>Ibidem. P. 55.
- <sup>34</sup>Ibidem. P. 56.
- <sup>35</sup>См. Hoffmeier J.K. Israel in Egypt. P. 119.
- <sup>36</sup>См. Hoffmeier J.K. Ancient Israel in Sinai. P. 57.
- <sup>37</sup>Ibidem. P. 54.
- <sup>38</sup>См. Oxford Bible Atlas. – ed. by Curtis A. – 4-th ed. – Oxford: Oxford University Press, 2007. – P. 77-78.<sup>39</sup> См. Лоуренс П. Атлас библейской истории. – Пер. на рус.яз. – М.: Российское Библейское общество, 2012. – С. 34.
- <sup>40</sup> См. Элзуэлл У., Камфорт Ф. Большой библейский словарь. С. 1071.
- <sup>41</sup> См. Волтон Дж.Х., Мэтьюс В.Х., Чавалес М.У. Библейский культурно-исторический комментарий: В 2 ч. Ч. 1: Ветхий Завет. – Пер с англ. – под общей ред. Т.Г.Батухтиной. – 2-е изд. – СПб.: Мирт, 2010. – С. 75.
- <sup>42</sup> См. Шлегель У. Спутниковый библейский атлас. Историческая география Библии. – Пер. с англ. С.Омельченко. – Б.м.: Славянское Евангельское Общество, 2013. – С. 3-1.
- <sup>43</sup>См. Rainey A.F., Notley R.S. The Sacred Bridge. P. 119.
- <sup>44</sup>См. Davies G. Was there an Exodus? P. 28.
- <sup>45</sup>См. Hoffmeier J.K. The Archaeology of the Bible. P. 52.
- <sup>46</sup> См. Юревич Д., прот. Проблема датировки события Исхода... С. 54.
- <sup>47</sup>См. Hoffmeier J.K. Ancient Israel in Sinai. P. 58.
- <sup>48</sup>См. Sarna N.M. Exploring Exodus The Oppression. P. 73-74.
- <sup>49</sup> См. Юревич Д., прот. Проблема датировки события Исхода... С. 54.
- <sup>50</sup> См. Глубоковский Н.Н. Библейский словарь. С. 585.
- <sup>51</sup>См. **Wood B.G.** From Ramesses to Shilo. Archaeological Discoveries Bearing on the Exodus-Judges Period // Giving the sense: understanding and using Old Testament historical texts. – P. 258-259.
- <sup>52</sup>См. Hoffmeier J.K. Ancient Israel in Sinai. P. 58.
- <sup>53</sup>См. Holladay J.S. Tell el-Maskhuta // Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt. – ed. by Bard K.A. – New York: Routledge, 1999. – P.786.
- <sup>54</sup>См. Seters V. Geography of the Exodus // The Land That I Will Show You: Essays on the History and Archaeology of the Ancient Near East in Honour of J. Maxwell Miller – ed. Dearman J.A. and Graham M.P. – Sheffield: JSOT Press, 2001. – P. 260.
- <sup>55</sup>См. Hoffmeier J.K. Ancient Israel in Sinai. P. 58.
- <sup>56</sup>Ibidem. P. 58-59.
- <sup>57</sup>Ibidem. P. 59.
- <sup>58</sup>Kitchen K. Egyptians and Hebrews, from Ra'amses to Jericho // The Origin of Early Israel – Current Debate: Biblical, Historical and Archaeological Perspectives– ed. by Ahituv S. and Oren E.D. – Beer-Sheva: Ben-Gurion University of the Negev Press, 1998.–P. 76.
- <sup>59</sup>См. Seters V. Geography of the Exodus. P. 262.
- <sup>60</sup>См. Hoffmeier J.K. Israel in Egypt. P. 120-121.
- <sup>61</sup>См. Hoffmeier J.K. Ancient Israel in Sinai. P. 60.

- <sup>62</sup>См. Hoffmeier J.K. Israel in Egypt. P. 120-121.
- <sup>63</sup>См. Hoffmeier J.K. Ancient Israel in Sinai. P. 61.
- <sup>64</sup>См. Holladay J.S. Tell el-Maskhuta. P. 786.
- <sup>65</sup>См. Hoffmeier J.K. Ancient Israel in Sinai. P. 61.
- <sup>66</sup>Ibidem. P. 62.
- <sup>67</sup>См. Hoffmeier J.K. Israel in Egypt. P. 120-121.
- <sup>68</sup>См. Hoffmeier J.K. Ancient Israel in Sinai. P. 64.
- <sup>69</sup>См. Uphill E. Pithom and Ramses: Their Location and Significance // Journal of Near Eastern Studies. 1968. 27. – P. 291-316.
- <sup>70</sup>См. Hoffmeier J.K. Ancient Israel in Sinai. P. 63.
- <sup>71</sup>Ibidem. P. 63.
- <sup>72</sup>Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета под ред. А.П. Лопухина. В 7 тт. – Изд. 4-е – М.: ДАРЪ, 2009. – Т. I: Пятикнижие; Исторические книги. С. 391.
- <sup>73</sup>Никифор (Баженов), архим. Библейская энциклопедия. С. 707.
- <sup>74</sup>См. Уолтон Д.Х., Мэтьюс В.Х., Чавалес М.У. Библейский... комментарий. Ч. 1. С. 75.
- <sup>75</sup>См. Шлегель У. Спутниковый библейский атлас. С. 3-1.
- <sup>76</sup>См. Oxford Bible Atlas. – ed. by Curtis A. – P. 77-78.
- <sup>77</sup>См. Лоуренс П. Атлас библейской истории. С. 34.
- <sup>78</sup>См. Элзуэлл У., Камфорт Ф. Большой библейский словарь. С. 981.
- <sup>79</sup>См. Bimson J. Exodus and Conquest – Myth or Reality? Can Archaeology Provide the Answer? // The Journal of the Ancient Chronology Forum. 1988. Vol.2. – P. 28.
- <sup>80</sup>См. Millard A. How Reliable is Exodus? // Biblical Archaeology Review. 2000. 26:04 (Jul/Aug). – P. 51-57.

# СОЦИАЛЬНОЕ СЛУЖЕНИЕ ЦЕРКВИ

*Ананьев О.Г.*

## ТЮРЕМНЫЕ КАПЕЛЛАНЫ В РОССИИ: СОВРЕМЕННОСТЬ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ ИНСТИТУТА

Состоявшееся более 25 лет назад возвращение в исправительные учреждения УИС ФСИН России священнослужителей Русской Православной Церкви Московского Патриархата (в императорской России оно было) для окормления лиц, отбывающих уголовное наказание в виде лишения свободы, не явилось достаточно простым делом. К новым реалиям пришлось приспособляться и сотрудникам уголовно-исполнительной системы (далее - УИС), и религиозным объединениям, и клирикам Русской Православной Церкви (далее – РПЦ).

Священнослужители РПЦ не знали, с какой социальной ситуацией им придется столкнуться в исправительных учреждениях (ИУ) и следственных изоляторах (СИЗО), какие риски их ожидают, ибо на бытовом уровне обо всем, что касается тюрем, ходили и продолжают распространяться разные слухи-страшилки, которые, как правило, измышляют сами бывшие сидельцы.

Сотрудники УИС также не имели ясного представления о том, в каком качестве предстанут перед ними священники? В их среде бытовало мнение, что это будут люди, либо отражающие интересы лиц, находящихся в местах лишения свободы, либо служители культа, способные заниматься только богослужебной деятельностью. Главное, что было не понятно сотруд-



*Ананьев Олег Геннадьевич,  
ст. преподаватель  
кафедры социальной  
психологии и социальной  
работы Академии  
ФСИН России,  
преподаватель РПДС*

никам УИС: станут ли священники помощниками людям, нуждающимся в исправлении? Нужно ли им дополнительно обеспечивать охрану? Какие они будут иметь права и обязанности? Будут ли за свою деятельность нести какую-либо ответственность? И это только часть сомнений, имеющихся у всех участвующих в решении вопроса привлечения священнослужителей к проведению религиозных обрядов и церемоний с лицами, находящимися в местах лишения свободы. И, видимо, по той причине, что до настоящего времени такие сомнения не рассеялись в сознании у многих в УИС руководящих лиц, столкнувшихся с проблемой появления новых субъектов отношений в уголовно-исполнительной деятельности, они еще остерегаются принятия ответственных решений, необходимых для регламентации деятельности этих новых субъектов. Отсюда до настоящего времени многие насущные вопросы не разрешены, и при этом возникают еще новые. Такое положение, безусловно, влияет на характер складывающегося взаимодействия между РПЦ и УИС.

Однако, даже поверхностный анализ богослужебной и социальной деятельности, организуемой священнослужителями РПЦ в учреждениях УИС (в следственных изоляторах и исправительных учреждениях), позволяет сделать определенные выводы о ее значимости для лиц, находящихся в местах лишения свободы и для общества.

Положительным явлением для уголовно-исполнительной системы России явилось то, что на территории исправительных учреждений в лице священнослужителей появились новые люди, т.е. дополнительные силы, способные строить позитивное общение с гражданами, «пребывающими в узах». Они стали для лиц, отбывающих наказания и относящих себя к некрещеным атеистам либо к крещеным, но не ведущим воцерковленный образ жизни, носителями духовных знаний, о которых они не имели или имели весьма поверхностное представление.

На евангельских текстах, где отражены законы и опыт организации своего бытия нашими предками с Богом, часть лиц, находящихся в местах принудительного содержания, стали уяснять суть истин, которые они должны были постичь с малых лет жизни. А далее их жизнь складывалась так, что безнравственные поступки предопределили совершение уголовных преступлений. Впоследствии, уже оказавшись в местах лишения свободы, часть лиц начинает осознавать совершенные ими преступления, полученное наказание и возможности социального восстановления. В такой ситуации Русская Православная Церковь в лице священнослужителей всегда старалась оказать духовно-нравственную помощь. Поэтому не случайно в важнейших решениях Русской Православной Церкви (Основах социальной Концепции, принятых 13–16 августа 2000 года) прописаны вопросы, связанные с отношением Церкви к преступлениям, наказаниям и исправлению, а также к лицам, оказавшимся в местах лишения свободы.

Принятые по примеру Русской Православной Церкви всеми другими религиозными объединениями социальные программы содержат положения об участии

в проведении религиозных обрядов, церемоний и оказании социальной помощи лицам, находящимся в местах лишения свободы. Так, например: а) в мае 2001 года Советом муфтиев России были представлены «Основные положения социальной программы российских мусульман»;

б) в 2002 году были опубликованы «Основы социальной концепции иудаизма в России» и «Основы социальной концепции Российского объединенного Союза христиан веры евангельской»;

в) в 2003 году были представлены «Основы социального учения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня в России», а также состоялась презентация «Социальной позиции протестантских церквей России».

В 2010 году (5 марта) при Московском Патриархате РПЦ был создан Синодальный отдел по тюремному служению. Подобные структуры в настоящее время созданы во всех митрополиях и епархиальных управлениях РПЦ в стране, на «окормляемых» территориях которых имеются органы и учреждения уголовно-исполнительной системы.

На федеральном и региональном уровне подписаны соглашения о взаимодействии между религиозными объединениями с одной стороны и органами и учреждениями УИС с другой. Реализуются совместно составленные планы работы.

12 марта 2013 года и 29 мая 2013 года в Московском Патриархате Священным Синодом были утверждены к исполнению документы – «Миссия тюремного служения Русской Православной Церкви и пенитенциарные учреждения» и соответственно «Положение о канонических подразделениях Русской Православной Церкви, функционирующих на территории учреждений уголовно-исполнительной системы».

В настоящее время становление института тюремного служения Русской Православной Церкви приобретает форму тюремного капелланства. Священнослужители Русской Православной Церкви и служители других религиозных объединений «окормляют» своих единоверцев в каждом исправительном учреждении и следственном изоляторе.

В 2015 году в центральном аппарате ФСИН России был образован отдел по организации работы с верующими гражданами в местах лишения свободы, а в регионах в территориальных органах УИС уже введены должности помощников начальников территориальных органов, которые будут реализовывать указанную функцию. Цели их деятельности – упорядочить деятельность представителей различных религиозных объединений в местах лишения свободы и содействовать лицам, находящимся в местах лишения свободы, в реализации конституционных прав на свободу совести и свободу вероисповедания. В настоящее время организовано обучение помощников начальников территориальных органов по религиозным вопросам в Академии ФСИН России. По замыслу в уголовно-исполнительной системе на государственной службе (пока только на уровне территориального органа УИС) вместе с кадровыми сотрудниками будет находиться представитель

религиозной конфессии, чья деятельность является традиционной для Российской Федерации и, в частности, для ее конкретного субъекта. Такой работой может заниматься человек, имеющий религиозное образование и опыт богослужебной и социальной деятельности.

Дальнейшее развитие участия «гражданского общества», в т.ч. и религиозных объединений, в содействии людям, оказавшимся в местах лишения свободы, в возвращении обратно в общество, к нормальной организации своей жизнедеятельности, возможно, будет происходить в направлении создания специальной ассоциации. Опыт такой деятельности известен на примере Европейской ассоциации тюремного служения, организуемой учреждениями Римско-Католической церкви. Для его изучения Синодальным отделом по тюремному служению МП РПЦ установлены контакты и определены направления совместной деятельности с епископатом Римско-Католической Церкви, находящимся в Австрии. Такая работа будет продолжена, т.к. предмет совместного интереса усугубляется еще и вызовами времени, вставшими перед Европой. Это относится, прежде всего, к проблемам радикализации, экстремизма и терроризма.

А в целом, анализируя результаты совместной деятельности уголовно-исполнительной системы с различными религиозными объединениями, следует отметить позитивную роль влияния священнослужителей религиозных объединений на людей, «оступившихся в жизни», в деле возвращения их к нормальной жизни. Многие люди, находящиеся в местах лишения свободы, делают правильные выводы из происшедших в их жизни негативных событий. Часть из них, не дожидаясь наступления срока освобождения, демонстрируют окружающим реально происходящие с ними позитивные преобразования личности. В исправительных учреждениях по инициативе самих осужденных стали строиться храмы и другие сооружения религиозного назначения. В настоящее время в учреждениях УИС действуют 621 культовый объект: 547 храмов – церковей Русской Православной Церкви, 61 исламская мечеть, 10 буддийских дуганов, 3 костела Римско-Католической Церкви; 704 молитвенные комнаты; 37% лиц, находящихся в исправительных учреждениях идентифицируют себя принадлежащими к верующим в зарегистрированных религиозных объединениях (исследования 2016 года).

За каждым исправительным учреждением или следственным изолятором иерархами религиозных объединений закреплены минимум по одному, максимум – несколько священнослужителей. Наряду с проведением религиозных обрядов священнослужители и содействующие им группы мирян стали проводить индивидуальные и групповые беседы, а также организовывать Воскресные школы для осужденных. Во многих исправительных учреждениях благодаря богослужебной и социальной деятельности, реализуемой священнослужителями РПЦ, уменьшилось количество совершаемых преступлений, а также количество нарушений установленных там правил поведения. Таким образом, у осужденных в ИУ появилась возможность посещать культовые помещения, понять сущность

добра, анализировать свою жизнь не только под воздействиями сотрудников УИС, реализовывать возможности изменения к лучшему своей жизни с верой в Бога и подойти к покаянию.

Сегодня можно уже смело сказать, что осужденные, ранее отрицательно характеризовавшиеся, реально приходят к вере в период пребывания в местах лишения свободы. В этой связи можно привести пример: гражданин В., 1959 г.р., имевший асоциальные взгляды на жизнь, в первый свой приход в ИУ не смог встать на правильный путь. Строил свои отношения с окружающими по правилам криминальной субкультуры. Совершал множество нарушений, установленных в исправительном учреждении правил поведения, и освобожден по концу срока. В тот период молитвенной комнаты и священника еще не было в ИУ. А когда он вновь поступил для отбывания наказания с новым сроком, в учреждении уже был священник. И гражданин В. не только пришел к вере, но принял самое активное участие в строительстве храма. У персонала ИУ появилась твердая уверенность, что он больше преступлений не совершит.

Примеров того, когда вера в Бога делает с человеком, находящимся в исправительном учреждении, чудеса преображения, множество. Еще один из них: гражданин Р., 1946 г. рождения, бывший вокзальный вор, имевший 5 судимостей и отбывший в местах лишения свободы 25 лет, уверовал в Бога, раскаялся в совершенных деяниях. А после освобождения он до конца своих дней только и занимался тем, что делал добро людям. Как он говорил, «отдаю долги»: одевал и обувал людей, нуждающихся в этом в результате различных обстоятельств. Помогал материально семьям осужденных, у которых были дети, а уровень доходов был низким. Поддерживал питанием лиц, находящихся на излечении в больнице для осужденных, перенесших хирургические операции. И даже стал председателем регионального благотворительного общества. Где он брал деньги? Лично просил у бизнесменов, и они ему их давали, потому что понимали важность проведения такой работы.

Сегодня общение заключенных со священнослужителями начинается уже со следственных изоляторов. Анализ обращений заключенных к администрации в следственных изоляторах по вопросам реализации своего права на свободу совести показывает, что часто они обращаются к священнику не только в ситуации горя и утрат, а также с просьбами социального характера. В практике были обращения к священникам РПЦ за помощью в восстановлении документов, удостоверяющих личность, получении социальных гарантий и льгот и даже за помощью в избавлении от различных угроз. Всем понятно, что в большинстве случаев по указанным вопросам они должны обращаться к соответствующим сотрудникам УИС, но заключенные порой этого не делают умышленно, т.к. обращения к указанным субъектам лидерами криминальной среды не приветствуются. Последние создают тем самым ситуацию, при которой попавшие в сложную ситуацию люди будут обращаться за помощью к ним. А эта помощь может не только дорого стоить, но и означать попадание к криминальному «авторитету» в серьезную зависимость, от которой

избавиться очень не просто. И поэтому люди, оказавшиеся в местах лишения свободы, стараются обращаться к представителям религиозных объединений уже в следственном изоляторе.

Проведенные исследования показывают, что заключенные пишут большое количество заявлений о встрече со священнослужителями в следственных изоляторах по следующим причинам:

- хотят поставить свечи с молитвой о себе, чтобы проблемы с судопроизводством благополучно разрешились;

- пытаются хотя бы на время сменить обстановку от пребывания в одном помещении с лицами, которые пытаются на них влиять, да и просто уйти на время от общения с сокамерниками;

- желают реально получить помощь от терзающих душевных мук в связи с совершением преступления и осознанием реальности отбытия наказания в местах лишения свободы;

- используют возможность заечь и поставить свечи о родных и близких людях, которые ушли из жизни или оказались в лечебных учреждениях в период пока они находятся в следственном изоляторе;

- реализуют повод выхода к священнику для решения проблемы перехода в другое жилое помещение, т.к. таким образом можно попытаться решить вопрос, чтобы уйти от притеснений, угроз и возможного наступления других рисков в камере.

Таким образом, с учетом уже накопленного священниками РПЦ опыта тюремного служения стало совершенно очевидным, что в настоящее время без участия священнослужителей, «окормляющих» лиц, находящихся в местах принудительного содержания, деятельность указанных учреждений уже не может считаться нормальной. Следует заметить, что многие сотрудники УИС стали воспринимать священников РПЦ как дополнительный ресурс, к которому можно обратиться в проблемных ситуациях.

Однако, как уже упоминалось, отдельные проблемы, с которыми сталкиваются священнослужители в тюремном служении, необходимо обозначить:

1. Священнослужителям приходится работать среди правонарушителей, совершивших тяжкие и особо тяжкие насильственные преступления, и здесь необходимо осознавать, что отдельные лица, отбывающие наказание в исправительном учреждении, уже не имеют психологического порога на несовершенство насильственных действий преступного характера в отношении любого человека. С учетом этого, мы можем говорить об осознании священнослужителями угрозы «рисков» нападения, угроз и провокаций в период пребывания в ИУ. Опыт показывает, что такие действия возможны только со стороны отдельных индивидов, которые могут находиться в определенном психическом состоянии либо преследуют определенные цели;

2. Священники при построении отношений с лицами, находящимися в местах лишения свободы, должны руководствоваться действующими внутрен-



ними инструкциями УИС, а это несколько меняет конфигурацию известной им деятельности;

3. Священнослужителям в ИУ приходится строить отношения как с лидерами криминальных групп, так и с теми категориями осужденных, которые в имеющейся стратификации принадлежат к низшему слою в данной среде. В такой ситуации необходимо делать правильный выбор варианта принимаемых решений;

4. Священникам необходимо знать, что в подобных заведениях перед людьми, пришедшими со свободы, каждому заключенному не хочется казаться окончательно падшим человеком. Никто не хочет, чтобы о нем думали плохо, и зачастую отдельные лица начинают придумывать «историю прежних ошибок», якобы приведших по недоразумению в места лишения свободы, сами же пытаются верить в это и убедить всех окружающих. Однако, именно с объективного анализа детерминант-факторов совершения преступления необходимо начинать беседы о возможном покаянии, а добиться такого анализа – очень не простая задача;

5. Священнослужители должны предусматривать обеспечение собственной безопасности и «соблюдение дистанции» при построении отношений с осужденными (заключенными) в целях недопущения использования себя в неблагоприятных целях. Известно, что заключенные часто ищут возможности построения неформальных отношений с любыми лицами, свободно приходящими в СИЗО и ИУ и покидающими их. Целью, как правило, является установление негласных связей «со свободой» для получения оттуда запрещенных предметов (веществ) либо отправки писем, способных влиять на исход принятия решений по уголовным делам. При этом не берется во внимание, что перед ними священник и что, если удастся вовлечь его в запрещенную связь, то он может сильно пострадать. В таких случаях священнослужителям необходимо научиться отвергать навязываемое общение по подобным вопросам;

6. Священников также беспокоят вопросы неверия и непонимания отдельными сотрудниками УИС того, что участие священнослужителей может служить реальному исправлению осужденных;

7. В отдельных ИУ нам еще приходится сталкиваться с проблемами и вопросами, нерешенность которых не всегда может сказываться на активности развития отношений сотрудничества между пенитенциарными системами и священством религиозных объединений. Это относится к вопросам обеспечения прохода священников на охраняемые объекты ИУ и проведения режимных мероприятий в культовых помещениях;

8. Множество вопросов, которыми должны владеть священнослужители, определяют необходимость организации их специального обучения. Для этого организуются различной продолжительности специальные курсы, а в отдельных православных духовных семинариях в учебные программы включено изучение специального курса. Так, в Рязанской православной духовной семинарии имеется опыт преподавания дисциплины «Русская Православная Церковь и уголовно-

исполнительная система». За все 9 лет среди семинаристов не было ни одного случая отрицательного отношения к изучению данной дисциплины. С интересом они усваивают новые знания о преступлениях, уголовном судопроизводстве, уголовных наказаниях, содержании исправительной работы (социальной, воспитательной и психологической), проводимой силами персонала УИС, духовном окормлении лиц, отбывающих наказания, и духовном просвещении сотрудников ИУ силами священства РПЦ.

Даже если в дальнейшей судьбе семинаристов им никогда не придется заниматься тюремным служением, всегда есть вероятность того, что священнослужитель столкнется в своей деятельности с лицом, отбывшим уголовное наказание, и обязательно возникнет вопрос о содействии ему в социальной реабилитации.

Несколько другим образом обстоит дело с священнослужителями РПЦ, которые уже имеют опыт тюремного служения. Общаясь с лицами, находящимися в местах принудительного содержания, они уже и сами уяснили для себя многие вопросы. Однако семинары и конференции с их участием показывают, что на новые вопросы, которые появляются, они также хотят получить квалифицированные разъяснения. Поэтому мы считаем важной частью организации религиозного служения в местах лишения свободы – периодическое проведение аналитических и обучающих семинаров для священнослужителей, а также закрепление приказами по ИУ отдельных сотрудников для содействия священникам.

В настоящее время религиозная деятельность в учреждениях УИС активно развивается. В УИС уже складывается убеждение, что без участия представителей религиозных объединений реализация программ исправления и социальной реабилитации лиц, совершивших криминальные деяния и оказавшихся в пенитенциарных учреждениях и освободившихся из них, не может быть эффективной. Таким образом, пенитенциарная система России последовательно идет по пути создания условий и организации системной работы тюремных священнослужителей (тюремных капелланов) в следственных изоляторах и исправительных учреждениях, а позитивные результаты этого уже есть.

## СОБЫТИЯ

### НА КОНФЕРЕНЦИИ В РВВДКУ ПРЕЗЕНТОВАЛИ КНИГУ О ПАТРИАРХЕ

22 сентября 2016 года в Рязанском высшем воздушно-десантном командном училище имени генерала армии В.Ф.Маргелова состоялась конференция, посвященная новейшей истории военного духовенства Вооруженных сил РФ, а также презентация книги «Патриарх Кирилл и военное духовенство. К 70-летию со дня рождения и 40-летию архиерейской хиротонии Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла». Мероприятие было проведено совместными усилиями военного учебного заведения, Рязанской епархии и Синодального отдела по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными органами.

Председатель Синодального отдела по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными органами протоиерей Сергей Привалов выступил перед курсантами и педагогами училища с докладом на тему пастырского окормления военнослужащих в России. Он поделился имеющейся у него информацией о трудах современных военных священников. В выступлении батюшки ключевой была мысль о необходимости постоянного взаимодействия Вооруженных сил и духовенства. «Одной только силой оружия, когда нет силы духа, победить невозможно», - напомнил отец Сергей, приведя многочисленные примеры того, как солдаты побеждали превосходящие силы противника благодаря крепости духа, отваге, самоотверженности и вере.

Помощник протоиерея Сергея Борис Лукичев в ходе конференции презентовал свою книгу «Патриарх Кирилл и военное духовенство. К 70-летию со дня рождения и 40-летию архиерейской хиротонии Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла». Как рассказал автор книги, в ней раскрывается роль нынешнего Предстоятеля в возрождении института военного духовенства. Издание основано на документальных источниках и свидетельствах участников церковно-армейского сотрудничества. В обширном приложении приведены материалы и документы, в том числе документы, ранее не публиковавшиеся в печати.

Издание ориентировано на широкий круг читателей.

В докладах на конференции речь шла и об опыте Рязанской епархии, где уже много лет существует взаимодействие между Вооруженными силами и духовенством. Обмен опытом на подобного рода конференциях должен помочь военному духовенству в епархии совершенствовать это взаимодействие.

*Материал подготовила Елена Цыганова*



Фото 1. Курсантам и педагогам училища рассказали о пастырском окормлении военнослужащих в России



Фото 2. Выступление председателя Синодального отдела по взаимодействию с ВС и правоохранительными органами протоиерея Сергея Привалова

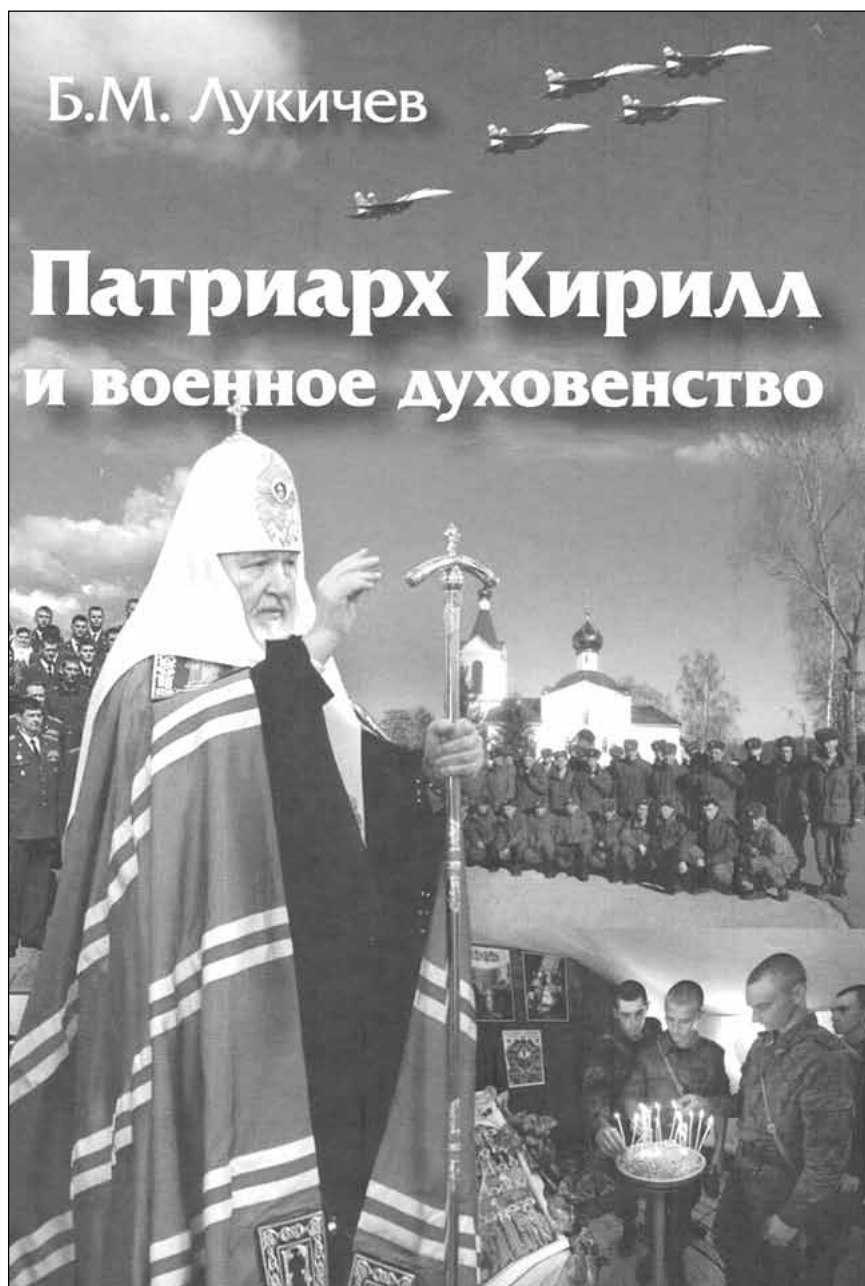


Фото 3. Во время конференции состоялась презентация книги Бориса Лукичева «Патриарх Кирилл и военное духовенство. К 70-летию со дня рождения и 40-летию архиерейской хиротонии Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла»

Фото 4 (справа). Как рассказал автор книги Борис Лукичев, в издании раскрывается роль нынешнего Предстоятеля в возрождении института военного духовенства



Фото 5 (внизу).

У входа в конференц-зал была размещена фотовыставка, где были представлены свидетельства церковно-армейского сотрудничества



## СОБЫТИЯ

# К 100-ЛЕТИЮ БРУСИЛОВСКОГО ПРОРЫВА

27 сентября 2016 года в Доме общественных организаций состоялась научно-практическая конференция, посвященная 100-летию Брусиловского прорыва.

Организатором мероприятия выступило министерство по делам территориальных образований и общественных объединений региона совместно с рязанским отделением Российского военно-исторического общества. На конференцию были приглашены представители Рязанской епархии, научного сообщества, общественных организаций и студенты. Она стала продолжением цикла региональных проектов, посвященных изучению истории Первой мировой войны.

От имени губернатора Рязанской области Олега Ковалева участников конференции приветствовал вице-губернатор Сергей Филимонов. В ходе конференции прозвучали доклады на самые разные темы: «Брусиловский прорыв. Роль и значение», «Генерал А.А. Брусилов: личность и судьба», «Казачьи части в Брусиловском прорыве», «Развитие военной техники в годы Первой мировой войны».

Сама наступательная операция Юго-Западного фронта русской армии началась под командованием генерала Алексея Брусилова 4 июня 1916 года. А завершилась в августе того же года. Современники знали ее как «Луцкий прорыв», что соответствовало военно-исторической традиции: сражения получали названия по тому месту, где они происходили. Однако именно Брусилову была оказана особая честь: операция получила наименование по фамилии одного из авторов ее плана. Когда стал очевиден успех этой военной операции, военный историк Антон Керсновский назвал ее «победой, какой в мировую войну мы еще не одерживали».

Предки Алексея Алексеевича Брусилова служили в русской армии еще с XVIII века, а отец воевал на Бородинском поле... «Солдат должен быть четок, воспитан, молодецат – именно тогда это настоящий русский солдат» - говорил Брусилов.

*Материал подготовила Елена Цыганова*





Фото 1. На научно-практической конференции, посвященной «100-летию Брусиловского прорыва» была представлена тематическая выставка



Фото 2. В конференции приняли участие представители Рязанского отделения Российского военно-исторического общества, научного сообщества, Рязанской епархии, общественных организаций, студенты светских и военных ВУЗов



Фото 3. В ходе конференции прозвучали доклады на самые разные темы: «Брусилковский прорыв. Роль и значение», «Генерал А.А. Брусилов: личность и судьба», «Развитие военной техники в годы Первой мировой войны»



Фото 4. В конференции принял участие Вице-губернатор Рязанской области Сергей Филимонов (на фото справа)



Фото 5. Когда стал очевиден успех этой военной операции, военный историк Антон Керсновский назвал его «победой, какой в мировую войну мы еще не одерживали»

## СОБЫТИЯ

# ОЧЕРЕДНОЙ ВИЗИТ ПРОФЕССОРА АЛЕКСАНДРА ДВОРКИНА В РЯЗАНЬ

28-30 сентября 2016 года город Рязань посетил профессор Александр Дворкин, российский исследователь современного религиозного сектантства, историк, богослов, автор большого числа книг и публикаций. Прошлый его визит состоялся в 2013 году. На этот раз профессор принял участие в работе конференции в Академии ФСИН России, на которой обсуждались темы опасного влияния различных течений и деструктивных культов на заключенных.

Пожалуй, самым известным трудом Александра Дворкина является книга «Сектоведение», опыт систематического исследования деструктивных религиозных учений и обществ. Она сразу приобрела статус базового учебника во многих духовных школах. Обширный материал об учении, методах, истории и вреде тоталитарных сект делают это исследование настольной книгой миссионера. В России есть и другие издания противосектантской направленности, но работы Александра Дворкина признаны наиболее авторитетными, имеющими широкое практическое применение.

29-го сентября в общедоступном лектории, который проводится в Иоанно-Кронштадтском храме Рязани каждый четверг, профессор Александр Дворкин встретился с общественностью. В конференц-зале храма он провел встречу, в рамках которой каждый участник имел возможность задать известному гостю вопросы.

Конечно, Александра Дворкина в России больше знают как специалиста в области сектоведения, однако в первую очередь он историк, который профессионально изучает вопросы истории Церкви и общества. И начал он встречу с темы взаимоотношений Церкви и общества, Церкви и государства в те времена, когда Церковь только возникла, когда была Римская империя. Благодаря сотрудничеству Церкви с государством, влиянию на него, на принимаемые им законы и на формирование человеческих нравов в то время, сегодня мы пришли к привычным нам уже ценностям: к святости человеческой жизни, равноправию мужчин и женщин,

к признанию равноценными жизни детей и взрослых, к тому представлению, что брак совершается по любви, один раз и на всю жизнь, и многому другому. Людям насколько понравилась тема и форма ее подачи, что после того, как время встречи подошло к концу, они еще долго не расходились, а продолжали обсуждать услышанное.

30-го сентября Александр Леонидович Дворкин посетил Рязанскую духовную семинарию. Он прочитал студентам лекцию на тему: «В каком году Западная Церковь отпала от Православия». На лекции велась аудио и видеозапись, сегодня эти материалы доступны на занятиях с заочниками. Впрочем, некоторые из них, несмотря на занятость, тоже посетили лекцию Александра Дворкина 30 сентября.

*Материал подготовила Елена Цыганова*



Фото 1. Встреча профессора Александра Дворкина с общественностью в Иоанно-Кронштадтском храме города Рязани



Фото 2. Лекция профессора была выслушана с большим вниманием. По окончании лекции каждый слушатель имел возможность задать вопросы



Фото 3. Протоиерей Арсений Вилков, руководитель Миссионерского отдела Рязанской епархии



Фото 4. Александра Дворкина в России больше знают как специалиста в области сектоведения, однако в первую очередь он историк, который профессионально изучает вопросы истории Церкви и общества

## СОБЫТИЯ

# КОНФЕРЕНЦИЯ О ВЗАИМОДЕЙСТВИИ ЦЕРКВИ И ФСИН

В Рязани 29 сентября 2016 года в Академии ФСИН России состоялась конференция, посвященная взаимодействию Церкви и ФСИН. Официальная тема нынешнего форума звучала достаточно сложно – «Противодействие прозелитизму и вербовке adeptов неоязычества, радикального ислама, псевдорелигиозного экстремизма и его крайнего проявления в социально-политической жизни общества – терроризма: профилактика их негативного воздействия на осужденных в местах отбывания уголовного наказания». География участников конференции была широкой: на ней присутствовали представители России, Беларуси, Молдовы, Азербайджана, в том числе сотрудники пенитенциарных ведомств и духовенство.

Важность проводимого мероприятия и его значение в совершенствовании работы уголовно-исправительных учреждений были подчеркнуты в первых же выступлениях - начальника академии генерал-майора внутренней службы Александра Крымова и частого гостя вуза председателя Синодального отдела Русской Православной Церкви епископа Красногорского Иринарха. Начальник вуза отметил, что сейчас экстремизм и терроризм принимают формы, способные проникать во все сферы жизни общества, в том числе в деятельность уголовно-исполнительной системы. Владыка Иринарх, со своей стороны, подчеркнул, что стремление к обретению духовности вербовщики используют для своей выгоды - для получения наживы и манипулирования. Особо епископ Иринарх обозначил проблему распространения неоязычества и указал на необходимость опровержения этих взглядов, в том числе в работе с лицами, отбывающими наказание.

Владыка Иринарх совместно с членом экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции РФ Романом Силантьевым председательствовал на одной из секций, где среди прочих тем рассматривались перспективы дальнейшего развития института духовенства, окомраляющего исправительные учреждения. Также там обсуждались вопросы



участия духовенства в деле духовно-нравственного просвещения в заведениях уголовно-исправительной системы и профилактики распространения псевдорелигиозных учений среди заключенных.

Еще одна секция проходила под председательством видного гостя – известного сектоведа Александра Дворкина, президента Центра религиоведческих исследований во имя священномученика Ирины Лионского. Вместе с ним работу секции возглавил старший преподаватель кафедры социальной психологии и социальной работы Академии ФСИН России Олег Ананьев. На секции рассматривались пути повышения эффективности тюремного служения православного духовенства и представителей других традиционных религий, профилактика распространения и вербовки адептов неоязычества, радикального ислама, псевдорелигиозного экстремизма и терроризма в уголовно-исправительных учреждениях.

По итогам конференции были сформулированы рекомендации тюремным священнослужителям.

*Материал подготовила Елена Цыганова*



Фото 1. О перспективе дальнейшей работы уголовно-исправительных учреждений говорил в своем выступлении начальник академии генерал-майор внутренней службы Александр Крымов

Фото 2 (внизу). Александр Крымов: «Распространение псевдорелигиозных взглядов способствует возникновению конфликтов и вражды»



Фото 3. Почетный гость ВУЗа – председатель Синодального отдела Русской Православной Церкви епископ Красногорский Иринарх

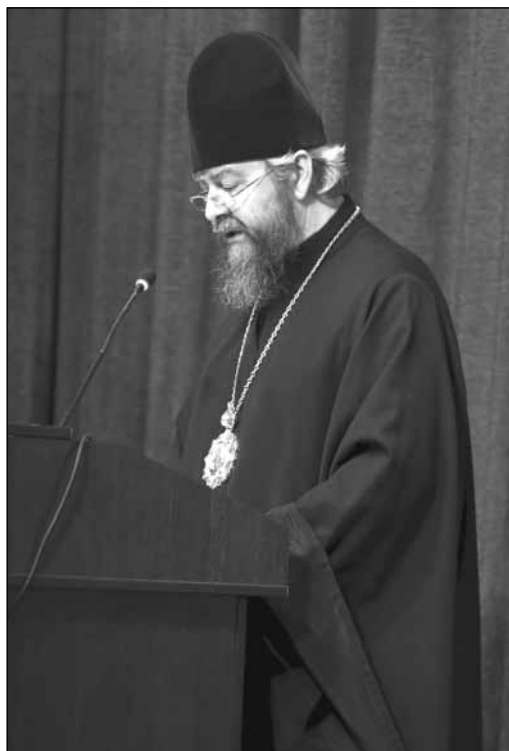


Фото 4 (внизу).

На конференции присутствовали представители России, Беларуси, Молдовы, Азербайджана, в том числе сотрудники пенитенциарных ведомств и духовенство





Фото 5. Обсуждались вопросы участия духовенства в деле духовно-нравственного просвещения в заведениях уголовно-исправительной системы



Фото 6. На секции рассматривались возможности повышения эффективности тюремного служения православного духовенства и представителей других традиционных религий



Фото 7. Участие в работе конференции принял преподаватель Рязанской православной духовной семинарии Митрофанов И.И. (на фотографии слева)



Фото 8. По итогам работы конференции были приняты рекомендации в деле противодействия вербовки адептов деструктивных культов в местах отбывания наказания

## СОБЫТИЯ

# ЮБИЛЕЙНЫЕ МЕРОПРИЯТИЯ ПАМЯТИ МИТРОПОЛИТА СИМОНА

14 октября 2016 года в Рязани состоялись юбилейные мероприятия, посвященные памяти митрополита Симона (Новикова), почетного гражданина Рязанской области и почетного гражданина города Рязани, возглавлявшего Рязанскую кафедру более 30 лет. Они были приурочены ко дню архиерейской хиротонии владыки Симона – празднику в честь Покрова Пресвятой Богородицы. Начались торжества с открытия мемориальной доски на доме №28 по ул. Фрунзе, в котором жил и трудился митр. Симон с 1972 г. по 2003 г. Многие рязанцы уже знают, что в одноэтажном доме на улице Фрунзе или, как больше любил называть ее митрополит Симон, Певческой, где и после ухода владыки на покой продолжало функционировать епархиальное управление, сейчас организован музей Рязанской епархии имени выдающегося архипастыря. Автор мемориальной доски – заслуженный художник России, Почетный член Российской Академии художеств Раиса Лысенина.

После открытия мемориальной доски почти все гости, к которым присоединились и другие участники, собрались в Рязанской областной библиотеке им. Горького, где состоялось сразу несколько событий: «круглый стол», посвященный памяти митрополита Симона, и открытие выставки фотографий, книг и периодических изданий «В память вечную будет праведник».

На «круглом столе» участники делились своими размышлениями, посвященными жизни и служению митрополита Симона, а также просто личными, всегда очень теплыми и живыми воспоминаниями о любимом архипастыре. Протоиерей Анатолий Лазарев - почетный настоятель Вознесенского храма города Рязани, говорил о митрополите Симоне как о человеке высокой духовной жизни, добром пастыре и вдумчивом ученом.

Владыка Марк во время своего слова отметил, что митрополит Симон, как настоящий пастырь, оставил добрую память в сердцах множества людей, как верующих, так и далеких от Церкви, что он трудился, не жалея себя. Кроме того, владыка

Симон за пятнадцать лет предсказал митрополиту Марку архипастырское служение на Рязанской земле. Владыка Марк отметил, что он воспринимает митрополита Симона как своего духовного наставника. Кроме того, рязанский архипастырь обратил внимание на знаменательное совпадение дат: его отец родился и скончался в те же годы, что и владыка Симон, причем дата кончины у них различается только на один день.

Насыщенный день завершился в стенах Рязанской областной филармонии вечером памяти митрополита Симона, где гостям была представлена большая и разнообразная программа: презентация с фото- и видеоматериалами в звуковом сопровождении, собравшем многие из любимых произведений владыки, исполненных разными коллективами и солистами. Как сказал во время вечера митрополит Рязанский и Михайловский Марк, жизнь владыки Симона помогает нам легче воспринять Евангельские истины. Евангелие подобно солнцу, яркому и ослепительному. Жизнь подвижников, таких как владыка Симон, помогает увидеть исполнение заповедей в жизни.

*Материал подготовила Елена Цыганова*



Фото 1. Начались торжества с открытия мемориальной доски на доме, в котором жил и трудился митрополит Симон (Новиков)



Фото 2. (справа налево) Митрополит Рязанский и Михайловский Марк, депутат Областной думы Панфилова Т.Н., президент Рязанского муниципального банка им. С. Живаго Шевырев А.П.





Фото 3. Для многих встреча с владыкой Симоном стала серьезным поворотом в жизни



Фото 4. На открытие мемориальной доски, собрались люди, для которых имя владыки – близкое и родное, кто хранит память о встречах с удивительно добрым, внимательным и мудрым рязанским архипастырем



Фото 5. Круглый стол, посвященный памяти митрополита Симона, и открытие выставки фотографий, книг и периодических изданий «В память вечную будет праведник»



Фото 6. На круглом столе участники делились своими размышлениями и воспоминаниями, посвященными жизни и служению митрополита Симона



Фото 7. Участие в памятных мероприятиях приняли студенты Рязанской православной духовной семинарии



Фото 8. Для будущих священнослужителей митрополит Симон (Новиков) пример искренней любви к пастве, к земле, на которой он трудился

## СОБЫТИЯ

# МЕЖВУЗОВСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «ОТЕЧЕСТВЕННЫЕ ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЕ БИБЛЕИСТЫ И ИХ ВКЛАД В РАЗВИТИЕ БИБЛЕИСТИКИ В РОССИИ»

1 ноября 2016 года в Рязанской духовной семинарии состоялась Первая межвузовская конференция «Отечественные дореволюционные библеисты и их вклад в развитие библеистики в России». В конференции принимали участие представители Санкт-Петербургской духовной академии, Николо-Угрешской духовной семинарии, Коломенской духовной семинарии, Оренбургской духовной семинарии, Российского государственного социального университета.

Хорошо, когда христианин глубоко знает Священное Писание, тем более необходимо его глубоко знать будущему пастырю. В понимании Библии, уточнении ее смыслов нам помогают как святоотеческие комментарии, так и современные исследования. Между тем, по словам заведующего кафедрой Священного Писания РПДС иерея Евгения Аленина, неблагоговейное отношение к Библии или скептические подходы современных исследований могут привести к извращенной интерпретации фактов и подрыву веры. В противовес такому изучению слова Божьего необходимо противопоставить подлинно православную библеистику, взяв за основу труды российских дореволюционных библеистов конца XIX-начала XX веков. Участники конференции говорили о жизни и вкладе в развитие библейской науки в России протоиерея Герасима Павского, архимандрита Макария (Глухарева), епископа Феофана (Говорова), епископа Михаила (Лузина), Николая Глубоковского, Павла Юнгера, Александра Лопухина и многих других отечественных библеистов.

Протоирей Димитрий Юревич, заведующий кафедрой библеистики Санкт-Петербургской духовной академии, кандидат богословия, рассказал об особенностях толкования 21-й главы Евангелия от Иоанна. Многие западные исследователи конца XX-начала XXI веков писали о том, что 21 глава не является органичной частью Евангелия от Иоанна и написана гораздо позже. Появление подобных скептических идей обнаруживается на Западе еще в XVIII веке. По словам протоиерея

Димитрия Юревича, уже с тех пор между Востоком и Западом ведется полемика по этому вопросу.

Протоиерей Димитрий Гольцев, ректор Рязанской духовной семинарии, кандидат богословия, в своем докладе рассказал об археологическом музее архимандрита Антонина (Капустина) в Елеонском монастыре в Иерусалиме и подделках Мозеса Шапиры. Об опыте включения археологических открытий в библейскую науку в работах Акима Олесницкого рассказал иеромонах Иосиф (Лужнов), проректор по учебной работе Коломенской духовной семинарии, кандидат богословия.

Во время конференции выступали не только преподаватели, но и студенты. Кстати, среди семинаристов проводился конкурс на лучший доклад. По его итогам отличились учащиеся РПДС Михаил Завадин, Даниил Маслов и Артемий Жарёнов.

Во время конференции был подписан договор о сотрудничестве между Рязанской православной духовной семинарией и Российским государственным социальным университетом. Это соглашение позволит осуществлять совместные научные и образовательные проекты.

По итогам работы конференции готовится сборник ее материалов, который не только станет хорошим справочным пособием для студентов, но и внесет свой вклад в дело популяризации наследия отечественной дореволюционной библеистики.

*Материал подготовила Вероника Шелякина*



Фото 1. Протоиерей Дмитрий Гольцев, ректор РГДС рассказал об экспедиции в Иерусалим

Фото 2 (внизу).  
В работе конференции участвуют как преподаватели, так и студенты Рязанской православной духовной семинарии



Фото 3. Протоиерей Дмитрий Юревич (СПбДА) призвал студентов читать труды отечественных авторов



Фото 4 (внизу).  
С докладом выступает студент СПбДА Вячеслав Чернов





Фото 5. Диакон Сергей Шилов (Николо-Угрешская духовная семинария) выступает с докладом

Фото 6 (внизу).  
Иеромонах Иосиф (Лужнов)  
(Коломенская духовная семинария)  
отвечает на вопросы слушателей





Фото 7. Кандидат философских наук, доцент кафедры теологии РГСУ Розалия Моисеевна Рупова



Фото 8 (внизу).  
Иерей Алексей Кольванов (Оренбургская духовная семинария) говорит о малых фигурах в русской библеистике



## СОБЫТИЯ

# РЕКТОР РПДС ПРИНЯЛ УЧАСТИЕ В АРХЕОЛОГИЧЕСКОЙ ЭКСПЕДИЦИИ ВО СВЯТУЮ ЗЕМЛЮ

С 6 по 13 ноября 2016 г. доценты кафедры библеистики СПбДА ее заведующий протоиерей Димитрий Юревич и **протоиерей Димитрий Гольцев, ректор Рязанской духовной семинарии**, приняли участие в очередной библейско-археологической экспедиции во Святую Землю. Данная поездка, состоявшаяся по благословению ректора духовной академии архиепископа Петергофского Амвросия, является очередной в ряду экспедиций преподавателей библейских дисциплин духовных академий. Начало поездок восходит к 2007 году, когда общее благословение на данный проект было преподано председателем Учебного комитета Русской Православной Церкви архиепископом Верейским Евгением. Каждая из ежегодных поездок посвящена конкретному библейскому региону; снятые при этом фото- и видеоматериалы используются в учебном процессе при преподавании библейских дисциплин как в СПбДА, так и в Рязанской духовной семинарии. Маршрут нынешней поездки включал в себя места новейших исследований в Иерусалиме и объекты в пустыне Негев.

В Иерусалиме доценты кафедры посетили раскопки в городе Давида на месте парковки Гивати в Тиропеоновой долине. Археологические работы здесь ведутся с 2007 года под руководством Дорона Бен-Ами из Еврейского университета и Яны Чехановец из Израильского департамента древностей. В прошлом году были найдены развалины Акры, крепости эллинистического периода, которые осмотрели участники экспедиции.

Также в Иерусалиме были осмотрены Храмовая гора (арка Вильсона, южная стена, Водяные ворота) и долина Кедрон (включая гробницы I в. по Р.Х.). В пустыне Негев исследователи направились вначале в место Йотвата — оазис, ставший одной из остановок при исходе евреев из Египта (см. Втор 10:7: «Оттуда отправились [евреи] <...> в Йотвафу [так в синодальном переводе передано масоретское название Йотвата], в землю, где потоки вод»). Примерно в 300 г. здесь, на древнем торговом

пути с севера (из Палестины) на юг (в Африку и Аравию), был построен римский форт, развалины которого сохранились поныне. Раскопки в крепости проводились в течение нескольких сезонов в начале 2000-х годов.

В археологическом парке Тимна библейские археологи посетили самые древние в мире медные шахты, история которых восходит к четвертому тысячелетию до Р.Х. В последующие два тысячелетия (XXXIII-X вв. до Р.Х.) они использовались египтянами, а затем разрабатывались Соломоном в эпоху его царствования и поэтому иногда называются его именем. Добыча меди возобновилась здесь в римский период и продолжалась в арабский. Особое внимание петербургские исследователи обратили на устройство шахт и технологию выплавки меди в древности.

Кроме этого, доценты осмотрели храм египетской богини Хатхор и полно-размерную модель еврейской скинии, построенную неподалеку от озера Тимна.

*По информации Пресс-службы СПбДА*



Фото 1. Ректор РПДС протоиерей Димитрий Гольцев исследует древние шахты эпохи Халколита

## СОБЫТИЯ

### НОЯБРЬСКИЕ КУРСЫ В ПРОНСКЕ

В Пронском Спасо-Преображенском монастыре с 14 по 16 ноября 2016 года проходили курсы повышения квалификации для клириков Рязанской епархии. Занятия были организованы по благословению митрополита Рязанского и Михайловского Марка и имели целью углубление знаний священнослужителей в пастырской и общекультурной сферах, а также обсуждение наиболее актуальных проблем жизни Русской Православной Церкви. На Рязанской земле такие курсы были организованы впервые.

Повышать свою квалификацию в монастырь прибыло более 30 священнослужителей. Подобный опыт уже несколько лет распространяется в Московской епархии. На курсах духовенство получает возможность узнавать новое и полезное в деле своего служения благодаря программе, разработанной преподавателями Московской Духовной Академии. Опираясь на имеющийся опыт, Рязанская семинария разработала свой учебный план, который было решено реализовывать на базе Пронской обители.

Пройти курсы должен каждый клирик епархии. От обучения освобождены только священники-преподаватели и батюшки, которые имеют научную степень духовного или светского вуза. Отрадно, что существенный процент от общего числа рязанских священников выпал из числа потенциальных слушателей.

На занятиях нет задачи повторять заново семинарский курс, по решению преподавателей необходимо сконцентрировать внимание на изучении того нового, о чем не говорилось в семинарии, что появилось в относительно недавнее время и знание чего может реально помочь клирикам в их пастырской деятельности. Иными словами, чтобы курсы были не «для галочки», а для реальной пользы и чтобы учиться было интересно. Задача курсов — ознакомить с тем, что нового появилось в церковно-государственных отношениях, отношениях с другими конфессиями, каноническом праве и так далее.

*Материал подготовила Елена Цыганова*



Фото 1. Владыка Марк во время открытия занятий, подчеркнул актуальность совершенствования знаний и навыков в условиях современной действительности и вызовов, которые стоят перед Церковью сегодня



Фото 2. Древняя Пронская обитель приняла в своих стенах священнослужителей с различных приходов Рязанской земли



Фото 3. Духовенство, прибывшее на курсы в Пронский монастырь, приняло молитвенное участие в Божественной литургии, которую возглавил митрополит Рязанский и Михайловский Марк



Фото 4. На курсах у священников епархии появилась возможность обновить свои знания благодаря опытным специалистам - преподавателям Рязанской духовной семинарии



Фото 5. Повышать свою квалификацию в монастырь прибыло более 30 священнослужителей

# СПРАВОЧНАЯ

## АННОТАЦИИ

*Игумен Исаакий (Иванов)*

«БЫТЬ С ГОСПОДОМ – ОТРАДА ДЛЯ ДУШИ»: СВЯТИТЕЛЬ ФЕОФАН ЗАТВОРНИК  
О МОЛИТВЕ ИИСУСОВОЙ В ПИСЬМАХ К ДУХОВНЫМ ЧАДАМ

Святитель Феофан Затворник в письмах к духовным чадам раскрывает смысл и содержание Иисусовой молитвы, дает практические советы по правильному ее применению, говорит о духовных плодах молитвы и предостерегает от возможных ошибок в трудах умного делания.

*Ключевые слова:* Иисусова молитва, устная молитва, умная молитва, внутренняя сердечная молитва, теплота сердечная, естественный плод, благодатный плод.

*Протоиерей Сергей Рыбаков*

ИДЕАЛЬНЫЙ ОБРАЗ КАК АТТРАКТОР СИСТЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ В МОДЕЛИ  
НАРОД-КОНФЕССИЯ-ГОСУДАРСТВО

В работе рассматривается проблема устойчивости/неустойчивости системы отношений народа-государства-конфессии к процессам деформации и распада и значимости при этом системы образования. Введенное понятие Идеального образа, сопряженного с религиозной доктриной доминирующей конфессии, позволяет сформировать универсальную схему исследования модели устойчивости системы. Показано, что в современной России народ находится в точке бифуркации между двумя религиозными доктринами: кальвинистско-либеральной и православной, что представляет собой опасность революционной ситуации.



*Ключевые слова:* идеальный образ, аттрактор, проблема устойчивости/неустойчивости, система отношений «народ-государство-конфессия», система образования, модель устойчивости системы, точка бифуркации.

*Протоиерей Александр Добросельский*

БОГОСЛОВСКО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ МЕТОД БОРЬБЫ С УНЫНИЕМ, ОТЧАЯНИЕМ И СУИЦИДОМ

С помощью этимологического анализа понятий уныния и отчаяния в статье раскрывается механизм возникновения суицидального императива и указывается приводящая к возникновению этого механизма педагогическая ошибка современности. Через подчинение личных (настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего) времён Богу в Его вечности, христианин способен предотвратить возникновение такого механизма. Тех же, кто ещё не познал духовной жизни, во избежание губительного служения идолам статуса, необходимо обучать служению красоте, в котором и верующий, и не верующий способны обрести необходимые каждому условия для обретения свободы.

*Ключевые слова:* уныние, отчаяние, суицид, этимология, времена, экзистенциализм, красота, свобода

*Лиферов А.П.*

ЗАСТУПНИК ОТЕЧЕСТВЕННОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ  
(К 105-ЛЕТИЮ НАЧАЛА ТВОРЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ОДНОГО ИЗ ОСНОВОПОЛОЖНИКОВ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ НАУЧНОЙ РЕСТАВРАЦИИ П. БАРАНОВСКОГО)

В статье рассматриваются основные этапы и результаты творческой деятельности выдающегося ученого-искусствоведа, архитектора-реставратора, одного из основоположников отечественной научной реставрации П. Барановского.

*Ключевые слова:* древнерусское зодчество, охрана памятников культуры, научная реставрация, музеефикация архитектурных памятников, новые методы восстановительных и консервационных работ, гражданское мужество, вера.

*Иерей Вячеслав Савинцев*

К 350-ЛЕТИЮ РАСКОЛА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

XVII столетие - время становления московской абсолютной монархии, время модернизации и европеизации российского государства, время начала реформ, которые Петр I довел до логического завершения, время разделения русской Церкви на две неравные части: старообрядчество и православие. До настоящего времени

старообрядцы продолжают свое существование. Изучение их истории актуально, значимо и увлекательно.

*Ключевые слова:* старообрядчество, патриарх Никон, раскол русской Церкви, Большой Московский собор 1666 – 1667 гг.

*Монахиня Мелетия (Панкова)*

К ВОПРОСУ О СТАВРОГРАФИИ (ПРЕДСТАВЛЯЕМ ЧАСТНУЮ КОЛЛЕКЦИЮ РЯЗАНСКОГО КРАЕВЕДА Е.Н. ЗАЙЦЕВА)

Публикуемый материал состоит из двух частей. В первой представлен краткий обзор становления и развития русской ставрографии как науки об истории и иконографии Креста Христова, основополагающего символа христианства. О деятельности «Православно-ставрографического Центра» – межрегиональной общественной организации содействия возрождению и развитию ставрографии. Во второй представлена частная коллекция крестов рязанского краеведа Е.Н. Зайцева.

*Ключевые слова:* ставрография, богословская ставрография, историческая ставрография, русские специалисты в области ставрографии, ставрография в СССР, «Православно-ставрографический Центр», частная коллекция крестов Е.Н. Зайцева.

*Иерей Евгений Аленин*

ИДЕНТИФИКАЦИЯ БИБЛЕЙСКИХ ТОПОНИМОВ: «ГОРОДА ДЛЯ ЗАПАСОВ» РААМСЕС И ПИФОМ

В статье речь идет об идентификации двух библейских топонимов – городов Раамсеса и Пифома – на основе результатов современных археологических и научных исследований; дается справка об идентификации указанных топонимов дореволюционными отечественными библеистами и в новейших библейских атласах и справочниках.

*Ключевые слова:* библейская археология, библейская история, Исход, Пятикнижие.

*Ананьев О.Г.*

ТЮРЕМНЫЕ КАПЕЛЛАНЫ В РОССИИ: СОВРЕМЕННОСТЬ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ ИНСТИТУТА

Автор исследует проблемы деятельности представителей религиозных объединений в местах лишения свободы и перспективы ее развития.

*Ключевые слова:* тюремные капелланы, религиозные объединения, священнослужители, богослужебная деятельность, социальная работа с осужденными.

# СПРАВОЧНАЯ

## SUMMARY

*Igumen Isaakiy (Ivanov)*

«TO BE WITH THE LORD – A JOY TO THE SOUL»: ST. THEOPHAN THE RECLUSE  
ON THE JESUS PRAYER IN LETTERS TO SPIRITUAL CHILDREN

St. Theophan the Recluse in letters to spiritual children reveals the meaning and content of the Jesus prayer, gives practical advice on its proper use, says about the spiritual fruit of prayer and warns against possible errors in the writings of the noetic.

*Keywords:* The Jesus prayer, oral prayer, smart prayer, inner prayer of the heart, warmth of heart, the natural fruit, Holy fruit.

*Protopriest Sergei Rybakov*

THE IDEAL IMAGE AS THE ATTRACTOR OF THE EDUCATION SYSTEM IN A MODEL  
«NATION-STATE-DENOMINATION»

The paper deals with the problem of stability / instability of the system of relations «people – the state – confession» to the deformation processes. The concept of the perfect image allows to create a universal scheme of the study model of the system stability. It is shown that in modern Russian people are at the point of bifurcation between the two religious doctrines: liberal and orthodox. That is the danger of a revolutionary situation.

*Keywords:* ideal image, attractor problem of stability / instability, the system of relations «nation-state-denomination», the education system, model of system stability, bifurcation point.

*Protopriest Alexander Dobroselskiy*

THEOLOGICAL AND PEDAGOGICAL METHOD OF RESISTING DEPRESSION,  
DESPERATION AND SUICIDE

With the help of the etymological analysis of the concepts of depression and desperation the article reveals the mechanism of the origin of suicidal intention and also indicates the pedagogical error of modernity as a trigger to this mechanism. By means of the submission of personal time (present of the past, Present of the present and present of the future) to God in His eternity a Christian is able to prevent the formation of such mechanism. Those who still do not know the spiritual life, devotion to beauty should be taught in order to avoid the harmful worship to status idols. Devotion to the beauty can help believers and non-believers to obtain conditions necessary for each person to gain freedom.

*Keywords:* depression, despair, suicide, etymology, times, existentialism, beauty, freedom.

*Liferov A.P.*

NATIONAL CULTURAL HERITAGE ADVOCATE

(FOR THE 105-TH ANNIVERSARY OF THE CREATIVE ACTIVITY OF ONE OF THE  
FOUNDERS OF THE NATIONAL SCIENTIFIC RESTORATION P. BARANOVSKY )

This article examines the main stages and results of creative activity of a prominent art historian , architect and restorer , one of the founders of the national scientific restoration P. Baranovsky

*Keywords:* old Russian architecture, protection of cultural monuments, scientific restoration, museumification of landmarks, new methods of restoration and conservation work, civic courage, faith.

*Priest Vyacheslav Savintsev*

TO THE 350TH ANNIVERSARY OF SCHISM IN RUSSIAN ORTHODOX CHURCH

17th century is a period of development of Russian absolute monarchy, a period of modernization and europeanization of Russian state, a period of new reforms which were logically completed by Peter I, a period when Russian Church was divided into two unequal parts: Old Belief and Orthodoxy. Old Believers exist nowadays. The study of their history is urgent, meaningful and interesting.

*Keywords:* Old Belief, Patriarch Nikon, the schism of Russian Church, the Great Moscow council 1666-1667

*Nun Meletios (Pankova)*

TO THE QUESTION OF STAUROLOGY (INTRODUCING THE PRIVATE COLLECTION OF THE RYAZAN LOCAL HISTORIAN E. N. ZAITSEVA)

The published material consists of two parts. The first presents a brief overview of the formation and development of Russian staurology as a science about the history and iconography of the cross of Christ, the fundamental symbol of Christianity. The second presents a private collection of crosses Ryazan local historian E. N. Zaitsev.

*Keywords:* stavrography, stavrography theological, historical stavrography, Russian experts in the field of staurology, stavrography in the USSR, «the Orthodox-starogradski Center», private collection crosses E. N. Zaitsev.

*Priest Evgeniy Alenin*

IDENTIFICATION OF BIBLICAL NAMES: "CITIES FOR STOCKS" RAMESES AND PITHOM

The article describes the identification of two biblical toponyms of the cities Rameses and Pithom – on the basis of the results of modern archaeological and scientific research; provides a reference about the identification of these place names by the pre-revolutionary Russian scholars and in the modern Bible atlases and reference books.

*Keywords:* biblical archaeology, biblical history, Exodus, the Pentateuch.

*Ananyev O.G.*

PRISON CHAPLAINCY IN RUSSIA: MODERNITY AND PROSPECTS OF DEVELOPMENT OF THE INSTITUTE

The author explores the problems of religious associations in places of deprivation of liberty and the prospects of its development.

*Keywords:* prison chaplaincy, religious groups, clergy, liturgical activities, social work with prisoners.

## ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

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

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

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

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

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

**Электронная версия** «Рязанского богословского вестника» размещается в Интернете на сайте Рязанской православной духовной семинарии (РПДС): <http://rpds.info>

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

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

## ПРАВИЛА ПРИЕМА В РЯЗАНСКУЮ ПРАВОСЛАВНУЮ ДУХОВНУЮ СЕМИНАРИЮ

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

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

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

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

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

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



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

Вступительные экзамены проводятся на русском языке и включают в себя:

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

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

Поступающие должны знать наизусть основные христианские молитвы:

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

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

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

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

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

Срок обучения в семинарии 5 лет.

Обучение, питание и проживание бесплатное.

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

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

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

## ДЛЯ ЗАМЕТОК

# ДЛЯ ЗАМЕТОК

Научное издание

# РЯЗАНСКИЙ БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

Научно-богословский журнал  
Рязанской православной духовной семинарии  
2016 год №2 (14)  
ISSN 2308-3158

**Главный редактор**

*Протоиерей Димитрий Гольцев*

**Ответственный секретарь**

*Мартынов Олег Павлович*

**Редактор**

*Сорокин Валерий Борисович*

**Технический редактор**

*Орлова Елена Алексеевна*

**Художественное оформление, верстка**

*Белошенков Дмитрий Сергеевич*

**Учредитель**

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

Отпечатано в Рязанской областной типографии. Тираж 500 экз.