





ПРАВОСЛАВНОЕ ИСКУССТВО	4	<i>Протоиерей Николай Сорокин</i> Духовная символика христианского храма
	16	<i>Монахиня Мелетия (Панкова)</i> Резная каменная икона «Апостол Пётр»
ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ	32	<i>Гераськин Ю.В.</i> Русская Православная Церковь, общество, власть в 1953–1958 гг.: особенности взаимоотношений
	47	<i>Князева М.В.</i> Рязанский архитектор Иван Степанович Цеханский. Профессиональная деятельность. Творческое наследие
	64	<i>Фазлеева А.В.</i> Оксфордское движение как попытка контрреформации Англиканской Церкви
	73	<i>Протоиерей Михаил Самохин</i> Миссионерская деятельность Общества Иисуса в Индии и на Дальнем Востоке
ЦЕРКОВЬ И ОБЩЕСТВО	87	<i>Зубанова С.Г.</i> Социальное служение Русской Православной Церкви в XIX веке: микродименциональная диаконация
	98	<i>Игумен Михаил (Крастелев)</i> Путь к сердцу молодежи
ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕДАГОГИКА	108	<i>Иерей Димитрий Фетисов</i> Понятие «духовно-нравственное воспитание личности» в современной светской и православной психолого-педагогической науке
	118	<i>Зайцева Е.В.</i> «Совесть» как ценностная категория в понимании святителя Феофана Затворника Вышенского
ДУХОВНАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ ЦЕРКОВНОЕ ПРАВО	123	<i>Протоиерей Сергей Рыбаков</i> Психоанализ: богоборчество под видом науки
	136	<i>Иерей Михаил Хлыстов</i> Основные концепции канонического права о собственности
БИБЛЕЙСКАЯ АРХЕОЛОГИЯ	147	<i>Протоиерей Димитрий Гольцев</i> Идеальный храм по Храмовому свитку
БОГОСЛОВИЕ	151	<i>Митрошина Н.А.</i> Древнейшая структура и дата написания Апологий св. Иустина Философа
РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ	161	<i>Вихров Д.В.</i> Почему Иисусу Христу не нашлось места на Олимпе, а христианству в Ареопаге?
	169	<i>Игумен Игнатий (Депутатов), Мартынов О.П.</i> Мирозерцание христианских Востока и Запада: причины расхождения
СПРАВОЧНАЯ	178	Аннотации, ключевые слова, информация для авторов

ИЗДАЕТСЯ ПО БЛАГОСЛОВЕНИЮ И ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ
АРХИЕПИСКОПА РЯЗАНСКОГО И КАСИМОВСКОГО ПАВЛА

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

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

Технический секретарь: Иванова Марина Сергеевна
Редактор: Сорокин Валерий Борисович
Художественное оформление, верстка:
Белошенков Дмитрий Сергеевич

Перепечатка допускается по согласованию с редакцией.
Ссылка на журнал «Рязанский богословский вестник» обязательна.
Редакция не всегда разделяет мнение авторов.

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

Адрес редакции:
390000, г. Рязань, Кремль, дом 1
Тел./факс: (4912) 28-08-04, 27-41-06 (доб. 22)
E-mail: rpds1@yandex.ru
Электронная версия журнала на сайте
Рязанской Православной Духовной Семинарии:
<http://bogoslov.spassmon.ru>



РЯЗАНСКИЙ
БОГОСЛОВСКИЙ
ВЕСТНИК

№2(3) 2010 г.

*научно-богословский
журнал
Рязанской
Православной
Духовной
Семинарии*

Журнал выходит
два раза в год

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ ВЫРАЖАЕТ ГЛУБОКУЮ БЛАГОДАРНОСТЬ НАМЕСТНИКУ
СВЯТО-ИОАННО-БОГОСЛОВСКОГО МОНАСТЫРЯ РЯЗАНСКОЙ ЕПАРХИИ ИГУМЕНУ
ДИОНИСИЮ (ПОРУБАЮ) И БРАТИИ ЗА ОКАЗАННУЮ ПОМОЩЬ И СОДЕЙСТВИЕ В
ПОДГОТОВКЕ И ИЗДАНИИ ДАННОГО НОМЕРА ЖУРНАЛА.



протоиерей Николай Сорокин

ДУХОВНАЯ СИМВОЛИКА ХРИСТИАНСКОГО ХРАМА



*Протоиерей Николай
Сорокин, доктор богословия,
ректор Рязанской
Православной Духовной
Семинарии, настоятель
Борисо-Глебского собора
г. Рязани*

Говоря о рецепции византийского искусства в древнерусской храмовой архитектуре, в первую очередь необходимо коснуться общего вопроса символики христианского храма. Согласно прп. Максиму Исповеднику, «созерцание мысленного в символах при помощи видимого есть вместе духовное познание и уразумение видимого посредством невидимого»¹. При этом само объяснение символов на сегодняшний день становится актуальной задачей для многих церковных исследователей не только в связи с их сакрально-гносеологической сущностью, но и в плане их различения и многозначности, особенно в богослужебной практике. Ибо, как отмечает А. Каждан, «реальная символика отдельных элементов действия и различных предметов культа не только многозначна, но и динамична, она меняется в процессе богослужения»². Символической подчеркивается глубокая мистериальность и самого христианского культа, и места его совершения — храма, по словам прот. А. Шмемана, «как священного здания, своею освященностью отделенного от профанного и ему противостоящего»³. Эта идея повторяется и развивается в бесчисленных толкованиях, которые византийское богословие посвятило символике храма. Но смысл столь пристального внимания, направленного на раскрытие

сакральной структуры богослужения и места его совершения, заключается «не столько в пробуждении исторического интереса, сколько все в том же чувстве и потребности священного, и притом священного мистериализованного и локализованного, введенного в саму ткань натуральной жизни, как ее религиозная санкция или освящение»⁴.

Такое религиозно-мистическое настроение христианства с необходимостью вело к духовно-символическому восприятию и здания, в котором совершались тайны веры. Храм становится символом космоса, и вся его архитектура, система мозаик и росписи предназначены к тому, чтобы воплощать в зримых образах христианскую идею связи земного и небесного, по выражению А. Каждана, «снимать противоречия между трансцендентной и имманентной сферами»⁵. Связь естественного со сверхъестественным в символах более всего чувствуется в ритме, который, по словам М. Я. Гинзбурга, «порождает в человеке непреодолимую охоту подражать, так как весь внутренний мир человека подвержен законам ритма, и даже вселенная проникнута ритмом. Ритм — непрменный фактор в искусстве, он здесь господствует и управляет. Проявление его явственно видно и в византийской церковной архитектуре, где каждая архитектурная форма, взятая сама по себе, есть результат ритма»⁶. Поэтому в христианской архитектуре возникает целый мир, организованный единой ритмикой, целенаправленный и упорядоченный.

Развитие символического языка в Древней Церкви было стремительным и шло параллельно росту самой Церкви Христовой. Как пишет отечественный исследователь древнехристианской символики А. С. Уваров, указывая на глубокую связь символики с богословием, «христианство поручило художествам распространение веры: символика учит, проповедует, толкует веру; она глубоко закореняет в душах христианское учение не одними отвлеченными толкованиями, но, придав им форму наглядную, запечатлевает в уме; символика есть особая мнемоника христианского учения»⁷. Символический способ мышления и художественного языка изначально был воспринят Церковью и нашел свое выражение в христианской культуре. При этом саму символику необходимо рассматривать в самом широком спектре, как понятие, включающее наряду с изобразительным мировоззренческий и смысловой аспекты. По замечанию того же А. С. Уварова (согласно характеристике исследователей его творчества, «человека европейской образованности и глубочайшей преданности Православию и России»⁸), «символ и изображение суть вполне знаки, посредством которых наглядно изображается идея отвлеченная, и с этой точки зрения они составляют одно и тоже понятие. Но разница их состоит в том, что символ есть олицетворение или наружное, наглядное выражение догмата, а изображение есть произвольный наглядный способ выражения какой-нибудь идеи»⁹. Согласно теории символа, предлагаемой и развиваемой свящ. П. Флоренским, «символ — это нечто являющее собой то, что не есть

он сам, большее его, и, однако, существенно через него объявляющееся»¹⁰, и поэтому, как убедительно доказывает в своих исследованиях граф А. С. Уваров, «все известные науке изображения на христианских памятниках могут быть объяснены через определенный, восходящий к апостольскому времени и традициям символический смысл»¹¹.

Возникновение христианской символики тесно связано с началом истории Церкви и с первоначальным состоянием христианского общества в Римской империи. Окруженные со всех сторон врагами первые христиане должны были предпринимать меры предосторожности, обусловленные статусом Церкви, подвергавшейся гонениям, и не только презрением к ним язычников, но и различными клеветническими нападениями, возводившими на них беспочвенные обвинения. Главная мера предосторожности относилась к вероучительной части. В силу необходимости Церковь была вынуждена скрывать главнейшие догматы христианства не только от любопытства язычников, но, отчасти, и от своих оглашенных, на твердость в вере которых не всегда можно было рассчитывать.

Хотя назначение такого языка было новое, но новизна этой цели не могла препятствовать скорости его развития, так как источники (Священное Писание и Священное Предание), на которых был основан символический язык, были давно известны и давно уже подготовлены для пользования ими. Символы, как образы, возводящие человеческий ум от мира земного к миру горнему, — необходимые посредники в процессе спасения и обожения человека. Ибо, согласно прп. Максиму Исповеднику, «мы не лицом к лицу приступаем к самим Божественным делам, а поелику они совершаются через символы»¹², и, как говорит неизвестный автор «Ареопагитик», «поэтому повелено нам приходить в совершение через символы»¹³. Вот почему символизм, кроме того, что является опровержением эстетики сенсуализма в самом акте восприятия данной действительности, является и одним из путей постижения Бога на непонятном этапе. Наряду с непосредственным путем мистического познания Бога он есть опосредованный — «в мире и через мир» — образно-символический путь.

Согласно Псевдо-Дионисию Ареопагиту, как отмечает прот. Н. Макар, «символическое восприятие мира органически присуще нашему уму, для которого оно служит как основой искомого равновесия между чувственным и умопостигаемым мирами, так и точкой опоры для восхождения к единению с Богом»¹⁴. Катафатическое познание вселенной для Псевдо-Дионисия Ареопагита было настолько важно, что он в своей богословской системе иерархичности, как замечает В. В. Бычков, «поместил художественные образы выше не только явлений природы, но и всего чина церковного священноначалия, т. е. между уровнями бытия и сверхбытия, на одной ступени с таинствами»¹⁵. В иерархической системе Псевдо-Дионисия Ареопагита чувственные симво-

лы вместе с таинствами выступают посредниками на пути от чувственного к духовному. Эти чувственные образы, «будучи по своей сути категориями гносеологическими, составили основу и византийской теории познания»¹⁶.

Именно в символических образах происходит взаимопроникновение и соединение двух миров: видимого и невидимого. Да и сам человек видит себя как символическое существо, в котором происходит это соединение видимого и невидимого, что касается не только его духовно-душевного, но и телесного состава. Такое взаимопроникновение двух миров, духовного и материального, через символическое изображение соответствует природе символа, который, как пишет прот. Н. Макарь, «с одной стороны, должен быть соразмерен с познавательными возможностями человека, а с другой — соответствовать тому невидимому и сверхчувственному, которое он представляет в образах, взятых из мира внешних чувств»¹⁷. Вместе с тем символы призваны одновременно выявить и скрыть истину, и эта двойная задача символических образов особенно остро стояла для раннего христианства, во времена гонений Церкви. Так, например, Климент Александрийский († ок. 215 г.) говорит, что поскольку христианское учение «может дойти до слуха не только тех, кто в состоянии постигнуть его величие, но по местам до слуха и других, то следует сию премудрость, открытую Сыном Божиим и возвещающую в неприкосновенной святости (1 Кор. 11, 7), передавать под покровом»¹⁸. Символ должен так искусно скрыть истину, чтобы, скрывая, высказать и, утаивая, выявить ее. Тенденция скрывать в символах тайны христианской веры проявлялась в Древней Церкви настолько сильно, что Тертулиан († 245 г.) писал: «Все таинства закрываются молчаливою верой»¹⁹, и ставит в упрек еретикам отсутствие всякой тайны в богослужении и то, что они не проводят различия между верными и оглашенными: «Неизвестно, кто оглашенный, и кто верный: все так же слушают и так же молятся. Если бы даже вошли язычники, то они (еретики) готовы метать святыню псам, и свиньям бисер, хотя и не настоящий»²⁰. Как пишет А. С. Уваров, «уже писатели II в. символический смысл древнехристианского храма как дома молитвы на основании слов ап. Павла: “*в дому Божий жити, яже есть Церковь Бога жива*” (1 Тим. 3, 15) стали толковать в значении Церкви»²¹. Отсюда, как пишет Н. Троицкий, «исходное начало для определения основной идеи храма есть его наименование — церковь»²².

Как пишет прот. Н. Макарь, «идея отождествления храма, как места соборования верующих, и Церкви, как самой общины верующих, в христианстве базируется на новизне его культа. Если ветхозаветная мысль о посредничестве Моисеевого культа в Новозаветной религии была заменена учением о непосредственном контакте верующих с Богом, которым мы имеем «*дерзновение входит во святилище посредством Крови Иисуса Христа, путем новым и живым, который Он вновь открыл нам через завесу, то есть Плоть Свою*» (Евр. 10, 19–20), то это должно было выразиться и во всей организации

христианского культового богопочитания»²³. И эта перемена, или новизна, лучше всего была выражена в христианской «рецепции» храма. «Транспозиция» идеи храма как здания, как места и условия посредничества, по словам Предстоятеля Украинской Православной Церкви Блаженнейшего Владимира, Митрополита Киевского и всея Украины, «легко и естественно перешла в идею Храма-Церкви, общины верующих»²⁴.

Таким образом, христианская идея храма, по словам прот. А. Шмемана, сводилась к одной формуле: «Это Церковь, это верующий, как живой храм Святого Духа и Тело Христово»²⁵. Такое символично-аллегорическое понимание выражения духовных реальностей в мире материальных форм было присуще Древней Церкви. Центром наиболее последовательного образно-символического мышления стала Александрийская школа, что непосредственно отразилось в методе Филона Александрийского († ок. 50 г.), который «оба мира (духовный и материальный) называл домами, или храмами Божиими, причем первый назывался умственным или идеальным домом Божиим, а второй — чувственным или реальным жилищем Бога»²⁶. Если такое соотношение мира идеального с миром реальным существует у Бога, то, естественно, христианский храм, как «святилище Бога Живого», должен быть адекватен храму идеальному — «Небесному Иерусалиму». Об этом тождестве идеи реальности прямо говорит церковный историк Евсевий Памфил († 340 г.), описывая храм, возведенный св. равноап. Константином Великим: «На месте спасительного страдания воздвигнут новый Иерусалим... тот самый храм, который пророческое слово называет новым и юным Иерусалимом, во славу которого, по внушению Духа Божия, так много говорится в Писании»²⁷.

Свт. Василий Великий († 379 г.) именует Бога, Творящего мир, Художником, описывая в своем «Шестодневе» чудно созданную вселенную, символом которой является христианский храм. Он, в частности, говорит: «Не обступим ли... сию великую и полную разнообразия Художественную храмину Божия созидания, и, востекши каждый своей мыслью ко временам давним, не будем ли рассматривать украшение вселенной?»²⁸. Ту же мысль о единстве идеального и сверхъестественного в храмовых постройках подчеркивает в своем описании великолепнейшего храма Византии — Софии Константинопольской Прокопий Кесарийский († после 562 г.), говоря: «И всякий раз как кто-нибудь входит в этот храм, чтобы помолиться, он сразу понимает, что не человеческим могуществом или искусством, но Божиим соизволением завершено такое дело; его разум, устремляясь к Богу, витаает в небесах, полагая, что Он находится недалеко и что Он пребывает особенно там, где Он Сам выбрал»²⁹.

Таким образом, архитектура, как и все церковное искусство, и христианское богослужение рассматривались, как пишет В. В. Бычков, «не в их имманентной данности, но исключительно в их семантическом аспекте — как знаки Божественной сущности»³⁰, поскольку церковное искусство отражает

идею Божественного совершенства и видение иррационального мира, в котором через веру человек преодолевает себя. Отсюда такая градация символического восприятия храма как образца сверхъестественной сущности. Вначале идея храма подчинена идее Церкви, но вместе с тем она выражена, как и все в опыте первохристианства, по словам Блаженнейшего Митрополита Владимира (Сабодана), в «категориях евхаристической экклесиологии»³¹. Затем в Константинопольский период происходит значительная перемена в этом восприятии храма. Как пишет прот. А. Шмеман, «храм постепенно как бы освобождается от подчинения экклесиологическому своему смыслу, приобретает самостоятельное значение, и центр внимания переносится из Церкви, собранной и осуществляемой в нем, на него самого, как именно на священное здание или святилище»³². С этого времени придается особенное значение храму как месту священному, в котором человек освящается и общается к духовно-благодатному миру. По словам Блаженнейшего Митрополита Владимира (Сабодана), «религиозным сознанием храм воспринимается как ноуменальный космический и вместе с тем апокалиптический центр, как откровение Софии, Премудрости Божией, как исполнение предвечного замысла Творца о мире и человеке, как явление Царства Божия на земле»³³.

Уже к VII в. оформляются во всей полноте «идейные и символические толкования литургии и здания церкви»³⁴. К этому периоду относятся памятники нового мистериального литургического богословия. Так, прп. Максим Исповедник, посвятивший данной теме специальный труд — «Мистагогия» («Тайноводство»), развивает особый аспект литургической символики. В частности, он говорит, что «церковь Божия есть символ чувственного мира в отдельности. Как бы небо у нее Божественный алтарь, а земля — благолепие храма. Равным же образом, и мир представляет собою церковь, имея небо, соответствующее святилищу, и украшение земли, соответствующее храму»³⁵. Такое соответствие символизируемого и символизирующего и их взаимное объяснение друг друга составляют суть единства духовного и материального. Именно поэтому, начиная еще с VI в., выработанный вид церковного здания, как пишет прот. Н. Макар, «сравнивался с микрокосмом, поскольку его структура напоминала структуру мира, каким он представлялся космографам этой эпохи; и именно такая символика лучше всего объясняет то упорство, с каким греки придерживались этих форм церковного здания до конца империи и позже»³⁶.

Разнообразие в символических толкованиях охватывает не только части и вещи храма, но и весь объем здания. По описанию свт. Германа († 730 г.), патриарха Константинопольского, «церковь есть храм Божий, место священное, дом молитвы, собрание народа..., земное небо..., Божественный дом...»³⁷. А свт. Софроний († 638 г.), патриарх Иерусалимский, прямо говорит: «Церковь так называется потому, что в ней собираются и в нее созываются право-

славные, она также называется вместилищем потому, что вмещает чудеса Божии»³⁸. Во всех этих символических выражениях более всего выделяется объем, пространство, как вместилище чего-то. Аспект пространства особенно важен в мироощущении христианина, даже в его духовно-символических образах. Особая важность придается объему и в символике Псевдо-Дионисия Ареопагита, который так говорит о Божественных наименованиях: «Если ты пожелаешь приписать неделимому и безобразному Богу троякий размер тел, то шириною следует называть на все простирающийся Божественный Промысел, долгою — все превышающую силу, глубиною — непонятную для сущего таинственность и неисследимость»³⁹.

Символический характер христианского искусства вполне определяет место и направление развития храмового зодчества. Ибо, как пишет А. Комеч, «хотя задачи эстетического оформления среды богослужебного действия только начали возникать, все же надо отдать себе отчет в том, насколько функциональные требования, сразу сказавшиеся в планировке храмов, повлияли на восприятие их пространства и самого объема»⁴⁰. Архитектурные приемы уже определяют структуру пространственных зон, а не материальной формы, при этом, как отмечает А. Комеч, «важнейшим элементом языка нового искусства становится ритм»⁴¹. Византийские зодчие в построении храмового пространства стремятся к дематериализации архитектурных масс. С помощью условного пространства они, как пишет А. Каждан, «отчетливее могут выражать чрезвычайно важную для них мысль о статичности, стабильности, неподвижности идей»⁴². Поэтому, по замечанию П. Евдокимова, «литургическое время и священное пространство вместе обуславливают действие, литургический культ, где Царство Божие открывается в начинающейся Парусии»⁴³. В итоге все эти мистически-символические факторы способствовали возникновению в Византии определенного вида и формы культового здания. Это была церковь в виде куба, увенчанного полусферическим куполом, сравнивающаяся, начиная с VI в., с микрокосмом. Благодаря развитию этого мистически-символического видения храма произошел синтез храмовых архитектурных форм, приведший к формированию в IX в. византийской крестово-купольной архитектуры. Крестово-купольный храм, имеющий форму куба, увенчанного куполом, стал образцом для храмостроения не только в Византии, но получил широкое распространение во всех Православных Церквях.

От отождествления храма как святилища наблюдается переход к символическому выражению посредством архитектурно-храмовых комплексов образа земли Обетованной, святых мест, связанных с событиями, как ветхозаветной, так и новозаветной истории, и как конечная цель – «нового» Небесного Иерусалима. Представление о Русской земле как образе Обетованной земли Царства Небесного, «*Иерусалима Нового*» (Откр. 21, 1) — развитие и воплощение этого представления в зримых архитектурных образах и названиях

различных мест — является особенностью церковно-богословского и народного сознания Руси X–XVII вв. Более чем 200-летний период свободного проникновения западных влияний в отечественную культуру и церковную жизнь вытеснил это представление из академического богословия, заменил и как бы отодвинул его на задний план другими проблемами и направлениями мысли. Как отмечает прот. Л. Лебедев, «как нечто неожиданное и странное воспринимается теперь подмосковная Палестина патриарха Никона — грандиозный замысел создания святых мест по образу мест Палестины, связанных с земной жизнью и подвигом Господа Иисуса Христа, с центром в Воскресенском Ново-Иерусалимском монастыре, главный собор которого построен по плану, размерам и по подобию храма Гроба Господня в Иерусалиме»⁴⁴. Однако, как убедительно показал прот. Л. Лебедев, проект Ново-Иерусалимского монастыря патриарха Никона — это кристаллизация и вершина развития очень древних традиций Православной Церкви на Руси, берущих свое начало в X в., со времен Крещения Руси. Хотя эта кристаллизация была очень смелой, решительной и откровенной. Даже тогда, в сер. 2-й пол. XVII в., замысел патриарха Никона не всеми в обществе был понят и принят, хотя многие тогда же с радостью и поняли, и приняли его.

Интерес к историческим местам Святой Земли и палестинскому Иерусалиму возникает на Руси одновременно с принятием христианства. Первым оставившим в исторической науке подробные записи о своем путешествии в Палестину в 1104–1106 гг. является игумен Даниил, что, однако, не исключает вероятности, что кто-то из русских бывал в Святой Земле и в X, и в XI вв. В своем «Житии» игумен Даниил очень детально описал все святые места Палестины, Иерусалима, упомянув и о воротах, которыми Господь Иисус Христос «вошел в Иерусалим с Лазарем, со стороны Вифании... Вифания — с восточной стороны от города, напротив Елеонской горы, расстояние же от тех ворот до церкви Святая Святых (до разрушенного Ветхозаветного Храма) — сто пятьдесят сажень»⁴⁵. В «Житии» игумена Даниила весьма подробно описан храм Гроба Господня (Воскресения Господня) со всеми его святыми местами.

В кон. XII в. совершил паломничество в Святую Землю новгородец Добрыня Ядрейкович, который также оставил свои записки, «как своего рода путеводитель будущим русским ходокам»⁴⁶. Он привез на Русь (в Новгород) обмеры Гроба Господня, а по некоторым, хотя и неточным данным — плиту Гроба, которую положили под алтарем храма Святой Софии. В результате раскопок, проведенных в этой части собора, плиты так и не обнаружили, зато обнаружили 4 каменных опоры, в точности совпадающие с размером этой плиты. Это одна из духовно-исторических линий, с древнейших времен связавшая крещеную, обратившуюся к Христу Русь со Святой Землей Палестины, а столичные города Древней Руси — с градом Иерусалимом.

Приняв веру Христову от православной Византии, Русь в то же время старалась устроить и свою столицу Киев по образу столицы Византии — Константинополя. Уже в X в. постройкой и освящением знаменитой Десятинной церкви Успения Пресвятой Богородицы Киев, подобно Константинополю, посвящал себя Царице Небесной: «11 мая 330 г. Константин Великий посвятил свою новую столицу Богоматери, что было отмечено в греческом месяцеслове как праздник обновления Царьграда, и на этот же день, 11 мая (по другим источникам — 12 мая), Владимир Великий назначил освящение Десятинной церкви, повелев внести это событие как праздник в отечественный месяцеслов»⁴⁷. В XI в. св. кн. Ярослав Мудрый, сын св. равноап. кн. Владимира, строит в Киеве величественный Софийский собор во образ Софии Константинопольской и сооружает новую крепостную стену города, где главные и парадные ворота, как и в Константинополе, получают название Золотых.

Золотые ворота в Константинополе, в свою очередь, были созданы во образ Золотых ворот Иерусалима палестинского, через которые, согласно Евангелия, Господь Иисус Христос совершил Свой торжественный вход в Иерусалим накануне Крестных Страданий. Иерусалимские Золотые ворота, не представляя собой ничего особенного в архитектурно-художественном отношении, для христианского сознания стали главными, святыми, в стенах Иерусалима. И в Константинопольских градостроительных и храмостроительных ансамблях это была не единственная деталь, сознательно сближавшая столицу христианской империи с Иерусалимом. Об этом знали и на Руси. В знаменитом «Слове о Законе и Благодати» Киевского митрополита свт. Иллариона († 1053 г.), написанном между 1037–1050 гг., Константинополь прямо и без всяких оговорок назван «Новым Иерусалимом»⁴⁸. То, что свт. Илларион называет Константинополь Новым Иерусалимом мимоходом, без всяких обоснований, по мнению А. М. Молдована, «свидетельствует о широкой распространенности и общепринятости такого восприятия Царьграда в Древней Руси»⁴⁹. В том же произведении свт. Илларион сравнивает Ярослава Мудрого с Соломоном. И это сравнение не выглядит случайным, если учесть, что Ярослав сделал в Киеве то же, что Соломон в Иерусалиме — «построил новые крепостные стены с четырьмя воротами и в центре стен — величественный храм — Софийский собор»⁵⁰. Следовательно, Золотые ворота Киева в древнерусском народном сознании имели своим прототипом не столько Константинополь, но, главное, первообраз — Иерусалим. Отсюда понятно, почему они были не только и не просто главными, парадными, но и святыми (а иногда так прямо и назывались в летописях). В своем символическом, сакральном, значении они как бы приглашали Господа Иисуса Христа войти в Киев, подобно тому, как входил Он в Иерусалим, и благословить стольный град и землю Русскую. На Золотых воротах была поставлена церковь Благовещения Пресвятой Богородицы.

Благая весть Деве Марии о Рождении от нее Спасителя, в свою очередь, может рассматриваться как начало Евангелия (Благовестования), это своего рода вход Сына Божия в мир человеческий. Золотые ворота, как и в Иерусалиме, «вели прямо к главной святыне Киева — Софийскому собору, и на полпути от них до этого собора было уже в XI в. построено четыре благолепных храма»⁵¹. Совершенно понятным становится то загадочное, на первый взгляд, обстоятельство, что каждый, или почти каждый, желавший овладеть Киевом русский князь в эпоху междоусобиц (в XII в.) «главные свои силы направлял в район Золотых ворот. Даже половцы и поляки считали почетным для себя достичь победы над киевскими князьями именно в районе Золотых ворот»⁵². Золотые ворота — это вход Господень, вход Божий в Киев. Поэтому для соперничавших русских князей было не безразлично, как войти в Киев, — «дверьми, вводящими во двор овчий», или «прелесть инуде», как «*тать и разбойник*» (Ин. 10, 1). И все это, несмотря на то, что Золотые ворота были наилучшим образом укреплены и никому (впоследствии даже Батюю) не удалось их взять. Всем, кому удавалось брать Киев, приходилось врываться в него «инуде».

Еще одна деталь, уподоблявшая древнерусский христианский город историческому палестинскому Иерусалиму. Это — поклонные горы. Такое место было в Киеве, Владимире, Новгороде, Москве и почти во всех крупных городах и монастырях Древней Руси. Это явная параллель с поклонной горой близ Иерусалима. Вот как описана была она в одном из отечественных древнейших письменных источников нач. XII в.: «Есть там пологая гора близ дороги, на расстоянии примерно версты от Иерусалима, — на той горе ссаживаются с коней все люди, и кладут там крестные поклоны, и поклоняются святому Воскресению при виде Иерусалима»⁵³. Поклонные горы вблизи русских городов — это тоже возвышенности, с которых путникам впервые открывалась панорама города, и где они тоже, слезая с коней и повозок, молились и поклонялись городу.

Следовательно, древнерусский город воспринимался людьми не просто как жилой центр, центр торговли и ремесла, куда ехали с обычными житейскими нуждами, но и как святыня, святой город, объект молитвенного поклонения, подобно Иерусалиму. Киев как столица Руси во многих архитектурных чертах подражал Константинополю. Но Константинополь строился не только в образ Иерусалима, но прежде всего — во образ Рима, как традиционной столицы империи. В задачу данной работы не входит исследование генеалогии этого представления, однако необходимо констатировать, что благодаря подражанию Константинополю русские столицы изначально приобретали двойное значение — как церковных центров, так и центров политических, державных.

ПРИМЕЧАНИЯ:

- ¹ Максим Исповедник, прп. Мистагогия // Творения преподобного Максима Исповедника. Т. 1. М., 1993. С. 160.
- ² Каждан А. Византийская культура. М., 1968. С. 165.
- ³ Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. К., 2004. С. 133.
- ⁴ Там же. С. 134.
- ⁵ Каждан А. Византийская культура. М., 1968. С. 115.
- ⁶ Гинсбург М. Я. Ритм в архитектуре // Мастера советской архитектуры об архитектуре. Избранные отрывки из писем, статей, выступлений и трактатов. Т. 2. М., 1975. С. 313.
- ⁷ Уваров А. С. Христианская символика. М.-СПб., 2001. С. 15.
- ⁸ Формозов А. А. С. Уваров и его место в истории русской археологии // Российская археология (далее — РА). № 3. М., 1993. С. 228.
- ⁹ Уваров А. С. Христианская символика. М.-СПб., 2001. С. 15–16.
- ¹⁰ Флоренский П. А. Symbolarium // Флоренский П. А. Собрание сочинений в 4-х тт. Т. II. М., 1996. С. 312.
- ¹¹ Уваров А. С. Христианская символика. М.-СПб., 2001. С. 18.
- ¹² Максим Исповедник, прп. Мистагогия // Творения преподобного Максима Исповедника. Т. 1. М., 1993. С. 161.
- ¹³ Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии // Мистическое богословие. К., 1991. С. 9.
- ¹⁴ Макарь Н., свящ. Символика христианского храма // Труды Киевской Духовной Академии (далее — ТКДА). № 2. К., 1999. С. 137.
- ¹⁵ Бычков В. Византийская эстетика. М., 1977. С. 57.
- ¹⁶ Там же. С. 207.
- ¹⁷ Макарь Н., свящ. Символика христианского храма // ТКДА. № 2. К., 1999. С. 138.
- ¹⁸ Климент Александрийский. Строматы. (Подг. издания Е. В. Афонасина). СПб., 2003. С. 69.
- ¹⁹ Тертуллиан. О прескрипции [против] еретиков (De praescriptione haereticorum) // Тертуллиан. Избранные сочинения. (Общ. ред. и сост. А. А. Столярова). М., 1994. С. 86.
- ²⁰ Там же. С. 88.
- ²¹ Уваров А. С. Христианская символика. М.-СПб., 2001. С. 171.
- ²² Троицкий Н. Христианский православный храм в его идее // К Свету. № 17. М., 1994. С. 26.
- ²³ Макарь Н., свящ. Символика христианского храма // ТКДА. № 2. К., 1999. С. 139.
- ²⁴ Владимир (Сабодан), митрополит Ростовский и Новочеркасский. Вопросы эkkлезиологии в русском богословии // Тысячелетие Крещения Руси. Международная церковная научная конференция «Богословие и духовность». Москва, 11–18 мая 1987 года. Сборник материалов. М., 1989. С. 67.
- ²⁵ Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. К., 2004. С. 131.
- ²⁶ Муретов М. Учение о Логосе Филона Александрийского и Иоанна Богослова. М., 1885. С. 220.
- ²⁷ Евсевий Памфил. Сочинения. Т. 2. М., 2000. С. 193.
- ²⁸ Василий Великий, свт. Шестоднев // Творения. Т. 1. М., 1991. С. 36.
- ²⁹ Прокопий Кесарийский. Война с готами. О постройках. М., 1996. С. 211.
- ³⁰ Бычков В. В. Византийская эстетика. Теоретические проблемы. М., 1977. С. 116.

- ³¹ Блаженнейший Митрополит Владимир (Сабодан). Экклезиология в отечественном богословии. Т. IV. К., 1997. С. 77.
- ³² Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. К., 2004. С. 131–132.
- ³³ Блаженнейший Митрополит Владимир (Сабодан). Экклезиология в отечественном богословии. Т. IV. К., 1997. С. 158.
- ³⁴ Комеч А. Архитектура // Культура Византии VI — первая половина VII вв. М., 1984. С. 576.
- ³⁵ Максим Исповедник, прп. Мистагогия // Творения преподобного Максима Исповедника. Т. 1. М., 1993. С. 160.
- ³⁶ Макар Н., свящ. Символика христианского храма // ТКДА. № 2. К., 1999. С. 144.
- ³⁷ Дьяченко Г., прот. Символические действия. Священнослужители. К., 2004. С. 39.
- ³⁸ Там же. С. 40.
- ³⁹ Дионисий Ареопагит. О Божественных именах // Мистическое богословие. К., 1991. С. 24.
- ⁴⁰ Комеч А. Символика архитектурных форм в раннем христианстве // Искусство Западной Европы и Византии. М., 1978. С. 214.
- ⁴¹ Там же. С. 215.
- ⁴² Каждан А. Византийская культура. М., 1968. С. 182–183.
- ⁴³ Евдокимов П. Православие. М., 2002. С. 221.
- ⁴⁴ Лебедев Л., прот. Богословие земли русской // Москва патриаршая. М., 1995. С. 287.
- ⁴⁵ Житие и хождение Даниила Русской земли игумена // Памятники литературы Древней Руси XII века. М., 1980. С. 45.
- ⁴⁶ Там же. С. 14.
- ⁴⁷ Кудрявцев М. П. Москва в конце XVII века (анализ градостроительной композиции). М., 1981. С. 58.
- ⁴⁸ Илларион, митр. Слово о Законе и Благодати. М., 1994. С. 41.
- ⁴⁹ Молдован А. М. Слово о Законе и Благодати Илариона. К., 1984. С. 97.
- ⁵⁰ Там же. С. 97–98.
- ⁵¹ История Киева. Т. I. К., 1982. С. 73.
- ⁵² Там же. С. 70–71.
- ⁵³ Житие и хождение Даниила Русской земли игумена // Памятники литературы Древней Руси XII век. М., 1980. С. 32–33.



монахиня Мелетия (Панкова)

РЕЗНАЯ КАМЕННАЯ ИКОНА «АПОСТОЛ ПЕТР»

«...паци овец Моих...»

(Ин. 21, 17)



*Монахиня Мелетия
(Панкова), председатель
Издательского
отдела Рязанской
епархии, директор
епархиального музея
«Древлехранилище»,
преподаватель Рязанской
Православной Духовной
Семинарии, заслуженный
работник культуры РФ*

Археологические исследования, проводимые не одно десятилетие на городище Старая Рязань, на территории нынешней Рязани – древнего Переяславля Рязанского – дали богатейшие материалы, в том числе высокохудожественные предметы, уникальные памятники искусства, свидетельствующие о том, что древняя Рязань была одним из крупных центров художественной культуры средневековой Руси домонгольского периода. Среди этих предметов к числу редких находок принадлежат нагрудные каменные иконы с резными изображениями. Каменные иконы не были предметами массового ремесленного производства. Каждый миниатюрный образ резался мастером индивидуально.

В настоящей публикации представлено уникальное произведение древнерусской каменной пластики домонгольского периода – икона «Апостол Петр»¹.

Апостолы [от греч. ἀπόστολος от глаг. ἀποστέλλω «посылать»] – ближайшие ученики Иисуса Христа, избранные, наученные и посланные Им на проповедь Евангелия и устройство Церкви. В античной литературе слово ἀπόστολος (понимаемое как прилагательное и как существительное) употреблялось преимущественно для обозначения морской экспедиции, группы колонистов и т.п. Лишь Геродот в

своей «Истории» и Иосиф Флавий в «Иудейских древностях» используют это слово в значении «посланник» применительно к конкретному должностному лицу. В Ветхом Завете глагол ἀπόστολος и еврейский глагол «шалиах» обозначали послание пророков на проповедь слова Божия Израилю (Ис. 6; 44, 26; Исх. 3, 10 Иер. 1, 7; Иез. 2, 3; 3, 4; Притч. 13, 16; 3 Цар. 14,6 и др.) В Новом Завете слово ἀπόστολος в ряде случаев все еще сохраняет общее значение – «посланный кем-либо с определенной целью» (напр., Ин 13, 16: «Раб не больше Господина своего, и посланник (ἀπόστολος) не больше пославшего его», ср.: Мф. 10, 40; 2 Кор. 8, 23; Флп. 2, 25)². Однако основным становится новое значение, которое выражено в словах апостола Петра перед избранием апостола Матфия: «Один из тех, которые находились с нами во все время, когда пребывал и обращался с нами Господь Иисус, начиная от крещения Иоаннова до того дня, в который Он вознесся от нас, был вместе с нами свидетелем воскресения Его» (Деян 1. 21–22)³. Апостолами в Новом Завете в большинстве случаев называются 12 наиболее близких учеников Господа и апостол Павел.

В новозаветных апостольских списках⁴ все перечисления начинаются с апостола Петра, при этом приводится его первое имя – Симон. Имя Петр Симону дает Спаситель, когда брат Симона Андрей привел его к Иисусу⁵. В ряде мест Священного Писания апостол Петр, являясь свидетелем значимых событий – воскрешения дочери Иаира⁶, Преображения Господня⁷, моления Спасителя в Гефсиманском саду⁸, назван в числе трех избранных (вместе с Иоанном и Иаковом). В качестве первенствующего показано положение апостола Петра и среди трех избранных⁹. В Евангелии часто встречаются слова: «Петр же и бывшие с ним»¹⁰. Господь особо избрал и дом апостола Петра¹¹. Иисус Христос оплатил подать за Себя и апостола Петра, совершив чудо¹². Именно апостол Петр от имени Двенадцати исповедал Иисуса Христом и Сыном Божиим¹³. В ответ Спаситель сказал Петру: «...и Я говорю тебе: ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее; и дам тебе ключи Царства Небесного...» (Мф. 16, 17–18). Особая роль апостола Петра акцентируется чаще в Евангелии от Матфея. В Деяниях показана руководящая роль апостола Петра в избрании двенадцатого апостола¹⁴ и в день Пятидесятницы¹⁵; рассказывается о чудесах, совершенных им именем Иисуса Христа¹⁶. В Евангелии говорится также и о непонимании Петром слов Христа о Его грядущих страданиях и его попытках остановить Спасителя¹⁷; о падении Петра¹⁸. Но слова Христа «*паци агнцев Моих*»¹⁹, хотя и содержат повеление всем апостолам, обращены непосредственно к апостолу Петру. Важнейшая прерогатива пастырской власти «*вязать и решать*» дана была так же сначала апостолу Петру²⁰, а потом и остальным ученикам²¹.

Для свт. Иоанна Златоуста самый факт первенства апостола Петра существует вне всякого сомнения. «Петр был первым в лике (апостолов)»²²; «он был избранный из апостолов, уста учеников, верховный в их лике, почему и

Павел приходил некогда видеть его преимущественно пред другим»²³; «Петр – верховный из апостолов, первый в Церквах, Христов»²⁴; «Когда называю Петра, разумею камень несокрушимый, скалу неподвижную, великого апостола, первого из учеников»²⁵. Говоря о сошествии Святого Духа на апостолов в день Пятидесятницы, свт. Иоанн Златоуст подчеркивает: «Петр служил устами всех, а прочие одиннадцать предстояли, подтверждая его слова своим присутствием»²⁶. Сам же Петр не считал себя главой апостолов. Напротив, он смиренно обращается к пастырям: «*Пастырей ваших умоляю я, сопастырь и свидетель страданий Христовых!*»²⁷

Почитание апостолов было одним из отправных моментов для почитания святых вообще. Их святость была удостоверена самим Христом, просившим Бога-Отца во время Тайной Вечери «*соблюсти их во имя Твое*» (Ин. 17, 11). Апостолы, таким образом, выступали как образец спасенного по своей вере человечества.

Установление празднования памяти апостолов 29 июня относится к раннему этапу существования Церкви Христовой²⁸. С VII века в Восточной Церкви 30 июня устанавливается празднование Собора 12 апостолов²⁹. Поскольку апостолы возглавляли Церковь, в преемственном отношении к почитанию апостолов находится почитание святителей. Почитание мучеников также связывается с почитанием апостолов, так как большинство апостолов окончили жизнь мученическим подвигом. Таким образом, в апостолах находят одновременно осуществление разные виды святости, и позднейшее почитание разных разрядов святых соединяется как в своем источнике с почитанием апостолов. Это соединение отразилось и в иконографии апостолов: они могут изображаться в епископском облачении, возможны вместе с тем изображения шествия апостолов в золотых венцах, которые могут интерпретироваться как венцы мученические.

Изображения апостолов, в том числе и апостола Петра, известны с III–IV вв. В ранний период существовало несколько типов иконографии – юные и безбородые, как и характерный для этого времени образ юного Христа, и с бородами³⁰. Некоторые изображения – с ярко выраженными портретными чертами (илл 1, 2, 3). У апостола Петра отличительный атрибут, согласно Евангелию³¹, – ключи (илл. 7). Они появляются в изображениях Петра с середины IV века³², в том числе сюжет вручения ключей апостолу Петру Спасителем, восседающем на престоле³³. С VI века апостолов стали изображать с нимбами. Наиболее распространенным типом апостольских композиций является изображение Иисуса Христа в окружении 12 апостолов; встречаются композиции с изображением Спасителя в центре композиции и апостолов Петра и Павла – по сторонам³⁴. С кон. V–VI в. появляются единоличные в медальонах³⁵ изображения апостола Петра, а также в сюжетных многофигурных композициях, например, – в «Причащении апостолов» («Евхаристии») (илл. 4).

С VIII–IX вв., кроме единоличных изображений и евангельских композиций, образ апостола Петра встречается в циклах житийных, деяний и страданий³⁶. Двенадцать апостолов, в их числе апостол Петр, изображались на миниатюрах рукописных Евангелий и некоторых других рукописей XI–XIII вв., фресках и иконах этого периода – единоличных (илл. 5, 6, 8), но чаще – с апостолом Павлом, на литургических предметах, таких, как Большой сион (иерусалим) новгородского Софийского собора (1–ой четв. XII в.), Большой сион Успенского собора Московского Кремля (XII, XIII вв., 1485 г.)³⁷, то есть и в мелкой пластике.

Резная каменная икона «Апостол Петр» – одно из произведений мелкой пластики, дошедшее до нашего времени (илл. 9). Эта икона тяготеет к произведениям, условно названным в статьях Василия Григорьевича Пуцко, историка искусства христианского средневековья, группой «1200 г.»³⁸ Начало выполнению каменных иконок на Руси было положено в Киеве около 1200 г. весьма квалифицированными византийскими мастерами, среди которых были представители наиболее элитарного направления, например, резчик образка «Уверение апостола Фомы», найденного на Княжей Горе³⁹.

Рассматриваемая в данной статье резная икона отмечена высоким профессионализмом резьбы, византийской иконографией в сочетании с переходными чертами романского искусства. Данный памятник можно отнести не к предметам византийского художественного импорта, а к работам греческих мастеров (или резчиков их круга), работавших в крупных культурных центрах на территории Руси, поскольку сопроводительная надпись выполнена на славянском языке. Число таких мастеров на Руси возросло после 1204 года, когда Константинополь был захвачен крестоносцами, участниками Четвертого крестового похода.

Рассматриваемый резной образ по типу и размерам относится к числу нагрудных. Т.В. Николаева отмечала, что наиболее древние резные каменные рельефы носили преимущественно патрональный характер⁴⁰. В качестве патрональной можно рассматривать и представленную икону, которая является единоличным изображением. Нередко нагрудные образки как «святости» (в т.ч. и те, которые имели патрональные изображения) подвешивались к окладам особо чтимых икон⁴¹.

Резная икона (фрагмент) «Апостол Петр» была найдена в 1988 году на территории Рязанского кремля в период проведения охранных археологических раскопок под руководством В.В. Судакова и М.М. Макарова. Раскоп был заложен близ подошвы кремлевского вала (вскрыли участок современной дороги, идущей вдоль его внутренней части). Находку обнаружили в юго-восточном углу раскопа, у самой подошвы вала, на глубине 150 см, на границе перемешанного и непо потревоженного культурного слоя. В том же пласте, неподалеку, проявились контуры могильной ямы женского погребения XI–XII вв.

(с височными кольцами, перстнями XI–XII вв.)⁴². находка эта уникальна. Такие предметы позволяют заполнять существующие пробелы в истории древнерусского искусства в целом, в истории мелкой каменной пластики – в частности. Появление каждого нового памятника искусства, связанного с Рязанской землей, особенно такого периода, как домонгольский, значимо. Вероятно, ценность в истории искусства отдельных экземпляров подобного рода мы можем рассматривать именно с этой точки зрения.

Икона с изображением апостола Петра односторонняя, из темно-серого (почти черного) камня типа сланца. Размер фрагмента: 3,5x2x0,6. Пластина с закругленными верхними углами (нижние, отсутствующие, вероятно, были прямыми) напоминает по форме геральдический щит, с углубленным плоским фоном и выступающими полями – внешней рельефной рамкой, по-видимому, первоначально прикрываемой оправой. Поля выше рельефа лика апостола на 0,5–1 мм, что способствовало полной сохранности его изображения. Иконка расколота по линии плеча, в центре – по овалу бороды.

Характерна моделировка вырезанного строго фронтально лика апостола Петра с детальной проработкой черт, выполненных с ювелирной тонкостью (илл. 10): выпуклый лоб, широкие брови, крупные, широко открытые миндалевидные глаза с большими глазными яблоками и зрачками; нижние веки с двойной окантовкой, набегающие верхние веки. Резцом подчеркнута выпуклая прямая переносица четко очерченного носа с выразительными, слегка раздутыми ноздрями. Усы окаймляют рот и переходят в округлую бороду, подчеркивающую мужественный подбородок апостола Петра.

Волосы апостола изображены в виде прически, уложенной в два валика, напоминающих очелье, каждый из которых состоит из 12 поперечных локонов⁴³. В собрании Киевского музея западного и восточного искусства хранится уникальное произведение VI века, выполненное в Константинополе, – икона «Сергий и Вакх». Этот образ был привезен в Россию в конце XIX века из монастыря святой великомученицы Екатерины на Синае епископом Порфирием (Успенским), русским ученым. Необходимо отметить, что ранних икон до нас дошло мало, почти все были уничтожены в период иконоборчества. Волосы святых на этой иконе изображены идентично прическе святого апостола Петра на рязанском каменном рельефе – уложены в 12 вертикальных локонов, напоминающих очелье⁴⁴. Обрамление лица аналогичной прической традиционно и характерно для византийской пластики в течение довольно длительного времени. Такие примеры дают известные произведения: статуя императора из Барлетты (Италия, II пол. IV в. Бронза), голова императрицы святой Феодоры (Милан, Кастелло Сфорцеско, сер. VI в. Мрамор).

Изображение апостола Петра в рассматриваемом рельефе отличается ярко выраженными греческими чертами лица. Близкое по типу лицо мы видим на византийской мозаике церкви Сан Витале в Равенне – слева от императрицы

(до сер. VI в.)⁴⁵. Среди памятников мелкой каменной пластики, найденных на территории Руси и опубликованных, аналогом единоличного изображения святого Петра является лишь одно произведение, отнесенное Т.В. Николаевой к условно западнорусской группе⁴⁶.

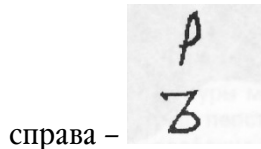
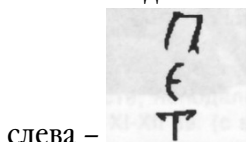
На рассматриваемом памятнике нимб вокруг главы романизирующий – он имеет двойную окантовку в виде узкого рельефного валика и заполнен рельефным орнаментом, составленным из узких лепестков или снопов лучей, исходящих от головы апостола (типа розетки, раковины). Аналогичные нимбы отмечены в бронзовой пластике начала XIII в. – например, на иконе «Косма и Дамиан» с городища на реке Менке⁴⁷. Этот декоративный элемент пластики в данном случае, с одной стороны, иллюстрирует результат тесного взаимодействия византийских и романо-готических традиций в начале XIII века, с другой стороны, вследствие этого является аргументом в пользу датировки каменной иконки этим периодом.

Византия в X – начале XIII вв., как известно, была одним из мощных источников художественных влияний. Многие памятники западноевропейской пластики несли черты романо-византийского взаимодействия⁴⁸. Например, Вильгельм Любке в своем труде⁴⁹ приводит иллюстрацию рельефа из слоновой кости (X в.), который хранился в библиотеке Сан-Галлена. На этом рельефе у фигуры, олицетворяющей солнце, нимб заполнен лучами, исходящими от головы. В немецкой скульптуре рубежа XII–XIII веков – раннего XIII века мы встречаем тот же декоративный элемент: в рельефах «Благовещение Пресвятой Богородицы», «Битва Архангела Михаила с сатаной» (г. Бамберг. Георгиевский собор); в рельефах ограды хора⁵⁰ в церкви Либ-Фраукирхе «Христос», «Дева Мария» (г. Хальберштадт); в рельефах ограды хора монастырской церкви (г. Хамерслебен)⁵¹. То есть во всех этих произведениях присутствует прием декора нимбов в виде розеток или снопов лучей.

Резное изображение апостола Петра в рассматриваемом рельефе чуждо схематизму и условности. Его художественные качества столь совершенны, что этот прекрасный образец мелкой пластики мог быть создан только резчиком-профессионалом, который сумел передать в образе черты жизненной силы и мужественности. Облик первоверховного апостола Петра на данной иконе своей выразительностью напоминает нам о событиях, упомянутых в Деяниях святых апостолов, согласно которым чудесная сила апостола – одного из самых любимых учеников Христа – была так велика, что одна тень его тела исцеляла больных, положенных на пути, по которому он шел: «Верующих же более и более присоединялось к Господу, множество мужчин и женщин, так что выносили больных на улицы и полагали на постелях и кроватях, дабы хотя тень проходящего Петра осеняла кого из них. Сходились также в Иерусалим многие из окрестных городов, неся больных и нечистыми духами одержимых, которые и исцелялись все» (Деян. 5, 14–16.).

Лику апостола мастер придал черты своего современника, стремясь к индивидуальному подходу в психологическом решении этого образа. Резчик обладал четкими навыками в рисунке и знал иконописную трактовку, умело пользовался приемами моделировки. Хорошо владея резцом, резал свободно, добиваясь выразительной скульптурной лепки лица.

На фоне иконы, слева и справа от головы апостола, – резанные вглубь колончатые надписи:



Славянская сопроводительная надпись эпиграфическими признаками характерна для 1 половины XIII века⁵².

По многим признакам, согласно классификации Т.В. Николаевой⁵³, мнению В.Г. Пуцко⁵⁴, данный памятник можно отнести к условно киевской группе конца XII – 1 трети XIII века⁵⁵. Высокий профессионализм резьбы, стилистические особенности, в которых сочетаются переходные черты романо-готического искусства с византийской иконографией XII–XIII вв., обнаруживают устойчивый ряд художественных признаков, присущих искусству византийских мастеров или резчиков, близких их кругу, что позволяет с большой долей вероятности отнести резную каменную икону «Апостол Петр» к группе мелкой пластики, выполненной греческими художниками раннего XIII века⁵⁶. А сопроводительные надписи на славянском языке на произведениях данной манеры исполнения, в том числе и на рельефе с изображением святого апостола Петра, дают возможность считать их византийскими работами, исполненными на территории Руси, возможно, в архиерейских или великокняжеских мастерских.

Каменные иконки никогда не производили на рынок, то есть они не были предметами массового производства. Они исполнялись только по заказу. Раскопками еще не были обнаружены мастерские по производству резных каменных икон. Таким образом, это были единичные, индивидуальные изделия. Возможно, сравнительно редкие заказы на них выполнялись мастерами близкого профиля.

Можно с уверенностью сказать, что резная каменная икона «Апостол Петр», пополнившая небольшое, но ценнейшее собрание мелкой каменной пластики Рязанского государственного историко-архитектурного музея-заповедника, представляет собой яркое явление культуры, образец высокого художественного ремесла своего времени.

Произведения, представленные автором в данном издании и в «Рязанском богословском вестнике» № 1 (2) за 2010 г.⁵⁷, можно считать принадлежащими к

одной художественной пластической традиции с выработанными приемами, несмотря на то, что, на первый взгляд, они, казалось бы, являются единичными памятниками. Но в совокупности с другими образцами мелкой каменной пластики рубежа XII–XIII веков они способствуют более полному раскрытию, освещению истории древнерусского пластического искусства.

Высокие художественные качества рассмотренных памятников обеспечивают им значение полноправных произведений искусства Древней Руси.

ПРИМЕЧАНИЯ:

¹ РИАМЗ. 15726. Икона «Апостол Петр». Фрагмент. Камень, резьба. Кон. XII – нач. XIII вв.

² См. Православная энциклопедия. Т. III. М., 2001. С. 103.

³ Там же. С. 104.

⁴ Мф. 10, 2–4; Мк. 3, 16–19; Лк. 6, 14–16; Деян. 1. 13, 26.

⁵ Ин. 1, 42.

⁶ Мк. 5, 37; Лк. 8, 51.

⁷ Мф. 17, 1; Мк. 9, 2; Лк. 9, 28.

⁸ Мф. 26, 37; Мк. 14, 33.

⁹ Например: Лк. 8, 51; Мф. 17, 1; Мк. 14, 33.

¹⁰ Лк. 9, 32 и др.

¹¹ Мф. 8, 14; Мк. 1, 29–30; Лк. 4, 38.

¹² Мф. 17, 25–27.

¹³ Мф. 16, 16.

¹⁴ Деян. 1, 15–22.

¹⁵ Деян. 2, 14–36; 37–41.

¹⁶ Деян. 3, 2–10; 16; 5, 1–11; 9, 32–35 и др.

¹⁷ Мф. 16, 23.

¹⁸ Ин. 18, 25–27.

¹⁹ Ин. 2, 15.

²⁰ Мф. 16, 19; Деян. 5, 14–16.

²¹ Мф. 18, 18. Известный современный богослов русской эмиграции, протоиерей Сергей Булгаков, несмотря на свое, безусловно, отрицательное отношение к католическому догмату о папском примате, в отношении первенства апостола Петра высказался следующим образом: «Что Петру принадлежит особое, притом первенствующее, значение среди других апостолов, против этого, конечно, не может быть честного и разумного спора» (Булгаков С. Свв. Петр и Иоанн. Два первоапостола. Париж, 1926. С. б). Протоиерей Сергей Булгаков справедливо утверждает, что первенство с апостолом Петром по праву делит апостол Иоанн. Преосвященный Кассиан, ректор Института св. Сергия в Париже, также признает, что «в наши дни православное толкование Нового Завета не станет отрицать, что апостол Петр занимал первенствующее положение среди двенадцати» и что «о первенстве Петра говорит буква Писания» (Епископ Кассиан «О созыве Вселенского Собора // Вестник РСХД, Париж, № 52. 1959. С. 3).

Некоторые же православные богословы самым категорическим образом отвергают даже самую мысль существования какого-либо различия между апостолами, какого-

либо первенствующего служения одного из них. Японский митрополит Сергей (Тихомирлов), известный православный миссионер, утверждал в написанной им в 1935 г. книге «Двенадцатица Св. Апостолов», что «сама идея первенства не соответствует Христову духу, чем самым уничтожается и мысль о первенстве Петра среди двенадцати» (Двенадцатица Св. Апостолов. Париж, 1935. Предисловие. С. 9).

²² Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста в 12 тт. СПб., Изд-е Спб. ДА. 1898–1906. Т. 9, кн. 1. С. 30.

²³ Там же. Т. 8, кн. 2-я. С. 599.

²⁴ Там же. Т. 2-й, кн. 1-я. С. 332.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же. Т. 9-й, кн. 1-я. С. 47.

²⁷ 1 Пет. 5, 1.

²⁸ О праздновании памяти апостолов Петра и Павла в Риме 29 июня 258 г. говорится в календаре середины IV в. Празднование их памяти в этот день является общим для всех христианских конфессий.

²⁹ См. Православная энциклопедия. Т. III. М., 2001. С. 109.

³⁰ См. то же. С. 110.

³¹ Мф. 16, 19.

³² Мозаика церкви Санта-Констанца в Риме. IV в.

³³ Роспись церкви Санта-Констанца в Риме. Сер. IV в.

³⁴ Мозаика церкви Санта-Констанца в Риме. Сер. IV в.

³⁵ В церкви Сан-Витале в Равенне. Ок. 547 г.

³⁶ Деяния апостолов Петра и Павла в росписи Спасо-Преображенского собора псковского Мирожского монастыря. 1140-е гг.

³⁷ См. Православная энциклопедия. Т. III. М., 2001. С. 111–112.

³⁸ Пуцко В.Г. Византийские мастера XIII в. на Руси // Ж-л *Byzantinorussica*. М., 1994. № 1. С. 76–97; Пуцко В.Г. Византийская пластика на Руси // Московский журнал. М., 1995 № 6. С. 16–21; Пуцко В.Г., Штыхов Г. Бронзовый образок из городища на р. Менке // Час помнікі, людзі: Помяці рэпрасаваных археолагаў. Мінск, 1993. С. 141–145; также см. Панкова Т.М. О двух произведениях мелкой каменной пластики н. XIII века // Сб. Труды Рязанского государственного историко-архитектурного музея-заповедника. Рязань, 1998. С. 138–153.

³⁹ Пуцко В. Константинополь и киевская пластика на рубеже XII–XIII вв. // *Byzantinoslavica*, 1996. Т. LVII. С. 376–390.

⁴⁰ См. Николаева Т.В. Древнерусская мелкая пластика из камня XI–XV вв. // Свод археологических источников. Е1–60, М., 1983.

⁴¹ См. Мелетия (Панкова), монахиня. Икона «Деисус. Полет (восхождение) Александра Македонского» – одно из произведений мелкой каменной пластики начала XIII века // Ж-л. Рязанский богословский вестник. № 1 (2), 2010. Рязань, 2010. С. 35.

⁴² См.: Судаков В.В. Отчет об охранных археологических раскопках в кремле г. Рязани в 1988 году. НА РИИМЗ. 3473; Подземная охранная зона исторической территории Рязанского кремля. Рязань, 1995. С. 75. (Фрагмент упоминается среди археологических находок в обзоре Судакова В.В.).

⁴³ См.: Даркевич В.П., Борисевич Г.В. Древняя столица Рязанской земли. М., 1995. С. 75 (О священном числе «12»); см. также Православная энциклопедия. Т. III. М., 2001. С. 105. В Евангелиях слово «Двенадцать» употребляется более 30 раз вместо слова «апостолы».

Число 12 имеет символический характер, соответствуя числу колен Израилевых, которые апостолы и будут судить в последний день (Мф. 19, 28). Вместе с тем апостолы образуют ядро Нового Израиля, т.е. Церкви Христовой, грядущей на смену Израилю старому: «Стена города имеет двенадцать оснований, и на них имена двенадцати Апостолов Агнца» (Откр. 21, 14). Эта промыслительная значимость числа двенадцать обуславливает и избрание апостола Матфия на место предавшего Христа и удавившегося Иуды Искариота (Деян. 1:21–26).

⁴⁴ Лихачева В.Л. Искусство Византии IV–XV веков. Л., 1986. С. 70.

⁴⁵ Всеобщая история искусства. М., 1960. Т. II, кн. 1. Илл. 17.

⁴⁶ Николаева Т.В. Древнерусская мелкая пластика из камня XI–XV вв. // Свод археологических источников. Е1–60. М., 1983. Табл. 63, № 357; стилистическое родство можно заметить в изображении св. вмч. Георгия – см.: там же. Табл. 16, № 8 (№ 81).

⁴⁷ Пуцко В., Штыхов Г. Минск, 1993. С. 141–145.

⁴⁸ Demus O. *Bizantine Art and the West*. New York. 1970. Fig. 235, 242.

⁴⁹ Любке Вильгельм. История пластики с древнейших времен до нашего времени. М., 1870. С. 241.

⁵⁰ **Хор** (греч. *choros*) – в раннехристианских церквях место перед алтарем, предназначенное для певчих и отделенное оградой от остальной части церкви; позднее в западноевропейских странах хором стала называться вся восточная (алтарная) часть церковного здания.

⁵¹ Ювалова Е.П. Немецкая скульптура 1200–1270. М., 1983. С. 20–21, 70–71.

⁵² См.: Уваров А.С. Взгляд на архитектуру XII века в Суздальском княжестве // Христианские древности и зодчество. М., 1910. Т. 1. С. 306–311; Даркевич В.П., Борисевич Г.В. Древняя столица Рязанской земли. М., 1995. С. 54–55; Порфиридов Н.Г. Вопросы областного атрибуирования памятников древнерусской мелкой пластики // Древнерусское искусство. Проблемы и атрибуции. М., 1977. С. 66; Щепкин В.Н. Русская палеография. М., 1967; Черепнин Л.В. Русская палеография. М., 1956; Истрин В.И. 1100 лет славянской азбуки. М., 1988.

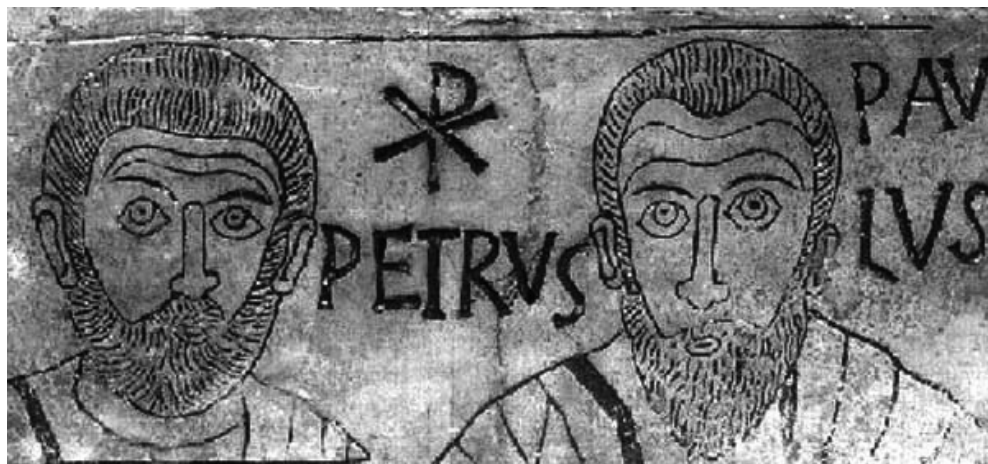
⁵³ Николаева Т.В. М., 1983. С. 19.

⁵⁴ Пуцко В.Г. Византийские мастера XIII в. на Руси // Ж-л *Byzantinorussica*. М., 1994. № 1. С. 76–97; Пуцко В.Г. Византийская пластика на Руси // Московский журнал. М., 1995. № 6. С. 16–21; Пуцко В.Г., Штыхов Г. Бронзовый образок из городища на р. Менке // Час помнікі, людзі: Помяці рэпрасаваных археолагау. Мінск, 1993. С. 141–145.

⁵⁵ Там же; Пекарская Л.В., Пуцко В.Г. Византийская мелкая пластика из археологических находок на Украине // Южная Русь и Византия. Киев, 1991. С. 131–135.

⁵⁶ Николаева Т.В. М., 1983. Табл. 2–12; Пуцко В.Г. (см.: Пуцко В.Г. Византийские мастера XIII в. на Руси // Ж-л *Byzantinorussica*. М., 1994. № 1. С. 76–97; Пуцко В.Г. Византийская пластика на Руси // Московский журнал. М., 1995. № 6. С. 16–21; Пуцко В.Г., Штыхов Г. Бронзовый образок из городища на р. Менке // Час помнікі, людзі: Помяці рэпрасаваных археолагау. Мінск, 1993. С. 141–145).

⁵⁷ См. Мелетия (Панкова), монахиня. Икона «Деисус. Полет (восхождение) Александра Македонского» – одно из произведений мелкой каменной пластики начала XIII века // Ж-л. Рязанский богословский вестник. № 1 (2), 2010. Рязань, 2010. С. 35–54.

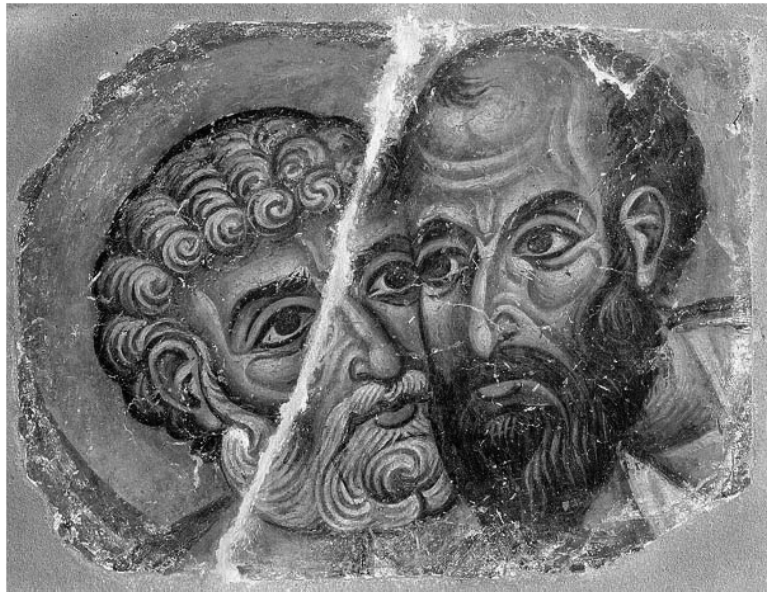


Илл. 1 Апостолы Петр и Павел. III–IV вв. Катакомбы Рима.

Илл. 2 Апостолы Петр и Павел. Нач. IV в. Рельеф. Ватикан.



Илл. 3 Апостолы
Петр и Павел.
Фреска



Илл. 4 Христос с апп. Павлом, Петром и другими апостолами. XI в.
Мозаика. Св. София Киевская





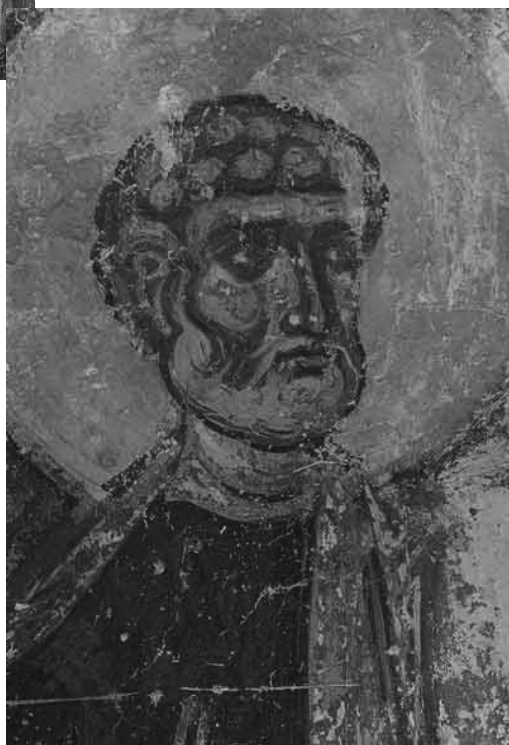
Илл. 5 Апостол Петр. XI в. Фреска. Св. София Киевская.



Илл. 6 Апостол Петр. XII в. Афон, монастырь Протат.



Илл. 7 Апостол Петр. XIII в. Вашингтон.
Коллекция Дамбартон Окс.



Илл. 8 Апостол Петр. Фреска XI в.
Мartiериевская паперть Софийского
собора в Новгороде.



Илл. 9 Апостол Петр. Резная по камню икона (фрагмент).

Илл. 10 Апостол Петр. Резная по камню икона (фрагмент). Прорись.





профессор Гераськин Ю.В.

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ, ОБЩЕСТВО, ВЛАСТЬ В 1953–1958 гг.: ОСОБЕННОСТИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ



Гераськин Юрий Вениаминович, доктор исторических наук, профессор кафедры истории России РГУ им. С.А. Есенина

Взаимоотношения Русской Православной Церкви, общества и власти на временном отрезке 1953–1958 гг. — одна из малоизученных страниц отечественной истории. Эти взаимоотношения были довольно противоречивыми, носили характер двойственности. Хотя периодически предпринимались попытки ужесточить курс религиозной политики в СССР, все же в основном преобладала благоприятная для расширения церковной деятельности ситуация. В первые послевоенные годы РПЦ сумела в существенном объеме восстановить свою инфраструктуру, вырос ее авторитет и влияние в обществе. Казалось, ничто не предвещало резких перемен. Однако число сторонников жесткой линии в руководстве КПСС явно преобладало, и к 1958 г. они смогли одержать решительную победу¹. Эта политика совпала с усилением секулярных тенденций в советском обществе, которые были связаны с очередным этапом перехода к индустриальному обществу. Политическому руководству во главе с Н.С. Хрущевым удалось сформировать волну антирелигиозных настроений и навязать части общества атеистическую идеологию. Это, в конечном итоге, предопределило антирелигиозную политику партийного и государственного руководства по отношению к РПЦ на последующем этапе.

В 1953 г. в Рязанской епархии насчитывалось 85 действующих храмов². Уже в следующем году число церковных приходов снизилось до 76, со штатом 135 священников. В апреле 1954 г. 9 приходов Чаплыгинского благочиния перешли в состав новообразованной Липецкой области³, что и привело к снижению числа приходов⁴.

На высокий уровень воцерковленности населения Рязанской области, которое преимущественно проживало в сельской местности (70,1%)⁵, указывают тревожные сигналы советской прессы тех лет. Редакции особенно беспокоил, например, тот факт, что сельские храмы соперничали по притягательности с клубами. Об этом свидетельствовало письмо в «Комсомольскую правду» учительницы из колхоза «Новая жизнь» с. Фирюлевка Михайловского района, размещенное в номере от 8 сентября 1954 г. под заголовком «Там, где бездействует клуб». Причиной сложившейся ситуации, по ее мнению, была неустроенность досуга в сельской местности.

Как следует из сообщений регионального уполномоченного по делам РПЦ, некоторые священники во внеслужебное время пытались организовать досуг сельской молодежи. Так, священник Иоанн Сипратов, служа сначала в Рязском, а потом в Клепиковском районах, приглашал молодых людей на рыбалку, охоту, играл с ними в футбол, оборудовал волейбольную площадку. Этот факт не мог не беспокоить власти⁶.

Рост посещаемости церкви с 1953 г. уполномоченные пытались объяснить приливом патриотических чувств по поводу кончины вождя народов Сталина. Сначала возносятся молитвы о здравии болящего Сталина, затем после официального сообщения о смерти вождя в храмах звучат молитвы об упокоении Сталина, вождей и полководцев, павших на поле брани. В контексте эпохи понятна телеграмма Патриарха Алексия I от 4 марта 1953 г. епархиальным архиереям с просьбой совершить во всех храмах всех епархий молебны о здравии И.В. Сталина с пояснением, что Церковь «не может забыть благожелательного к ней отношения правительства и лично Сталина...»⁷.

В траурные дни похорон Патриарх направил Совету Министров послание, в котором от лица Русской Православной Церкви выражал соболезнование по случаю кончины Сталина и подчеркивал, что Церковь «никогда не забудет благожелательного отношения Сталина к нуждам церковным». Во все епархии следует указание помолиться об упокоении Сталина. 10 марта 1953 г. рязанский владыка Николай направляет письмо настоятелю Борисоглебского собора по поводу смерти Сталина, в котором, в частности, говорится: «...Наша православная церковь никогда себя не отделяла от народа: она живет теми же чувствами и так же скорбит об утрате Великого Сталина, своими мероприятиями много сделавшего для блага и славы нашей Церкви. Наш долг помолиться об упокоении и вечной памяти дорогого Вождя». В письме предлагалось записать имя Сталина в Синодик для поминовения по следующей

формуле: «Еще молимся о упокоении Верховного вождя Советского Союза, новопреставленного Иосифа»⁸. Обычное словосочетание «раб Божий» применять не стали: возможно, сочли неподходящим к такой фигуре, как Сталин.

Частичная реабилитация жертв незаконных репрессий вызвала у ряда людей тягу к религии. Наблюдался рост религиозного самосознания у части выпущенных политзаключенных. Активизировались и традиционно верующие. Царившую тогда атмосферу отражает информационный доклад Совета по делам РПЦ от 15 апреля 1953 г. в ЦК КПСС о многолюдном праздновании Пасхи в ряде регионов страны⁹. Наблюдательным оценкам этого доклада соответствует содержание записки С. Ножкина, уполномоченного по делам РПЦ при Совете Министров СССР по Рязанской области, председателю облисполкома П. Сметанину от 14 апреля 1953 г. В докладе отмечается большое стечение народа при праздновании Пасхи. В Рязанском кафедральном соборе на праздничной литургии молилось 7 тыс. человек, из них 2 тыс. – на улице. В Скорбященской церкви число молящихся на пасхальной службе 1953 г. достигало 5 тыс. человек.

В сельских приходах на церковной службе присутствовало в среднем от 800 до 2000 человек (годом ранее – только 400–1500). В церквях Сасово, Скопина, Чаплыгина, Михайлова, Тумы – до 5 тыс. человек. Во время пасхальной службы в Скопинском храме вокруг церкви горело электричество. Служили для торжественности на 5 языках (церковно-славянском, греческом, латинском, русском, украинском). Было вынесено 20 столов для освящения куличей. Настоятель церкви Ковальский прочитал Пасхальное приветствие Патриарха Алексия I. Порядок поддерживался шестью работниками милиции, которые позже проводили настоятеля до квартиры¹⁰.

Период 1953–1958 гг. был, как уже указывалось, довольно противоречивым в плане взаимоотношений государства, общества и Церкви. Предельное перенапряжение людей в предыдущие десятилетия сопровождалось колоссальным выбросом энергии, за которым неизбежно следовали более или менее расслабленное состояние общества, спад остроты ощущения страха. Слабеет и становится все более размытым образ внутреннего врага. Смерть Сталина воспринимается советским обществом как своеобразный конец привычного мира.

Критика культа личности не означала полного отмежевания от Сталина и его политики. Тем более что за короткий исторический срок не могли исчезнуть состояние перманентной уязвимости от карательной политики государства, а потому осторожности и внутренней перестраховки. Это обстоятельство объясняет поведение правящих архиереев тех лет. Когда священник кладбищенской церкви г. Скопина Владимир (Никандров) на проповеди предложил верующим создать общество трезвости по примеру подобных обществ, существовавших в досоветский период, правящий епископ нашел в этом

нарушение конституционных норм и отстранил священника от служения¹¹. Аналогичным образом за несанкционированное проявление инициативы владыкой наказывается священник Михайловского благочиния Соколов за хождение с почитаемой иконой «Отрада и утешение» по селам Пушкиари и Новопанское¹².

В первой половине 50-х гг. на фоне общего увеличения церковных доходов начинает расти благосостояние духовенства. Отпечаток былой маргинальности священства исчезает. У правящих епископов появляются легковые машины. Покупка домов, ссуды на их строительство, разрешенные властью, стали обычной нормой. Средний доход священника составлял тогда 1,5 тыс. руб., в крупных приходах мог доходить до 3 тыс. руб. Причину этого уполномоченный видел в снижении сумм ежегодного дохода священников, который определялся лишь со слов духовенства. В то же время активизировались незаконные действия фискальных органов, которые вызывали массу жалоб. В марте 1954 г. сам Патриарх Алексей I обращается в Совет по делам РПЦ с просьбой снизить подоходный налог. Однако согласно инструктивному письму Минфина порядок налогообложения церковнослужителей остался неизменным¹³.

Политическое руководство в собственных интересах и в зависимости от ситуации шло на уступки Церкви. Прагматизм Сталина сделал возможной ее институционализацию. Но по большому счету советская пропагандистская машина не утратила своей антиклерикальной направленности. 25 июля 1953 г. в здании бывшего Ильинского храма г. Рязани был открыт центральный лекторий областного отделения Всесоюзного общества по распространению политических и научных знаний, который на долгие годы становится опорным бастионом всей пропагандистской работы. Строительство длилось 2 года и обошлось в 900 тыс. руб.¹⁴.

Лекции на научно-атеистическую тематику, как правило, приурочивались к Пасхе и двенадцатым церковным праздникам. Систематической антирелигиозной пропаганды поначалу не было. Рекомендованный постановлением ЦК ВКП(б) «Об организации научно-просветительской пропаганды» цикл лекций «Наука и религия» состоял из 6 тем: «Марксизм-ленинизм о религии», «Наука и религия о строении Вселенной», «Наука и религия о происхождении и развитии жизни на Земле», «Наука и религия о происхождении человека», «Мозг и «душа», «Как химия разоблачает чудеса»¹⁵.

В отдаленных деревнях лекторы-пропагандисты появлялись не часто. Обычно это было связано с разъяснением решений очередного пленума ЦК, съезда КПСС или касающегося села правительственного постановления, либо с проведением агитационно-разъяснительной работы по поводу займов и налогов. Для деревни приезд лектора был всегда событием. Читались, как правило, лекции о международном положении или внутривнутриполитическим задачам. Научно-атеистические лекции были явлением не частым.

В этой связи закономерным фактом было появление 13 февраля 1952 г. постановления Совета Министров РСФСР «О состоянии культурно-просветительной работы среди сельского населения Рязанской области». В нем отмечалось, что «наиболее запущенным участком культурно-просветительской работы является лекционная пропаганда естественно-научных и научно-атеистических знаний»¹⁶. Особо критическое положение с пропагандой естественно-научных знаний сложилось в 9 районах Рязанской области, где удельный вес лекций по указанной тематике составлял от 5 до 9%¹⁷. В нем отмечалось, что «наиболее запущенным участком культурно-просветительской работы является лекционная пропаганда естественно-научных и научно-атеистических знаний». 14 января 1953 г. в печатном органе Рязанского обкома КПСС публикуется статья «Лучше распространять политические и научные знания», в которой давалась неудовлетворительная оценка деятельности областного общества по распространению политических и научных знаний¹⁸. Принятое 13 февраля 1952 г. критическое постановление Совета Министров РСФСР «О состоянии культурно-просветительной работы среди сельского населения Рязанской области»¹⁹ не выполнялось.

Думается, для атеистической обработки населения количества лекций по указанной тематике, на самом деле, вполне хватало. Росла их динамика. Число атеистических лекций, ежегодно читаемых в Рязанской области, за 5 лет (1954–1959 гг.) выросло с 526 до 2000²⁰. Серьезным противовесом Церкви в деревне призваны были стать лекции, читаемые в сельских клубах. Партийному руководству казалось, что при налаженной лекционно-клубной работе люди сменяют дорогу к храму на дорогу в клуб. Лекции, по замыслу партийных комитетов, должны были занять досуг селян.

7 июля 1954 г. было принято постановление ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения», которое вызвало серьезные осложнения в отношениях власти и верующих²¹. В соответствии с этим постановлением на заседании бюро Рязанского обкома КПСС 7 августа 1954 г. был рассмотрен вопрос «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения»²².

12 августа 1954 г. Рязанский обком КПСС провел областное совещание по вопросу об улучшении политико-массовой и культурно-просветительской работы. Особое внимание было уделено борьбе с такими «пережитками капитализма» как религиозные предрассудки. Была дана критическая оценка руководству тех районов, где наблюдалось терпимое отношение к религиозным обрядам и «проявлениям суеверий». В качестве примеров приводились Конобеевский район, где совершались молебны о дожде, Солотчинский и Горловский районы, в которых «церковники дурачат доверчивых людей «святыми» источниками»²³. 8 сентября 1954 г. материалы совещания были прокомментированы в печатном органе Рязанского обкома ВЛКСМ газете

«Сталинец». В статье «За улучшение идеологической работы» в качестве негативных примеров атеистической работы на местах была отмечена неудовлетворительная работа сельских клубов в д. Фирюлевка Михайловского и с. Гребнево Букринского районов. Любопытно совпадение упоминания ситуации в населенном пункте Фирюлевка в данной газетной статье с публикацией в «Комсомольской правде» от 8 октября 1954 г. письма учительницы из этого же села о бездействии клуба. Этот факт свидетельствовал о тщательной координации партийными инстанциями идеологического наступления.

В сентябре 1954 г. в СССР с очередным визитом прибыл митрополит Гор Ливанских Илия (Карам), с которым обсуждались пути привлечения на сторону Московской Патриархии других православных иерархов. В попытке разрядить напряженную ситуацию в отношении с Церковью в ноябре 1954 г. принимается постановление ЦК КПСС «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения», противоположное по духу июльскому постановлению²⁴. М.И. Одинцов правомерно предлагает рассматривать оба постановления как отражение двух противоположных подходов к религии и церкви в высшем коммунистическом руководстве²⁵.

Недостатки, указанные в ноябрьском постановлении ЦК КПСС, имели место повсеместно. 17 ноября 1954 г. бюро Рязанского обкома КПСС принимает постановление, соответствующее указаниям ЦК. Его содержание самокритично. Констатировалось, что в пропаганде допускались оскорбительные выпады против духовенства и верующих, отправляющих религиозные обряды. Имелись случаи, когда некоторые священники и верующие без основания изображались людьми, не заслуживающими политического доверия. Дело доходило до того, что газета «Сталинец» и некоторые районные газеты публиковали атеистические материалы в жанре анекдотов и басен.

Бюро обкома рекомендовало отделу пропаганды и агитации провести трехдневный семинар лекторов-пропагандистов, а Рязанскому ГК КПСС – провести собрание преподавателей институтов на тему проведения научно-атеистической пропаганды в свете Постановления ЦК КПСС²⁶.

Таким образом, жесткое летнее партийное решение к реализации принято не было. Обещанный июльским 1954 г. постановлением ЦК КПСС выпуск журнала «Наука и религия» не начался, а отодвинулся до 1958 г.

В 1954 г. под влиянием указанных постановлений ЦК КПСС объем лекционной пропаганды возрос в 3 раза. По решению бюро Рязанского обкома КПСС отдел пропаганды и агитации провел трехдневный семинар лекторов-пропагандистов, а горком партии провел собрание преподавателей вузов в целях активизации научно-атеистической пропаганды²⁷. Название цикла лекций «Наука и религия» было заменено и стало звучать как «Наука против религии», дабы подчеркнуть наступательный характер лекционной пропаганды²⁸.

В течение всего 1954 г. тема антирелигиозной пропаганды была главной темой периодической печати. Например, статья «У паперти Воршевской церкви», размещенная в газете «Сталинец» 4 августа 1954 г., критиковала пассивность сельской интеллигенции в вопросах атеистической пропаганды, а публикация в газете «Сталинское знамя» 20 ноября 1954 г. под заголовком «Научно-атеистические знания в массы» пропагандировала опыт Конобеевского района по перестройке научно-атеистических знаний. В начале июля 1955 г. на пленуме Рязанского обкома партии был рассмотрен вопрос «О работе областного отделения Общества по распространению политических и научных знаний»²⁹. Реакцией на критику со стороны центральных и местных партийных инстанций стал их призыв выйти из клубов и изб-читален непосредственно на полеводческие станы и животноводческие фермы³⁰.

Чтобы заинтересовать аудиторию, помимо классических лекций, использовалась такая форма атеистической работы, как вечера с демонстрацией химических опытов. Подобные лекции читали преподаватели химии вузов и школ. В помощь лекторам публиковались тексты лекций отдельными брошюрами тиражом до 1 тыс. экземпляров. В целом, атеистическая пропаганда стала сводиться к естественно-научным темам, в которых упор делался на опровержение религиозных взглядов на происхождение Вселенной.

Постановления 1954 г. не только обозначили идеологическую проблему для КПСС на ближайшую перспективу, но и подогрели интерес населения к церковной теме. Некоторые из местных руководителей, запутавшись в настроениях центра, махнули на все рукой и на время перестали придавать большое значение борьбе с религиозными предрассудками, выжидая, когда разрешится сложившееся противоречие.

В середине 50-х гг. внимание власти привлекла проблема религиозных праздников. Работа в большие религиозные праздники традиционно считалась в деревне «большим грехом». Под разными предлогами крестьяне старались не выходить в поле и к минимуму свести работу на ферме. Из этого не следовало, что работа не выполнялась вообще. Она выполнялась спустя день-два с большим напряжением сил, но с чувством выполненного нравственного долга. Кратковременное отвлечение на праздник не могло довести хозяйства до полного развала. И все же православные праздники и обстановка вокруг них оказались под пристальным вниманием власти. Совет по делам РПЦ фиксировал: «В ряде мест празднование так называемых престольных праздников происходит с привлечением большого количества духовенства. Этим службам предшествует подготовительная работа, выражающаяся в украшении церквей, сборах церковного актива, через него – оповещение верующих о предстоящих торжественных службах. В результате большое количество колхозников на 2–3 дня, а иногда и больше, в горячее время отрывалось от полевых работ, нанося большой ущерб нашему государству, не говоря уже о

том, что торжественные пышные службы сами по себе повышают религиозную активность верующих и укрепляют позиции церкви»³¹. На практике местные власти, ссылаясь на церковные праздники, стремились возложить вину за невыполнение производственных планов на церковь. В докладной записке Министерства внутренних дел СССР в адрес ЦК КПСС от 4 ноября 1954 г. сообщалось, что «за последнее время отмечается большое количество уголовных преступлений, совершаемых в дни религиозных праздников». По информации МВД в ряде центральных областей на эти дни приходилось от 40 до 66 % убийств, совершенных за период января–сентября 1954 г.³² К тяжелым последствиям приводили драки, возникавшие на почве пьянства. Случаи правонарушений были отмечены и в Рязанской области. Хулиганы с. Прудская Слобода Михайловского района в 1956 г. на Пасху пытались помешать крестному ходу. В с. Архангельская слобода Пронского района во время крестного хода группа бандитов пыталась ограбить церковный ящик³³. Напряженная ситуация вокруг крестных ходов красочно описана в рассказе А. Солженицына «Пасхальный крестный ход».

Подобным фактам имеется следующее объяснение. Во-первых, следует учитывать всплеск преступности в рассматриваемый период, которая была следствием массовой амнистии осужденных по ряду уголовных статей в связи со смертью Сталина. Массовое скопление людей во время праздников привлекало уголовников, хулиганов, пьяных. Во-вторых, поствоенный синдром, а также первые шаги по смягчению политического режима вызывали всплеск психологической разрядки: находили выход агрессивность и усталость. Немотивированное насилие осуждалось большинством жителей деревни, особенно женщинами. И все же следует отметить, что духовенство и верующие, как правило, контролировали ситуацию и блокировали конфликтные вспышки. Поэтому внимание МВД к теме православных праздников больше объясняется тем, что участие в православных праздниках в «безбожном» советском государстве было, если не формой политического протеста, то, по крайней мере, демонстрацией нонконформистских настроений. А это вполне адекватно воспринималось властями.

Осуждая празднование престольных праздников, власть, наоборот, вместе с тем одобряла проводимые в пасхальные дни народные гуляния, бесплатные вечера отдыха в клубах, показ кинофильмов, концерты художественной самодеятельности, лекции.

Вышедшее по итогам XX съезда постановление ЦК КПСС «О преодолении культа личности и его последствий» было воспринято верующими как отмена всяких ограничений. Так, в ходатайстве об открытии церкви в адрес Председателя Президиума Верховного Совета СССР К.Е. Ворошилова верующие с. Березово Чапаевского района Рязанской области написали: «Теперь нет культа личности, и мы разогнули спину». Увеличивается поток писем и обращений

от верующих в адрес уполномоченного: с 34 обращений в 1955 г. до 90 обращений в 1956 г., при этом отклонено было 16 ходатайств³⁴.

Восстановление демократических норм в партии и государстве после смерти Сталина, критическая оценка прошлого исторического опыта сказались на обстановке не только в обществе, но и в Церкви. Отношения Церкви, общества и власти оставались внешне нормальными. Тем не менее, приходские священники все больше ощущали на себе возрастающую требовательность прихожан и непокорность церковнослужителей – псаломщиков, пономарей, певчих. Со стороны отдельных церковных служащих предпринимаются попытки обозначить тему внутрицерковной демократии. В 1955 г. певчие Скорбященской церкви г. Рязани направляют Председателю Совета по делам РПЦ Г. Карпову жалобу на руководство своей церковной общины, заявляя протест против снижения оплаты их труда и требуя восстановления ее в прежнем объеме³⁵. Поскольку правовое регулирование подобного конфликта лежало вне норм гражданского законодательства, а относилось к вопросам внутрицерковной жизни, жалоба заявителей осталась без удовлетворения.

Более показателен в этой связи конфликт части приходской общины («двадцатки») Борисо-Глебского кафедрального собора, лидером которых стал И.В. Андрианов, с настоятелем собора протоиереем Борисом (Скворцовым) и поддерживающим его епископом Николаем (Чуфаровским) (1951–1963 гг.). В мае 1955 г. члены «двадцатки» потребовали созыва общего собрания, чтобы заслушать отчет исполнительного органа и ревизионной комиссии о своей деятельности, поскольку они работали без переизбрания с 1948 г.

В феврале 1956 г. настоятель Собора в присутствии правящего архиерея сделал перед верующими краткий отчет с амвона церкви. Андрианов от членов «двадцатки» пишет жалобу Председателю Совета по делам РПЦ Г.Г. Карпову, а копии – в адрес Святейшего Патриарха и правящего епископа. В тексте наряду с претензией о том, что членов «двадцатки» не предупредили о предстоящем отчете, содержались эмоциональные утверждения типа: «Мы – хозяева церкви!»; «У нас церковь не для верующих, а для духовенства, а верующие есть пчелы, приносящие мед в улей – церковь». По мнению автора, церковь должна быть демократичной, приходская община и служители должны составлять одну семью. Существовал и экономический аспект конфликта. Приходная часть баланса Борисо-Глебского собора составляла в 1956 г. 2 млн. 300 тыс. руб., при декларировании годового дохода в сумме 180 тыс. руб. Поэтому понятно было желание «двадцатки» знать детали расходных статей³⁶.

В действительности исполнительный орган прихода вкладывал много средств в реставрацию открытого после войны кафедрального собора, на внутреннее убранство и роспись стен и иконостаса. За 2 года на живопись и позолоту икон было истрачено 1,5 млн. руб. Своды и стены храма были заново расписаны по лучшим иконописным образцам XVI–XVII вв. художниками из

Палеха братьями Блохиными. На церковном дворе был построен крестильный храм во имя праведных Иокима и Анны и устроен новый памятник на могиле Святителя Василия. Иконостасы главного алтаря и правого придела, а также многочисленные киоты у стен и колонн были выполнены скульптором В.П. Гавриловым. У левого придела храма был установлен фаянсовый иконостас работы XIX в. из храма с. Ижевское Спасского района, спасенный прихожанами во время разорения церкви. Накануне Пасхи 1956 г. был установлен колокол весом 16 пудов, отлитый в с. Горки Владимирской области, стоимостью 6 тыс. руб.³⁷

В день праздника Успения Пресвятой Богородицы в 1956 г. после праздничной литургии кафедральный собор посетила семья сотрудника английского посольства Пэррот: два супруга и их трое детей. Англичане приехали из Москвы на легковой машине, не предупредив заранее о своем визите и его цели ни местные власти, ни духовенство. Протоиерей собора о. Александр (Рождествен) показал англичанам иконостас, ознакомил их с соборной живописью, а затем провел в главный алтарь и позволил приложиться к иконам. Из отчета настоятеля собора правящему епископу следует, что «внутреннее убранство кафедрального собора потрясло воображение англичан, вызвало неподдельное восхищение и слова благодарности за предоставленную возможность насладиться увиденным»³⁸. Визит англичан в Рязань состоялся после лондонского совещания между богословами Англиканской Церкви и РПЦ по вопросу возможности их молитвенно-канонического общения летом 1955 г. и московской встречи представителей этих Церквей в июне 1956 г., выработавшей план будущей богословской дискуссии³⁹.

Возвращаясь к конфликту между «двадцаткой» и исполнительным органом Рязанского кафедрального собора, отметим, что Совет по делам религий отказался вмешиваться во внутрицерковные дела «в силу закона отделения церкви от государства»⁴⁰, а Московская Патриархия доводы Андрианова отклонила. Резолюцию Его Святейшества донес до авторов жалобы управляющий делами Московской Патриархии протопресвитер Н. Колчицкий. Подобный финал этого конфликта не привел к окончательному разрешению проблемы взаимоотношений «двадцатки» с исполнительным органом и причтом. На предельную самостоятельность церковного Совета от настоятеля и правящего архиерея после реформы приходского управления 1961 г., направленной на минимизацию полномочий клириков, жаловался в одном из своих писем в 60-е гг. на имя Патриарха рязанский епископ Борис (Скворцов)⁴¹.

Конфликтность внутри приходов между верующими, «двадцатками», с одной стороны, и исполнительными органами, с другой, время от времени находила отражение в прессе. Основу конфликта составляла, как правило, трудовые отношения. Поскольку в РПЦ не существовало никакого нормативного документа, определяющего систему трудовых отношений, уполномоченный

в силу своих должностных инструкций старался избегать какого-либо арбитража, не забывая при этом направлять информационно-пропагандистскую работу средств массовой информации против Церкви.

Факты внутрицерковных конфликтов в середине 50-х гг. наталкивают на предположение, что дорога к будущей реформе приходского управления 1961 г., ограничившей власть настоятелей, столбилась властью задолго до ее принятия. Идея демократизации приходской жизни, прозрачности экономики и финансов Церкви была властью официально озвучена и запущена в работу на старте хрущевской антирелигиозной кампании 1958 г.

Будучи легализованной Сталиным и инкорпорированной им в политическую систему в годы войны, Церковь, по иронии судьбы, стала восприниматься как институт, порожденный в годы сталинских деформаций, с присущим прежнему политическому режиму отходом от демократических норм жизни. Второй раз за 40 лет в XX в. Церковь отождествлялась с ликвидированной политической системой, и дважды ей приходилось демонстрировать свою лояльность новой власти.

Немаловажным внешним фактором этой метаморфозы было изменение состава православного духовенства. На эту особенность жизни послевоенной Церкви обращает внимание церковный историк протоиерей В. Цыпин. Начиная с 1950 г., сокращается численность духовенства вследствие естественной убыли из-за пожилого возраста, но необходимое количество священнослужителей не восполнялось в должной мере рукоположениями⁴². Вначале по амнистии, а потом и через реабилитацию вернулись к служению священники, угодившие в лагеря еще с довоенных лет, – люди духовные, претерпевшие за веру. В то же время массовое открытие приходов в конце войны и первые послевоенные годы вынуждало пастырей рукополагать людей, не имеющих духовного образования и порой не имевших призвания к пастырству. По воспоминаниям игумена Никона (Воробьева), за основу подготовки был взят внешний строй старой духовной школы, но без его достоинств, опытных и образцовых преподавателей⁴³. В 1956 г. число желающих поступить в духовные семинарии и академии по сравнению с 1952 г. увеличилось в 2 раза. 8 духовных семинарий и 2 академии с 1947 по 1956 гг. подготовили свыше 1 тыс. священников. В ряде епархий даже появилось такое явление, как текучесть церковных кадров. В 1954 г. доля священников в возрасте до 40 лет составила 11,2%⁴⁴.

Подвижников, изучавших Закон Божий в дореволюционной школе и семинарии, и для которых он стоял выше «закона человеческого», оставалось с годами меньше. Они уходили из жизни, а на смену им стали приходиться молодые священники, сформированные на ускоренных богословско-пасторских курсах. Они приносили в Церковь многие черты советского образа жизни. К представителям этой генерации служителей церкви были

снижены требования, характерные для духовных учебных заведений до 1917 г. Главной в деятельности нового поколения священников была энергичная административно-хозяйственная работа. К своему пастырскому долгу они относились по-разному. Одни пользовались авторитетом среди прихожан, другие становились священниками в силу обстоятельств и безвыходности положения. Не улучшило религиозно-нравственного состояния духовенства воссоединение с обновленцами.

Еще в декабре 1946 г. Карпов готовил для Сталина предложение Совета приравнять священников к служащим, но оно не было реализовано⁴⁵. Твердые оклады были введены для священников в 1962 г. Только 15 марта 1957 г. Священным Синодом было утверждено Положение о пенсиях и единовременных пособиях священникам.

Материальное положение приходского духовенства считалось практически производным от благосостояния крестьянства. Если условия быта священников были намного лучше, то они заставляли крестьян сравнивать их со своим житьем, что порой вносило элементы отчуждения во взаимоотношения.

Как уже упоминалось, с 1949 г. размер дохода священника, подлежащего налогообложению, определялся по его заявлению. Несмотря на пресс налоговых органов, это давало возможность иметь неучтенный доход и способствовало росту благосостояния части духовенства. Примеры материального благополучия со стороны отдельных священников на фоне послевоенной разрухи вступали в диссонанс с уравнилельной психологией населения, порождая рост напряженности между духовенством и мирянами. Этим умело пользовалась власть, вдавливая в сознание поколений, выросших вне церкви, неприглядный образ «попа-обманщика».

Можно согласиться с посылкой о том, что одной из основных причин антипатии части населения к священнику была предоставленная им властью возможность улучшить свой жизненный уровень. В то же время нельзя не считаться с тем обстоятельством, что все священство находилось под контролем финансовых органов. Налогообложение осуществлялось в соответствии со ст. 19 Указа Верховного Совета СССР от 30 апреля 1943 г., по которому священники приравнивались к кустарям-одиночкам. При этом сумма налога могла достигать до 81% от полученного дохода⁴⁶. Часто в нарушение правил местные власти заставляли священников выполнять обязательные поставки мяса, молока, яиц, не взирая, что те не имели приусадебных участков и скота.

Церковь в послевоенное время материально окрепла, быстро и значительно. Ситуация с падением доходов вследствие денежной реформы 1947 г. была преодолена сравнительно быстро. В этой ситуации отдельные священнослужители не выдерживали испытания недостатком и не всегда соответствовали высоким требованиям, предъявляемым к служению на духовной ниве. Об этом

свидетельствует внутренняя епархиальная переписка. В 1955 г. епархиальный ревизор протоиерей В. Шиповальников в одном из рапортов правящему архиерею сообщает о фактах недостойного поведения священника Богородицкой церкви с. Лунино Шелуховского района, который часто отсутствовал на службе, опаздывал на требы, а деньги, получаемые за них, брал себе⁴⁷.

Патриархия реагировала осуждающе на неэтичное поведение своих служителей. В августе 1958 г. Патриарх Алексей I обратился к «Преосвященным епархиальным архиереям» с посланием, в котором подверг острой и резкой критике факты неэтичного поведения и выразил полное неприятие злоупотреблений церковными средствами и имуществом служителями Церкви – это и постройка дач за счет средств Церкви, и обстановка для дома, и присвоение денежных сумм, и содержание за церковный счет родственников. Все это было признано им как «несоответствующее высокому и чистому служению, к которому призваны служители Церкви Христовой»⁴⁸.

Церковь в тот исторический период остро нуждалась в пастырях-подвижниках, готовых своим словом, духовным советом организовать приходскую жизнь, повести за собой народ, напоминая ему о вечных истинах и ориентируя на исправление жизни. Ссылки на подобных подвижников можно найти в отчетах уполномоченного. Так, в его отчете «Об активизации церковников в Рязанской области» упоминается настоятель церкви с. Маково Михайловского района Николай Урывков, который в 1957 г. произнес 75 проповедей⁴⁹.

Для сельского населения присутствие священника в особенные моменты жизни было совершенно естественным и даже необходимым явлением. В попытке дискредитировать Церковь в глазах общества, минимизировать влияние на него, власть, спекулируя на идее построения коммунизма, призванного теоретически удовлетворить все потребности людей, рисовала Церковь архаичным препятствием на пути к светлому будущему. Поддержку этим настроениям пришедший к управлению Хрущев искал в поколении детей военной поры, прошедшего воспитание в трудовых коллективах и буднях, фактически без отцов, семьи и внутрисемейного воспроизводства православной традиции, а потому отчужденного от веры. Готовилось решительное наступление на Церковь. Смерть Сталина, который стал главным гарантом (в этом свой парадокс) относительной стабильности государственно-церковных отношений, открывала дорогу этому наступлению. Оставалось лишь укрепиться в партийном руководстве, низвергнув в борьбе за власть политиков прежней эпохи, выступающих за «мягкую» церковную политику. Заканчивался период относительно лояльных взаимоотношений Церкви, общества и власти, начало которому было положено 4 сентября 1943 г. совещанием на даче Сталина с участием митрополита Сергия (Страгородского) и других иерархов РПЦ. Планируемая Хрущевым политика пересмотра государственно-церковных

отношений угрожала подрывом их основ, заложенных прежним политическим руководством.

Относительное благополучие Церкви было очень непрочным. После XX съезда в партийных документах все явственнее стали звучать антицерковные установки. Первые предвестники новой антирелигиозной кампании почти совпали с крупной победой Хрущева на июньском (1957 г.) Пленуме ЦК КПСС над своими политическими оппонентами. Так, 2 декабря 1957 г. Совет по делам РПЦ, уступив давлению высшего партийного руководства, принял указ о снятии в 1 квартале 1958 г. с учета зарегистрированных, но фактически недействующих по разным причинам храмов⁵⁰.

Начиналось проведение антирелигиозных мер по административной линии. Православная Церковь оказалась на пороге нового периода тяжелейших испытаний и гонений.

ПРИМЕЧАНИЯ:

¹ См.: Шкаровский М.В. Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве. – М., 1999. – С. 359.

² Государственный архив Рязанской области (далее ГАРО). Ф. Р-5629. Оп.1. Д.26. Л.34–35; Д.28. Л.1.

³ Там же. Д.40. Л.51

⁴ Там же. Д.44. Л.139.

⁵ Итоги Всесоюзной переписи населения РСФСР 1959 г. – М., 1963. – С.24–29.

⁶ Российский государственный архив социально-политической истории (далее РГАСПИ). Ф.17. Оп.132. Д.111. Л.104; ГАРО.Ф. Р-5629. Оп.1. Д.57. Л.100.

⁷ Известия. – 1953. – 10 марта; Журнал Московской Патриархии (далее ЖМП). – 1953. – №3. – С.9–10.

⁸ ГАРО. Ф. Р–3251. Оп.33. Д.115. Л.117.

⁹ Российский государственный архив новейшей истории (далее РГАНИ). Ф.5. Оп.30. Д.10. Л.2–4.

¹⁰ ГАРО. Ф.Р–3251. Оп.33. Д.115. Л.111.

¹¹ Там же. Ф.Р–5629. Оп.1. Д.26. Л.34–35.

¹² Там же. Д.31. Л.30–31.

¹³ Государственный архив Российской Федерации (далее ГА РФ). Ф. Р–6991. Оп.2. Д.125. Л.20, 30.

¹⁴ ГАРО. Ф. Р–6524. Оп.1. Д.13. Л.130–131; Д.102. Л.19.

¹⁵ Там же. Ф. Р–4784. Оп.1. Д.42. Л.11.

¹⁶ Там же. Ф. Р–6524. Оп.1. Д.61. Л.97.

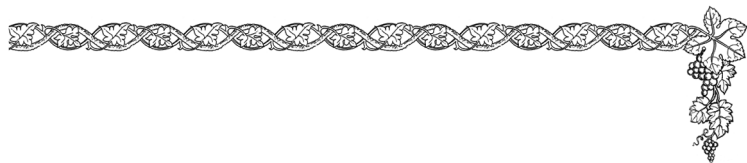
¹⁷ Там же. Д.61. Л.82.

¹⁸ Князев Г. Лучше распространять политические и научные знания // Сталинское знамя. – 1953. – 14 янв.

¹⁹ ГАРО. Ф. Р–6524. Оп.1. Д.61. Л.97.

²⁰ Там же. Д.91. Л.21; Д.113. Л.1; Д.130. Л.86, 137.

- ²¹ КПСС в резолюциях... – Т.6. – С. 502–507.
- ²² Забытый участок идеологической работы // Сталинское знамя. – 13 авг. 1954 г. – №159 (10534).
- ²³ ГАРО. Ф. П–3. Оп.1. Д.1112. Л.166–171.
- ²⁴ КПСС в резолюциях... – Т.6. – С.516–520
- ²⁵ Одинцов М.И. Письма и диалоги времен «хрущевской оттепели» // Отечественные архивы. – 1994. – №5. – С.26–27.
- ²⁶ ГАРО. Ф.3. Оп.4. Д.1115. Л.78–79.
- ²⁷ Там же. Д.1115. Л.78–79.
- ²⁸ Там же. Ф. Р–4784. Оп.1. Д.116. Л.14.
- ²⁹ Карпушкин Г. Научно-атеистические знания в массы // Сталинское знамя. – 1954 г. – 20 нояб.; Там же. – 1955. – 9 июля, 2 авг.
- ³⁰ ГАРО. Ф. Р–4784. Оп.1. Д.61. Л.85.
- ³¹ РГАНИ. Ф.5. Оп.33. Д.91. Л.92, 35–37
- ³² ГА РФ. Ф. Р–9401. Оп.2. Д.451. Л.317–319; Оп.1. Д.4321. Л.47.
- ³³ ГАРО. Ф. Р–5629. Оп.1. Л.45–46.
- ³⁴ ГАРО. Ф. Р–5629. Оп.1. Д.48. Л.34; Д.55. Л.240.
- ³⁵ Там же. Д.52. Л.76.
- ³⁶ Там же. Д.35. Л.101.
- ³⁷ Там же. Д.57. Л.142; Д.48. Л.45; Серафим (Питерский), Панкова Т.М. Борисо-Глебский кафедральный Собор Рязани. – Рязань: Зерна, 2001. – С. 58, 62.
- ³⁸ ГАРО. Ф. Р–5629. Оп.1. Д.49. Л.90–92.
- ³⁹ Успенский Н. Две недели в Англии // ЖМП. – 1955. – сент. – С.70–78; Цыпин В. История Русской Церкви 1917–1997. – М., 1997. – С.377.
- ⁴⁰ ГАРО. Ф. Р–5629. Оп.1. Д.51. Л.63–65.
- ⁴¹ Там же. Д. 94. Л.64–71; Серафим (Питерский), Панкова Т.М. Указ соч. – С.295–96.
- ⁴² Цыпин В. Указ. соч. – С. 360, 370.
- ⁴³ Никон (Воробьев), игумен. Нам оставлено покаяние. Письма. – М., 1997. – С.319.
- ⁴⁴ РГАНИ. Ф. 5. Оп.16. Д.704. Л.33.
- ⁴⁵ ГА РФ, Ф. Р–6991. Оп.1. Д.147. Л.26.
- ⁴⁶ ГА РФ. Ф. Р–6991. Оп.2. Д.8. Л.90.
- ⁴⁷ ГАРО. Ф. Р–5629. Оп.1. Д.45. Л.38.
- ⁴⁸ РГАНИ, Ф.5. Оп.33. Д.91. Л.95–97.
- ⁴⁹ ГАРО. Ф. Р–5629. Оп.1. Д.57. Л.91–93.
- ⁵⁰ Шкаровский М.В. Указ. соч. С.358.



Князева М. В.

РЯЗАНСКИЙ АРХИТЕКТОР ИВАН СТЕПАНОВИЧ ЦЕХАНСКИЙ. ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ. ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ

«Нам еще предстоит многое пересмотреть, произвести ревизию действительного вклада ряда мастеров и воздать должное тем из них, кто в силу обстоятельств остался в тени и в неизвестности, хотя создавал оригинальную, а иногда и великую архитектуру»¹.

Это высказывание историка русской архитектуры можно отнести и к имени рязанского городского и епархиального архитектора Ивана Степановича Цеханского, который построил большое количество храмов на территории Рязанской губернии. Судьба большинства созданных им на рубеже XIX–XX веков объектов оказалась счастливой. Даже в то время, когда церковные здания закрывались и разрушались, многие его творения остались нетронутыми, сохранились до нынешних дней и сегодня являются украшением нашего рязанского края. Произошло так по случайности или благодаря красоте и величию возведенных им зданий, а может по воле божьей..?

Зодчие, по проектам которых возводились церковные здания в старинном городе Рязани и её окрестностях, были людьми разных национальностей и вероисповеданий². В их рядах был и Иван Степанович Цеханский (1864 г.р.)³. Римско-католического вероисповедания⁴ он больше двад-



*Князева Марина Вячеславовна, специалист
1-ой категории отдела
государственной охраны
объектов культурного
наследия федерального
значения Комитета по
культуре и туризму
Администрации
Рязанской области*

цати лет служил на благо рязанского края, оставив заметный след в общественной и культурной жизни. В истории известны случаи, когда католики и лютеране крестились и переходили в православную веру. Есть предположение, что И.С. Цеханский тоже принял православную веру. Но документально не удалось найти этому подтверждение.

Уроженец города Калуги⁵, Иван Степанович принадлежал к высшему сословию – дворянам. Был женат на Марии Петровне Каировой (или Капровой)⁶. Сохранившиеся в Государственном архиве Рязанской области (ГАРО) формулярные списки говорят о том, что воспитание он получил в училище живописи, ваяния и зодчества, состоявшем при Московском художественном обществе. По окончании полного курса наук получил звание неклассного художника архитектуры и малую серебряную медаль⁷. В 1894/1895 году он удостоивается большой серебряной медали и звания классного художника архитектуры с правом на чин XIV класса⁸.

Как и у большинства зодчих того времени, биография И.С. Цеханского делится на два периода: до и после Октябрьской революции.

Приехав в Рязань в первую весну правления императора Николая II в апреле 1895 года, Цеханский определяется на службу в Рязанскую городскую управу сверхштатным архитектором. Служебная деятельность молодого архитектора была направлена на регулирование процессов проектирования и возведения общественных и частных зданий. В его обязанности входили выдача разрешений на строительство ремонт, починку и приспособление казенных городских зданий, согласование проектов и смет многочисленных частных построек. Словом, его деятельность носила административный характер. Добросовестная работа была замечена городской думой, и с третьего августа того же года, он утверждается штатным городским архитектором. Одной из его первых построек в новой должности стала арка (Триумфальные ворота) перед Соборным бульваром (Илл. 1).

В тот год город отмечал свой 800-летний юбилей. Проводились большие работы по подготовке к празднованию. От городской управы поступило предложение в честь юбилея соорудить арку. Изящная деревянная арка работы недавно назначенного городского архитектора И.С. Цеханского возвышалась всего 4–5 дней. Её высота достигала около 12 аршин⁹. Сооружение состояло из двух прямых балок, соединенных вверху аркой, увенчанной живописным губернским гербом¹⁰. Под гербом – надпись «В память 800-летия г.Рязани». Вот как описал её Т. Воздвиженский в своей книге, посвященной празднованию этого юбилея: «Арка богато украшена флагами и иллюминирована вечером разноцветными огнями представляла замечательно красивое зрелище»¹¹.

Надо сказать, что несмотря на большую занятость по долгу службы, деятельность И.С. Цеханского не ограничивалась только наблюдением за правильностью построек и составлением смет. Не забывая о своей основной

специальности, Цеханский совмещает государственную должность с частным проектированием. Объяснялось это ещё и тем, что жалование служащих было невелико. До 1902 года оно составляло 1000 рублей в год¹². В связи с этим многие архитекторы пытались найти возможность дополнительного заработка.

Поле творческой деятельности для тридцатилетнего архитектора было весьма обширным. Полученные в училище знания по теории зодчества и истории искусства способствовали плодотворной деятельности, а любовь к зодчеству помогала классному художнику архитектуры решать самые сложные задачи в деле создания и реставрации памятников церковного и светского направления.

По проектам Ивана Степановича построены общественные здания, которые сохранились до сегодняшних дней. Они создают неповторимый образ нашего города и являются памятниками архитектуры. К ним относятся: Корпус Епархиального женского училища¹³, Богадельня сестёр Титовых, Дом родовспоможения, Летний клуб Дворянского Собрания.

Здание бывшего Епархиального женского училища (теперь Рязанский Государственный Университет) известно всем рязанцам. Его главный корпус на улице Свободы (бывшей Владимирской), построен по проекту рязанского городского архитектора И.В. Стопычева¹⁴. Здание сооружалось специально как учебное учреждение (1879–1881гг.)¹⁵. Со временем желающих обучаться в данном заведении становилось всё больше. В конце XIX века это потребовало строительства дополнительных помещений для училища. В связи с чем к основному зданию была возведена пристройка, спроектированная И.С. Цеханским¹⁶. Там разместились новая церковь, актовый зал, библиотека, кухня, буфет и др. помещения. Соединялась она с основным корпусом галереей на уровне второго этажа.

На этой же улице находится «Богадельня сестёр Титовых». Здание выстроено на средства сестер Титовых¹⁷. Редчайшей красоты двухэтажная с лепными украшениями постройка, фланкированная по бокам небольшими ризалитами, с широкой полукруглой в плане наружной лестницей, ведущей к главному входу, покоряет своим изяществом. А найденные зодчим архитектурные решения говорят о его неиссякаемом таланте и художественном воображении. В настоящее время здесь расположились кабинеты Министерства здравоохранения Рязанской области.

На Полонской (бывшей Дворянской) улице сохранился красивый, с обилием лепных деталей, двухэтажный «Дом родовспоможения»¹⁸.

В далёком 1862 году потомственный почетный гражданин Сергей Афанасьевич Живаго пожертвовал городу Рязани 20 тыс. рублей на учреждение городского общественного банка с тем, чтобы из банковских прибылей употреблялось, между прочими расходами, 20 % на устройство и содержание родовспомогательного заведения в г. Рязани, целью которого определялось

оказание помощи роженицам и новорожденным. 30 апреля 1863 года после накопления из прибылей «онаго капитала» 15 тыс. рублей на устройство родильного дома городским головою было составлено предложение Городской Думе об утверждении Устава этого дома. Устав был утвержден только в 1877 году¹⁹. Решение об открытии родильного дома городская Дума приняла лишь в ноябре 1893 года²⁰. Директором дома определяется Степан Михайлович Щеголев. Вступив в свои обязанности, в мае 1899 года он приступил к приведению в порядок родовспомогательного заведения согласно плана и сметы, составленных городским архитектором и утвержденных Думой²². Работы предполагалось закончить не позднее октября того же года, но здание открылось только в 1901 году²².

Его объемно-пространственная композиция складывается из одинаковых по высоте центрального прямоугольного корпуса и двух расположенных к нему перпендикулярно боковых корпусов. Ризалиты боковых корпусов завершены выступающим карнизом с модульонами и аттиком, в центральной части которого раньше красовались гербы. Помещения бывшего «Дома родовспоможения» на сегодняшний день занимает Министерство экономического развития и внешнеэкономических связей Рязанской области.

В числе сохранившихся построек Цеханского – красивое двухэтажное деревянное здание бывшего Летнего клуба Дворянского собрания, уютно устроившегося в глубине городского парка. После многих реставраций оно вернуло свой торжественно-величественный вид. Его главный фасад пышно декорирован резными колоннами и карнизами. Центральную часть подчеркивает высокий 4-гранный купол со шпилем. В наши дни здесь нашёл приют Рязанский областной научно-методический центр народного творчества.

И.С. Цеханский считается автором так называемого «Дома Масленниковых», расположенного в Рязани по Первомайскому проспекту (бывшей ул. Московской), д. 30/26 и датируемого 1867 г.²³ Но в 1867 году Ивану Степановичу было всего три года, и он не мог, в столь юном возрасте, ничего запроектировать. Вместе с тем в фонде Рязанской городской управы Государственного архива Рязанской области сохранилось дело о разрешении братьям Федору и Кириллу Игнатьевичам Масленниковым постройки дома на углу ул. Московской и Никольской. Из материалов дела узнаем, что в октябре 1901 г. братья подали прошение о возведении на месте снесённого деревянного, нового 2-х этажного каменного дома. На чертежах планов, фасадов, разрезов зданий и плане данной местности, датируемых 1902 годом, стоит подпись рязанского городского архитектора И.С. Цеханского²⁴. Возможно, что эти чертежи были отчетными и только фиксировали постройку. С точностью пока можно утверждать, что Иван Степанович осуществлял наблюдение за производством работ по возведению данного здания²⁵.

За время своей творческой деятельности Цеханским создается большое количество сооружений, многие из которых относятся к области храмовых, культовых объектов. Одно из них – колокольня Иоанно-Богословского монастыря, которая до сих пор возвышается над окрестностями села Пощупово (1901г.) и с которой открывается чудесный вид на водную гладь реки Оки. Увенчанный золотым куполом и крестом динамичный силуэт Колокольни поднимается на высоту восьмидесяти метров. Её выразительная вертикальность была сформирована уменьшающимися по объёму несколькими ярусами. Все ярусы колокольни имеют арочные проёмы. Характерной особенностью архитектуры колокольни является украшение белокаменными деталями. В сочетании с кирпично-красной окраской сооружения, белокаменная отделка придаёт постройке необычайно нарядный вид. Её самый большой колокол весил 545 пудов. Во внутренних помещениях колокольни размещалась большая библиотека, в которой имелись старинные книги XVII–XVIII веков²⁶ (Илл. 2).

По проектам Ивана Степановича были перестроены здания бывшего Духовного училища и церковь Успения в Касимове, часть Спасо-Преображенской церкви в Рязани. Под его руководством производился капитальный ремонт Архиерейского дома, так называемого «Дворца Олега» в Рязанском Кремле²⁷.

В июле 1904 года Цеханский занимается постройкой каменного храма в с.Шостье Касимовского уезда по изменённому архитектурскому проекту²⁸ (Илл. 3, 4, 5).

В апреле 1916 года им был составлен проект каменной пристройки придела к Семинарской церкви²⁹ размером 5х5 м, предназначавшийся для помещения в ней алтаря. Она служила продолжением пристройки, возведённой в 1888 г., находилась в северной части храма и была обращена в сторону надворных построек Семинарии³⁰ (Илл. 6, 7, 8).

Считается, что по проектам Цеханского возводились деревянная Спасо-Преображенская церковь в с.Копаново, на территории современного Шиловского района (1911г.), и Часовня Гусевского погоста Касимовского района (1902г.)³¹.

В 1913 году по проекту зодчего был расширен прямоугольный алтарь, примыкавший с востока к бесстолпному двухсветному четверику кирпичного храма Сергиевской церкви Свято-Троицкого монастыря³².

Но вернемся в 1901 год.

Проработав шесть лет на посту городского архитектора, в июле 1901 года И.С. Цеханский подает прошение, «заявляя желание уволиться от занимаемой им должности, ходатайствуется об определении его на государственную службу, на должность младшего инженера Строительного отделения Рязанского Губернского Правления»³³. И 10 августа Иван Степанович заступает на службу по ведомству Министерства Внутренних Дел на должность младшего инженера строительного отделения Рязанского Губернского Правления, совмещая вместе с тем и должность городского архитектора.

Такое совмещение позволялось Строительным Уставом и поначалу это устраивало городскую Управу. Однако впоследствии, ввиду всё возрастающих объемов строительства в начале XX века, на заседании губернского правления, которое состоялось 15 февраля 1902 года, Рязанской Думой был поднят вопрос о приглашении другого кандидата на пост городского архитектора по той причине, что по недостатку времени городской архитектор не может-де служить в двух местах одновременно. К тому же, цитируя строчки из выписки журнала Рязанской городской Думы от 15 февраля 1902 г.: «Если городской архитектор составляет планы и в то же время наблюдает за постройкой, то конечно в этих случаях возможны неправильные постройки и захват городской земли»³⁴.

Послужной список Цеханского говорит о том, что, спустя месяц, он увольняется с должности городского архитектора и в последующие годы исправляет должность Рязанского епархиального архитектора. Утвержден в означенной должности Рязанским епархиальным начальством с 20 февраля 1904 года³⁵.

После Октябрьских событий деятельность Ивана Степановича прослеживается в Рязанском губернском коммунальном отделе в должности заместителя губернского архитектора³⁶. В 1923 году он участвовал во Всероссийском строительном съезде³⁷. О проектной деятельности в этот период ничего не известно.

Антицерковная политика новой власти привела к уничтожению многих памятников храмовой архитектуры, в результате чего, к величайшему сожалению, до нас не дошёл целый ряд построек И.С. Цеханского, к которым следует отнести церкви в с.Поплевино Ряжского уезда, с.Мышцы Касимовского уезда, церкви в Сергиевском монастыре Ряжского уезда и Александро-Мариинском монастыре с.Евлево Егорьевского уезда, колокольню в с.Лощатово Зарайского уезда³⁸.

С прекращением церковного строительства Цеханский не смог больше реализовывать свои творческие способности в области храмового искусства, но можно с уверенностью сказать, что большую часть своего таланта и знаний он вложил в развитие церковного православного зодчества в свою бытность Рязанским епархиальным архитектором.

Классный художник архитектуры Иван Степанович Цеханский умер в 1934 году и был похоронен на Ваганьковском кладбище в Москве³⁹.

ПРИМЕЧАНИЯ:

¹ Белоножкин А.Е., А.П.Аплаксин – Петербургский епархиальный архитектор (к 125-летию со дня рождения) // Санкт-Петербургская митрополия. Официальный сайт: <http://www.mitropolia-spb.ru/vesnik>. также Крашенинников А.Ф. Зодчий русской национальной школы Владимир Николаевич Максимов (1882–1942). // Лица. Биографический альманах. Вып. 1. М. СПб, 1992. С. 44.

² Надо отметить, что из 30-ти выявленных автором этой статьи зодчих занимавших в Рязани должность губернского и городского архитектора православного

вероисповедания было 6 человек, лютеранского – 5, римско-католического – 5, реформатского – 1, неизвестно – 13. Причем православную группу представляли дети обер-офицеров и мещан. Дети дворянских потомков имели римско-католическое вероисповедание, к тому же они не были местного происхождения. Лютеране – представлены выходцами из разных сословий. Национальность архитекторов установить крайне сложно, так как ни в формулярных списках, ни в каких-либо других личных документах в дореволюционной российской империи национальность не указывалась, как будто её не существовало. Можно только предположить (на основе сопоставления данных из статистических отчетов губернаторов), что православные – это русские (однако могли быть и украинцы), римско-католики – поляки, лютеране – немцы (тоже весьма условно, так как, например, губернский архитектор А.Е.Биндеман – лютеранского вероисповедания, был из иностранцев датской нации). Архитекторы приезжали сюда по направлению после окончания ВУЗов и в связи с переводом в другую губернию. Небольшое количество русских – православных в должности руководителей архитектуры скорее всего было вызвано малообеспеченностью русского населения. (Примечание автора). Государственный архив Рязанской области (далее ГАРО): Ф. 4. Оп. 47. Т. 3. Д. 2840. Л. 7об -8; Ф.4. Оп. 47. Т.14. Д. 383. Л. 4–5; Ф.4. Оп. 47. Т.14. Д. 622. Л. 4об -5; Ф-5, Оп. 2. Д. 3145. Л. 9–10; Ф-4. Оп. 875. Д. 663; Ф-4. Оп. 47. Т. 8. Д. 6372. Л.1; Р-4. Оп. 47. Т. 7. Д. 5467. Л. 2–3; Ф-19, Оп.1. Д. 2764. Л.1; Ф.4. Оп. 47. Т.4. Д. 3440. Л. 25 об.-26.

³ Цеханская К.В. Цеханский Иван Степанович //Рязанская энциклопедия. / Гл. ред. В.Н. Федоткин. – Рязань: Стиль. 1995. С. 655.

⁴ ГАРО. Р-4. Оп.47. Т.7. Д.5467. Л.2 об -3.

⁵ Цеханская К.В.. Указ. соч. Там же.

⁶ ГАРО. Ф-19. Оп. Д. 2764. Л.1.

⁷ Неклассный художник – звание, которое получал ученик по окончании учебы, если он был удостоен Малой (или второго достоинства) серебряной медали.

⁸ ГАРО. Ф-19. Оп.1. Д. 2764. Л.7.

⁹ 8,53 м // Старорусская единица измерения длины. 1 аршин – 0,7112 м.

¹⁰ ГАРО. Ф.19. Оп.1. Д.810. Л.11.

¹¹ Воздвиженский Т., Историческое обозрение Рязанской губернии. Предисл. А.Г.Кузьмина.- Репринтное издание. – Рязань: Изд-во РГПУ, 1995. С. 27.

¹² ГАРО. Ф.19. Оп.1. Д.2764. Л.1.

¹³ Давыдова А.С. Материалы свода памятников истории и культуры РСФСР. Труды 92. Рязанская область. НИИ культуры. 1980. С.71.

¹⁴ Стопычев Иван Васильевич (~1810–1811 гг.) Находился в должности в рязанского городского архитектора с 10.1884 г.по 28.01.1888 г. ГАРО, Ф-19. Оп.1. Д. 3174; Ф-19. Оп. 1. Д. 2740.

¹⁵ Попов И.П., Попова О.Д. Рязанское женское епархиальное училище // Рязанская энциклопедия. Справочные материалы. – Т.5, – Народное образование./Товарищество «Рязанская энциклопедия».- Рязань,1993. С. 29.

¹⁶ Давыдова А.С.. Указ. соч. Там же.

¹⁷ Считается, что сестры Титовы однажды решили сыграть в лотерею. Часть от выигранных ими 200 тысяч рублей они потратили на устройство богадельни, а часть вложили в банк, чтобы на проценты содержать богадельню.

¹⁸ Цеханская К.В.. Указ. соч. Там же.

¹⁹ ГАРО. Ф.19. Оп.1. Д.640. Л. 43.

²⁰ Там же. Л.50.

²¹ Там же. Л.139.

²² Архив ГУК «Центр сохранения объектов культурного наследия». Исторический паспорт памятника истории и культуры «Родильный дом – 1898–1900 гг.».

²³ Решение Рязанского областного исполкома от 24.08.71 г. № 250 «Об утверждении списка памятников истории и культуры, подлежащих охране как памятники местного значения».

²⁴ ГАРО. Ф.19. Оп.1 Д.1139. Л.2,5,6.

²⁵ ГАРО. Там же. Л. 1 об.

²⁶ Официальный сайт Рязанской епархии.

²⁷ Цеханская К.В. Указ. соч. Там же.

²⁸ ГАРО. Ф-4. Оп.575. Д.157. Л.4.

²⁹ Семинарская (Свято-Владимирская) церковь находилась на Семинарской (позже Каляева, теперь опять Семинарской) улице рядом со зданием Духовной семинарии (ныне Десантное училище).

³⁰ Ф-4. Оп. 587. Д.65. Л.1.

³¹ Цеханская К.В. Указ. соч. Там же.

³² Официальный сайт Свято-Троицкого мужского монастыря г.Рязани trinityrzn.narod.ru/hramy.html

³³ ГАРО. Ф.19. Оп.1. Д. 2764. Л.1.

³⁴ ГАРО. Ф-19. оп.1. Д. 1181. Л. 3.

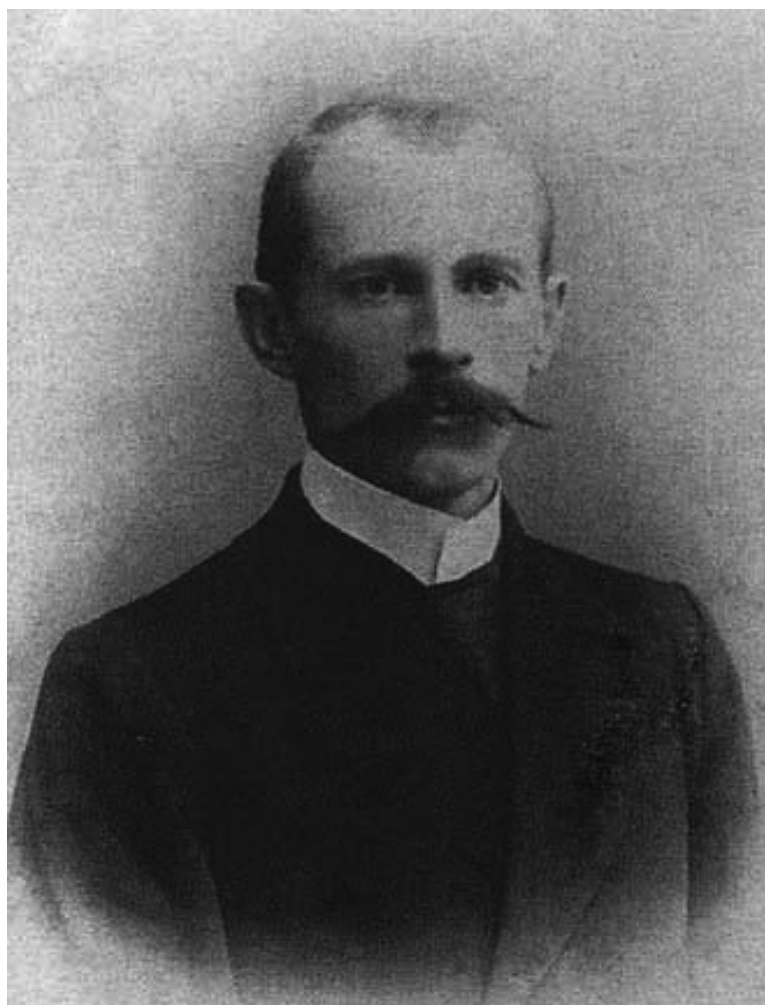
³⁵ ГАРО. Ф. Оп. 47. Т.7. Д. 5467. Л.4 об.-5.

³⁶ ГАРО. Р-4. Оп.1. Д.353. Т.2. Л.660.

³⁷ ГАРО. Р-230. Оп.1. Д.194. Л.106.

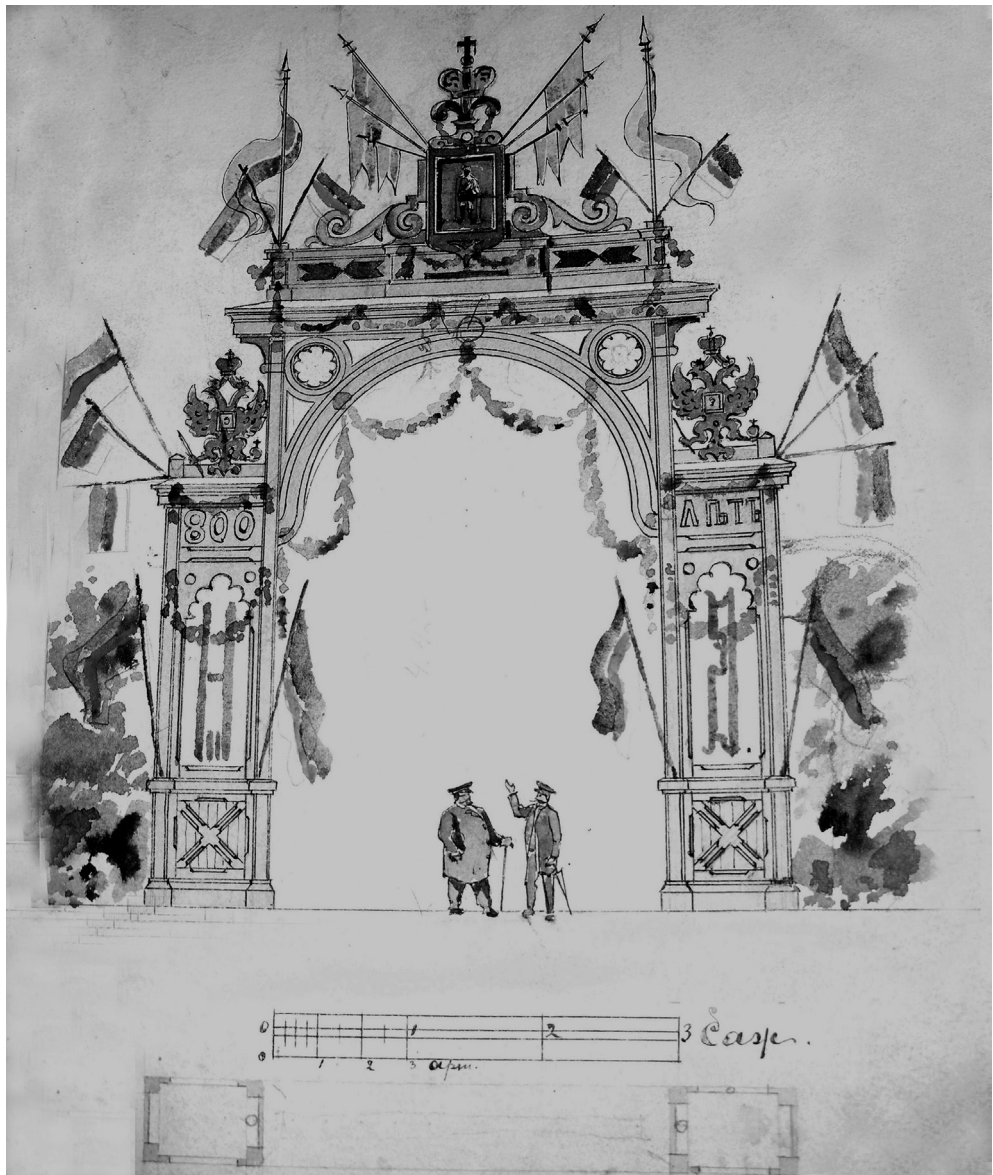
³⁸ Цеханская К.В. Указ. соч. Там же.

³⁹ Там же.



A handwritten signature in Cyrillic script, written in black ink. The signature is highly stylized and cursive, appearing to read 'Иван Степанович Цеханский'.

Иван Степанович Цеханский (1864–1934)



Илл. 1 И.С. Цеханский, Эскиз арки (Триумфальные ворота) перед Соборным бульваром.

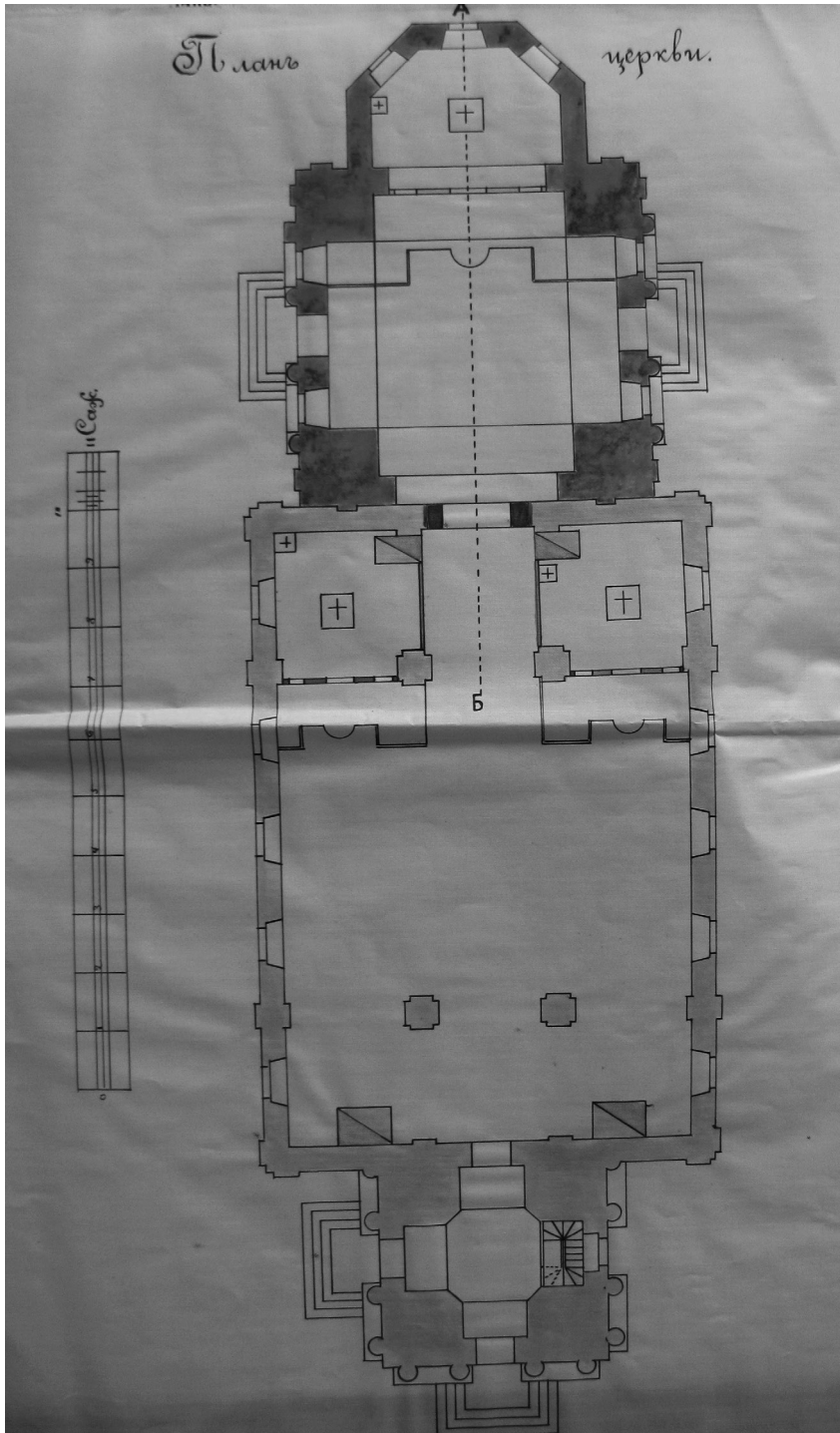


Илл. 2 И.С. Цеханский, Колокольня Свято-Иоанно-Богословского монастыря.



Илл. 3 И.С. Цеханский, Проект храма в с.Шостье Касимовского уезда (Фасад).

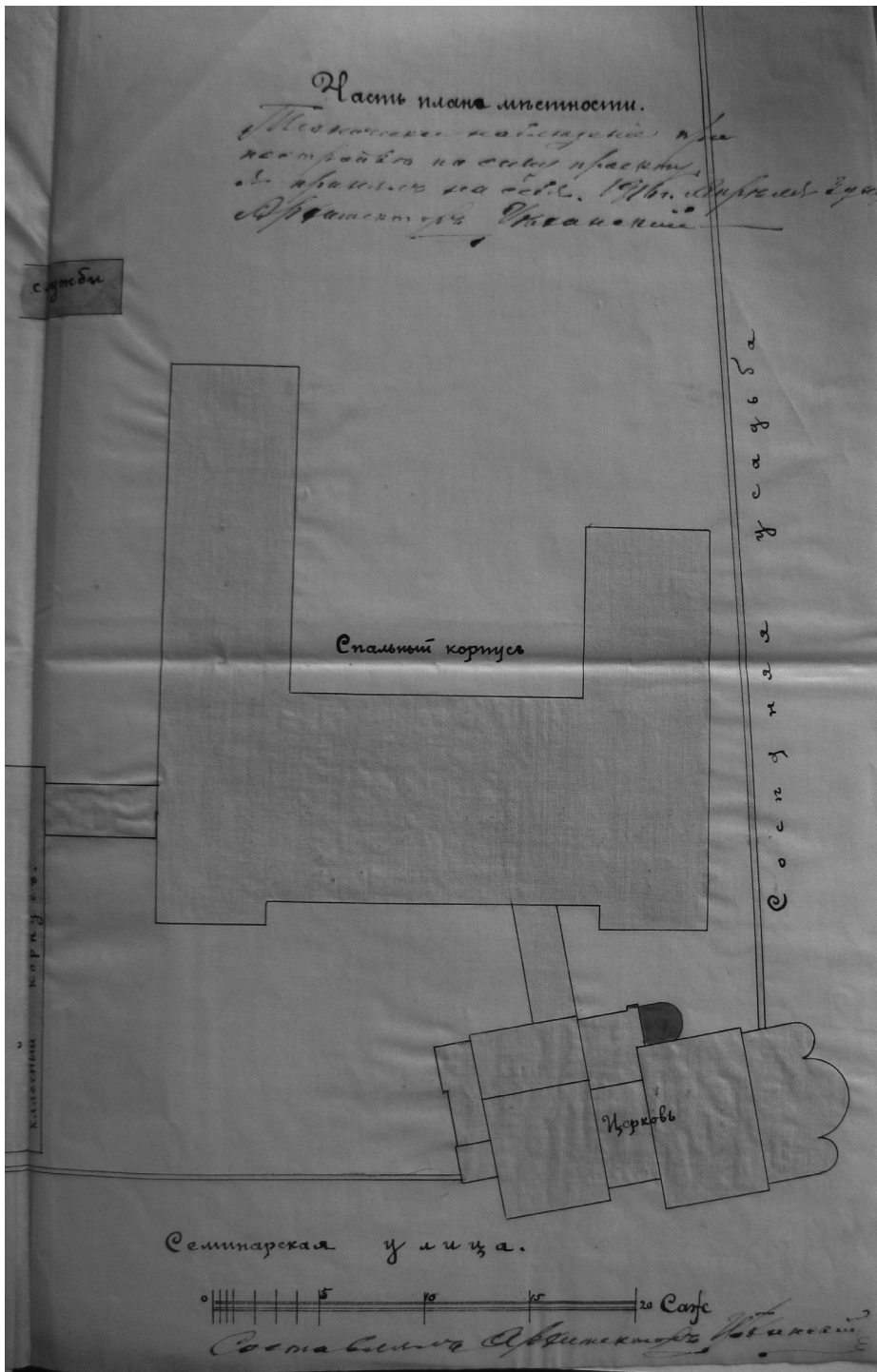
Илл. 4 И.С. Цеханский,
Проект храма в с.Шостье
Касимовского уезда
(План).

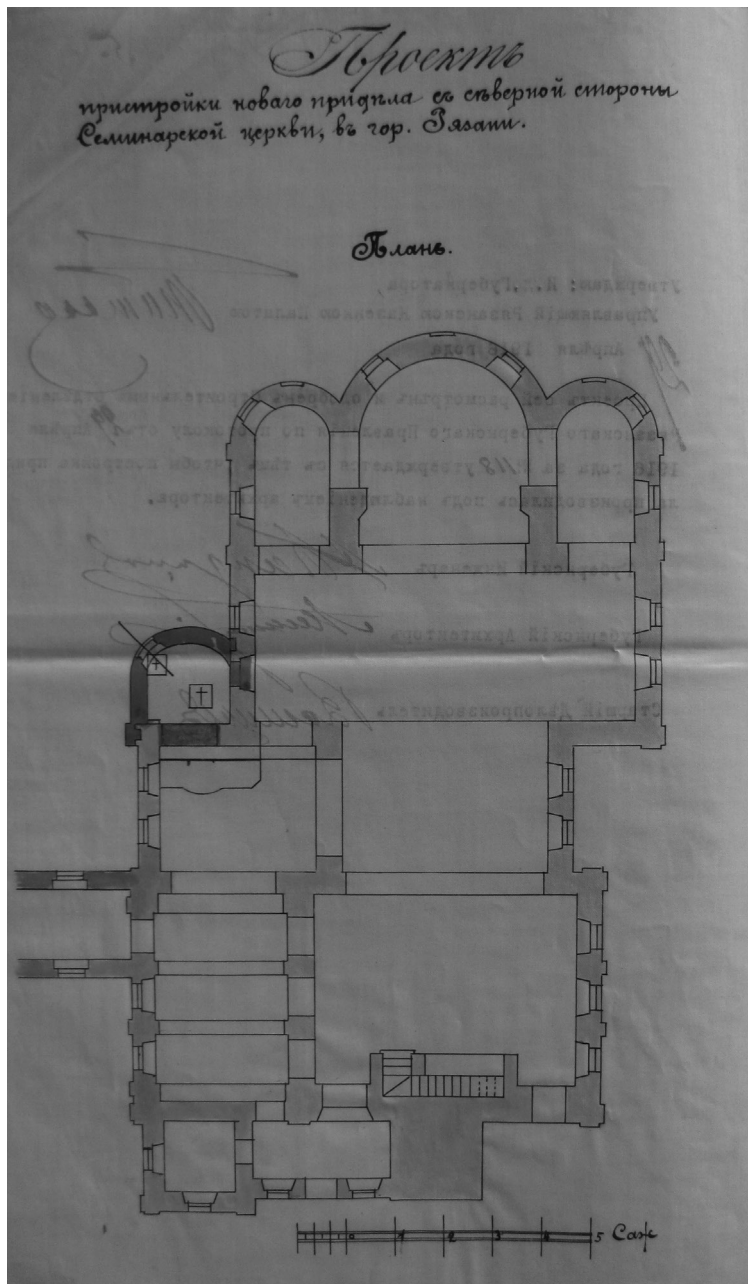




Илл. 5 И.С. Цеханский, Проект храма в с.Шостье Касимовского уезда (Разрез).

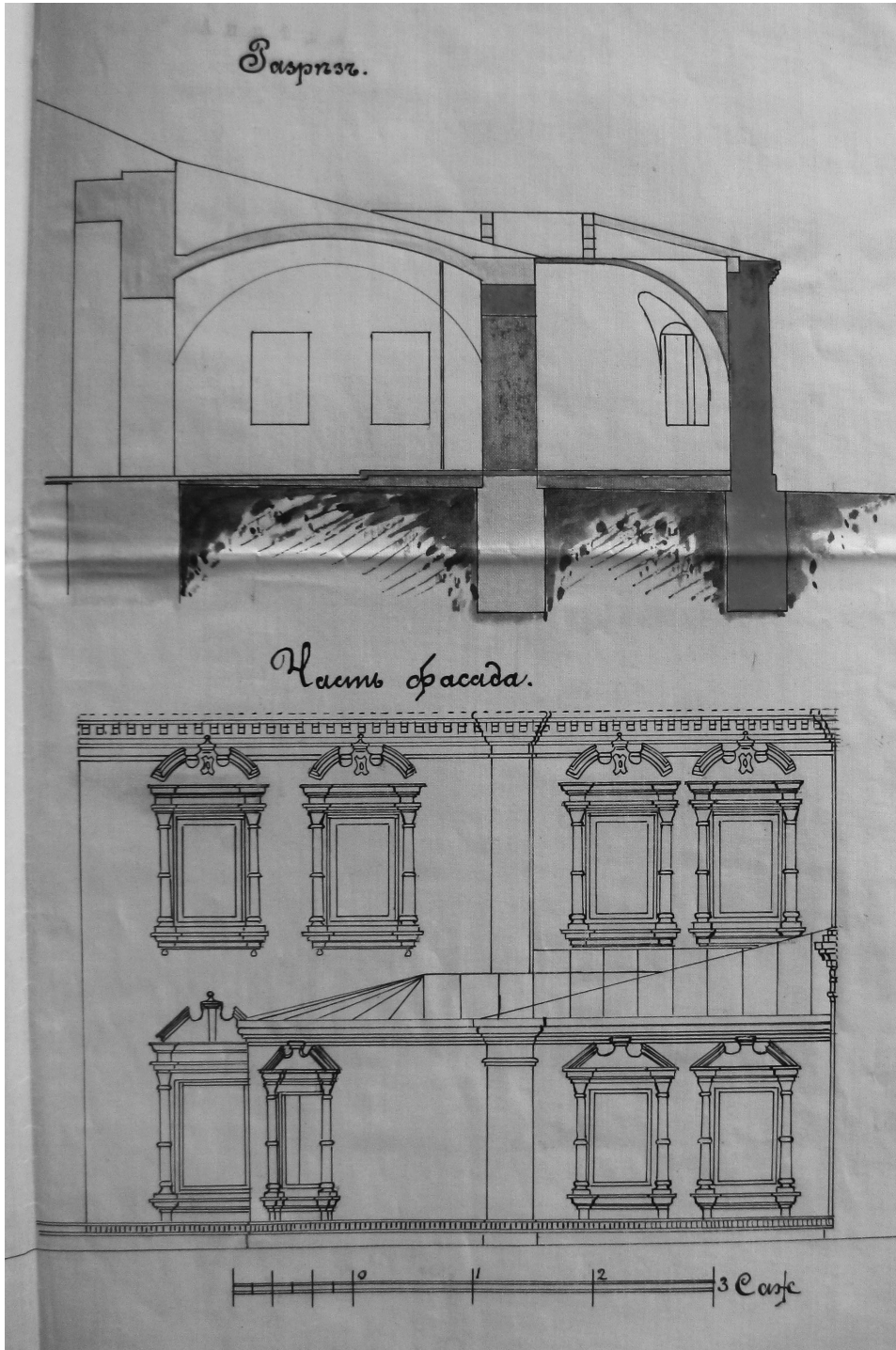
Илл. 6 И.С. Цеханский, Проект
каменной пристройки придела к
Семинарской церкви (генплан).





Илл. 7 И.С. Цеханский, Проект каменной пристройки придела к Семинарской церкви (план).

Илл. 8 И.С. Цеханский, Проект каменной пристройки придела к Семинарской церкви (разрез и часть фасада).





Фазлеева А.В.

ОКСФОРДСКОЕ ДВИЖЕНИЕ КАК ПОПЫТКА КОНТРЕФОРМАЦИИ АНГЛИКАНСКОЙ ЦЕРКВИ



*Фазлеева Анастасия
Викторовна, студентка
5 курса отделения теоло-
гии РГУ им. С.А. Есенина*

В 1992 году Генеральный синод Англиканской церкви принял решение о возможности священнической ординации женщин. Тогда Отдел внешних церковных связей РПЦ выступил с официальным заявлением, в котором выразил сожаление и беспокойство в связи с решением, противоречащим традиции древней Церкви. К началу 90-х гг. в протестантском мире уже было множество женщин-пасторов и даже женщин-епископов, но нашу Церковь встревожила именно ситуация в Англии.

Причина такой избирательности в том, что Англиканское сообщество долгое время стремилось к сближению с Православной Церковью. У православно-англиканского диалога богатая событиями история, многочисленные переговоры на разных уровнях начались еще в XVII веке¹, однако сейчас этот диалог труден как никогда.

Англиканская Церковь никогда не была монолитным объединением с четко выраженным вероучением, как Православная или Римско-Католическая, но при этом всегда выделялась среди протестантских направлений сдержанностью и стремлением к традиционализму². Тем удивительнее, что сейчас острые противоречия раздирают именно Англиканскую Церковь – либералы чутко реагируют практически на любое новое веяние

эпохи толерантности, мгновенно привнося его в жизнь Церкви, а традиционалисты, пытаясь сохранить основы своей веры, оказываются неуступчивыми и «твердолобыми» ультраправыми оппозиционерами. Со стороны некогда спокойнейшая из протестантских церквей выглядит собранием скандальных парадоксов – епископы-атеисты³, женское священство и священники нетрадиционной ориентации, глава церкви, проповедующий в пабе, службы, совмещенные с выступлением диджеев и песнями группы U2⁴.

Председатель ОВЦС митрополит Илларион Алфеев так оценивает сложившуюся ситуацию: «К сожалению, сегодня приходится констатировать, что Православная и Англиканская Церкви находятся по разные стороны той бездны, которая разделила христиан традиционного направления и христиан либерального толка. Конечно, внутри Англиканского сообщества сохраняется немало «традиционалистов», но все же преобладающим является либеральный тренд. Тем не менее, протест против либерализма среди англикан продолжается... Ярким показателем несогласия внутри Англиканского сообщества... является тот факт, что почти 200 англиканских епископов отказались принять участие в Ламбетской конференции 2008 года⁵. Я был на конференции в качестве наблюдателя от Русской Православной Церкви и видел различные проявления глубоких и болезненных разногласий среди англикан»⁶.

В Англиканской церкви консервативное крыло неоднородно, к нему можно отнести как англокатоликов, подразделяющихся на проримское и сочувствующее православию направления, так и «консервативных евангеликов»⁷, англикан-протестантов. Но сильнее всего поддерживаются латинствующие круги – так, примерно год назад большая часть британских англикан-традиционалистов перешла в католичество на крайне выгодных условиях, предложенных Папой Римским Бенедиктом XVI⁸.

Англиканская Церковь сейчас переживает, вероятно, самый тяжелый период за всю свою историю, однако нынешний кризис – это логическое завершение процесса, который начался еще в XIX веке. Но тогда в англиканстве неожиданно для всех стал преобладать не либерализм, который отвечал требованиям времени и сложившейся исторической ситуации, а традиционализм, более строгий, чем «Высокая Церковь»⁹, – Оксфордское движение (The Oxford Movement).

Формально Оксфордское движение стало реакцией на проведение трех конституционных реформ 1828–1832 гг., предоставивших равные с англиканами политические права католикам и протестантским диссентерам (Dissenters)¹⁰. Политики говорили, что в «новое время» религиозные взгляды не должны подвергаться каким-либо ограничениям, и епископальная церковь Англии не имеет права претендовать на исключительное положение в обществе¹¹. Англиканская Церковь в правовом смысле потеряла всякое значение и стала просто наиболее многочисленной сектой в ряду подобных. Кроме того,

одной из серьезных проблем для государственной церкви и важной причиной реформы религиозного законодательства было резкое снижение авторитета священнослужителей. «Они потеряли доверие людей» – пишет священник Джон Экастер в 1829 г.¹² «Christian Remembrancer»¹³ приходится вразумлять современников: «Сейчас модно говорить о лживой свободе мнения, которая подразумевает или полное равнодушие к спасительному учению и Евангельской истине, или отношение к Церкви как ко всего лишь вспомогательному органу управления... Кажется, наши сограждане совсем позабыли о том, что Англиканская Церковь стоит у основания наших свободных и благородных учреждений, у истоков нашей цивилизации, образования, просвещения»¹⁴.

Ситуация на тот момент сложилась крайне неоднозначная, а главное – требующая срочного разрешения. Закономерно, что именно тогда центральным становится вопрос о том, какая же церковь является истинной, что является критерием истинности христианской Церкви, и, соответственно, каковы природа Англиканской Церкви и ее отношение к государству. Развернулась бурная и крайне интересная дискуссия, в которой принимали участие лучшие умы того времени. И осознание внутренней слабости Англиканской Церкви, а также реформы 1828–32 гг. послужили мощным импульсом для движения традиционалистов, охватившего в скором времени всю страну¹⁵.

Отправной точкой Оксфордского движения считается 14 июля 1833 года, когда священник и профессор поэтики Джон Кебл произносит знаменитую проповедь «Национальное отступничество» (National Apostasy), которая произвела на его прихожан, среди которых было много оксфордских профессоров, неизгладимое впечатление.

В своей проповеди Кебл выступает против «the spirit of the world», который дискредитировал Церковь извне и разрушал ее изнутри: «A nation, having for centuries acknowledged, as an essential part of its theory of government, that, as a Christian nation, she is also a part of Christ's Church, and bound, in all her legislation and policy, by the fundamental rules of that Church... What are the symptoms, by which one may judge most fairly, whether or no a nation, as such, is becoming alienated from God and Christ? One of the most alarming, as a symptom, is the growing indifference, in which men indulge themselves, to other men's religious sentiments. Can we conceal it from ourselves, that every year the practice is becoming more common, of trusting men unreservedly in the most delicate and important matters, without one serious inquiry, whether they do not hold principles which make it impossible for them to be loyal to their Creator, Redeemer, and Sanctifier?»¹⁶. Джон Кебл говорил о том, что теперь в правительство Англии, где церковь была максимально зависима от государства, может попасть любой – не только не англиканин, но даже и не христианин. Это делало национальную церковь крайне уязвимой. Он указал на начало процесса, в дальнейшем способного разрушить Англиканскую Церковь – законодатель-

ные институты страны, чьи представители теперь не обязаны исповедовать веру в Спасителя, вмешиваются в духовные вопросы и проводят ряд реформ, отрицающих особое положение Апостольской Церкви в Англии, которая, по их мнению, всеми своими привилегиями обязана случайным историческим обстоятельствам¹⁷. Кебл обращается к тем, для кого Церковь – Божественное установление, говоря, что они не могут и не должны смиряться с существующим положением вещей. «We are responsible for the meaning and temper in which we deal with His Holy Church, established among us for the salvation of our souls»¹⁸.

По словам католического историка Церкви Ги Бедуелла, Церковь Англии, чтобы выжить, должна была обновиться. Прежде всего надо было вернуть ей сакральное значение, оторвав ее от светской власти и мирского влияния¹⁹. И в проповеди Кебла уже отражены два главных принципа Оксфордского учения: Божественное происхождение Апостольской Церкви и отказ от государственного контроля над этой Церковью.

К концу июля в Оксфорде начало действовать Общество друзей Церкви. Архиепископу Кентерберийскому было представлено обращение о необходимости поддерживать учение и богослужение Англиканской Церкви, подписанное 7000 священников и 230 000 мирян. Оксфордское движение сразу обзавелось печатным органом для выражения своих идей «Tracts for the Time», первый выпуск которого появился в сентябре 1833 года; в следующих выпусках были изложены идеи движения, которое получило название движения трактариан (Tractarians). По сути, цель этого движения состояла в восстановлении духа сакральности в Церкви Англии посредством ее приобщения к традиции Кафолической Церкви. Вернуться к сакральности можно через красоту литургии и обрядов, в чем протестантскую страну убедить было непросто; и хотя «обрядовый» аспект приобрел особое значение позднее, основатели движения также задумывались о нем, а второе поколение оксфордских богословов даже получило название «ритуалисты» (Ritualists).

Главной задачей Оксфордские богословы сочли просвещение нации и, следовательно, публикацию литературы. Важнейшим делом трактарианцев стал перевод и издание произведений Святых Отцов. Джон Кебл, Джон Ньюман, Ричард Фроуд и Эдвард Пьюзи, основатели движения, признанные сейчас в англиканстве «учителями Церкви», были прекрасными знатоками греческого и латыни. Серия публикаций, начавшаяся в 1838 г., получила название «Библиотека Отцов» («The Oxford Library of Fathers of the Holy Catholic Church, anterior to the Division of East and West»). Таким образом, многочисленные труды трактарианцев были основаны на святоотеческом наследии. Николай Лосский считал, что оксфордские богословы осознали главное правило религиозного творчества: богословие невозможно вне молитвы и духовного делания²⁰.

В начале 1840-х гг. у англокатоликов, казалось, не было надежды на успех. Последователи Оксфордского учения всюду подвергались преследованиям. В 1843 г. Пьюзи за проповедь «Святая Евхаристия: утешение кающемуся», в которой он, ссылаясь на Святых Отцов, убеждал, что в таинстве Евхаристии происходит действительное предложение Святых Даров, на два года было запрещено проповедовать. Дело рассматривалось шестью профессорами богословия, которые сочли, что учение Пьюзи о Евхаристии не соответствует англиканству. Оксфордское богословие было крайне радикальным для протестантской Церкви Англии того времени, где еще в недалеком прошлом священники, боясь обвинений в идолопоклонстве, следили за тем, чтобы не поднимать чашу со Святыми Дарами слишком высоко²¹.

Тем не менее уже в конце 1840-х гг. стало ясно, что англокатолицизм (Anglo-Catholicism) не временное явление, что учение о «Святой Апостольской Церкви» станет неотъемлемой частью англиканства. Но тогда же стало понятно, что англиканское сообщество в целом никогда не будет отвечать идеалам Оксфордских англокатоликов. В 1850 г. все христиане Англии были потрясены «делом Горэма». Один из приверженцев «либеральных взглядов», священник Горэм, не был допущен к служению в приходе епархии епископа Эксетера Филпотса на том основании, что его взгляды на крещение (Горэм отвергал возможность креститься в детском возрасте) не соответствуют «39 статьям». Церковный суд признал решение епископа законным. Тогда неортодоксальный священник апеллировал к Тайному Совету²², который постановил, что Горэм, поскольку он разделяет «основные» догматы вероучения, может быть допущен к служению. Решение светской власти не только было оскорбительным для всех искренне верующих людей, оно стало прецедентом для многих подобных случаев в будущем и, таким образом, закрепило «либеральную» сущность англиканства: «широкий» взгляд на вопросы вероучения, «всеобъемлемость» церкви. Богословский либерализм, который так силен в англиканстве сейчас, именно тогда, в 1850 г., отстоял свое место под солнцем²³.

Уже в начале XX в. произошло отделение части сторонников англокатолицизма от идей «Кафолического Возрождения» в сторону компромисса с либеральным богословием Англиканской Церкви. Это тут же вызвало защитную реакцию – радикальная группа внутри англокатолицизма выступила в 100-летнюю годовщину Оксфордского движения (1933 г.) с декларацией верности изначальным целям движения и осуждением модернистского уклона. В это время англокатолицизм приобрел официальную поддержку и стал популярным в Англиканской Церкви²⁴. Кроме того, англокатолики сильно повлияли на творчество Г.К. Честертона²⁵, писателя, журналиста и знаменитого апологета христианства²⁶ начала XX века, а он, в свою очередь, оказал немалое влияние на оксфордский литературный клуб «Инклинги», имена основателей которого – К.С. Льюиса и Дж.Р.Р. Толкина – сейчас известны всему миру.

Таким образом, последствия Оксфордского движения можно действительно признать постепенной контрреформацией. Эта контрреформация не имеет шансов на успех. Нельзя не согласиться с теми, кто считает, что «англокатолики веруют в то, во что не верует их церковь»²⁷, что они не смогли стать победителями в «борьбе за душу Церкви Англии»²⁸. Однако англокатолицизм не просто стал признанным направлением в Церкви Англии, он, как признают и последователи движения, и его противники, «изменил лицо англиканства»²⁹. Преодолев многочисленные препятствия и постоянное сопротивление, именно оксфордские англокатолики в конце концов придали англиканству определенную форму. Оксфордское движение оказало огромное влияние на литературу, архитектуру и музыку Англии и признано в настоящее время «важной частью национального наследия»³⁰.

Оксфордские богословы стремились сделать нормы апостольской веры и церковного устройства реальными для англиканства, пытались вернуться к Священному Преданию Церкви, и это помогало им осуществлять свои пастырские и миссионерские задачи. Через полтора века, когда все достижения традиционалистов, взявших на себя «подвиг восстановления в Англии учения истинной Церкви Христовой»³¹, постепенно становятся историей, а в Англиканской церкви вновь господствуют либеральные настроения, ради решения миссионерских и пастырских задач допускается реформация нормы церковной жизни. Здесь мы можем увидеть фундаментальное различие между церковными традиционалистами и либералами любой национальности – первые ищут опоры в Предании Церкви, укорененном в вечности, вторые – в постоянно изменяющихся реалиях современного мира.

ПРИМЕЧАНИЯ:

¹ См. Православная Энциклопедия, М., 2000. Т. 2. П. В. Лаврова, Т. С. Соловьёва, Е. С. Сперанская, статья «Англикано-православные связи. Богословские диалоги XVIII–XX вв».

² В силу своего происхождения англиканство не было полноценной попыткой реформации. Король Генрих VIII (1509–1547), при котором Англиканская церковь была объявлена независимой от Римской, был искренним католиком и даже подписал богословский трактат против Лютера. Раскол произошел по политическим причинам (из-за несогласия Папы расторгнуть второй брак английского короля), и вероучение тогда не претерпело никаких изменений. Главой новой церкви был объявлен глава государства – король. Позже архиепископ Томас Кранмер публикует 42 статьи англиканского вероучения, написанные под влиянием кальвинизма, которые, однако, после католической реакции при Марии Тюдор (Кривавой) перерабатываются в традиционалистическом ключе в 39 статей (39 Articles of Religion) – современный англиканский символ веры. В результате вероучение англиканства объединило в себе черты учения католиков, протестантов и древней неразделенной Церкви. См. Н.Д. Тальберг. История Церкви / Изд. ПСТГУ, М., 2000. Стр. 399–402; Прот. Максим (Козлов), Д.

П. Огицкий. Западное христианство: взгляд с Востока / Изд. Сретенского монастыря, М., 2009. и др.

³ Речь идет об англиканском епископе города Вульича Дж. Робинсоне, авторе нашумевшей книги «Быть честным с Богом» (John A.C. Robinson, Bishop of Wölvich. «Honest to God», London, 1963). Подробнее см. архиеп. Василий (Кривошеин). Богословский диалог между Православной Церковью и англиканским вероисповеданием и его проблемы. Межправославная комиссия по диалогу с англиканами (Белград, 1–15 сентября 1966 г.) // ЖМП, №6, 1967. С. 33–36.

⁴ По данным сайта <http://www.blagovest-info.ru/> (Агентство религиозной информации «Благовест-инфо»), архив новостей за 2008–2010 гг.

⁵ Всемирные съезды англиканских епископов проходят раз в десять лет в Ламбетском дворце, лондонской резиденции архиепископа Кентерберийского, и получили название Ламбетских конференций. Среди наиболее острых тем конференции 2008 года были благословение однополых союзов и рукоположение в епископский сан представителей сексуальных меньшинств. На эту конференцию не получили официальных приглашений два американских епископа – открытый гомосексуалист Джин Робинсон и консерватор Мартин Миннс, перешедший в юрисдикцию англиканской Церкви Нигерии в знак протеста против рукоположения Робинсона. Робинсон, однако, был приглашен в Лондон «в качестве гостя», что подчеркнуло либеральную позицию руководства Англиканской церкви. 14 Ламбетская конференция завершилась тем, что архиепископ Кентерберийский призвал ввести пятилетний мораторий на рукоположение открытых гомосексуалистов. По данным официального сайта Московского патриархата и Агентства религиозной информации «Благовест-инфо», архив новостей за июль–август 2008 г.

⁶ Митрополит Илларион (Алфеев) Выступление на ежегодном торжественном обеде Никейского клуба (Ламбетский дворец, 9 сентября 2010 года) / Официальный сайт Отдела внешних церковных связей РПЦ, <http://www.mospat.ru/ru/2010/09/10/news25819/>

⁷ См. характеристику внутреннего положения англиканства архиеп. Василий (Кривошеин). Богословский диалог ...

⁸ Согласно «Anglicanorum Coetibus» – новой апостольской конституции понтифика, недовольные либеральными изменениями англиканские общины смогут переходить в лоно Католической Церкви, при этом их нынешние лидеры смогут по-прежнему осуществлять руководство. В таких общинах, получивших статус ординариатов и подчиняющихся напрямую Риму, будут сохранены англиканские богослужебные традиции. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_constitutions/documents/hf_ben-xvi_apc_20091104_anglicanorum-coetibus_en.html

⁹ На рубеже XVII–XVIII вв. вошли в употребление понятия «Высокая» (High Church) и «Низкая» (Law Church) Церковь. Термин «Высокая Церковь», встречающийся уже в XVII в., применяется к тем членам Англиканской Церкви, которые склонны подчеркивать ее общность скорее с католической, чем с протестантской традицией (в этом смысле он распространяется и на богословов более раннего, елизаветинского периода). В противоположность этому понятию в начале XVIII в. возник термин «Низкая Церковь» – течение в англиканстве, идейно близкое к радикальному протестантизму и неконформизму. Православная Энциклопедия, М., 2000. Т. 2. О.В. Дмитриева, А.В. Третьяков, В.В. Чернов, статья «Англиканская Церковь».

¹⁰ от лат. *dissentire* – быть несогласным. Диссентерами называли несогласных с англиканством, которых отличали как более радикальные религиозные взгляды, так и нежелание по политическим мотивам стать членом церкви, связанной с государством. См. Новая философская энциклопедия. / Изд. Мысль, М., 2000. Т. 1, Л.Н.Митрохин, статья «Диссентеры».

¹¹ *Parliamentary Debates*. Vol. 18. L., 1828. 26 February, P. 700, 737; 18 March, P. 1185; 17 April, P. 1497. UK Parliament, House of Commons Library, D Room.

¹² Дж. Экастер. Церковь в опасности от себя самой, или причины ее кризисного состояния, стр. 136. (Rev. Acaster J. *The Church in Danger from Herself: or, the Causes of her present declining State explained.* / Pr. by L.B. Seeley and Sons, L., 1829.)

¹³ Периодическое издание Высокой Церкви, выпускалось ежемесячно с 1819 по 1868 гг.

¹⁴ *Christian Remembrancer*. Vol. I. 1828. P. 105. Перевод Т. Соловьевой.

¹⁵ Даже «*Morning Post*», после того как билль об эмансипации католиков стал законом, часто писала, что в целях поддержки англиканства необходимо наладить церковную жизнь, создавать общества изучения Библии, больше внимания уделять изучению других религий, чтобы иметь твердые убеждения в истинности своего вероучения. (*The Morning Post* 16.04.1829. Перевод Т. Соловьевой)

¹⁶ Keble J. *National Apostasy // Famous Sermons* / Ed. by D. Maclean. L., 1911. P. 213.

На протяжении веков мы знали, что важнейшей частью нашей теории управления государством было то, что христианская нация, являющаяся частью Церкви Христовой, во всех своих учреждениях и законах соблюдает фундаментальные правила этой Церкви... Какими же могут быть признаки национального отступничества от нашего Господа и Христа? Одним из самых тревожных можно назвать распространяющееся безразличие в вопросах веры... С каждым годом все более общей становится практика доверять власть людям ненадежным в самых тонких и важных вопросах, непринципиальность которых делает возможным для них неверие в нашего Создателя, Спасителя и Искупителя. (пер. авт.)

¹⁷ Мы можем видеть, что опасения Джона Кебла оправдались в большей степени, чем он мог представить. Спустя 175 лет либерально настроенный епископ Херефорда Энтони Приддис заявил: «При приеме на работу, причем особенно на работу в государственной религиозной организации Великобритании, нельзя дискриминировать человека на основании его вероисповедания. Англиканская церковь своим примером должна бороться с атавизмами ксенофобии в нашем мультикультурном, толерантном обществе и предоставлять равные возможности всем людям, вне зависимости от того, верят ли они в Бога, богов или какую-либо другую силу». – Международная информационная группа «Интерфакс», новости за 01 апреля 2008 года, 13:35.

¹⁸ Keble J. *National Apostasy*, P. 215.

Мы ответственны за наше отношение к Святой Церкви, которую Господь даровал для спасения наших душ. (пер. авт.)

¹⁹ Guy Bedouelle. *The History of a Church.* / LIT Verlag, Bd. 1, 2003. P. 243.

²⁰ Lossky N. *The Oxford Movement and the Revival of the Patristic Theology // From Oxford to the People: reconsidering Newman & the Oxford movement*, Ed. by P. Vaiss / Pr. by Redwood Books, Wiltshire, 1996. P. 78.

²¹ Church R.W. *The Oxford Movement. Twelve Years 1833–1845* / Kessinger Publishing, LLC, 2008. P. 328–330.

²² Её Величества Почтеннейший Тайный Совет — орган советников британской королевы. Раньше Тайный Совет был могущественным учреждением, сейчас во многом носит церемониальный характер. Судебный комитет Тайного Совета является высшей апелляционной инстанцией Великобритании и рассматривает вопросы морского и религиозного права. Наследник Короны и консорт неизменно входят в Комитет, как и три высочайших духовника англиканской церкви — архиепископ Кентерберийский, архиепископ Йоркский и епископ Лондона. Однако основная часть тайных советников — политики.

²³ Т. Соловьева, Оксфордское движение: борьба за церковное возрождение в Англии. // Альфа и Омега. №3 (25), 2000.

²⁴ К. Челлини, И. Скрипалёв. статья «Англокатолицизм», Католическая энциклопедия. / Изд. Францисканцев, М., 2002. Т. 1.

²⁵ Он вспоминает об этом в своей автобиографии «Человек с золотым ключом», изд. «Кукушка», М., 2003. Гл. 7, «Повинный в правоверии», стр. 109–127.

²⁶ G.K. Chesterton was given the honorary name “Defender of the Catholic Faith” by Pope Pius XI in 1936. Matthew Bunson, OSV’s Encyclopedia of Catholic History / Our Sunday Visitor, Huntington, 2004. P. 278.

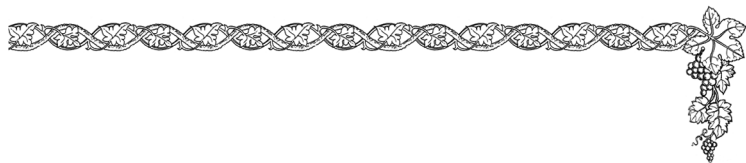
²⁷ Протопресвитер Григорий (Граббе). Англикане и Православная Церковь // Церковь и её учение в жизни. / Издательство Братства преп. Иова, Монреаль, 1964. Стр. 50

²⁸ Sh. Gilley The Ecclesiology of the Oxford Movement: a Reconsideration // From Oxford to People. P. 6.

²⁹ Т. Соловьева, Оксфордское движение...

³⁰ P. Vaiss Foreword // From Oxford to the People...

³¹ Булгаков А. Стремления англикан к восстановлению Древне-Вселенской церковности в Англии в последние шестьдесят лет. Киев, 1894.



протоиерей Михаил Самохин

МИССИОНЕРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ОБЩЕСТВА ИИСУСА В ИНДИИ И НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ

Обусловленная внутрицерковным кризисом Католической Церкви ее миссионерская деятельность к кон. XV в. практически прекратилась. Однако эпоха великих географических открытий XV в. и движение Реформации XVI в. с неизбежностью ставили вопрос о ее скорейшей активизации. На решение этой насущной задачи и была направлена деятельность новообразованного ордена иезуитов. В 1540 г. Общество Иисуса получает свое официальное утверждение, и уже в 1542 г. Франциск Ксавье, один из соратников Игнатия Лойолы и основателей ордена иезуитов, как миссионер прибывает в Индию. Папа назначил его своим викарием для всех стран Индийского океана, а король Португалии приказал своим подданным оказывать ему всяческое содействие. Именно с Франциска Ксавье начинается та характерная миссионерская деятельность ордена, которая существует до настоящего времени.

Ф. Ксавье, как и его друг и сподвижник И. Лойола, был одним из смелых и энергичных представителей басков с гористого севера Испании. Ф.Ксавье встретил И. Лойолу, когда оба они были студентами в Парижском университете. Оба были посвящены в сан в Венеции около 1537 г. Из начальных 10 членов Общества Иисуса только Ф. Ксавье при-



Протоиерей Михаил Самохин, доктор богословия, проректор Рязанской Православной Духовной Семинарии по учебной работе, настоятель Никольского храма г. Скопина, благочинный 1-го Скопинского округа

нял участие в иноземном миссионерском предприятии, которое первоначально было общей целью.

В 1541 г. И. Лойола как генерал ордена «посылает Ф. Ксавье в Индию в ответ на просьбу короля Португалии, в компаньоны с ним посылается С.Родригес, который, впрочем, дальше Лиссабона так и не уехал»¹. Ф. Ксавье прибыл в португальскую колонию в Индии Гоа в мае 1542 г. и немедленно приступил к работе среди рыбаков побережья. Практически все исследователи, как католические, так и протестантские, подчеркивают тот факт, что Ф. Ксавье, «приступая к миссионерскому поприщу, совершенно не владел языками тамильской группы»².

Настроенный скептически по отношению к деятельности ордена иезуитов в языческих странах Т. Гризенгер о Ф. Ксавье пишет следующее: «Сердце его было полно радостных надежд на победы, которые он доставит Христову знамени над язычниками. Но при этом он забыл одно и притом главное: потрудиться хоть сколько-нибудь изучить предварительно язык тех племен, которые ехал обращать»³. Другой автор, с симпатией рисуя образ Ф. Ксавье, отмечает, что «он обладал способностью необыкновенно быстро приспособляться к совершенно чуждой для него среде и осваиваться, правда, не с языками, но с нравами и условиями жизни»⁴. Как высказался о деятельности Ф. Ксавье один из его современников: «В 30-дневный срок он обратил больше индусов, чем его португальские предшественники за 30 лет»⁵. Хотя эти слова, конечно, преувеличение, но они точно характеризуют харизматический характер самого Ф. Ксавье и его проповеди. Ф. Ксавье стал образцом для всех последующих миссионеров-иезуитов. Он перевел на тамильское наречие «Отче наш», Апостольский Символ веры и «Ave Maria», научил этим молитвам местных детей, которые, в свою очередь, повлияли на родителей. Когда же вся семья могла повторить на память три основных формулы католицизма, она принимала крещение. Иезуиты утверждают, что «в течение 10 лет миссионерской деятельности Ф.Ксавье крестил 700 тысяч человек»⁶.

После трудов в Южной Индии и на Цейлоне Ф. Ксавье прибыл в Малакку и на Индонезийские острова. Японец, которого он встретил в Малакке, привлек его внимание к Японии, и он после изучения языка приплыл туда в 1549 г. Опыт Ф. Ксавье в Японии изменил в целом его отношение к миссии и впоследствии его позиция станет преобладающей для всего ордена иезуитов. Ф. Ксавье, в частности, писал: «Народ, который мы встречаем (в Японии), пока лучший из открытых нами. И мне кажется, что мы никогда не найдем среди язычников другой расы, подобной японцам. Это народ доброй воли, очень дружелюбный и весьма стремящийся к знаниям. Они очень любят слушать о Божественных вещах, особенно когда понимают, о чем идет речь»⁷. Безусловно, понимание и уважение к японцам возникло у Ф. Ксавье по той

простой причине, что он знал язык страны, где собирался проповедовать (язык он изучил еще до поездки в Японию). С другой стороны, примененный в Японии Ф. Ксавье миссиологический метод инкультурации, т. е. попытка разговаривать с обращаемыми на языке их культуры, дал весьма положительные результаты: «В 1551 г., ко времени поездки Ф. Ксавье в Китай, в Японии существовало уже более 3 000 новообращенных»⁸. Интересно отметить, что и русские космографии XVII в. сообщают об успехах католической миссии в Японии: «Детей крестят. Ради покаяния постами свое тело иссушают. Так же, как и мы, крестятся против соблазнов диавольских, и, видно, впредь будут следовать нравам и вере христианской»⁹.

Однако успех миссии иезуитов в Японии, несмотря на свои результаты, все же был явлением временным. Европейские торговцы принесли в Японию передовые достижения современной науки и военного искусства, в том числе порох и ружья. Последовавшие за ними португальские и испанские миссионеры способствовали скорейшему распространению этих европейских изобретений. Временный расцвет христианства в Японии происходил в эпоху устранения династии Асикага и борьбы за государственную власть с целью объединения разрозненных провинций. Один из последних сёгунов — Асикага Ёситэру, убитый в 1565 г., являлся покровителем христианства. В то время страна переживала время политической и экономической раздробленности. Крупные феодальные кланы и их лидеры-самураи благожелательно относились к христианству, усматривая в новой вере альтернативу неподконтрольному буддийскому влиянию. При крещении даймё — главы влиятельной самурайской семьи — христианство принимали и все его вассалы, поэтому число верующих увеличивалось очень быстро.

Со смертью в 1565 г. Асикаги Ёситэру на историческую сцену вышел объединитель страны Ода Нобунага (1565–1582 гг.), который также был открытым соратником миссионеров. Ода Нобунага выступал последовательным противником буддизма и политических действий буддийского духовенства. Поэтому он покровительствовал европейским миссионерам, рассматривая христианство в качестве духовного источника для антибуддийских кругов: «Католикам предоставлялись лучшие земельные участки для строительства храмов и монастырей. Ода Нобунага способствовал организации 2 семинарий, колледжа и более 250 церквей с 200 000 верующих. Проповедь велась теперь не только на юге страны, но и в самой древней столице — Киото»¹⁰. Также русская космография 1670 г. сообщает: «Есть у них многие такие места, как у нас академии, то есть книжные училища. В городе Баном есть училище, в том училище разные учения, среди иных учений есть по их языку семинариум езуитское, Бунгинское, там японцы учатся португальскому языку, а португальцы японскому языку; а также латинскому языку, как и португальскому — великие труды и тщание»¹¹.

Однако действия Ода Нобунага вызывали яростный протест со стороны его противников. В 1582 г. он был предан своим соратником Акэти Мицухидэ, который осадил замок Нобунага и сжег его. Преемник Ода Нобунаги — Тоётоми Хидэёси (1582–1598 гг.) вначале также был благосклонен к иезуитам-миссионерам. Его соратниками были ранее других принявшие христианство князь-даймё Отомо Сорин (Бунго), Омура Сумитада и Арима Хатлтобу. В феврале 1582 г. они отправили посольство в Европу. Через 2 года это посольство достигло Лиссабона, а еще через год, в марте 1585 г., побывало в Риме. О визите японцев в Ватикан было известно и в России: «Сей двор употребил все свое великолепие для приятия их. Никогда входящий торжественник в Капитолию не являлся с толиким великолепием, с каковым явились японские послы. Папа, обнимая их, плакал от нежности сердца»¹².

Но в скором времени в Японии стало накапливаться недовольство, вызванное поступками иностранцев. Все большая встревоженность буддийского духовенства и бесцеремонное поведение иезуитов, пытавшихся влиять на государственную политику, способствовали формированию у японской элиты предубежденного взгляда по отношению к чужеземной религии. Кроме того, в первые годы Тоётоми Хидэёси был обеспокоен удержанием своей власти и подчинением разрозненных княжеств, а затем, упрочив положение, решил заняться религиозными делами в стране.

В 1585 г. японский политик Като Киёмаса (1562–1611 гг.) получил исключительное право заведования религиозными делами и пытался ограничить влияние иезуитов. Самостоятельные сношения японских князей с европейскими политиками и прием японского посольства у короля Испании помог японской власти разглядеть в привнесенной иезуитами европейской религии реальную угрозу политическому балансу в стране. Помимо этого, «появившиеся в Японии голландцы-протестанты были движимы торговым и политическим соперничеством с Испанией и Португалией. Поэтому они поддерживали действия Като Киёмаса и поощряли гонения на христиан-католиков»¹³.

В 1596 г. испанские монахи-францисканцы прибыли в Японию в качестве посланников короля Испании на судне «Сан-Филипе». В это время оба королевства Пиренейского полуострова — Португалия и Испания — находились под властью испанского монарха. Поэтому испанцы не побоялись преступить указ папы о разделении миссионерских сфер влияния и направились в Японию. Делегация была дружелюбно принята сёгуном Японии Тоётоми Хидэёси, посланникам было разрешено поселиться в столице страны Киото. Но им было ясно сказано, что такое гостеприимство объясняется дружелюбием японцев по отношению к посольству иностранной державы, однако испанцам строго запрещалось проповедовать публично и в частных домах. Однако последние тотчас же нарушили это требование.

Недовольство японской власти усилили слова капитана корабля о том, что истинной целью монашеского приезда являлась военная разведка. Скорее всего это было не так уж далеко от действительности. Русский вице-адмирал XIX в. В. М. Головнин (1776–1831 гг.), плененный японцами и проведенный 2 года в плену, комментирует этот инцидент следующим образом: «Если рассмотреть без пристрастия и предрассудков суеверия настоящую, хоть, впрочем, скрытую цель, побуждавшую португальцев и потом испанцев проповедовать католическую веру в Японии, неистовые их поступки в сем государстве и зло, ими в оном соделанное старанием разрушить искони введенное богопоклонение, уничтожить законную власть и поработить многочисленный, мирный, трудолюбивый и никому никакого зла не причинивший народ чужеземцам, с другого края света прибывшим, и если взять в рассуждение, что такое покушение наглых лицемеров, нарушив общее спокойствие целого народа, произвело в оном кровопролитную междоусобную войну, — то можно ли обвинять японцев в тех жестокостях, с каковыми гнали они христиан?»¹⁴.

В 1596 г. 3 португальских монаха-иезуита и 6 испанских монахов-францисканцев впервые были арестованы японцами. Правительство требовало от Католической Церкви выдачи им и некоторых христиан-японцев. Японцы предстали перед судом, понимая, что идут на верную смерть. 5 февраля 1597 г. стало днем первого мученического подвига 6 католических монахов-европейцев и 20 японцев. Все они были распяты на кресте, а в 1862 г. канонизированы Римом. При этом необходимо отметить, что японское правительство считало преступлением не само вероисповедание этих 26 человек, а имевший место факт противостояния государственной власти в результате политических интриг иезуитов.

Со смертью Тоётоми Хидэёси в 1598 г. и снижением участия в политической жизни иезуитов, вновь наступил временный религиозный мир. В этот период «в Японии трудились 130 иезуитов и 30 монахов — францисканцев, доминиканцев и августинцев»¹⁵. В 1603 г. после победы в сражении при Сэкигахара в новой столице городе Эдо утвердился Токугава Иэясу (1542–1616 гг.), получивший титул сёгуна. Токугава Иэясу проявил талант умелого дипломата и администратора, подчинив себе даймё всех провинций Японии. Сёгунат Токугава Иэясу просуществовал более 250 лет (1603–1868 гг.). Эта эпоха стала синонимом самоизоляции Японии. В 1612 г. в ответ на усилившуюся деятельность иезуитов было возобновлено преследование христиан, а в 1614 г. Токугава Иэясу издал указ, объявивший католицизм вне закона.

Преемник Иэясу — Хидэатада, получивший бразды правления в 1616 г., подтвердил неизменность этого эдикта. Ужасным следствием такой политики стали повсеместные убийства верующих. В 1623 г. власть перешла к третьему сёгуну Иэмицу, и преследование стало еще более жестоким. Испанским кораблям было отказано в прибытии во все порты страны, а другим иностранным

государствам с 1635 г. разрешалось причаливать лишь в южный порт Нагасаки. Наконец, с 1639 г. Япония отказалась принимать любых иностранцев, за исключением китайцев и голландцев, объявивших себя противниками католиков. Таким образом, Япония была практически полностью закрыта и изолирована от иностранного влияния. Результатом самоизоляции было то, что в XIX в. немногочисленные тайные христианские общины остались в Японии лишь на южном острове Кюсю, а христианство как религия в Японии было почти забыто.

Но в XVI в. успех миссионерской деятельности иезуитов был налицо. Итальянский иезуит Роберто де Нобили (1577–1656 гг.) вписался в местный образ жизни Индии, так же как и Ф. Ксавье, он носил местную одежду и придерживался внешних правил индусов. Он изучил отношения каст и сделал попытку исключить из проповеди Откровения все, что в христианской обрядности и терминологии могло оттолкнуть высшую касту браминов. При этом он окружил себя некоей тайной, так что «даже настоящие брамины под именем Татува-Подапар-Суами (т. е. «обладателя 96 совершенств истинного мудреца») приняли его в свои ряды»¹⁶. Де Нобили обладал необычайными лингвистическими способностями, знал многие индийские диалекты и написал для обучения новообращенных на этих языках целый ряд сочинений. Причем написаны были эти сочинения по просьбе самих индийцев, которые просили нового «брамина» открыть свою школу. Лингвистические познания де Нобили были столь велики, что он написал на тамильском диалекте несколько работ, где христианство выступало в необычной роли «диалекта» брахманизма. Как отмечает Г. Бёмер, «он составлял песнопения, настолько похожие и по своей форме, и по своему содержанию на древние гимны индусским богам, что только опытный глаз мог их различить»¹⁷. Де Нобили сохранил многие из обычаев, присущих его последователям до их обращения, например, «он никогда не соприкасался с париетом, никогда не переступал порога жилища людей низших каст. Если ему необходимо было причастить их, он протягивал им гостию на конце маленькой палочки или приказывал принести ее к их дому»¹⁸.

Неудивительно, что как отмечает Й. Лортц, «метод де Нобили встретил неодобрительное отношение со стороны его собратьев-иезуитов и миссионеров-капуцинов. Сначала ему чинил препятствия архиепископ Гоа, затем Рим, и только в 1623 г. правота де Нобили была признана и подтверждена буллой папы Александра VII, который выступал за аккомодацию при миссионерской работе, полагая, что туземцев можно посвящать в священнический сан, если они хотя бы немного понимают формулы таинств»¹⁹. Позднее, в XVIII в., эти введенные де Нобили т. н. «малабарские обряды» были подвернуты пересмотру, и 16 таких обрядов Рим запретил в 1704 г. Де Нобили, в свою очередь, таким же способом пытался найти доступ в касту неприкасаемых и даже предлагал

ввести специальную подготовку миссионеров — отдельно для брахманов и для париев. Окончательно «малабарские обряды» были осуждены папой Бенедиктом XIV в 1742 г., но об их безусловно положительном влиянии на распространение католицизма среди местного населения свидетельствует тот факт, что с их осуждением начинается усиление протестантских влияний в Индии.

Ф. Ксавье после своего миссионерского успеха в Японии 1549–1551 гг. мечтал начать христианизацию Китая, чтобы затем христианство было заимствовано уже повсеместно в самой Японии. Однако осуществить это начинание ему не удалось. В 1552 г. он умер на островах близ Китая. Только спустя 25 лет, «после того, как Александр Валиньяни в 1579 г. взял в свои руки управление Японской миссией, иезуиты начали деятельность и в Китае. Первые отцы, Михаил Руджейро (1581 г.) и Пацио (1582 г.), достигли только Кантона. Но третий, Маттео Риччи, начиная с 1583 г. постепенно приобрел значительное положение для своего ордена в главных городах империи»²⁰. Ректор Римской Коллегии Валиньяно заметил особые успехи М. Риччи в математике и механике, поэтому именно ему надлежало отправиться в Китай, т. к. «по сведениям из Индии и Японии, китайцы имели особенное пристрастие к точным наукам: математике, химии, астрономии и механике»²¹.

Несколько лет М. Риччи провел, изучая точные науки, и еще несколько лет — изучая китайский язык. Он был почти полной противоположностью Ф. Ксавье, который прибыл в Индию, едва зная несколько слов на местном языке. М. Риччи прибывает в Китай во всеоружии европейской науки. В дальнейшем миссионеры-иезуиты успешно проповедовали именно благодаря образованию, которое они получали в коллегиях. Как отмечает Г. Бёмер, «придя к вполне основательному убеждению, что все новое может проникнуть в Китай только в том случае, если его возьмут под свое покровительство богатые и культурные классы, Риччи старался, как позднее де Нобили, привлечь на свою сторону образованных людей. Он изучил диалект, на котором говорил правящий класс мандаринов, ознакомился с китайской наукой и весьма удачно перемешивал свои религиозные проповеди с лекциями по экспериментальной физике и математике»²². Иезуиты, занимавшиеся миссионерской деятельностью в Китае, говорили и писали по-китайски, приспособляясь к условиям страны. При этом «они стремились, прежде всего, завоевать доверие и расположение властителей, интегрировали некоторые концепции конфуцианства в христианство, с тем чтобы сделать последнее приемлемым для китайской элиты»²³. Одно из повествований самих иезуитов об их миссии в Китае сообщает, что «во время первого пребывания иезуитов в Чжаоцине миссионеры завязали тесные дружеские отношения с неким купцом Цин Нин-Гао, которого они познакомили с католическим учением. При отъезде они поручили ему на хранение алтарь. Когда миссионеры в 1583 г. вернулись обратно в Чжаоцин, Цин Нин-Гао привел их в комнату, где стоял украшенный

алтарь с посвятителной надписью из двух иероглифов: “Небесному Владыке”. С тех пор иезуиты, как гласит рассказ, стали использовать для обозначения идеи Бога понятие “Небесный Владыка”. Это выражение вошло в их катехизисы и другие издаваемые ими книги»²⁴.

Независимо от отношения к приведенному рассказу, нужно отметить тот факт, что прежде чем вступить на китайскую землю, орден провел большую работу по изучению религии китайцев. И если буддизм оставлял мало шансов на взаимодействие с его адептами, то конфуцианство с его культом предков сразу попало в поле зрения иезуитов. Так же как касты в Индии, почитание предков в Китае было интегральной частью социальной системы государства. Иезуиты в Китае утверждали, что почитание предков в Китае было социальным, а не религиозным актом, а если и религиозным, то трудно отличимым от молитвы об умерших в христианстве. Вскоре после прибытия в Китай М. Риччи понял, что «даже при помощи математики и физики он не сможет сблизиться с китайцами, если не примет почитания Конфуция и культа предков, по крайней мере, как священные государственные традиции»²⁵.

Как пишет Г. Бёмер, «желая внушить китайцам сочувствие к христианству, он представил его как восстановление древнего и уже забытого учения Конфуция и даже, кажется, сочинил подложные исторические книги и древние памятники, которые должны были служить доказательством его учения. То исповедание веры, которое иезуиты навязывали обращенным, не заключало в себе ни следа христианского учения. Они довольствовались тем, что требовали от неофитов веры в единого Бога, исполнения десяти заповедей и нравственной чистоты жизни. При этом иезуиты терпели даже языческие обряды, как, например, жертвоприношения Конфуцию и предкам»²⁶. Таким образом, в своей миссионерской деятельности иезуиты хотели, чтобы китайцы смотрели на христианство не как на «замену» конфуцианству, а как на исполнение или завершение последнего.

Касаясь вопроса т. н. «китайских обрядов», надо сказать, что этот спор возник в XVII в. из-за терминов, употреблявшихся в Китае первыми миссионерами. Выше говорилось о происхождении термина «Небесный Владыка» («Тяньчжу»). Этот термин употреблялся китайцами для Девапати и «Владыки Дивов», при этом «он был в ходу, как у буддистов, так и у конфуцианцев»²⁷. Вероятно, М. Риччи первоначально не знал об этом употреблении термина. Однако, как отмечает А. С. Маргынов, «введенные позднее термины “Тянь” — “Небо” или “Шанди” — “Всевышний Повелитель” хотя и употреблялись в классической китайской литературе, со времени основателя неоконфуцианства — писателя Чжу Си (1130–1200 гг.) приобрели материалистический оттенок»²⁸.

Однако «Риччи решил проблему принятием спиритуалистической интерпретации Вана Ян-Мина, которую мандарины-язычники также публично поддержали через 25 лет после смерти миссионера»²⁹. От всех трех терминов

отказался преемник Риччи — Лангобардо. Он сделал с помощью иероглифов фонетическое переложение, более или менее соответствующее латинскому «Deus». «Что же касается почестей Конфуцию, то мандарины и все, кто принадлежал к ученому сословию, были обязаны в некоторые ежегодные праздники воскурять фимиам, ставить еду и поклоняться перед памятной табличкой Учителя»³⁰. Именно это скандализовало францисканцев и доминиканцев, нелегально переправленных из Испании в Пекин в 1631 г. и повлекло за собой «обрядовые» споры.

Секрет успеха М. Риччи заключался в том, что «для приведения китайцев к Христу он вел себя как китаец, а образованное общество привлек блеском своих знаний и добродетелей. Уже в Чжаоцине он принялся за проект планисферы, т. н. «китайского глобуса», который усовершенствовал затем в Нанкине и Пекине. А в 1597 г. он начал работу по реформе китайского календаря, которую продолжил в 1630 г. и которую закончил его преемник иезуит Адам Шаль»³¹.

Говоря вообще о миссии иезуитов в Китае, можно и здесь наблюдать ситуацию, подобную ситуации в Индии. М. Риччи, А. Шаль и часть других иезуитов направляли свою деятельность главным образом в сторону налаживания контактов с культурной элитой китайского государства. Достигалось это помощью в области науки (а также в области военной техники — китайцы, узнав о способностях и знаниях А. Шаля в области баллистики, использовали их для производства собственной артиллерии). Они ратовали за перевод Литургии на китайский язык, служение последней с учетом менталитета китайцев. Первым апостолическим викариям Конгрегация пропаганды поручила сформировать местное духовенство. Папа Александр VII даровал право посвящать местных уроженцев даже при слабом знании латыни: достаточно было умения читать Служебник, понимать смысл слов литургического канона и знать формулы при совершении таинств. В 1670 г. перевод Служебника на китайский язык был закончен. Однако Конгрегация решением от 31 июля 1673 г. утвердила лишь ношение при служении Литургии особой камилавки («служение без нее считалось у китайцев неуважением к Богу»³²) и отменила употребление китайского перевода Священного Писания и богослужебных книг. Еще в 1603 г. генерал ордена иезуитов запретил рукополагать китайцев, однако А.Шаль в 1613 г. «благодаря вмешательству кардинала Р. Беллармина и лично папы Павла V переубедил генерала, и тот разрешил хиротонии китайцев»³³. Тем временем миссионерская ситуация в Китае ухудшалась из-за соперничества и вражды между монашескими орденами, и «когда иезуиты вновь попытались восстановить привилегии, дарованные Павлом V, Бенедикт XIV в 1792 г. решительно отказал им»³⁴.

Другой «партией» среди иезуитов-миссионеров была партия, возглавляемая иезуитом Лангобардо, преемником М. Риччи в качестве главы Китайской миссии. Он также поощрял метод косвенной евангелизации, которую католи-

ческие миссионеры, проживавшие при императорском дворе, осуществляли путем распространения знаний о прогрессе европейской науки. Но «основной упор он делал на удачно примененный им метод распространения веры непосредственно среди народных масс путем простого изложения христианских истин. Однако время для такой работы еще не пришло, что показали вспыхнувшие репрессии»³⁵.

Оба направления, как представленное Риччи, так и представленное Лангобардо, весьма активно занимались политикой. Например, А. Шалю иезуиты ставят в огромную заслугу перед Китайской миссией ослабления влияния голландцев-кальвинистов, которые после захвата в 1641 г. Малакки — ключевой гавани Восточной Азии — и получения монополии на торговлю с Японией, стремились вытеснить португальцев и овладеть китайским рынком. Для этой цели они организовали посольство в Пекин и, вероятно, добились бы своего, если бы не деятельность А. Шаля. К этому времени голландцы завладели уже Явой на Моллукских островах и островом Тайвань. Под влиянием А. Шаля китайский император не принял их предложения о монополии и, наоборот, подтвердил прежние привилегии португальской колонии Макао.

История миссионерства, а также просветительской и образовательной деятельности ордена иезуитов чрезвычайно широка. Формат данной работы не позволяет описывать миссию ордена, проходившую хронологически практически параллельно миссионерской деятельности в Индии, Японии и Китае, также на Филиппинах, Вьетнаме, Северной Америке и других частях света. Однако очень важно показать суть миссионерского метода Общества Иисуса и его отношение к реформам внутри Католической Церкви, а также к деятельности протестантов на поприще миссионерства.

Быстрое возникновение «китайских», «малабарских» или «вьетнамских» обрядов — весьма характерный момент в деятельности миссии ордена иезуитов. Рано осознав необходимость вести диалог с туземцами на их родном языке и в рамках их родной культуры, иезуиты в лице своих ученых монахов стали искать возможные пути инкультурации христианского вероучения и морали в систему мировоззренческих понятий обращаемых ими народов. Для воплощения подобных идей было необходимо тщательное изучение культуры тех стран, где предстояло проповедовать, и если не считать Ф. Ксавье, который пришел проповедовать в Индию только с багажом энтузиазма, все остальные иезуитские миссионеры встретили чужие земли достаточно подготовленными. М. Риччи, А. Шаль и де Нобили, а также другие основатели и продолжатели дела миссии были весьма образованными людьми и знали о том, что может понадобиться в деле проповеди Евангелия туземцам.

Важно также отметить, что большинство миссий использовали политический метод, а именно — заручившись поддержкой центрального правительства или местных властей, они обеспечивали себе свободу проповеди, с одной

стороны, и хотя бы некоторые гарантии безопасности самим миссионерам — с другой. Политический метод был особенно важен в связи с тем, что Испания и Португалия, посылавшие иезуитов в дальние страны, хотели также налаживания политических и экономических взаимоотношений с правительствами государств, где осуществлялась миссия. В этой связи представляет интерес сопоставление характера миссий протестантских государств. Речь идет, собственно, только о Нидерландах и Великобритании.

В нач. XVI в. Нидерланды принадлежали Испании, и такое положение дел продолжалось до сер. XVII в., когда Нидерланды в процессе восьмилетней войны получили независимость. Голландцы были мореплавателями с ярко выраженной коммерческой жилкой. В 1602 г. они основали Нидерландскую Объединенную Ост-Индийскую Компанию. Эта торговая компания захватила значительно большую территорию, чем португальские торговые компании и обосновалась на Молуккских островах в 1605 г. В 1619 г. на острове Ява была основана Батавия (современная столица Индонезии Джакарта), и компания захватила контроль над Малаккским архипелагом, Цейлоном и Тайванем. Это было чисто коммерческое предприятие, заказанное нидерландским правительством, но для частной выгоды. Нидерланды рассматривали его как не имеющее никакого религиозного интереса. В XVII в. Япония, как было указано выше, запретила всякую миссионерскую работу и контакты между японцами и иностранцами, одновременно запретив и христианство. Только одно исключение делали японские власти для европейцев — для протестантских Нидерландов. Голландским торговцам было разрешено высаживаться на берег, но их первым действием после высадки должно было быть поправление ногами креста. Нидерландская Объединенная Ост-Индийская Компания нуждалась в разрешении иметь в факториях своих голландских священников для удовлетворения религиозных нужд своих служащих. Так со временем капелланы-протестанты появились в Азии. Первая протестантская конгрегация в Азии была основана в Амбоне (Ambon) в Молукке в 1605 г., конгрегация в этом самом месте существует до настоящего времени. Эти голландские священники не были миссионерами, но местные жители были привлечены их службой. При этом «борьба голландцев за свою независимость против Испании, в конечном счете, сделала их ярыми антикатоликами. Поэтому они всячески пытались уничтожить влияние Католической Церкви в регионе, который контролировали, и в Индонезии они достигли успеха»³⁶.

Англия, подобно Нидерландам, вела разведку и колонизацию, как частным образом, так и группами, причем с коммерческой целью. В этом «Голландия и Англия отличались от Португалии, Испании и Франции, чья колонизационная деятельность проводилась под прямым контролем их королей. Британская колонизация также отличалась от всех остальных, и одним из главных ее достижений было основание постоянных колоний»³⁷.

Как можно видеть, миссионерские цели, которые ставили перед собой иезуиты, радикально отличались от целей деятельности в этой сфере протестантов. Здесь наблюдается интересная картина. Протестанты с их лозунгом «Sola Scriptura» и желанием иметь богослужение и Священное Писание на национальном языке отнюдь не стремились в своих колониях перевести их на доступный аборигенам язык. Связано это с общим направлением или характером протестантской колонизации. Что же касается иезуитов, то они придавали такое значение не только языку туземцев, но и их культуре, что даже создавались «смешанные» обряды типа китайского или малабарского. Для того чтобы понять важность указанного различия в подходах протестантов и иезуитов, стоит вспомнить, что в то время, когда в Китае и Индии разрабатывались «согласительные» формулы для христиан и язычников, а миссионеры-филологи переводили Священное Писание и богослужебные книги на местные диалекты, в Европе 8 апреля 1546 г. на IV сессии Тридентского Собора был утвержден декрет о создании Вульгаты, который гласил, что «Святый Собор полагает, что не будет бесполезным для Церкви Божией знать, какое из всех латинских изданий Священных книг, имеющих в обиходе, следует рассматривать как официальное. Он решает и провозглашает, что старое издание Вульгаты, находящееся в пользовании Церкви в течение стольких веков, должно считать официальным в общественных наставлениях, дискуссиях, проповедях и толкованиях и что никому не дозволено по дерзости или высокомерию отвергать ее под каким бы то ни было предлогом»³⁸. Хотя этот декрет имеет достаточно мягкую формулировку, последствия этого определения очень велики. Этим декретом фактически запрещались национальные переводы Священного Писания, а следовательно, и богослужения на национальных языках.

Таким образом, можно видеть, что внутренняя и внешняя миссии Римско-Католической Церкви существенным образом отличались — то, что можно было сделать в Китае, нельзя было осуществлять в Европе. К сожалению, осуществление внутренних реформ в миссионерском движении мало сказалось на внутренней реформе Католической Церкви в целом. Более того, все попытки этих реформ были подавлены в самом зародыше. Это касается и политической, и собственно миссионерской деятельности иезуитов в Азии, Африке или Америке.

ПРИМЕЧАНИЯ:

¹ Гризенгер Т. Иезуиты. Полная история их явных и тайных деяний от основания ордена до настоящего времени. СПб., 1999. (Репринт издания СПб., 1896). С. 258.

² Хамби О. Индийские христиане. Кто они и куда идут? // Символ. № 1. Париж, 1979. С. 106.

- ³ Гризенгер Т. Иезуиты. Полная история их явных и тайных деяний от основания ордена до настоящего времени. СПб., 1999. (Репринт издания СПб., 1896). С. 76.
- ⁴ Скальфи Р. «Я с вами до скончания века» (Краткая история Католической Церкви). Милан-М., 1998. С. 174.
- ⁵ Берзин Э. О. Католическая Церковь в Юго-Восточной Азии. М., 1966. С. 84.
- ⁶ Егер О. Всемирная история. Средние века. М., 2006. С. 418.
- ⁷ Эмонэ П. Друзья о Господе. Переписка между Игнатием (Лойолой), Пьером Фавром и Франциском Ксавьрием // Символ. № 50. Париж-М., 2006. С. 15.
- ⁸ Бесстремянная Г. Е. Японская Православная Церковь. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. С. 8.
- ⁹ Ермакова Л. М. «Вести о Япан-острове в стародавней России». М., 2005. С. 183.
- ¹⁰ Горегляд В. Н. Миссионерство христианских конфессий в Японии (Аспекты местной специфики) // Научно-богословские труды по проблемам православной миссии. Белгород, 1999. С. 74.
- ¹¹ Ермакова Л. М. «Вести о Япан-острове в стародавней России». М., 2005. С. 183.
- ¹² Там же. С. 190.
- ¹³ Грановский Т. Н. Лекции по истории позднего средневековья. М., 1971. С. 218.
- ¹⁴ Записки флота капитана Головнина о приключениях его в плену японцев. М., 2004. С. 319.
- ¹⁵ Чарыков Н. Римско-католические миссии на Дальнем Востоке // Сборник консульских донесений. Вып. 2. СПб., 1898. С. 177.
- ¹⁶ Эдоэль С. Т. Христианские ашрамы в Индии // Символ. № 4. Париж, 1980. С. 42.
- ¹⁷ Бёмер Г. История ордена иезуитов. Смоленск, 2002. С. 285.
- ¹⁸ Там же. С. 285.
- ¹⁹ Лортц Й. История Церкви. Т. II. М., 2000. С. 237.
- ²⁰ Бортоне Ф. Иезуиты при Пекинском дворе. 250 героических лет распространения католической веры в Китае. Рим, 1969. С. 24.
- ²¹ Фицджеральд С. П. Китай. Краткая история культуры (Пер. с англ. Р. В. Котенко). СПб., 1998. С. 182.
- ²² Бёмер Г. История ордена иезуитов. Смоленск, 2002. С. 295.
- ²³ Великович Л. Н. Черная гвардия Ватикана. М., 1985. С. 35.
- ²⁴ Бортоне Ф. Иезуиты при Пекинском дворе. 250 героических лет распространения католической веры в Китае. Рим, 1969. С. 6.
- ²⁵ Бёмер Г. История ордена иезуитов. Смоленск, 2002. С. 295.
- ²⁶ Там же. С. 298.
- ²⁷ Бортоне Ф. Иезуиты при Пекинском дворе. 250 героических лет распространения католической веры в Китае. Рим, 1969. С. 101.
- ²⁸ О сознании (Синь): Из философского наследия Чжу Си (Пер. с кит. А. С. Мартынова и И. Т. Зограф; Вступ. ст. и комм. к пер. А. С. Мартынова; Грам. очерк И. Т. Зограф). М., 2002. С. 29.
- ²⁹ Бортоне Ф. Иезуиты при Пекинском дворе. 250 героических лет распространения католической веры в Китае. Рим, 1969. С. 102.
- ³⁰ Там же. С. 103.
- ³¹ Там же. С. 115.
- ³² Мартынов А. С. Буддизм и конфуцианцы. Су Дун-по (1036–1101) и Чжу Си (1130–1200)

// Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. Сборник научных трудов. М., 1982. С. 206.

³³ Лортц Й. История Церкви. Т. II. М., 2000. С. 232.

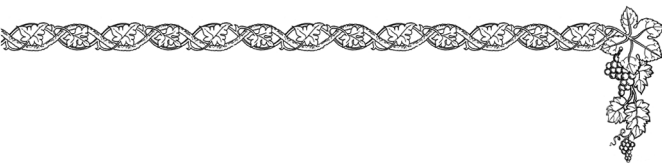
³⁴ Там же. С. 232.

³⁵ Бордоне Ф. Иезуиты при Пекинском дворе. 250 героических лет распространения католической веры в Китае. Рим, 1969. С.158–159.

³⁶ Чистозвонов А. Н. Нидерландская буржуазная революция XVI века. М., 1958. С. 153.

³⁷ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. М., 2003. С. 238.

³⁸ Шройдер Х. Дж. Каноны и указы Тридентского Собора. Сент-Луис-Лондон, 1960. С. 265.



Зубанова С.Г.

СОЦИАЛЬНОЕ СЛУЖЕНИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В XIX ВЕКЕ: МИКРОДИМЕНЦИОНАЛЬНАЯ ДИАКОНИЯ¹

В статье «Социальное служение Русской Православной Церкви в XIX веке: макродименциональная диакония», опубликованной в предыдущем номере Рязанского Богословского вестника № 1(2) 2010г., мы определили социальное служение Церкви как ее *безвозмездную* и *бескорыстную* социальную деятельность, направленную на оказание различных видов и форм социальной помощи обществу: духовно-нравственной, психологической, воспитательной, исправительной, трудовой, а также направленной на создание основ системы призерения нуждающихся; на благотворное влияние на отечественную культуру и развитие системы образования. В вышеуказанной статье нами были обозначены 2 направления развития социального служения церкви; одному из которых – *макродименциональной диаконии* – и посвящалась статья предыдущего номера.

Рассмотрим в настоящей статье второе направление социального служения Церкви в XIX веке, называемое *микродименциональной диаконией*, – так нами определяется социальное служение собственно Русской Православной Церкви.

Синодальная Церковь в XIX веке стремилась по возможности помочь своему народу в периоды тяжелых испытаний, бедствий от неурожая хлеба



Зубанова Светлана Геннадиевна, доктор исторических наук, профессор кафедры гуманитарных дисциплин РГСУ, академик РАСН

и крайней нужды. В таких ситуациях Распоряжения Святейшего Синода² указывали:

во-первых, во всех церквях и монастырях отслуживать дополнительный молебен к Господу Богу и Пресвятой Богородице с прошением;

во-вторых, устанавливать специальный сбор пожертвований при богослужениях;

в-третьих, лаврам, наиболее обеспеченным монастырям и храмам выделять из своих средств денежные пособия для нуждающихся;

в-четвертых, учреждать под председательством архиерея специальные Комитеты из духовных и светских лиц для сбора и распространения пожертвований, устройства бесплатных столовых, открытия особых приютов для детей без крова и пропитания;

в-пятых, публиковать в «Церковных Ведомостях» подробные отчеты о расходовании всех видов пожертвований.

Задачей микродименциональной диаконии Церкви было воспитание христианской морали, нравственности и благочестия у членов общества, повышение уровня духовно-нравственной культуры. Для этого предпринимались попытки искоренения причин, порождавших зло. Например, проблемы нищенствующих решались предоставлением им возможности зарабатывать себе на жизнь и лишь отчасти – подачей милостыни; проблемы искоренения преступности решались не просто изолированием преступника от общества, а тем, что священник занимался духовным врачеванием осужденных, чтобы антисоциальный образ жизни не повторился.

Под сенью Православной Церкви создавались различные благотворительные общества, приюты, Дома Трудолюбия, которые придерживались правила, чтобы пособия церковной благотворительности не поощряли праздности, тунеядства, не подрывали бы ответственности, возлагаемой семейным союзом, обязывали детей опекать родителей в старости, а родителей – заботиться о своих детях и воспитывать их.

Большую роль в социальном служении Русской Православной Церкви в области воспитания и повышения духовно-нравственной культуры простого народа играло в XIX веке церковно-приходское духовенство, которое повсеместно занималось воспитанием паствы в духовных беседах и проповедях. О роли православной проповеди в духовной жизни общества и об истории русского проповедничества в 70-е годы XIX столетия были написаны интересные работы Н.П. Розановым³ и П.А. Заведеевым⁴.

С утверждением «Положения о приходских попечительствах» в 1864 году к делу благотворительности стали привлекаться приходы церквей. *Приходское попечительство* состояло из местного причта, старосты церкви и прихожан (по выбору). Статья 568 «Положения о приходских попечительствах»⁵ так определяла их обязанности:

1) содержание и удовлетворение нужд приходской церкви и изыскание средств для производства нужных исправлений в церковных строениях и для возведения новых, взамен пришедших в упадок;

2) изыскание недостающих средств на содержание приходского духовенства;

3) устройство домов для церковного причта;

4) изыскание средств для учреждения в приходе школы, больницы, богадельни, приюта и других благотворительных заведений;

5) выдача бедным людям прихода возможных пособий, погребение неимущих умерших, содержание в порядке кладбищ.

Цель Попечительств, согласно «Положению», была чисто благотворительной. Деятельность их распространялась не только на оказание материальной помощи на нужды храма, причта и прихода, а также на организацию первоначального обучения детей. Церковь также занималась привлечением к этому широких кругов общественности. Поэтому в большинстве случаев благотворительность приходских попечительств была энергичной и эффективной.

Необходимость приходской благотворительности вытекала из идеи христианской приходской общины, жизнь которой не могла обходиться без нравственного общения, братского участия и деятельной помощи нуждающимся. Приход, не заявлявший о себе делами благотворительности, не достигал цели своего назначения.

Приходской священник нес ответственность за морально-нравственное состояние всего населения территории, прилегавшей к Храму. На каждого священника приходилось 1000–1500 душ населения.

В периодических изданиях 2-ой половины XIX века⁶ часто высказывались мысли о том, что утвержденная норма прихожан слишком велика, что достаточно 500–200 и даже менее душ, так как приход с тысячным населением иногда насчитывал несколько деревень с отдаленностью в 10–20 верст от церкви. Основы благочестия, как: посещение Храма для исповедования грехов и участия в Евхаристическом Таинстве; воздержанная, покаянная жизнь; добропорядочные отношения в семье; трудолюбие; христианское благотворение и прочие христианские правила жизни – должен был закладывать и воспитывать у своей паствы приходской священник. В его обязанности входила задача постоянно отслеживать, как его прихожане избегают восьми главных человеческих страстей и 250 возможных греховных состояний, а также священник постоянно напоминал своим прихожанам о 8 противоположных им добродетелях в их проявлениях, которые были описаны в XIX веке святителем Игнатием Брянчаниновым и к которым должен стремиться каждый православный христианин. Также в обязанности приходского священника входило помогать прихожанам осознать свои ошибки, искупать их в Церковном Таинстве покаяния – исповеди и добиваться того, чтобы каждый из них

понимал, что исповедь – это личная готовность отказаться от совершения греха впредь и надежда на помощь Бога в борьбе с собственными страстями.

Под руководством местных священников Приходские попечительства принимали меры к искоренению разных пороков. Так, например, в Вологодской епархии трудами местного Приходского Попечительства в пределах всего прихода (1 500 душ мужского пола) была прекращена торговля спиртными напитками. Воробьевское Приходское Попечительство Смоленской епархии по воскресным и праздничным дням собирало прихожан в церковь после окончания Литургической службы для слушания проповедей священника, «Житий святых» и Святоотеческих поучений, а также статей о нравственности из духовных журналов. Скачковское Приходское Попечительство Духовщинского уезда принимало меры против пьянства и запрещало в воскресные и праздничные дни до окончания церковной службы продажу спиртных напитков.

В случае несоблюдения правил благочестивой жизни нарушители наказывались. Особенно строгой была ипитимия для самих церковно- и священнослужителей, если канонические правила нарушались ими. О таких фактах свидетельствует, например, документ архива монастыря Оптиная Пустынь – обращение к архимандриту, настоятелю монастыря: «По указу Его Императорского Величества, Калужская Духовная Консистория дает Вам знать, что псаломщик церкви села Сытич Лихвинского уезда Иаков Попов за нетрезвость и неисправность по службе посылается во вверенный Вам монастырь на черные труды сроком на два месяца. О поведении и степени раскаяния Вы имеете своевременно донести Консистории»⁷.

В то же время, если священнослужителю удавалось среди паствы своего прихода добиться соблюдения правил христианской жизни, этот приход становился примером для подражания.

Один из самых ярких примеров проповеднической деятельности священнослужителя и духовно-нравственного окормления им своей паствы – священник Гумилевский А.В. (1830–1869) Христорождественской церкви в Санкт-Петербурге, который «получил известность своею деятельностью приходского пастыря: посещал приюты разврата и нищеты и спас не одну гибнущую душу; организовал множество приходских учреждений с благотворительной целью и братств. ... Он выступал как проповедник и публицист, принимая участие в «Страннике», где вел отдел «Заметки приходского священника», позднее он имел свой журнал «Дух христианина»⁸. В 1981 году об отце Александре вышла в свет книга Н.А. Скроботова «Приходской священник Александр Васильевич Гумилевский».

Другой пример народного пастыря, проповедника – Иоанн Кронштадтский (1829–1908), протоиерей и настоятель Андреевского собора в Кронштадте, имевший при жизни славу «народного святого», канонизированный Русской Православной Церковью.

Еще один пример пастырского служения приходского священника – Никольский Александр Тимофеевич (1821–1876 гг.), выпускник Санкт-Петербургской духовной Академии, преподаватель духовных учебных заведений, священник Знаменской церкви Санкт-Петербурга. Свою пастырскую деятельность священник «посвятил призрению бедных, распространению образования среди низших слоев населения, борьбе со злоупотреблениями в приходском управлении и в приходских попечительствах. С этой целью он основал многие благотворительные учреждения в приходе Знаменской церкви, куда привлек широкую публику; принимал деятельное участие в устройстве воскресных школ; разоблачал, в качестве ревизора, на съездах епархиального духовенства путем газетных статей злоупотребления приходского управления, за что не раз подвергался неприятностям... Пользовался любовью и уважением своего прихода, особенно среди мастеровых и рабочих»⁹.

Большую роль приходского духовенства в жизни общества XIX века подтверждает и такое обстоятельство: когда какой-либо человек писал Обращение или Прошение в государственные учреждения, он должен был подписываться, например, так: «жительство имею Якиманской части прихода Церкви Успения Божия Матери (3 дня января 1816 г.)»¹⁰, то есть автор этого послания как бы ссылался на своего поручителя – приходского священника. О поручительстве священника, его ответственности за поведение подопечного свидетельствует и такой факт, как помещение под надзор местного священника русского поэта А.С. Пушкина в период Михайловской ссылки. Священник был обязан регулярно доносить губернатору о поведении поднадзорного. Так же Правила поведения для воспитанников Московской духовной семинарии предусматривали в случае отпуска семинариста на каникулы поручительство священника прихода, куда направлялся отпускник, за поведение и соблюдение всех необходимых церковных обрядов с последующим отчетом инспектору¹¹.

В архиве ОР РГБ сохранены Свидетельства настоятелей Церкви о том, какой образ жизни вели те или иные граждане, временно пребывавшие на территории, находящейся в ведении определенного приходского священника. Например, «Церковь и Капелан 23 Пехотной дивизии выдает свидетельство о том, что Антон-Франц-Александр Вайгель с 1836 до 1840 гг., пребывавший в Западной Сибири, соблюдал все церковные обряды»¹². Подобные справки свидетельствуют о том, что вопросы, связанные с образом жизни, нравственностью, вероисповеданием, являлись общественно-значимыми в России XIX века. Вопрос о вероисповедании носил не просто формальный характер, важной была истинная воцерковленность членов общества.

Православная Церковь совместно с полицией строго отслеживала соблюдение канонических правил православной жизни в период постов: запрещала публичные зрелища и маскарады (кроме драматических представлений на иностранных языках) 23, 24, 25 декабря, накануне всех Дванадесятых празд-

ников и дня Усекновения главы Иоанна Предтечи, в течение всего Великого Поста, в первые дни Пасхи, в Успенский пост, в день Усекновения главы Иоанна Предтечи, в день Воздвижения Креста Господня. Спектакли не разрешались, несмотря на то, что с публичных зрелищ и увеселений существовал особый сбор в пользу Ведомства учреждений Императрицы Марии, регулируемый правительственным Законом 1892 года¹³. По этому закону сбор производился по всей Империи за исключением губерний Царства Польского и княжества Финляндского посредством наклейки на входных билетах особых марок достоинством 2–10 копеек¹⁴.

Важную роль в заботе о нуждах российского населения играли *Российские монастыри*. В первой четверти XIX века появились новых 12 монастырей. В 1825г. их насчитывалось 476, а в течение всего XIX столетия их количество увеличилось на 78%¹⁵. По данным Сборника императорского Русского исторического общества (1902г.) в 1900г. в России было 58.283 представителя черного духовенства.

Жалованья, получаемые монастырями из государственной казны, было немалым (737 тыс. руб.), о чем свидетельствуют данные таблиц № 1 и 2¹⁶.

Таблица № 1

Государственные жалованья монастырям и лаврам	
Московская Лавра	9 259 руб.,
Киевская Лавра	8 543 руб.,
Петербургская Лавра	4 970 руб.,
Соловецкий монастырь	2 774 руб.,
Митрофанов монастырь	951 руб.,
Юрьев монастырь	3 064 руб.,
Троице-Сергиева Лавра	2 161 руб.,
Валаамский монастырь	1 738 руб.,
Задонско-Богородицкий монастырь	1 328 руб.,
Воскресенско-Новоиерусалимский монастырь	2 794 руб.,
Боровско-Пафнугевский монастырь	1 921 руб.,
Суздальский Спасо-Евфимиевский монастырь	1 449 руб.,
Волоколамско-Иосифовский монастырь	1 289 руб.,
Угрешский монастырь	811 руб.

Таблица № 2

Из 200 заштатных монастырей только 30 получали ежегодное пособие от государственной казны. Из них:	
Три монастыря	- от 5711 до 800 руб.,
Пять монастырей	- по 400 руб.,
Шесть монастырей	- по 320 руб.,
Один монастырь	- 280 руб.,
Шесть монастырей	- от 100 до 200 руб.,
Четыре монастыря	- по 85 руб.,
Три монастыря	- 18–19 руб.
Остальные же 170 заштатных монастырей не получали никакого пособия.	

В XIX столетии социальные мероприятия монастырей были самыми разными. Например, такие нетрадиционные, как «оказание помощи лесом и деньгами населению, пострадавшему от пожаров»¹⁷, «разрешение охотиться в лесах Оптиной Пустыни»¹⁸, «поставка древесного угля из монастыря плавильному и литейному заводу»¹⁹, «устройство инвалидного дома»²⁰, «устройство детского приюта и Богодельни»²¹.

Монашествующая православная братия имела к себе практически всеобщую любовь и уважение, так как использовала свое жалование, целевые пожертвования, а также результаты собственного труда в богоугодных и благотворительных делах, на бедных, на странствующих, на пользу всем нуждающимся, на украшение храмов во славу Православной Церкви и Отечества.

В отделе рукописей РГБ находится большой архивный комплекс документов о монашеском социальном служении в период Русско-Турецкой войны 1877–78 гг. 23 августа 1877 г. при Козельской Введенской Оптиной Пустыни был открыт Лазарет при монастырской больнице²². В архиве хранятся «Ведомости нижних воинских чинов, пользовавшихся от механических повреждений в Лазарете»²³; «10-дневные посуточные ведомости о числе раненых и больных» за подписью врача-монаха Нифонта Шереметьевского²⁴, «Именные списки нижних чинов, прибывших на излечение в Оптину Пустынь 5 октября 1877 г.: всего: 16 человек (из них: 14 – крестьяне-хлебопашцы, 1 – мещанин (сапожник), 1 – купец-торговец. Из этих 16 человек было 14 рядовых и 2 унтер-офицера»²⁵. Другой документ, свидетельствующий о социальном служении православного монашества, – Обращение воинского начальства к настоятелю монастыря: «4 октября будет отправлено из Калужского Лазарета 12 больных и раненых воинских чинов для дальнейшего лечения в больнице при Оптиной Пустыни»²⁶, а также просьба подполковника к настоятелю от 27 августа 1877 г. уведомлять о выздоравливающих воинах.

Другой типичный пример монашеского исполнения долга – служение настоятеля Христорождественского монастыря Иеромонаха Иоанникия²⁷, занимавшего одновременно должность казначея Тюремного комитета. После кончины настоятеля не было обнаружено никакой недостачи при вскрытии сундука, где он хранил деньги, принадлежащие монастырю, и отдельно хранившиеся сбережения тюремного комитета. Документы строгого финансового контроля, составленные настоятелем, не позволили ущемить интересы тех, кому предназначалось наследство.

Приведенные примеры, на наш взгляд, убедительно свидетельствуют о том, что в XIX в. социальное служение православных монастырей выражалось в духовно-нравственном влиянии на простой народ, на общество в целом, в решении проблемы нищенствующих предоставлением им возможности занять себя производительной работой, окормлением неизлечимо больных и осужденных. Опекать и нравственное исправление нищих, а не содержание на собственные средства, то есть поощрение тунеядства, – это было в XIX столе-

тии и остается сегодня одним из основных призваний монашествующих в деле социального служения, разновидностью микродименциональной диаконии. Другое направление деятельности монастырей – их участие в деле народного просвещения. Кроме того, монастыри в XIX веке играли большую роль в развитии издательского дела России. Особенный вид социальной деятельности Церкви в области воспитания и развития духовно-нравственных основ жизни – *пастырское служение духовенства в российских тюрьмах*.

В 1879 году в Российской империи при тюрьмах имелось 165 церквей, некоторые из которых были устроены на деньги благотворителей. Об том свидетельствует архивная переписка Министерства Внутренних Дел, обер-прокурора Св. Синода, например, «об устройстве церкви при женском отделении тюрьмы в доме Соколова»²⁸. Там, где не было церквей, богослужение совершалось в часовнях, устроенных в отдельных камерах, или же просто в камерах. Вопросы штатной укомплектованности тюремными священниками мест лишения свободы были в ведении Попечительных о тюрьмах комитетов, которые практически никак не решали проблему материального достатка священников. Тюремный священник получал жалование из государственной казны, которое было меньше зарплаты смотрителя тюрьмы и практически уравнивалась с жалованием фельдшера, надзирателя, сторожа²⁹, – об этом свидетельствует архивное «Циркулярное предписание городских тюрем»: иногда размер оплаты труда священника составлял до 40 руб. в год³⁰.

Часто труд духовенства в местах заключения оставался без оплаты. Особенно это было характерно для губернских и уездных городов России. Церкви, находившиеся территориально при тюрьмах, имели крайне бедственное состояние из-за отсутствия достаточных средств для поддержания даже внешнего вида. Сумма пожертвований от тюрем на церкви России в 80-е годы XIX столетия за 10 лет составила 67 375 руб. 57 3/4 коп. или в год 6 700 руб. – на 165 церквей, то есть на 1 церковь в год – 40 рублей³¹. Если основу материального благополучия сельского духовенства составляли пожертвования прихожан, то тюремный священник имел дело с паствой преступников, которая никак не могла быть приравнена к обыкновенной пастве прихожан, и рассчитывать на какую-либо материальную поддержку с ее стороны не приходилось.

В 1878 г. было учреждено петербургское Общество Патроната³² для несовершеннолетних рецидивистов Коломенского полицейского дома. По своему уставу это Общество имело право открывать отделения на всей территории Российской Империи. Подопечные не имели определенных занятий и места жительства, поэтому их выход на свободу предвещал возвращение вновь в тюремную камеру. Общество Патроната трудоустраивало своих подопечных и снабжало одеждой. В воскресные дни управитель Общества обязан был обеспечить присутствие всех опекаемых на Литургической службе в Церкви, затем – на занятиях в воскресной школе.

Во главе тюремных комитетов стояли директора и вице-президенты, на должности которых часто назначались лица духовного звания, причем не ниже протоиерея. Например: директором пермского губернского тюремного комитета был протоиерей Евгений Попов³³; директором Дмитровского тюремного комитета – архимандрит Виктор³⁴.

Священнослужители, исполнявшие свое служение среди заключенных, составляли для своих подопечных специальные молитвословы, которые подвергались тщательному рецензированию представителями высших церковных чинов, после чего давалось заключение обер-прокурора Св. Синода³⁵. Так, например, на ходатайство об издании молитвенника для заключенных, составленного священником Евгением Поповым и отрецензированного архимандритом Геласием, имеется в архивах отрицательная резолюция обер-прокурора Св. Синода: «Молитвенник оказался неудовлетворительным»³⁶.

Кроме составления молитвенников, некоторые священнослужители занимались написанием поучительных книг, например «Почтение к подсудимым и ссыльным» (1862 г.) священника Евгения Попова³⁷.

Большой размах деятельности во 2-ой четверти XIX века имели российские Общества Попечительные о тюрьмах. Одна из основных задач их деятельности – нравственное исправление осужденных. О таком направлении деятельности свидетельствует документ, хранящийся в Архиве Канцелярии Общества Попечительного о тюрьмах, «О исправлении нравственности пересылаемых арестантов посредством духовного их назидания во время пути»³⁸. Документ гласит: «Государственный Совет ... обратил внимание на способы к исправлению нравственности преступников, признал весьма полезным употреблять меры духовного назидания как при отправлении преступников в Сибирь, так и во время пути их»³⁹.

В Святейшем Синоде было составлено руководство для священнослужителей под названием «Правила для назидания пересылаемых в Сибирь преступников в обязанностях веры и нравственности во время следования их к местам назначения»⁴⁰. Правила для священника содержат 19 пунктов. Для иллюстрации гуманистических, христианских подходов к решению священником сложных нравственно-психологических задач приведем одно из них – Правило №5: «Священник должен беседовать с христианской любовью, простотою и снисхождением и тщательно остерегаться, чтобы не говорить уничижительно и оскорбительно. Ибо низко преступление, а человек достоин сострадания»⁴¹. Таким образом, духовно-нравственному врачеванию осужденных отводилась значительная роль в социальном служении духовенства в российских тюрьмах в XIX веке.

Завершая, отметим, что особенностью социального служения Русской Православной Церкви в XIX веке была постоянная открытость, доступность информации об итогах той или иной акции. Списки сборов и пожертвований

с указанием источника поступлений и дальнейшей реализации собранных средств публиковались в систематических и периодических отчетах и в доступных средствах массовой информации.

Приведенным анализом не исчерпывается все многоплановое социальное служение Русской Православной Церкви в рамках микродименциональной диаконии. В пределах одной статьи невозможно осветить огромный социально-исторический опыт этого служения. Однако, по нашему мнению, представленные в данной работе материалы свидетельствуют о том, что многие формы и методы социального служения РПЦ остаются актуальными и в настоящий период.

ПРИМЕЧАНИЯ:

¹ Social activity of the Russian Orthodoxy in the 19th century: microdimensional diaconia.

² Ниж. Епарх. Вед. – 1891. – № 17.

³ См.: Розанов Н.П. История Московского епархиального управления. – М., 1876.

⁴ См.: Заведеев П.А. История русского проповедничества. – Тула, 1879.

⁵ См.: Собрание узаконений. – 1864. – № 78.

⁶ См.: Православное обозрение. – 1874. – С.389.

⁷ ОР РГБ, ф. 213, к. 3, д. 21, л. 48.

⁸ Полный Православный богословский энциклопедический словарь, Ч.1. – СПб.: Изд-во П.П. Сойкина. – С.693.

⁹ Полный Православный богословский энциклопедический словарь, Ч.1. – СПб.: Изд-во П.П. Сойкина. – С. 1657.

¹⁰ ГАРФ, ф. 663, оп. 1, д. 230, л.5.

¹¹ ОР РГБ, ф. 275, к. 34, д. 35, л.16.

¹² ОР РГБ, ф. 213, к. 2, д. 9, л.8.

¹³ См.: Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Энциклопедический словарь. Россия.– СПб., 1898. – С.719.

¹⁴ ГАРФ, ф. 1750, оп.1, д.20, л.2.

¹⁵ Зырянов П.Н. Русские мон.-ри и монашество в XIX в. // Вестник. – М., 1997. – С.126.

¹⁶ Беседа, 1872. – Кн.ХI. – С.62.

¹⁷ ОР РГБ, ф. 213, к. 3, д. 28, л. 1.

¹⁸ ОР РГБ, ф. 213, к. 3, д. 18, л. 3.

¹⁹ ОР РГБ, ф. 213, к. 15, д. 17, л. 5.

²⁰ ОР РГБ, ф. 213, к. 4, д. 5, л. 3.

²¹ ОР РГБ, ф. 213, к. 3, д. 6, л. 4.

²² ОР РГБ, ф. 213, к. 1, д. 12, л. 3.

²³ ОР РГБ, ф. 213, к. 1, д. 12, л. 6–7.

²⁴ ОР РГБ, ф. 213, к. 1, д. 12, л. 12.

²⁵ ОР РГБ, ф. 213, к. 1, д. 12, л. 68–69.

²⁶ ОР РГБ, ф. 213, к. 1, д. 12, л. 44–68.

²⁷ ГАРФ, ф. 122, оп. 1, д. 489, л. 2.

²⁸ ГАРФ, ф. 123, оп. 1, д. 637, л. 5.

²⁹ ГАРФ, ф. 122, оп.6, д. 50, л.70–76.

³⁰ ГАРФ, ф. 123, оп. 1, д. 506, л.12.

³¹ См.: Сб. сведений по общественной благотворительности. – Спб., 1886. – Т.7. – С.447.

³² См.: Скобеев В.И. Исправительные заведения для нравственно-испорченных детей. – Спб., 1884. – Т.5. – С.67.

³³ ГАРФ, ф. 123, оп. 1, д. 447, л.13.

³⁴ ГАРФ, ф. 123, оп. 1, д. 438, л.6.

³⁵ ГАРФ, ф. 123, оп. 1, д. 447, л.6.

³⁶ ГАРФ, ф. 123, оп. 1, д. 447, л.6.

³⁷ ГАРФ, ф. 123, оп. 1, д. 279, л.31.

³⁸ ГАРФ, ф. 123, оп. 1, д. 85, л. 21.

³⁹ ГАРФ, ф. 123, оп. 1, д. 85, л. 3–8.

⁴⁰ ГАРФ, ф. 123, оп. 1, д. 85, л.10–12.

⁴¹ ГАРФ, ф. 123, оп. 1, д. 85, л.12.



игумен Михаил (Крастелев)

ПУТЬ К СЕРДЦУ МОЛОДЕЖИ



*Игумен Михаил
(Крастелев), доктор богословия, преподаватель
Православной гимназии
во имя Святителя Василия
Рязанского, клирик
Казанского женского
монастыря г.Рязани*

На III Сретенских встречах православной молодежи, которые открылись 14 февраля 2009 г. в актовом зале гостиничного комплекса «Даниловский» в Москве, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл обратился к присутствующим со словами, которые очень точно отразили сегодняшнее положение дел в молодежной среде: «Линия борьбы между Светом и тьмой, между Богом и дьяволом особым образом проходит по сердцам молодых людей. Мы живем в такой культуре, в которой была изгнана идея греха и вместо нее возникла идея свободы. Свобода является величайшим Божиим даром, ради нее люди шли на баррикады, жертвовали свои жизни, умирали. Спросите любого человека – ни один не скажет, что он против свободы, но в истории получилось так, что это Божие благословение было использовано во вред человеку, свобода раскрепостила человека, и что самое главное – вытеснила идею греха»¹.

Действительно, сегодня многие молодые люди трактуют свободу воли как вседозволенность, а свой жизненный успех считают лишь плодом собственных усилий, совершенно не принимая во внимание промысел Божий о нас, Его попечение о каждой живой душе.

Так, одна из девушек по имени Алина пишет в своем интернет блоге: «Девочки, мне и так хорошо, зачем мне – вера? Нет, что вы, я не сомневаюсь в том, что Бог есть. Но все эти молитвы, посты, принуждения. Они как будто мешают просто радоваться. Мне 26 лет, я – молодая, красивая, свободная, талантливая. У меня столько друзей и интересов... Мне и так хорошо».

А вот мнение Alex с Курского форума «Зачем тебе нужна вера в Бога, поклонение ему?»: «Ограничивая свободу религиозной верой, пожнешь комплекс. Христианские заповеди в первую очередь жестоки по отношению к окружающим верующего человека. Это очень тонкий психологический расчет. И нужно быть либо просто глупцом «зомбированным», либо крайне жестоким человеком, чтобы полностью придерживаться заповедей».²

Просматривая форумы интернет сообществ и данные статистики, к примеру приведенные в 40 номере журнала «Новости Миссионерского обозрения», следует отметить, что количество православных в нашей стране за последние годы увеличилось, но процент «воцерковленных» не изменился.

Согласно данным социологического опроса, проведенного Фондом Общественное Мнение, увеличилось число людей, считающих себя православными. Опрошенным, идентифицирующим себя как православных, было предложено оценить себя по следующим опциям: «невоцерковленные православные» (их оказалось 37%), «по возможности воцерковленные» (31%) и «воцерковленные» – регулярно посещающие храм и причащающиеся Св. Христовых Таин (4%). В целом православными себя считают 72% опрошенных, что на 12% выше данных предыдущих двух лет, однако количество воцерковленных осталось неизменным.

Такие результаты привела 18 марта этого года на пресс-конференции в РИА Новости, посвященной теме «Церковь и молодежь – проблемное поле», координатор социологической службы Отдела по делам молодежи Московского патриархата Алина Багина. По ее словам, «демографическая картина» этих четырех процентов, т.е. «воцерковленных», такова, что на нее нельзя не обратить внимания: в этой группе «постоянно видим людей преимущественно пожилых, и в основном это – женщины».³

В то же время с утверждением, что «православие необходимо России», «согласны» и «скорее согласны» 84% опрошенных, и среди них были представители разных религий. Опрос также показал, что 65% «поддерживают Русскую Православную Церковь, но критикуют», в то время как «только критикуют» – 4%. В целом поддержка Русской Православной Церкви оказалась высокой, подытожила Алина Багина.⁴

Так в чем же причина высказываний молодежи, приведенных выше, если у нас в России столь высок, на первый взгляд, уровень духовной культуры? Попытаемся разобраться в этом вопросе.

Что такое духовная культура? Какую роль она играет в нашей жизни? И нужна ли она нам вообще? Чтобы ответить на эти вопросы, нужно понять, что же такое духовный мир человека, как он влияет на личность, характер, поведение, и чем он формируется.

Здесь следует отметить, что духовная культура во многом связана с нашим мировоззрением, которое является системой представлений о мире и месте в нем человека, об отношении человека к окружающей действительности и самому себе, а также обусловленными этими взглядами основными жизненными позициями людей, их убеждениями, идеалами, ценностными ориентациями. Это – способ освоения мира человеком в единстве теоретического и практического подхода к действительности.

Человек вопрошает себя: кто я? зачем я? в чем смысл моей жизни? Только выработав то или иное мировоззрение, личность, самоопределяясь в жизни, получает возможность осознано, целенаправленно действовать, реализуя свою сущность.

Теперь рассмотрим, как и за счет чего формируется сегодня мировоззрение молодого человека.

В одном из своих видеовыступлений Сергей Кургинян – политолог, президент международного общественного фонда «Экспериментальный творческий центр» – отметил один малоизвестный факт в новейшей истории России, последствия которого во многом повлияли на формирование мировоззрения современной молодежи. Кургинян приводит следующие воспоминания А. Козырева по поводу заседания Совета Безопасности РФ, на котором тот присутствовал (А. Козырев – министр иностранных дел РФ 1990–1996 гг.). И вот что он поведал по поводу заседания СБ, на котором они в то время обсуждали тему новой национальной идеи после развала СССР. Если не коммунистическая, так нужна другая. Потом сказали: «Нет, любая идея – это тоталитаризм, это не то». И было сказано: «А пусть деньги станут нашей национальной идеей». И сказали: «Да, это самое лучшее, что может быть!»⁵

«Когда бывший советник Б. Н. Ельцина А. Ракитов говорил, – продолжает свою мысль Кургинян в беседе с главным редактором журнала «Экономические стратегии» А. Агеевым, – что надо заменить ядро нашей культуры, то, что на что он собирался менять? Ядро русской культуры – православие, язык, формула спасения, представления о благе... И все это фактически заменили всеобъемлющим «принципом успеха». Успех любой ценой!»⁶

Сегодня мы живем в мире, где всему стараются придать вещественный эквивалент. С метафизической точки зрения в современном обществе превагирует идеология «золотого тельца». Этот мир, когда появляется вопрос: имеет Родина для молодежи цену (то есть количественный показатель), или она для них бесценна (качественный показатель). Скажем, дом, в котором жили все предки, так сказать малая родина, – это качественный показатель, но если

дом предлагают продать и человек начинает задумываться о его цене, то весь вопрос переходит в количество дензнаков и перестает представлять из себя нечто трансцендентное. Это переводит вопрос в иную плоскость. То есть если тебе предложат достаточное количество денег, ты готов из дома своих предков съехать. А общего между понятиями «качество» и «количество» ровно столько, сколько между понятиями «бытие» и «быт». Бытие – то, без чего обойтись не можешь, а быт – то, чем можешь в той или иной степени пожертвовать. У нас действительно перевернуто все с ног на голову. Если всегда главенствующим фактором для человека было понятие «быть», то теперь для большинства молодых людей этот главенствующий фактор – «иметь».

Об этом говорит и аналитический доклад «Молодежь новой России: ценностные приоритеты», который составлен Институтом социологии РАН в сотрудничестве с Представительством Фонда имени Фридриха Эберта в Российской Федерации в 2007 г., и *заключается в сопоставлении данных 2007 и 1997 гг. и в сравнительном межпоколенческом анализе.*

Из него следует, что отношение молодежи к жизни в России сегодня напрямую зависит от уровня их материального положения. Чем выше молодежь оценивает свое материальное положение, тем больше ей нравится сегодняшняя жизнь в стране. Так, 87% россиян в возрасте 17–26 лет, которые оценивают свое материальное положение как благополучное, жизнь в России в целом нравится и только 13% не нравится. Для молодежи с плохим материальным положением ситуация противоположна: 60% говорят, что сегодняшняя жизнь в стране им в целом не нравится, и только 40% молодых людей говорят об обратном.⁷

Из этого мы можем сделать вывод, что в молодежной среде сформировалась идеология либерализма, основной постулат которой – преобладание личных интересов над общественными (общество нужно постольку, поскольку оно помогает отдельному его члену). Основные ценности: свобода человека в решениях и действиях, самодостаточность человека, отсутствие реальных механизмов формирования ответственности за свои поступки перед другими людьми.

То есть мы наглядно видим, что житейское (бытовое) мировоззрение начинает преобладать в современной молодежной среде. А формированием подобного мировоззрения занимаются в первую очередь такие сегменты нашей культуры, как кино, печатные и электронные СМИ. Посредством их сегодня формируется внутренний мир молодежи, ее художественные предпочтения, ценностные ориентации, культурные установки. С появлением компьютеров молодежь открыла для себя совершенно новый мир. Так, по наблюдениям А. В. Мудрика, «...у человека, находящегося в компьютерной виртуальной реальности, создается впечатление, что он непосредственно участвует в им же порожденных событиях. Более того, именно он главный участник событий».⁸

Группа петербургских социологов отметила ряд тенденций, характерных для молодежных субкультур, которые получили свое развитие с начала 90-х гг.: преимущественно развлекательно-рекреативная направленность; вестернизация (американизация) культурных потребностей и интересов; приоритет потребительских ориентаций над креативными; слабая индивидуализированность, избирательность и стереотипизация культуры; внеинституциональная культурная самореализация; отсутствие этнокультурной самоидентификации.

С точки зрения реализации функций СМИ – развивающей, воспитывающей и развлекательной, – преобладает последняя. Так, из телевизионных передач, просмотр которых, по наблюдению исследователей, составляет существенную часть молодежного досуга, предпочтение отдается американским боевикам и латиноамериканским «мыльным операм», рейтинговым новостям, в которых подробно освещаются человеческие трагедии и природные катастрофы, концертам эстрадных звезд, а также демонстрируемым по музыкальным каналам видеоклипам поп - и рок - исполнителей.

Как отметил в преддверии своей первой годовщины Патриаршей интронизации 31 января 2010 г. Предстоятель Русской Православной Церкви в интервью телеканалу «Россия»: «Тема зла на телеэкране – это очень серьезная мировоззренческая проблема. Когда в новостных блоках мы постоянно видим смерть, то происходит привыкание. Современное человечество привыкло к картинам человеческого страдания. Если бы на человека, жившего двадцать, тридцать, сорок лет назад, обрушился подобный информационный ряд, наверное, психика бы не выдержала. Наверное, люди бы захотели встать со своего места и побежать на помощь. Достаточно вспомнить, как люди помогали друг другу после войны, делясь последним; как было развито чувство солидарности и взаимной поддержки. Сегодня это чувство притупляется и не в последнюю очередь под влиянием того, что звучит слишком много рассказов о человеческих ужасах».⁹

Контакты с радио ограничиваются у молодой аудитории исключительно прослушиванием коммерческих FM-станций, звучащих постоянным фоном к повседневной жизни, в которых поп-музыка перемежается новостными выпусками и рекламой.

Музыка, как показывают исследования, несомненно, влияет на психофизическое состояние молодежи, поэтому необходимо внимательнее взглянуть на данный аспект современной культуры. В современной музыкальной культуре все большее распространение получают экстремальные направления в противоположность официальной популярной музыке. Данные направления характеризуются тем, что ведущую роль в них играют ударные, наличие неживого компьютерного инструмента. По мнению молодежи, эта музыка дает возможность проявлению ее фантазий.

Если учесть музыкальные пристрастия современной молодежи к таким диаметрально противоположным направлениям в музыке, как рок и поп, то можно сделать определенный вывод. Тенденцию к увлечению рок-музыкой в среде современной молодежи можно объяснить как выражение своеобразного протеста против популярной музыки и повышенной агрессивностью этого музыкального направления.

Что же касается изобразительного искусства, как создания картин, так и фоторабот, то здесь преобладают, с одной стороны, агрессивные настроения – уродливое изображение реального мира и человека в этом мире. С другой стороны – романтическое настроение: изображение мира фантазий и грез, в котором все счастливы, красивы и довольны.

В этом можно уловить желание молодежи дистанцироваться, уйти от реальных проблем в собственный, выдуманный ими мир. Это признак слабости, незащищенности молодого человека, вступающего во взрослую жизнь.

Выход в сеть «Internet» зачастую имеет целью посещение чатов и просмотр различного рода «клубнички», реже – поиск информации или «скачивание» готовых рефератов. При этом интерес к художественной литературе у молодых людей катастрофически снижается.

Но поскольку духовная составляющая является неотъемлемой частью человеческой личности, при отсутствии религиозной самоидентификации этот вакуум заполняется алкоголем и наркотиками как суррогатами духовных переживаний. Отсюда, как следствие, мы наблюдаем неутешительную статистику преступности, разводов, аборт, которая не идет ни в какое сравнение даже с советскими временами, не говоря уже о царской России.

Как отметил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл на III Сретенских встречах православной молодежи: «Если проанализировать все то, что происходит в области воздействия на человеческое сознание, то увидим, что воздействие оказывается не только на духовную составляющую, но и на инстинктивное начало человека, которое в современной системе является очень важным приемником информации».¹⁰ Также Предстоятель РПЦ добавил, что современная секулярная культура работает на то, чтобы оторвать образ плотской чистоты от человеческой личности.

Мы видим, что внешняя свобода, полученная человеком, сама по себе не сделала его лучше. Без внутренних четких нравственных и духовных ориентиров свобода превратилась в примитивную вседозволенность. И в этой атмосфере вседозволенности и отсутствия вразумительного идеала для подражания уже успело вырасти целое поколение.

«Кризис стал очень сильным доказательством того тезиса, который всегда предлагала Церковь, – говорит в другой части своего выступления Святейший Патриарх Кирилл, – тезиса о том, что свобода должна сопровождаться нравственной ответственностью. Но люди спрашивают, что такое нравствен-

ность, не хочет ли Церковь взять на себя роль судии, не попахивает ли это клерикализмом, попыткой оккупировать человеческое сознание? И тогда мы отвечаем – нет, Церковь не воспринимает на себя роль судьи, Церковь – не карательная институция, а любящая Мать; Церковь призвана свидетельствовать людям о том, что любая сфера бытия человечества связана с нравственной ответственностью и осознанием греха. А судит Бог не только на Страшном суде и после смерти, Он судит нас и во время нашей земной жизни и самым важным инструментом этого Божьего суда является человеческая совесть».¹¹

Многие в наши дни считают, что нынешнее «непоротое поколение» – большое несчастье для России. Но есть опасность того, что на смену ему придет поколение еще более конформистское, которое может утратить последние духовные ориентиры.

Греческий старец Анфим характеризует наше время следующим образом: «Человечество достигло крайней степени греховности. Сегодня оно находится в самом худшем состоянии со дня творения мира. Дорога, по которой идет человечество, – это дорога упадка, развращенности, дорога тьмы, дорога, которая ведет к гибели. Люди злоупотребляют своей плотью и оттого страдают не только телесно, но и теряют здравый смысл. И вылечить их очень сложно... Сегодня нравственное состояние общества хуже, чем во времена Содома. Мир утопает в пучине греха. Сердце мое исполнено скорби о гибели стольких душ! Человеколюбивый Господь наш для того пришел на землю, чтобы падшее создание Свое возвести на небо. Он даровал нам Свою благодать и принял наше грешное тело, очистил его, освятил и обожил, посадил человека одесную престола величия Своего. Чем сможем мы оправдать нашу неблагодарность по отношению к столь великому Его благоутробию?»¹²

Во многом его слова непосредственно касаются и сегодняшней России. Когда у молодежи нет духовных критериев оценки увиденного и услышанного, очень легко принять ложные цели за истинные. Откуда следует острая необходимость привлечения молодежи к церковной жизни, знакомства ее с вечными, непреходящими духовными ценностями и помощи в выборе верного духовно-нравственного ориентира.

В интервью телеканалу Россия Святейший Патриарх Кирилл по данному поводу рассказал следующую притчу: «Человек прислонил лестницу к стене и полез. Лестница длинная, местами соскальзывает, и человек напрягает все силы для того, чтобы достичь цели, потому что там, наверху, он видит свою цель. Поднимается на самый верх – и вдруг понимает, что не к той стене лестницу приставил. И состояние такое, что готов сброситься с этой лестницы вниз – ведь потрачено столько сил, столько энергии, столько времени... Вот что такое молодежь. Это тот возраст, когда человек приставляет лестницу и по ней поднимается вверх. Это будет непростое восхождение, и как важно, чтобы, достигнув вершины, он сказал: «Я в свое время избрал правильный путь».¹³

В качестве выхода из сложившейся ситуации мне видится расширение и углубление миссионерской работы Русской Православной Церкви в молодежной среде. Необходимость подобной работы исходит из того, что, несмотря на данные опроса, из которого видно, что большинство (60%) респондентов сегодня называют себя верующими людьми и лишь 25% в Бога не верят, при более тщательном рассмотрении отчетливо улавливается некоторая поверхностность этой веры. Так, большинство верующих в молодежной среде не ходит в храмы, не исповедуется, не соблюдает религиозных праздников.

Среди причин собственной веры в Бога на первом месте у молодых людей – необходимость в ней, желание получить надежду, уверенность в завтрашнем дне. Часто среди причин веры упоминается меркантильный интерес, то есть помощь от Бога в обмен на веру в Него. Как сказал когда-то один мой знакомый: «Вот даст мне твой Бог «Мерседес», поверю в Бога, не даст – не поверю».

При таком внешнем отношении к вере особенно необходима проповедническая деятельность, которая не прерывалась с апостольских времен. Именно проповедь должна вести молодежь к соединению с Богом и в Боге – друг с другом, что является главным сущностным назначением Церкви. Именно через проповедь наша Церковь пополняется новыми членами, и через нее пробуждается желание к спасению путем познания Христа Спасителя и устроенной Им Церкви.

При этом не следует забывать, что проповедь в молодежной среде имеет и свою специфику, к которой относятся: малый жизненный опыт молодежи, влияние современной культуры и образования, мировоззренческие позиции, а следовательно, смысл проповеди должен быть понятен для данной среды, и строиться такое благовестие во многом должно на разборе живых жизненных ситуаций близких молодым людям. Именно из обстоятельств близких молодежи миссионер должен раскрыть для нее основы христианства, где главным является Христос, соединение с Ним, исполнение Его заповедей. Образцом этого принципа является для нас святой апостол Павел, который сказал: «Для Иудеев я был, как Иудей, чтобы приобрести Иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; для чуждых закона – как чуждый закона, ...для немощных был как немощный... Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор. 9: 20–22). Ярким примером такого подхода является проповедь апостола в Афинском ареопаге. Хотя Павел и «возмутился духом при виде этого города, полного идолов» (Деян. 17:16), он не проявил своего возмущения, а, наоборот, обратился к горожанам со словами: «Афиняне! по всему вижу я, что вы как бы особенно набожны; ибо проходя и осматривая ваши святыни...» (Деян. 17: 22–23). Идолов Апостол назвал святынями, то есть не оскорбил и не разрушил ценностей слушающих его, но, оттолкнувшись от них, возвел людей к высшей Ценности – Христу.

Современный миссионер, в особенности при работе с молодежью, должен быть разносторонне развит: обладать навыками общения и необходимыми знаниями в области педагогики, психологии и других дисциплин, для того чтобы найти единственно верный путь к сердцам молодых людей. Ему необходимы навыки беседы с молодыми людьми на их языке, не осуждая того, что им дорого, но используя это как повод к проповеди. Хотя из этого вовсе не следует, что миссионер должен потакать нехристианским настроениям в молодежной среде.

Не может быть действенной проповеди и без того, если миссионер сам, своей жизнью не будет стремиться утверждать проповедуемое им. Как говорит апостол Петр: «Господа Бога святите в сердцах ваших» (1 Пет. 3:15), «имейте добрую совесть» (1 Пет. 3:16), «подавайте пример» (ср. 1 Пет. 5:3). А апостол Павел добавляет: «Будьте образцом...в слове, в житии, в любви, в духе, в вере, в чистоте» (1 Тим. 4:12).

При совершении миссионерской деятельности в молодежной среде не следует забывать, что для некоторых молодых людей Священное Писание не является авторитетом. Поэтому необходима разработка новых, отличных от традиционных, методов проповеди, когда ссылки касаются не только Церковных авторитетов. Проповедь должна строиться на позитивных моментах церковной жизни и веры в Бога, а не на запугивании тяжелой смертью неверующего, муками грешников, адом, когда целью проповеди становится не становление духовной жизни, а лишь приобретение средства избежать всех этих напастей. Молодежь может отпугнуть от Церкви проповедование веры в Бога и церковной жизни исключительно с позиций системы запретов и всяческих ограничений. Святой Викентий Леринский (+около 450 г.) так высказался по данному вопросу: «В главном – единство, во второстепенном – свобода, и во всем – любовь».

И в заключение данной статьи опять же хочу привести слова Святейшего Патриарха Кирилла: «Вера дает человеку внутреннюю опору и способность строить свое счастье. В сознании современной молодежи понятия счастья и веры сочетаются, может быть, с большим трудом. Да, люди приходят в храм, им нравится наше литургическое искусство; кроме того, у многих верующие родители, родственники или знакомые, и у большинства людей уважительное отношение к Церкви. Но ту картину, которую они видят в храме, им невероятно тяжело актуализировать и применить к своей жизни, потому что у них нет собственного религиозного опыта. И для человека существуют как бы две реальности: реальность в храме – одна картинка, а на улице – другая. Другая картинка – это его жизнь.

Когда же человек погружается в жизнь Церкви, когда он погружается в реальный духовный опыт, он начинает понимать, какая огромная сила его питает. Мы говорили о целостности человеческой личности, о внутренней

силе – именно это дает Божия благодать, которую мы в Церкви почерпаем, в сочетании, конечно, с человеческими усилиями. Мне кажется, никакими словами, даже выступлением Патриарха по телевидению, не помочь человеку понять то, что открывается только в глубине религиозного опыта. Я могу лишь пригласить людей испытать этот опыт, пройти через него, и тогда они, может быть, скажут лучше, чем я, о том, что в их душе произошло и почему нужны вера и Церковь. Но это открывается в глубине религиозного опыта».¹⁴

ПРИМЕЧАНИЯ:

¹ Выступление Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на III Сретенских встречах православной молодежи 14 февраля 2009 г. <http://www.molgvardia.ru/nexthday/2009/02/16/4475>

² Курский форум, Зачем тебе нужна вера в Бога, поклонение ему? <http://forum.kursknet.ru/viewtopic.php?f=18&t=8967>

³ Пресс-конференция в РИА Новости «Церковь и молодежь – проблемное поле». <http://www.newsru.com/religy/19mar2010/opros.html>

⁴ Там же.

⁵ Сергей Кургинян, «Мир спасется через катакомбы», Russia.ru, видеосюжет. <http://kurg.rtsomm.ru/publ.shtml?cmd=add&cat=2&id=48>

⁶ Экономические стратегии – М., 2008. – №04. – С. 10.

⁷ «Молодежь новой России: ценностные приоритеты». Аналитический доклад. М., 2007. http://www.isras.ru/analytical_report_Youth.html

⁸ Мудрик, А. В. Социальная педагогика [Текст] / А. В. Мудрик. – М.: Academia, 2001.

⁹ Интервью Святейшего Патриарха Московского и всея Руси телеканалу «Россия», 31 января 2010 г. www.patriarchia.ru/db/text/1052808.html

¹⁰ Выступление Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на III Сретенских встречах православной молодежи. <http://www.molgvardia.ru/nexthday/2009/02/16/4475>

¹¹ Там же.

¹² Бусьяс, Х. Старец Анфим [Текст] / Харалампий Бусьяс. – Минск, 2005.

¹³ Интервью Святейшего Патриарха Московского и всея Руси телеканалу «Россия», 31 января 2010 г. www.patriarchia.ru/db/text/1052808.html

¹⁴ Там же.



иерей Димитрий Фетисов

ПОНЯТИЕ «ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ ЛИЧНОСТИ» В СОВРЕМЕННОЙ СВЕТСКОЙ И ПРАВОСЛАВНОЙ ПСИХОЛОГО-ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ НАУКЕ



Иерей Димитрий Фетисов, ассистент кафедры теологии РГУ им. С.А. Есенина, клирик Епархиального подворья в честь Святителя Николая Чудотворца г.Рязани

«...для нас нехристианская педагогика есть вещь немислимая – безголовый урод, деятельность без цели, предприятие без побуждения позади и без результатов впереди.» К.Д. Ушинский¹

Прежде чем мы сможем приступить к рассмотрению этой весьма актуальной для современной педагогики и психологии темы, необходимо с достаточной точностью определить входящие в состав термина «духовно-нравственное воспитание личности» понятия «духовность», «нравственность», «воспитание», «личность».

Понятие «духовно-нравственное воспитание» рассматривается в трудах Н.М. Борытко, И.А. Макаровой, В.А. Беляевой, Т.И. Петраковой, Ю.В. Шарова. Православное понимание духовно-нравственного воспитания укоренено в святоотеческой литературе, опирающейся в свою очередь на тексты Божественного Откровения Ветхого и Нового Заветов. Многовековой опыт Православной Церкви в сфере воспитания был в XIX веке обобщен святителем Феофаном Затворником Вышенским и дал толчок дальнейшему развитию православной педагогики и антропологии в научном русле. Труды К.Д. Ушинского, созданные в конце XIX века, до сих пор являются классикой русской педагогики.

Начало XX века подарило науке педагогические и антропологические работы С.Булгакова, В.В. Зеньковского, И.А. Ильина. Проблемы антропологии рассматривались также в трудах религиозных философов Н.А. Бердяева, Н.О. Лосского, В.С. Соловьева, С.Л. Франка. Но именно в работах Зеньковского и Ильина православный подход к педагогике и антропологии получил свое наиболее целостное выражение в строгой логике научного мышления. Идеи этих авторов вновь актуализируются современными исследователями, в том числе, например, В.Ю. Троицким, З.В. Видяковой, В.А. Беляевой, Н.В. Масло-вым, В.В. Рубцовой, В.И. Слободчиковым, М.Я. Дворецкой, В.А. Слостёниным, Н.М. Борытко, И.А. Макаровой, Т.И. Петраковой, Ю.В. Шаровым.

Причины нашего особенно пристального внимания к источникам первой половины XX века преимущественно перед современными работами обусловлены историческими условиями их создания. Они написаны в эмиграции, где, с одной стороны, ученые имели возможность изучить и критически осмыслить последние достижения западной педагогики, табуированные для советской педагогической мысли. С другой стороны, именно в эмиграции в тот исторический момент не прерывалась под давлением репрессий и атеистической пропаганды традиция православной мысли, православного воспитания, православной культуры, возвращаемая уже вне всякой связи с «официальным» религиозным сознанием, одной живой верой и стремлением сохранить религиозную и национальную идентичность. Для этих ученых (а В.В. Зеньковский был также священнослужителем Православной Церкви) областью естественного знания являлось то, что современным исследователям, оторванным с детства от Православной культуры, приходится открывать, осмыслять, структурировать заново.

Итак, для характеристики понятия духовно-нравственного воспитания личности рассмотрим его составляющие: духовность, нравственность, воспитание, личность.

Современная педагогическая антропология, призванная стать методологической основой педагогической деятельности, далеко не всегда ставит перед собой задачу определения понятия духовности. Удивительно, но в курсе лекций по антропологии доктора педагогических наук Б.М. Бим-Бада практически невозможно увидеть сколько-нибудь определенного структурирования человеческой природы. «Дуалистический подход» к природе человека сформулирован так: «В человеке обнаруживается одновременное наличие и сложное взаимодействие духовности и материальности»². Содержание понятия «духовность» и формы ее взаимодействия с «материальностью» в тексте далее не конкретизируется вовсе, однако из дальнейшего перехода автора к описанию материальных факторов формирования психики можно сделать вывод, что здесь речь ведется о приравнивании духовности к психическим (душевным) процессам. Это то же понимание духовности, духовной жизни,

которое было озвучено в советской педагогике, например В.А. Сухомлинским, как единство жизни «интеллектуальной, эмоциональной и волевой»³. С точки зрения православной антропологии, Сухомлинский духовной жизнью называет душевную жизнь человека. Так, именно душу святитель Феофан рассматривает как единство разума, чувств и воли. Впрочем, в работах Сухомлинского еще сохраняются воззрения, возводимые ко взглядам православных ученых. Например, утверждение, что «без самоуважения нет нравственной чистоты и духовного богатства личности», вполне соотносимо с учением И.А. Ильина о «чувстве ранга», как одного из свойств духовности, о чем будет сказано ниже.

По Ильину, «духовность человека отнюдь не совпадает с сознанием, отнюдь не исчерпывается мыслью, отнюдь не ограничивается сферой слов и высказываний. Духовность глубже всего этого, могущественнее, богаче, значительнее и священнее»⁴. Понимание духовности здесь возводится к христианской категории духа как высшей части в иерархической трихотомии человека. Подробно трихотомию человека – иерархию тела, души и духа – рассматривают такие православные богословы и святители, как Феофан Затворник Вышенский и Лука Войно-Ясенецкий.

«Что же это за дух? Это та сила, которую вдохнул Бог в лицо человека, завершая сотворение его»⁵. «Дух, как сила, от Бога исшедшая, ведает Бога, ищет Бога и в Нем одном находит покой»⁶. В качестве основных явлений духовной жизни святитель выделяет страх Божий, совесть и жажду Бога.

Вслед за святителем Феофаном И.А. Ильин также рассматривает в числе основных проявлений духа искание Бога, совесть, страх Божий, который в терминологии ученого представлен как «чувство ранга» или «чувство собственного духовного достоинства... в котором уважение к своему духу есть в то же самое время смирение перед лицом Божиим»⁷.

Протоиерей Василий Зеньковский, говоря о духовности, полемизировал с подходами к ней светских ученых, философов и психологов, низводивших духовные проявления к области высшего творчества человеческой психики: «Человеку нового времени не хочется трансцендентного, ему не нужен Бог, хотя нужна и дорога духовная жизнь и творчество... Религия в нас есть функция этической жизни – этот тезис Канта отвечает самым глубоким и затаенным замыслам в европейской душе»⁸.

«Начало духовности в человеке не есть отдельная сфера, не есть особая и обособленная жизнь, а есть творческая сила, энтелехийно пронизывающая собой всю жизнь человека (и души, и тела) и определяющая новое качество жизни»⁹. Здесь, конечно, суждение автора не опровергает православного учения о трихотомии, а лишь указывает на иерархическое положение духовной жизни по отношению к душевной и телесной: духовная жизнь венчает жизнь нашего естества и одновременно пронизывает ее целиком, определяя вектор развития и души, и тела, и всего человека в его личностном триединстве. «Все в

человеке потому и лично, что соотносено к духовному началу, что человек всегда и во всем духовен»¹⁰. Зеньковский называл духовность, духовную жизнь сердцевинной личности, «связью с которой и держится вся наша личность в полноте ее сил»¹¹.

«Существенно важно преодолеть отождествление понятия духовности и жизни в добре, существенно важно установление факта светлой и темной духовности»¹². Это положение Зеньковского чрезвычайно важно. Оно коренным образом расходится с гуманистическим и антропософским восприятием духовности, как исключительно «высшей», а потому исключительно положительной стороны человеческой жизни. «Так же, как изначально стремление наше к добру, таким же изначально оказывается и стремление ко злу, ... истина об образе Божьем в человеке сопрягается для антропологии с истиной о первородном грехе в нас»¹³. Это особенно важно понимать в свете утверждения автора о том, что одним из основных качеств, «даров» духа является свобода – в том числе и свобода склониться в сторону добра или зла.

Нравственность традиционно рассматривается как «совокупность принципов и норм поведения людей по отношению друг к другу и обществу»¹⁴ и в этом смысле обычно сближается или полностью идентифицируется (например, в БСЭ) с понятием морали. Как пример современного подхода к пониманию соотношения духовности и нравственности можно привести определение Т.И. Петраковой: «Духовность и нравственность являются важнейшими, базисными характеристиками личности. Духовность определяется как устремленность личности к избранным целям, ценностная характеристика сознания. Нравственность представляет собой совокупность общих принципов и норм поведения людей по отношению друг к другу и обществу. В сочетании они составляют основу личности, где духовность – вектор ее движения (самовоспитания, самообразования, саморазвития), она является основой нравственности»¹⁵.

Здесь видно производное положение нравственности по отношению к духовности. Однако в современной науке нет единства по этому вопросу. Большая часть ученых по-прежнему склонна верить в нравственность (мораль), независимую от духовных (религиозных) ценностей. Еще в начале прошлого века Зеньковский указывал на непростые взаимоотношения этих двух основных подходов к учению о морали и нравственности:

«Когда-то было время, когда с глубоким одушевлением, почти религиозным энтузиазмом склонилась европейская душа к утверждению «независимой» морали, к вере в человека независимо от религии. А ныне – вновь возвращаемся мы к ясному, глубоко выстрадавшему сознанию того, что внерелигиозная мораль неосуществима»¹⁶.

«Христианство не отвергло естественных добрых движений в душе, ... но главная сила моральной жизни нашей в том, чтобы быть с Богом. По слову

Спасителя мы ничего не можем делать без Него, – и это вовсе не ослабляет и не уменьшает нашей свободы, а означает только, что наша свобода расцветает лишь в общении с Христом, что вне этого мы бессильны и ничтожны»¹⁷.

О религиозной (христианской) морали ученый говорит, что «она была... системой мистической этики, связывая всю внутреннюю жизнь души с Богом, выдвигая на первый план преданность воле Божией»¹⁸. Думаем, именно в этом смысле Святейший Патриарх Кирилл понимал нравственность, говоря о ее роли в педагогическом процессе: «Без формирования нравственного начала в современном человеке не может существовать никакого образовательного процесса»¹⁹.

Нравственность как знание и исполнение моральных норм ради самих моральных норм вне соотнесения их с угождением воле Божьей не имеет ценности в православном восприятии: «...Христианство ищет не доброго поведения и не дел закона, а внутреннего перерождения нашего сердца, иначе говоря, свободного обращения к Богу»²⁰.

Таким образом, нравственность согласно православной педагогике есть по сути не цель воспитания, а лишь показатель его успешности. Воспитание, пробудившее жизнь человеческого духа в сторону возрастания светлой (согласующейся с волей Бога) духовности, естественным образом принесет и плод нравственного поведения в отношении к миру. А «успешное» до поры до времени нравственное воспитание в отрыве от его духовной основы может принести непредсказуемые плоды, среди которых и бунт аморализма, и сублимация богоборческой по своей сути законнической «праведности» и потаенной, разъедающей личность гордыни.

«Воспитание – целенаправленный и организованный процесс формирования личности»,²¹ – формулирует учебная педагогическая литература. Такое определение требует уточнения, как минимум, двух вопросов: что есть личность и каким может быть вектор ее формирования.

Светская педагогика традиционно рассматривает личность как результат социализации индивида: «Человек не рождается личностью, а становится ею в процессе развития»²². Однако такое определение в корне противоречит христианскому пониманию человеческой личности. В православном понимании личностью человек приходит в мир, так как от рождения – и даже до рождения, еще в утробе матери – он наделен образом Божиим. «Начало личности» В.В. Зеньковский называет «основным выражением» этого образа²³. Самосознание как основное, прежде всех прочих раскрывающееся свойство личности непроизводно, как и сама личность. Самосознание доопытно, это «внутреннее я» выражается через «эмпирическую личность», включенную в сферу социального, но не равно ей. Светская педагогика, не замечая непроизводного начала человеческой личности, восходящего к образу Божьему в ней, направляет внимание лишь на «эмпирическую личность», которая,

действительно, может подлежать «формированию» и «развитию». «...Когда мы говорим о динамике психических процессов – внимания, ощущения, памяти, то здесь, видимо, нормально и уместно говорить о развитии. Но применительно к личности понятие «развитие» формализует, обобщает и выхолащивает глубину и тайну внутреннего личностного роста или, напротив, падения»²⁴.

По этой границе «глубинной» и «эмпирической» личности расходятся в стороны православный и светский подходы к воспитанию. Светская педагогика направляет свои усилия на «формирование» личности ребенка, представляя его как бы рабочим материалом, более или менее податливым в зависимости от качеств индивида (потенциальной личности) – его темперамента. Здесь ребенок – это *tabula rasa*, нейтральная в смысле изначальной индифферентности к добру и злу, формирование его заключается в развитии способностей и задатков.

Православная педагогика, не отрицая важности воспитания эмпирической личности, говорит о том, что оно имеет лишь «инструментальное значение»²⁵. Кроме того, «истина об образе Божьем в человеке сопрягается для антропологии с истиной о первородном грехе в нас»²⁶. Видя человека в его изначальной полярности, православная педагогика исключает возможность «нейтралитета» в воздействии на личность. «Так же, как изначальное стремление наше к добру, таким же изначальным оказывается и стремление ко злу»²⁷. Зная это, к воспитанию личности в единстве ее эмпирического и глубинного (духовного) православная педагогика подходит не с дерзновенной идеей «формирования», а с идеей «раскрытия» (образа Божьего), идеей «освобождения» (от рабства греху), идеей «исцеления» и «спасения».

В этой связи можно привести несколько наиболее характерных высказываний:

«Тема воспитания в исцелении духовного начала, в нас живущего, – но это исцеление... не может быть ни делом одного лишь «воспитания», ни результатом саморегуляции. Тема воспитания как исцеления духовного начала может быть правильно поставлена, лишь как тема спасения и искупления»²⁸.

«Воспитание подходит к теме спасения не в отрыве от эмпирической жизни, а именно в связи с ней, – сквозь эмпирическое развитие и всю реальность его проблем, трудностей, скачков оно идет к теме спасения и исцеления. Поэтому воспитание эмпирической личности получает здесь первостепенное, хотя и инструментальное значение»²⁹. «Смысл воспитания раскрывается для нас в свете идеи спасения...»³⁰

«В воспитании дело идет об «освобождении», т.е. о восхождении к свободе. ...Воспитание работает над эмпирической личностью, над той ее частью, которая связана с миром вещественным и социальным; духовные силы ребенка (в том числе дар свободы) создают возможность и основу воспитания, но они не создаются воспитанием. В этом смысле воспитание имеет задачу помочь ребенку стать свободным, обрести свободу»³¹.

«Самое важное в воспитании – это духовно пробудить ребенка»³². Лишь исходя из этих основополагающих идей о воспитании, православные ученые выводят педагогические идеи более практического характера.

Следует осознать, что, поскольку здесь речь идет о раскрытии личности как в эмпирии, так и в ее духовной глубине, постольку можно говорить о том, что в их понимании всякое адекватное воспитание – это духовное воспитание. Или духовно-нравственное, так как под «нравственным», собственно, подразумевается все социальное, эмпирическое.

Заметим, что еще прежде В.В.Зеньковского «С.А. Рачинский, Н.И. Пирогов, К.Д. Ушинский, а в 50-е гг. XX века В.А. Сухомлинский на первое место в воспитании ставили задачу воспитания внутренней направленности человека, его глубинных способностей ощущения божественной красоты мироздания, которые рождают духовную любовь к окружающему миру и к другим людям»³³.

Как было сказано выше, для православной педагогики процесс духовно-нравственного воспитания есть не некий экзотический «подвид» воспитательной деятельности, а осуществление воспитательного воздействия во всей его полноте, есть процесс воспитания в целом.

Потребность во введении термина «духовно-нравственное воспитание» есть, собственно, потребность педагогической науки в ее современном состоянии расколотости на мировоззренческие «лагеря» натуралистов, трансценденталистов и супернатуралистов³⁴. Так называемая «светская» педагогика, исходящая из мировоззренческой установки натурализма, изложенная, в частности, и в учебнике Подласого, и в курсе лекций Бим-Бада, склонно выделять духовно-нравственное в отдельную область воспитания постольку, поскольку сама духовность и нравственность для натурализма – лишь высшая область психической жизни, психических потребностей и способностей, имеющих натуральный (полностью обусловленный природой и социумом) характер.

А «трансцендентализм при обосновании педагогики исходит из учения о верховном значении мира ценностей»³⁵. Здесь мир ценностей, порождающий духовность и нравственность, – область, совершенно вне человека положенная, императив, извне влияющий на человека и присваиваемый человеком лишь в процессе интериоризации. Для педагога-трансценденталиста, таким образом, также естественно будет выделить духовно-нравственное в особую область воспитания, рассматривая такое воспитание как некое сопряжение души ребенка с вне ее положенной системой моральных ценностей.

Но супернатурализм (или религиозный реализм), к мировоззренческой установке которого восходит и православная педагогика, предлагает совершенно иную картину.

Выше уже было рассмотрено учение православной антропологии об образе Божьем в человеке. «Образ Божий в человеке не есть его «природа», но

он входит в его природу и дает ей то начало личности, которого в тварном мире вне человека нет... Начало личности становится центром человеческой природы, в которой в силу этого все личностно, т.е. все восходит к духовному средоточию в человеке».³⁶

Это принципиальный момент. Человек по естеству своему «натурален», но через образ Бога ему открывается путь к сверхнатуральному – к миру горнему, к Богообщению. Духовные ценности – не продукт человеческого сердца, но и не область трансцендентного, внешнего. «Душа наша сопряжена с Абсолютом, она Им живет и держится, Его ищет и им воспламеняется»³⁷. Таким образом, духовные ценности, не являясь продуктом человеческого творчества, будучи сверхнатурального порядка, входят тем не менее в ядро человеческой личности, являются проявлением образа Божьего в нас и свободно принимаются (или отвергаются) духом, изначально склонным как к Добру, своему первоисточнику, так и ко злу под влиянием первородного греха. Следовательно, для православной педагогики воспитание – это в первую очередь воспитание духа как носителя «дара свободы» в нас, в умении свободно выбирать путь в сторону добра. «Моральная жизнь, немислимая вне свободы, есть функция в нас религиозной жизни, есть цвет и плод мистического соединения с Христом в Церкви»³⁸. Воспитание духа в свободной любви к Богообщению есть, таким образом, воспитание всего человека как триединства, пронизанного и иерархически организуемого духом. Таким образом, духовно-нравственное воспитание не может осуществляться как некий экзотический подвид педагогического процесса, но должно само включать в себя как части целостной системы школьное и семейное воспитание, физическое, религиозное (так В.В. Зеньковский склонен был рассматривать религиозное как частный случай, одну из форм духовного воспитания наряду с социальным, моральным, интеллектуальным, эстетическим³⁹) воспитание и прочие виды воспитательного воздействия.

В русле такого понимания воспитания работают и современные православные педагоги. Характерны, например, определения доктора педагогических наук Т.Петраковой:

«Духовно-нравственное воспитание личности – сложный и многогранный процесс, включающий педагогические, социальные и духовные влияния. Однако он в известной мере автономен»⁴⁰.

«Факторы, обуславливающие духовно-нравственное становление и развитие личности школьника, можно разделить на четыре группы: природные (или биологические), социально-культурные, педагогические, духовные. Во взаимодействии со средой, целенаправленными влияниями (педагогическими факторами) выстраивая правильное общение с реальным и духовным миром, школьник приобретает необходимый духовный опыт и опыт нравственного поведения»⁴¹.

Итак, при таком понимании воспитания мы не имеем по сути необходимости во введении специальных терминов, но на общем, не только религиозном, педагогическом пространстве можем употреблять как синонимы понятия «воспитание» (ср. Ильин И.А.: «Самое важное в воспитании – это духовно пробудить ребенка»⁴². «Воспитать ребенка значит заложить в нем основы духовного характера и довести его до способности самовоспитания»⁴³.), «духовное воспитание» и «духовно-нравственное воспитание». При этом мы подчеркиваем, что объем понятия «духовно-нравственное воспитание» не только не уже объема понятия «воспитания», но равен ему, а для религиозного сознания – значительно шире.

ПРИМЕЧАНИЯ:

¹ К.Д. Ушинский. Проблемы педагогики. М., 2005, с. 210

² Б.М. Бим-Бад. Педагогическая антропология: Курс лекций. – М.: 2003, с.79.

³ В.А.Сухомлинский. О воспитании/ Сост: С.Соловейчик. – М.: 1985, с.127.

⁴ Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. М.: Русская книга, 1993. Т.3, с. 399.

⁵ Свт.Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? – Минск: 2006, с.30.

⁶ Там же. Стр.31.

⁷ И.А. Ильин. О воспитании в грядущей России. // О воспитании национальной элиты. Стр.338.

⁸ В.В. Зеньковский. Автономия и теонмия. // Педагогические сочинения/ Сост. Е.Г.Осовский, О.Е. Осовский/ Ред. Е.Г.Осовский. – Саранск: 2002, с. 181.

⁹ В.В. Зеньковский. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии.// Педагогические сочинения, с.241.

¹⁰ Там же, с. 242.

¹¹ Там же, с. 245.

¹² Там же, с. 268.

¹³ Там же, с. 267.

¹⁴ Глоссарий.ру.

¹⁵ Т.И. Петракова. Ценностный потенциал базового образования в духовно-нравственном воспитании учащихся. Научная статья. http://www.nravstvennost.info/library/news_detail.php?ID=2053

¹⁶ В.В. Зеньковский. Автономия и теонмия. // Педагогические сочинения, с. 172.

¹⁷ Там же, с. 174.

¹⁸ Там же, с. 173.

¹⁹ Слово Святейшего Патриарха Кирилла на заседании президиума Российской академии образования 11 ноября 2009 года, электронная версия. – Официальный сайт Московского Патриархата.

²⁰ Коренная проблема современной педагогики // Педагогические сочинения/ Сост. Е.Г.Осовский, О.Е. Осовский/ Ред. Е.Г.Осовский. – Саранск: 2002, с. 166.

²¹ И.П. Подласый. Педагогика. Новый курс. – М.: 2005, с. 26.

²² Там же, с. 72.

- ²³ В.В. Зеньковский. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. // Педагогические сочинения, с. 238.
- ²⁴ Б.В. Ничипоров. Введение в христианскую психологию: Размышления священника-психолога. – М.: 1994, с.45.
- ²⁵ В.В. Зеньковский. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. // Педагогические сочинения/ Сост. Е.Г.Осовский, О.Е. Осовский/ Ред. Е.Г.Осовский. – Саранск: 2002, с. 318.
- ²⁶ Там же, с. 267.
- ²⁷ Там же, с. 318.
- ²⁸ Там же, с. 317.
- ²⁹ Там же, с.318.
- ³⁰ Там же, с. 233.
- ³¹ Там же, с. 228.
- ³² И.А. Ильин. Путь духовного обновления. // О воспитании национальной элиты, с.380.
- ³³ В.А. Беляева. Проблема духовно-нравственного воспитания личности в творчестве Ивана Алексеевича Ильина. Научная статья. http://www.pokrov-forum.ru/action/scien_pract_conf/pokrov_reading/sbornik_2005-2006/txt/beliaeva.php.
- ³⁴ См. В.В. Зеньковский. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. // Педагогические сочинения, с.212.
- ³⁵ Там же, с. 213.
- ³⁶ Там же, с. 334.
- ³⁷ Там же, с. 245.
- ³⁸ В.В. Зеньковский. Автономия и теонмия. // Педагогические сочинения, с. 174.
- ³⁹ См. См. В.В. Зеньковский. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. // Педагогические сочинения, с. 338–339.
- ⁴⁰ Т.И. Петракова. Ценностный потенциал базового образования в духовно-нравственном воспитании учащихся. Научная статья. http://www.nravstvennost.info/library/news_detail.php?ID=2053
- ⁴¹ Там же.
- ⁴² И.А. Ильин. Путь духовного обновления. // О воспитании национальной элиты, с.380.
- ⁴³ Там же, с. 375.



Зайцева Е.В.

«СОВЕСТЬ» КАК ЦЕННОСТНАЯ КАТЕГОРИЯ В ПОНИМАНИИ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА ВЫШЕНСКОГО



Зайцева Елена Васильевна, старший преподаватель кафедры пед-технологий Рязанского областного института развития образования, преподаватель Рязанской Православной Духовной Семинарии

Одной из наиболее актуальных проблем современного общества является проблема ценностей человека и их формирования. Эта проблема является приоритетной в любой науке, изучающей человека и общество. Исследованием ценностной ориентации личности занимались С.И.Гессен, В.В.Зеньковский, И.А.Ильин, К.Д.Ушинский и многие другие.

Ценностная ориентация – важнейший элемент внутренней структуры личности, а ценности – это ориентиры, в соответствии с которыми человек выстраивает свои отношения с Богом, людьми и окружающим миром. Актуализируясь, ценности ориентируют поведение людей, являясь при этом своего рода регуляторами социального поведения. Основная трудность проблемы связана с тем, что в современном российском обществе нет единства в определении иерархии ценностей. Тем более сейчас во многом ценности российского общества формируются под влиянием ценностей западной культуры. Следует отметить, что это влияние довольно сильно и объяснимо образовавшейся мировоззренческой пустотой, возникшей после отказа от старой идеологии. В советском обществе ценностная ориентация формировалась под воздействием этой идеологии, и определенные ценности, такие как трудолюбие, честность, любовь к Родине

и др., были приоритетными для всех граждан. Впоследствии эти ценности утратили свою значимость, так как была утрачена сама идеология. Поэтому возник, как было сказано выше, вакуум, который обязательно должен быть заполнен. Те негативные явления (алкоголизм, наркомания, игромания, сквернословие и др.), которые получили широкое распространение в современном обществе, это последствия попытки заполнить образовавшуюся пустоту. В результате человек выстраивает неверную, искаженную систему ценностей, и деформация в первую очередь проявляется в иерархии ценностей. Для исправления ситуации необходимо утверждение таких ценностей, которые помогут воспитанию у человека высоких моральных качеств, формированию духовно-нравственной личности.

Эта проблема побуждает обратиться к религиозной философии и, в частности, к религиозно-педагогическому наследию известного русского богослова и философа святителя Феофана Затворника Вышенского, который является автором многих важнейших нравоучительных произведений. Среди этих произведений наибольший педагогический интерес вызывают такие сочинения, как «Начертание христианского нравоучения», «Путь ко спасению», «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?». Его богословские и философские труды отличаются глубоким знанием самых сокровенных явлений духовной жизни в сочетании с обширными сведениями во всех областях человеческих знаний, а также назидательностью.

Главная задача произведений святителя Феофана – раскрытие высшего смысла и цели человеческой жизни. Над всем этим господствует мысль о важнейшем предмете человеческой жизни – о христианском спасении. Этот вопрос разрабатывается во всех его нравоучительных сочинениях. Размышляя об основах духовного и нравственного бытия человека в мире, важной составляющей которого является нравственное совершенствование человека, святитель Феофан глубоко проникает во внутренний мир человека. Наблюдающий как бы спускается в самые тайные уголки, освещает самые сокровенные движения духа, подмечает в них очень тонкие проявления нравственного начала. Сознание и самосознание, совесть, разум с его идеями, рассудок с его понятиями, суждениями, умозаключениями, память, воображение, воля со своими желаниями и наклонностями, сердце с чувствованиями – все эти разнообразные силы и явления человеческого духа обстоятельно рассматриваются в произведениях святителя Феофана Затворника. Святитель подробно определяет естественное назначение и сферу деятельности каждого из них в кругу нашей внутренней жизни и указывает те ненормальные и часто уродливые формы, какие они принимают в действительности.

Особенно важное значение имеет понятие совести. Понятие «совесть» у святителя Феофана, по словам П.А. Смирнова, – высший руководитель нравственной жизни¹. Совесть, по словам святителя Феофана, – практическое со-

знание, в этом отношении можно сказать, что она есть и сила духа, которая сознавая закон и свободу, определяет взаимное отношение их². Интересно, что и в словаре В.И. Даля под совестью понимается «нравственное сознание, нравственное чутье или чувство в человеке, внутреннее сознание добра и зла, тайник души, в котором отзывается одобрение или осуждение каждого поступка, чувство, побуждающее к истине и добру, отвращающее ото лжи и зла, невольная любовь к добру и к истине, прирожденная правда, в различной степени развития»³. Также в педагогическом энциклопедическом словаре в словарной статье «совесть» ключевым словом выступает понятие «осознание»: «Совесть – способность человека, критически оценивая свои поступки, мысли, желания, осознавать и переживать своё несоответствие должному как собственное несовершенство»⁴.

Святитель Феофан утверждает, что совесть в человеческом естестве чрезвычайно связана с Богом. Спокойствие совести есть первое условие мирных отношений с Богом. Совесть предназначена для того, чтобы образовать человека в соответствии с Богом, помочь ему приблизиться к Нему. С этой целью она возвещает ему закон, по которому ему нужно жить, чтобы это образование было успешным, «обязывает исполнять его, судит по нему, награждает или наказывает. Совесть указывает, что право и что не право, что угодно Богу и что не угодно, что должно делать, а что не должно делать. Совесть как законодатель показывает законы, по которым нужно жить и действовать человеку и к чему склонять свою волю как существу разумному и свободному. В связи с этим можно утверждать, что святитель Феофан выделяет у совести законодательную функцию.

Но при этом святитель Феофан предупреждает, что совесть как законодатель нередко и сама по себе неверно показывает законы, по которым нравственно обязан жить и действовать человек как существо разумно-свободное⁵. Тем более и чаще бывает это под влиянием и при столкновении требований ее с нашим самолюбием. Так, нередко совесть затрудняется даже в определении основного вопроса нравственности – о том, что следует считать главным, руководящим принципом жизни. «В определении принципа жизни можно встретить самые разнообразные, даже противоречивые взгляды и толкования. Одни, редкие, выше всего считают служение Богу, другие – общественную деятельность, третьи – научную деятельность»⁶.

Когда же совести приходится встретиться с нашим эгоизмом, то ее законные требования или с умыслом ложно перетолковываются, или же совершенно искажаются и даже заменяются другими, превратными началами. Так Святитель Феофан отмечает, что под предлогом сохранения здоровья человек удаляется от поста, под видом поддержания семьи отказывается от благотворительности. «А нередко, – утверждает святитель Феофан, – заходим

гораздо дальше, прямо вводя в жизнь превратные и заведомо ложные правила: так скупость считаем бережливостью, расточительность – щедростью и пр.»⁷

Не лучше, по словам святителя Феофана, исполняется долг совести как судьи. По существу своему она обязана тщательно и неуклонно следить не только за нашими делами, но и за всеми внутренними движениями и при малейшей неисправности строго и нелицемерно судить. Но этого мы обычно не наблюдаем, особенно когда примешиваются страсти. Совесть в падшем состоянии – разбитое зеркало, ложно и фальшиво представляющее как нас самих, так и наши дела и занятия. Чаще всего мы видим, что человек строго судит других, а себя стремится оправдать, то ссылаясь на свое неведение и слабость, то на обстоятельства и соблазны. Нередко можно встретиться и с сознательным и упорным отрицанием своей очевидной виновности, что уже свидетельствует о глубоком повреждении совести. Конечно, бывают случаи, когда человек, нравственно падший, испытывает сильные угрызения совести. Но в большинстве случаев сознание своей виновности остается только в мысли, не тревожа сердце, и человек является холодным зрителем своих безнравственных дел и поступков. Это равнодушие происходит от частого нравственного падения. Часто происходит так, что человек старается убедить себя, что мучения совести есть только плод суеверного страха неразвитого человека.

Совесть – это такая ценность, в соответствии с которой человек соизмеряет свои мысли, дела, поступки. Так, святитель Феофан говорит о совести, как о чистом зеркале, в котором отражается вся наша духовная жизнь. Справедливые требования ее должны сознаваться и исполняться, как непреложный и обязательный закон. «Наш совестный суд обращается исключительно на себя, причем совершенно без всякого укрывательства и ложного снисхождения, со всей основательностью и полнотой, касаясь не только видимых, но и тайных помышлений и намерений; осудить же других считается большим грехом. Здесь не только нет места самооправданию и упорной несознательности, но наоборот, вся жизнь проходит в самоосуждении и покаянии»⁸. Совесть не только знает и чувствует нравственные явления и соответственно оценивает их, но и действует в отношении их, либо отвергая, либо одобряя и содействуя проведению их в жизнь.

Таким образом, анализ богословских трудов святителя Феофана Вышенского, а также научной и философской литературы позволяет сделать вывод, что основной категории «совесть» являются близкие по значению понятия «знание», «сознание», «осознание». То есть в совести заложено осознание правильного направления. По своей сущности совесть может быть названа ответственным внутренним вектором, которым контролируется и оценивается личное поведение человека в каждом конкретном случае его жизни.

ПРИМЕЧАНИЯ:

¹ Смирнов П.А. Жизнь и учение святителя Феофана Затворника. – Единецко-Бричанская епархия.

² Тертышников Георгий, архимандрит. Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. – «Правило веры». : М., 1999.

³ Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. С-Пб. 2001.

⁴ Педагогический энциклопедический словарь. - Научное издательство «Большая российская энциклопедия». М. 2003. – с.265.

⁵ Смирнов П.А. Жизнь и учение святителя Феофана Затворника. – Единецко-Бричанская епархия.

⁶ Тертышников Георгий, архимандрит. Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. – «Правило веры». : М., 1999.

⁷ Смирнов П.А. Жизнь и учение святителя Феофана Затворника. – Единецко-Бричанская епархия. – с.365

⁸ Тертышников Георгий, архимандрит. Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. – «Правило веры». : М., 1999.



протоиерей Сергей Рыбаков

ПСИХОАНАЛИЗ: БОГОБОРЧЕСТВО ПОД ВИДОМ НАУКИ

Вряд ли сейчас можно найти учебник по психологии (например, В. М. Лейбина¹, Л.Ф. Обуховой², Р.С. Немова³, Е. О. Смирновой⁴ и многие другие), который не содержал бы учения психоанализа, причем чаще всего с положительной оценкой. С точки зрения настоящего исследования естественно поставить вопрос о том, насколько широкое распространение получил психоанализ в педагогике. Здесь можно привести в качестве примера учебник В. М. Лейбина «Психоанализ», в аннотации которого сказано: «В пособии изложены психоаналитические идеи и концепции, связанные с изучением бессознательного психического, ошибочных действий, сновидений, сексуального развития ребенка, структуры психики, страха, невротических заболеваний, техники лечения психических расстройств, а также религии, этики, искусства, культуры... Учебное пособие предназначено для преподавателей, аспирантов и студентов факультетов психоанализа, психологии, философии, социологии, педагогики, а также для всех тех, кто интересуется проблемами человека и культуры».

Как видно из приведенной выше цитаты, психоаналитические подходы рекомендуются для употребления весьма широкому кругу лиц. Так происходит и в жизни: многие педагогики и психологи



*Протоиерей
Сергей Рыбаков,
кандидат физико-
математических наук,
доцент кафедры
теологии РГУ
им. С.А. Есенина,
председатель отдела
религиозного образования
и катехизации
Рязанской епархии*

применяют психоаналитические методы в практике исследования состояния учащихся, дают рекомендации родителям и самим детям на основе учения Фрейда и его последователей: К. Юнга, А. Адлера, Э. Фромма и пр. Такие выражения, как «оговорка по Фрейду», «комплекс неполноценности», «либидо», «эдипов комплекс» и многие иные, вошли в повседневную речь, стали признаком образованного человека.

К сожалению, мало кто задумывается о духовных источниках психоанализа, и о тех последствиях для общества, которые являются результатом массового использования этих методов в педагогической практике и в психологии.

Начало психоанализу в различных его формах положил австрийский врач-невропатолог и психиатр Зигмунд Фрейд (1856–1939). Возникнув в рамках психиатрии как своеобразный подход к лечению неврозов, психоанализ первоначально не претендовал на роль философского учения. Однако достаточно быстро он завоевал популярность и его теоретические положения и установки стали применяться в философии, поскольку являлись по своей сути положениями антропологии, а также затрагивали социальные феномены. Более того, сам Фрейд развил свои взгляды в сопоставлении с религией, а следовательно, придал им соответствующую значимость. Поэтому, по мнению некоторых исследователей, психоанализ есть «скорее религия, чем наука. Она имеет свои догмы, свои ритуалы, а психоаналитические интерпретации почти мистичны, во всяком случае, очень мало контролируемы» (проф. Барюк, «Люди, как мы»)». Популяризации идей Фрейда весьма способствовало его членство в масонской организации «Бнай Брит» (Сыны Завета), посвящение в которую состоялось 23 сентября 1897 года. «Один французский исследователь по этому поводу пишет: «Согласно документам, которые мы могли изучить, кажется, что Бнай Брит внесло большой вклад в дело Фрейда – как в само создание психоаналитического корпуса, так и в его развитие во всем мире» («Секреты и тайны Международного Ордена Бнай Брит», издатель Эммануэль Ратье. Париж, 1993)».

«По Фрейду, – пишет Фромм в работе «Психоанализ и религия», – религия возникает из беспомощности человека перед противостоящими силами природы и внутренними инстинктивными силами. Религия появляется на ранней ступени развития человечества, когда человек еще не может применить разум, чтобы справиться с этими внешними и внутренними силами, и должен подавлять их или управлять ими, прибегая к помощи «контраффеков» и других эмоций, функция которых – в подавлении и контроле над тем, с чем разум не справляется».

Фрейд, таким образом, стоит на атеистических позициях, и человек, создающий религию, в его представлении – это потомок обезьяны, который только научается, но еще не может «применять разум». Но собственно способ, каким человек «произошел от обезьяны», каким образом он получил разум, чтобы его «применять», Фрейда не интересует, и он просто использует эво-

люционистские представления, перенося их из онтологии и антропологии в психологию.

Здесь можно отметить важную характерную черту формируемого психоанализа. Фромм говорит о внутренних силах, с которыми человек не может справиться. Это существенная черта всего психоанализа. Дофрейдовская психология в качестве объекта исследования имела «нормального», физически и психически здорового человека. Причем сам подход к психологии человека сводился к материализации психики, к устранению тайны души и сведению самой души к её наблюдаемым и даже измеряемым функциям. Это была общемировая тенденция. Так, например, основатель и первый директор Психологического института, открытого в 1912 г. при Императорском Московском университете, профессор Московского университета Г.И. Челпанов подходил к исследованиям в области психологии следующим образом: «Хотя психология, как обыкновенно принято определять ее, и есть наука о душе, но мы можем приняться за изучение ее «без души», т.е. без метафизических предположений о сущности, непротяженности ее и можем в этом держаться примера исследователей в области физики»⁹.

Такой взгляд на душу человека отталкивал большинство нормальных людей, сохранявших еще христианские представления о таинственной сущности души, о её неповторимости, о её несводимости к элементарным реакциям, наконец, о вечности дарованного ей бытия. «Ибо человек – сверхестественное существо! – и по происхождению своему, и по способу, и по смыслу своей жизни – пишет В. И. Слободчиков. А потому – по определению он оказывается неуловим в понятийных сетях традиционного научного знания. Однако именно на этом типе знания основаны и многочисленные варианты современных гуманитарных практик (образование, медицина, политика, практическая психология и др.)»¹⁰.

В то время как официальная психология исследовала и расщепляла душу «нормального» человека на составные реакции, выделяя типичное, общее, усредненное, чисто материалистическое, абсолютно изучаемое и измеряемое в человеке, Фрейд как психопатолог, исследуя характер и причины возникновения неврозов, натолкнулся на ту область человеческой психики, которая оставалась вне поля зрения статусной материалистической психологии. В этом отношении работы Фрейда прорывали стену грубого материализма, но за этой стеной Фрейд находил и предъявлял миру темную сущность ОНО, определяемого во всех мировых религиях как демоническое начало в человеке. В общем плане психика человека представлялась Фрейду расщепленной на две противостоящие друг другу сферы сознательного и бессознательного, причем бессознательное он считал центральным компонентом, составляющим суть человеческой психики, а сознательное – лишь особой инстанцией, надстраивающейся над бессознательным.

Характеризуя бессознательное З. Фрейда, И. Р. Шафаревич пишет: «Согласно взглядам Фрейда (впервые высказанным в статье «По ту сторону принципа удовольствия»), человеческая психика сводится к проявлениям двух основных инстинктов: инстинкта жизни или Эроса и инстинкта смерти или Танатоса (или принципа Нирваны). Оба они являются общебиологическими категориями, фундаментальными свойствами живого вообще. При этом инстинкт смерти есть проявление общей «инерции» или тенденции органической жизни к возвращению в более элементарное состояние, из которого они были выведены внешним возмущением; а роль инстинкта жизни сводится к тому, чтобы живое существо избегало всех путей возвращения в неорганическое состояние, кроме того, который в нем имманентно заложен»¹¹.

Поскольку религия, по Фрейду, формируется на ранних стадиях бытия человечества, когда отсутствуют образованные сознательной деятельностью способы подавления инстинктов, то исследование феномена религиозности, следовательно, легче всего производить, наблюдая детский возраст, в котором факторы воспитания и социализации еще не имеют довлеющего значения. (Здесь легко прослеживаются типичные эволюционистские заблуждения: в утробе матери младенец повторяет дочеловеческий этап развития, а родившись ускоренно «проходит» путь исторического человека.) Поэтому Фрейд сосредотачивается на том глубоком следе, который оставляют детские переживания. В этой логике феномен религии сводится к характеру отношений между ребенком и родителями, в особенности отношений ребенка и отца, поскольку в XIX и в начале XX веков феминистские установки были еще не проявлены. Принятие религиозных взглядов во взрослом возрасте – это, следовательно, религиозное переживание детских ощущений, где роль отца – защитника должен взять на себя Бог. Фромм по этому поводу пишет: «Ощущая опасные, неуправляемые и непонятные силы внутри и вовне себя, человек как бы припоминает свой детский опыт и возвращается к тому времени, когда он чувствовал, что находится под защитой отца, обладающего высшей мудростью и силой, и мог завоевать его любовь и защиту, подчиняясь приказаниям и стараясь не нарушать запреты. ...

Итак, религия, согласно Фрейду, – это повторение детского опыта. Фрейд сравнивает религию с детскими неврозами навязчивости. Для него религия – это коллективный невроз, вызванный обстоятельствами, сходными с теми, которые вызывают детский невроз»¹².

Как видим, в этой логике Фрейд идет далее и переходит от сопоставления религиозного мировосприятия с детскими ощущениями к идентификации его с невротическими состояниями, каковые, думается ему, формируются в детском возрасте и воспроизводят этап формирования религии.

Естественно, поскольку неврозы – это болезнь, патология, ненормальность, требующая исправления и лечения, то и религия – не вообще религия,

надо заметить, а религия, рассматривающая Бога в качестве Отца, Защитника, Помощника, – это объект изучения и исправительной деятельности психиатра.

Окончательная дифференциация различных инстанций в психике человека была осуществлена Фрейдом в уже цитируемой работе «По ту сторону удовольствия», а также в работах «Массовая психология и анализ человеческого «Я»», «Я и Оно». Фрейд исходит из того, что глубинный природный слой («Оно») функционирует по программе получения наибольшего удовольствия, но поскольку удовлетворение страстей встречает противостояние социума, в нем (в человеке) выделяется «Я», стремящееся обуздать бессознательные влечения и направить их в русло социально одобряемого поведения. В качестве основы первичных влечений Фрейд выделяет блудную похоть. Обратившись к мифу о Эдипе, Фрейд делает вывод, что ребенок испытывает сексуальное влечение к родителю другого пола и видит в другом родителе соперника. С этих позиций Фрейд пытается анализировать творчество великих людей в сфере искусства: Леонардо да Винчи, Шекспира, Гете и др.

Исходно во фрейдизме закладывается обоснование и оправдание истекающего из «Оно» темного и практически неуправляемого влечения к порокам. Переноса свои идеи на социальную и культурную сферы, Фрейд прибегает к неоправданно широким обобщениям. Он оценивает культуру и цивилизацию как оказывающие негативные последствия на индивида. Природная склонность человека к агрессии и деструктивности в его концепции является генератором для формирования социальных структур, культурного и цивилизационного развития. Иначе говоря, агрессивность и деструктивность, суммированная в обществе, хотя и становится фактором подавления агрессивности и деструктивности индивида, но по природе своей она выступает как источник и причина кризиса культуры и цивилизации. Поскольку интегральные силы общества гораздо мощнее сил отдельного человека, а в период бурного развития цивилизации порождают обширный спектр способов контроля и подавления личных устремлений, то люди постоянно находятся в страхе и беспокойстве от новых достижений науки и техники. Учет того, что эти достижения могут представлять опасность не только психике, но и физике (т. е. телесной природе) человека, побуждает рассматривать цивилизацию как феномен, направленный против человека. Сами социальные институты, регулирующие отношения между людьми в семье, обществе и государстве, начинают восприниматься как чуждая и непонятная сила, противостоящая человеку, жаждущему свободы реализации влечений, истекающих из «Оно».

Вводя понятие артефакта, Фрейд легализует импульсы, исходящие из глубины сознания – из Оно, и что самое главное: эти импульсы алогичны, лишены рационального объяснения для тех, кто их получает, но тем самым они становятся инструментом манипулирования для психоаналитика: «Для Фрейда артефакт – это бессознательный поступок, то есть поступок без пони-

мания причин. Это явления, где мы сталкиваемся с нарушением сознательного желания и спонтанной реализацией желания неосознаваемого. «Случайные» оговорки, невроз, сновидение, творчество – это симптомы, причины которого скрыты в бессознательном. Творчество для Фрейда – также артефакт, как и все прочие неосознаваемые, спонтанные феномены. Творчество, как и всякий артефакт, – фантастическое исполнение подавленных, вытесненных желаний. В творчестве, как и во сне, хозяин положения – сам субъект. Потому здесь может сбыться все, чему не суждено воплотиться в жизни. Это различные виды эскепизма, бегства от реальности – в болезнь, в сон, в придуманный мир искусства – во имя принципа удовольствия. Фрейд ищет возможности сознательным путем реконструировать путь от артефакта к скрытой за ним закономерности; в случае болезни это путь от симптома к причине. В этом и состоит революция в работе с психикой, совершенная в психоанализе»¹³.

В тех случаях, когда культуре и социальным институтам удастся приглушить человеческие инстинкты, они уходят вглубь и формируют внутреннюю агрессивность, становятся доминирующей частью внутреннего мира, что неизбежно провоцирует психические расстройства. Культура как общественное явление объявляется, таким образом, причиной «коллективных неврозов», поскольку распространяет своё воздействие на весь социум.

Здесь весьма существенно то, что во фрейдизме готовится легализация известных сатанинских принципов освобождения от всего, что мешает удовлетворению страстей. Не случайно «эпиграфом к «Толкованию снов» был взят стих из Вергилия («Энеида») – «Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo» («Не имея возможности направиться в высшие сферы, я двинулся к Ахеронту»). Ахеронт – это подземная река в греческой мифологии, отделяющая мир живых от мира теней, мира мертвых. Ее «пересечение» означает в прямом смысле спуск в ад»¹⁴. Движение в мир подсознания Фрейд совершенно правильно идентифицирует с движением в мир духов ада, откуда черпают своё вдохновение сатанисты, к числу которых принадлежит автор «Сатанинской библии» Ла Вей, писавший: «Разве по инстинктам не походим мы все на хищных животных? Но если люди абсолютно прекратят охотиться друг на друга, обманывать..., смогут ли они продолжать свое существование?»¹⁵

«Этот «сатанинский» характер – пишет Рене Генон в работе «Царство количества и знаменья времени»¹⁶, – проявляется с особой четкостью в психоаналитических интерпретациях символизма или того, что выдается за таковой, правильно или неправильно... Это также приложимо и к исследованиям, которым предаются психоаналитики, но с той разницей, что тогда больше не надо говорить только о человеческом, но также и по большей части об «инфрачеловеческом»; на этот раз, следовательно, присутствует не только простое снижение, но и тотальное разрушение; а всякое разрушение, даже если оно непосредственно вызвано лишь непониманием и невежеством (которые,

впрочем, суть как раз то, что лучше всего годится для такого употребления), всегда само по себе является в собственном смысле слова «сатанинским». Кроме того, мерзкий и отталкивающий характер психоаналитических интерпретаций представляет собою «печать», которая не может обмануть; с нашей точки зрения, особенно значимо, ... как раз то, что именно эта же самая «печать» также встречается и в некоторых спиритических проявлениях; конечно, нужно быть слишком благосклонным, если не сказать, полностью ослепленным, чтобы не видеть в этом ничего, кроме простого «совпадения». Психоаналитики, естественно, в большинстве случаев могут, как и спириты, совершенно не осознавать того, что реально содержится под всем этим, но и те и другие одинаково выглядят как «ведомые» разрушительной волей, использующей в обоих случаях элементы воли одного и того же порядка, если не в точности тождественные; воли, которая, каковы бы ни были существа, в которых она воплотилась, является в них совершенно сознательной и несомненно отвечает интенциям, сильно отличающимся от всего того, что могут вообразить те, кто является всего лишь бессознательным инструментом их осуществления.

При этих условиях совершенно очевидно, что основное использование психоанализа или его терапевтическое применение может быть лишь крайне опасным для тех, кто ему подвергается, и даже для тех, кто его осуществляет, потому что это такие вещи, манипулирование которыми никогда не остается безнаказанным; не будет преувеличением видеть в этом одно из средств, специально пущенных в действие для наибольшего увеличения нарушения равновесия современного мира и приведения его к окончательному распаду»¹⁷.

В предисловии к русскому переводу книги Виттельса о Фрейте, вышедшему во времена ярого богоборчества в 1925 году, советский психолог М. Рейснер писал: «Мы не хотим быть несправедливыми: в области психоанализа религии фрейдизм сделал очень много. Можно сказать даже, что лишь благодаря психоанализу и его сексуальной теории мы действительно подошли к тому основному психологическому моменту, который позволяет опрокинуть все здание религиозного мышления и культа»¹⁸.

Здесь уместно привести слова православного психиатра Дмитрия Авдеева, раскрывающие истинное кредо психоанализа: «Понятно, что каждое направление в медицине и психологии имеет свою идеологию, свой мировоззренческий базис. Например, йога – индуизм, акупунктура – буддизм, колдовство – сатанизм, психоанализ – богоборчество...»¹⁹.

Детализация швейцарским психиатром Карлом Густавом Юнгом природы «Оно», выделение в нем «индивидуального» и «коллективного бессознательного», введение понятия «архетип» и дифференциация уровней развития психики не изменяет самого существенного: внутреннее, сущностное ядро человека, формирующее весь его психический мир, по-прежнему составляет бессознательное.

Добавление Альфредом Адлером в число инстинктов «комплекса неполноценности» и противостоящего ему стремления к власти, также по сути ничего не меняет в общей парадигме психоанализа.

Предложенная Фрейдом и разработанная его последователями совокупность идей раскрыла перед людьми возможность обращения к своему подсознанию. Что же могут обнаружить в подвалах своего сознания люди, не знающие высших устремлений, о которых пророк Давид говорил: «Они злое мыслят в сердце, всякий день ополчаются на брань, изошряют язык свой, как змея; яд аспиды под устами их» (Пс.139:3,4). Фрейдизм этого не скрывает, – люди обнаруживают там страсти и пороки. Спор между различными школами состоит лишь в том, какая из страстей главнее, какой порок более всего господствует в душах безбожных людей. Но страсти, грехи и пороки это не естественное состояние людей, а индуцированное в людях действие падших духов. Сама приставка в слове «под-сознательное» ясно указывает на происхождение: низшее, адское. Православный духовный опыт однозначно свидетельствует: подсознание – это вместилище бесов.

Святитель Игнатий Брянчанинов, подвижник XIX века, писал, что видение бесов для человека закрыто провиденциально, – дабы люди не претерпели насильственного увлечения злыми духами! Предназначение фрейдизма состояло в том, чтобы распахнуть двери в адскую бездну под прикрытием наукообразной лексики.

В социальном аспекте фрейдизм подготовил почву для разрушения устоев семьи тем, что активным образом развивает идею противостояния отца сыну и матери дочери. Более того, психоанализ фактически легализует неестественные и противоестественные пороки, такие как инцест и кровосмешение.

В своей книге «Введение в христианскую психологию» доктор психологических наук, член-корреспондент Международной Академии психологических наук протоиерей Борис Ничипоров пишет об «эдиповом комплексе»: «Следуя ему до конца, сын обязательно должен или убить отца, или противопоставиться отцу. Так случилось с Кроном, отцом Зевса. Так было с Лаем, отцом Эдипа. И эту демоническую планиду психология знает под именем Эдипова комплекса. Но Фрейд, будучи неоязычником, в своей приверженности к эллинистической мифологеме, намеренно не заметил, что Сын Божий Иисус Христос препожбедает эти роковые отношения. И являет нам это, прежде всего, Его молитва в Гефсиманском саду накануне страданий, где Он молится Отцу: «Отче Мой! Если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты...»²⁰.

Зав. кафедрой психологии МГУ, профессор Б. С. Братусь также отрицательно оценивает влияние фрейдизма на нравственность: «После Зигмунда Фрейда многие психологи усвоили, что нравственность нередко просто фальшь, поза, прикрытые истинного лица, она обусловлена лишь внешним давлением, общепринятой формой, цензурой и т.п. Поэтому, несмотря на

декларируемые терпимость и почтение, внутреннее убеждение (переходящее часто в стойкое предубеждение) требует от психолога держаться настороже и подалее от нравственных императивов и рассуждений»²¹.

Исследователь Давид Малькам в своей книге «Фантастическая история Бнай Брит» с подзаголовком «Наиболее значительная гуманитарная всемирная еврейская организация» писал, что «Фрейд всегда оставался признательным «Бнай Бриту» за то, что только благодаря этой организации ему удалось поставить ногу в стремя и начать широко обсуждать тему, казавшуюся в ту эпоху скандальной»²².

Время формирования идей психоанализа совпало (и видимо не случайно) с временем внедрения в массовое сознание дехристианизированного Запада и декадентских обществ России восточных оккультных учений Индии, чему немало способствовали Е. Блаватская, А. Безант, Елена и Николай Рерихи, Рудольф Штейнер, Генри Олькотт и другие последователи теософии, антропософии, Агни-йоги и множества иных оккультно-мистических теорий. Фрейд не мог быть вдали от процесса экспансии учений Востока, причем в адаптированном для Запада и потому еще более опасном для психики отдельных людей и массового сознания виде. Эти новые оккультные псевдоиндуистские и псевдобуддистские учения открывали для Запада и России новые горизонты богоборчества. Влияние этих учений на учение психоанализа видно, например, в работе «По ту сторону принципа удовольствия» (*Jenseits des Lustprinzips*, 1920), где Фрейд формулирует принцип Нирваны следующим образом: это – «...стремление к уменьшению, сохранению в покое, прекращению внутреннего раздражающего напряжения»²³. Точно так же Фрейд определяет в этом тексте принцип постоянства, находящийся в полном соответствии с буддистской формулой избавления от страданий путем избавления от желаний, которые идентифицируются с самой жизнью: тенденция к сохранению постоянного энергетического уровня отождествляется с тенденцией к полному уничтожению возбуждения. В индуистском или шопенгауэровском понятии Нирваны Фрейд находит соответствие принципу влечения к смерти.

Развитие концепции устремленности к смерти принадлежит Маркузе, который в работе «Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда»²⁴ «вносит большой социальный элемент, утверждая, что инстинкт смерти проявляется как стремление освободиться от напряженности, избавиться от страдания и неудовлетворенности, которые, в частности, порождаются и социальными факторами. ... «Инстинкт смерти функционирует как принцип Нирваны: он стремится к состоянию «полного удовлетворения», где не испытывается никакая напряженность – состоянию без потребностей. Эта тенденция инстинкта приводит к тому, что его разрушительные проявления минимизируются по мере того, как он приближается к такому состоянию» ... Смерть может стать признаком освобождения. Необходимость смерти не от-

рицает возможности конечного освобождения. Как и другие необходимости, она может сделаться разумной – безболезненной. Люди могут умирать без тревоги, если они будут знать, что то, что они любят, защищено от страдания и забвения. После завершённой жизни они могут сами принимать решение о своей смерти – в избранный ими самими момент»²⁵.

Таким образом, во фрейдизме исходно закладывается весьма опасный суицидный потенциал.

Итак, очевидно, что с точки зрения духовной безопасности учение Фрейда, психоанализ, неопрейдизм и различные его модификации представляют несомненную угрозу. Применение этих теорий в практике оказания психиатрической помощи, психологического консультирования, использование в педагогической психологии или иным каким-либо образом может принести вред духовно-нравственному здоровью молодого поколения. Безнравственные, суицидные установки способны сформировать сектантское сознание у тех, кто следует рекомендациям психоаналитиков, психологов–фрейдистов.

Психоанализ не является научной теорией, согласно критерию Поппера. Поппер обратил внимание на то, что психоанализ не может быть подвергнут никакой эмпирической проверке. Он, в частности, пишет: «Я могу проиллюстрировать это на двух существенно различных примерах человеческого поведения: поведения человека, толкающего ребенка в воду с намерением утопить его, и поведения человека, жертвующего жизнью в попытке спасти этого ребенка. Каждый из этих случаев легко объясним и в терминах Фрейда, и в терминах Адлера. Согласно Фрейду, первый человек страдает от подавления (скажем, Эдипова) комплекса, в то время как второй – достиг сублимации. Согласно Адлеру, первый человек страдает от чувства неполноценности (которое вызывает у него необходимость доказать самому себе, что он способен отважиться на преступление), то же самое происходит и со вторым (у которого возникает потребность доказать самому себе, что он способен спасти ребенка). Итак, я не смог бы придумать никакой формы человеческого поведения, которую нельзя было бы объяснить на основе каждой из этих теорий. И как раз этот факт – что они со всем справлялись и всегда находили подтверждение – в глазах их приверженцев являлся наиболее сильным аргументом в пользу этих теорий. Однако у меня зародилось подозрение относительно того, а не является ли это выражением не силы, а, наоборот, слабости этих теорий?»²⁶

Исключение фрейдизма из числа научных теорий однозначно позволяет идентифицировать его с религиозно-сектантским учением сатанинского толка. Использование фрейдистских подходов в педагогике и педагогической психологии наносит вред как тем, кто их применяет, так и тем, для кого они предназначены. Православная педагогическая общественность должна приложить свои усилия по вытеснению лженаучных боготорческих идей, которые

овладели умами широкого круга представителей сферы образования. Тем более, что святые отцы оставили нам богатейший материал по антропологии и психологии человека, на основании которого можно эффективно и безопасно осуществлять обучение и воспитание наших детей.

Несомненно, что фрейдизм возник как предвестник эпохи витализма в периодизации о. Серафима (Роуза). С его помощью был снят покров «кожаных риз» с человека, и обнаженная душа предстала во всей неприглядности своего падшего состояния. Причем, если и в прежние времена находились люди с экстравагантным взглядом на психику человека, то они, как правило, не имели понимания в массовом сознании. Особенность эпохи витализма заключается в широком распространении нигилистических ощущений среди так называемых «простых людей». О. Серафим (Роуз) так описывает это явление: «На рассудочном уровне витализм предполагает отрицание христианской Истины в сочетании с некоторой псевдодуховной претензией. Однако даже осознав это, мы все же окажемся не готовыми к пониманию виталистического движения, если прежде не ознакомимся с духовным состоянием людей, ставших его носителями. В либерализме и реализме нигилистическая болезнь все еще относительно поверхностна, она принадлежит, в основном, к области философии и распространяется только на интеллектуальную элиту. В витализме – как и в марксизме, самом крайнем проявлении реалистического сознания – эта болезнь развивается не только качественно, но и количественно: впервые простые люди начинают проявлять признаки нигилизма, который прежде ограничивался лишь немногими»²⁷.

Поэтому можно сказать, что, с одной стороны, психоанализ ложится на подготовленную атеизмом и материализмом почву массового сознания, а с другой стороны, он сам интенсивно удобряет её, произрастает на ней и дает плод, который оказывает галлюциногенное воздействие на потребившую его душу. Пропитанность духовным ядом обнаруживает себя в очень важном следствии, которое отмечает о. Серафим (Роуз), – в эту эпоху перестаёт действовать «лекарство» здравого смысла, и свойственная человеку с психической патологией неадекватность восприятия действительности становится массовым явлением. Мир, который часто именуется виртуальным, но который сопряжен с реальным миром падших духов, получает свое господство над основной массой человечества. В этом смысле доминирующее положение в сознании получает игра как специфический род деятельности, как непрекращающийся «экспериментализм», как стирание границ между бытием и небытием, между жизнью и нежизнью, между разумом и безумием. Человек все время «играет роль» и, понимая это, теряет доверие к самому себе, поскольку самого себя за этой ролью уже не осознает. Фрейдизм позволяет человеку утратить самого себя. Это реальная духовная агрессия, противостоять которой можно только на духовном уровне.

ПРИМЕЧАНИЯ:

- ¹ Лейбин В. М. Психоанализ: Учебное пособие. 2-е изд. – СПб.: Питер, 2008. – 592 с.
- ² Обухова Л.Ф. Детская (возрастная) психология. Учебник. – М., Российское педагогическое агентство. 1996, – 374 с.
- ³ Немов Р.С. Психология: Учеб. для студ. высш. пед. учеб. заведений: В 3 кн. – 4-е изд. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 2003. – Кн. 1: Общие основы психологии. – 688 с.
- ⁴ Смирнова Е. О. Психология ребенка. Учебник для педагогических вузов и училищ. – Москва.: Издательство «Школа-Пресс», 1997г. – 384 с.
- ⁵ Острецов В. МASONство, культура и русская история. – М.: «Крафт+», 2004. – 720 с. (Электронный ресурс) / – Режим доступа: http://rus-sky.com/history/library/ostretzv/ostr4.htm#_Toc51294676
- ⁶ Там же.
- ⁷ Фромм Э. Психоанализ и религия. // Сумерки богов. / Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм, А. Камю, Ж. П. Сартр. – М.: Политиздат. 1990. – 398 С.
- ⁸ Фромм Э. Психоанализ и религия. (Электронный ресурс) / – Режим доступа: http://www.lib.ru/PSHO/FROMM/pa_rel.txt
- ⁹ Начала христианской психологии. Учебное пособие для вузов / Братусь Б. С., Воейков В. Л., Воробьев С. Л. и др. – М. Наука. 1995. – стр. 10.
- ¹⁰ Слободчиков В. И. Антропологический кризис в современной европейской культуре. Кризис человеческого в человеке. (Электронный ресурс) / – Режим доступа: http://www.prosvetcentr.ru/Ask_to/article/articl.php?id_site=1&id_page=67&id_article=316
- ¹¹ Шафаревич И. Р. Социализм как явление мировой истории. Россия и мировая катастрофа. Соч. в трех томах. Т. 1. – М.: Издательская и рекламно-информационная фирма «Феникс», 1994. – стр. 308.
- ¹² Фромм Э. Психоанализ и религия. (Электронный ресурс) / – Режим доступа: http://www.lib.ru/PSHO/FROMM/pa_rel.txt
- ¹³ Сурова О. Человек в модернистской культуре. (Электронный ресурс) / – Режим доступа: http://shadow.philol.msu.ru/~forlit/Pages/Biblioteka_Surova.htm
- ¹⁴ Воробьевский Ю. Магистериум. // “Свет”, N4, 1998, стр.66–69
- ¹⁵ LaVey, A. Satanic bible.– New York: Avon Books, 1969
- ¹⁶ Генон Рене. Царство количества и знамения времени. // пер. с фр. Любимовой Т. Б. – М.: Беловодье, 2003. – 84 с.
- ¹⁷ Генон Р. Царство количества и знамения времени. (Электронный ресурс) / – Режим доступа: http://svonz.lenin.ru/articles/Guenon-Zlo_psihoanaliza.html
- ¹⁸ Виттельс Ф. Фрейд. Его личность, учение и школа. / Пер. с нем. Д-ра Г.Таубмана. / Вступ. статья проф.М.Рейснера. – М.: КомКнига 2007. – 200 с.
- ¹⁹ Авдеев Д. Православная психология и психотерапия. (Электронный ресурс) / – Режим доступа: <http://www.orthodox.fatal.ru/dvd/1123.html>
- ²⁰ Ничипоров Б. Введение в христианскую психологию. (Электронный ресурс) / – Режим доступа: <http://www.klikovo.ru/db/book/head/10773>
- ²¹ Братусь Б.С. Психология и этика: возможна ли нравственная психология // Человек. 1998. №1 С. 50–59
- ²² Воробьевский Ю. Точка омега. (Электронный ресурс) / – Режим доступа: <http://rus-sky.com/history/library/omega/>

²³ Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия.// По ту сторону удовольствия. / пер. Марищук. – М.: Харвест. 2004. – 432 с.

²⁴ Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Философское исследование учения Фрейда / Пер. и предисл. А. А. Юдина; общ. ред. А. А. Жаровского. – Киев: Гос. б-ка Украины для юношества: [Port-Royal], 1995. – XXVIII, 320 с – (Собрание Латинского Клуба) (Res nullius; [вып. 2]).

²⁵ Цитируется по работе И. Р. Шафаревича «Социализм как явление мировой истории. Россия и мировая катастрофа». Шафаревич И. Р. Соч. в трех томах. Т. 1. – М.: Издательская и рекламно-информационная фирма «Феникс», 1994. – 448 с.

²⁶ Поппер К. Р. Предположения и опровержения: Рост научного знания: Пер. с англ. / К. Р. Поппер. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПЛ «Ермак», 2004. – 638 с.,

²⁷ Серафим (Роуз), иеромонах. Человек против Бога. – М.: Российское Отделение Валаамского Общества Америки. 1995. – 96 с.



иерей Михаил Хлыстов

ОСНОВНЫЕ КОНЦЕПЦИИ КАНОНИЧЕСКОГО ПРАВА О СОБСТВЕННОСТИ



*Иерей Михаил Хлыстов,
проректор Рязанской
Православной Духов-
ной Семинарии по
научно-методической
работе, клирик Спасо-
Преображенского муж-
ского монастыря г.Рязани*

Рождение Христианства в 30г. н.э. повлекло за собой и образование церковного имущества. С момента образования церковного имущества делались попытки определить его канонический или же церковно-юридический статус, выдвигались разные учения на характер и сущность церковной собственности. Не игнорировала эти вопросы и Русская Православная Церковь. При этом акцент делался на два аспекта: 1) нравственные проблемы индивида при владении собственностью. Данный уровень глубоко проанализирован в творениях святых отцов. Вершиной святоотеческой традиции по обозначенным проблемам следует признать наследие святителя Иоанна Златоуста, уделившего огромное внимание вопросам собственности, богатства, милостыни. 2) Социальный уровень проблемы, поскольку собственность – категория общественная и ее влияние прежде всего распространяется на взаимоотношения между людьми.

Святые отцы социальным аспектам собственности уделяли значительное место. Ведущая роль здесь опять-таки принадлежит Иоанну Златоусту. Кроме того, указанные проблемы нашли отражение в творчестве Ивана Ильина и других русских православных философов и богословов. Названные

проблемы являются весьма сложными, существующими много тысячелетий, имеющих множество различных сторон. Диаметрально противоположные мнения высказываются не только в социально-философской, но и богословской литературе, в том числе – и православной.

Итак, с правовой точки зрения по сути существуют две формы собственности: частная собственность и общественная. Хотя ст. 8 Конституции РФ и называет три формы: частную, государственную и муниципальную форму, фактически государственная и муниципальная собственность относится к общественной форме собственности. В связи с этим нам представляется, что для нравственной оценки при владении собственностью такой уровень рассмотрения вполне достаточен.

Ярым сторонником частной собственности являлся выдающийся русский философ и публицист Иван Ильин. Под правом частной собственности он фактически понимал право делать с вещью все то, что прямо не запрещалось. Он писал: «Говоря о частной собственности, я разумею господство частного лица над вещью – господство полное, исключительное и прочно обеспеченное правом... Это господство должно быть исключительным, т.е. собственник должен иметь право устранять всех других лиц от пользования вещью или от воздействия на нее ... Частный собственник должен быть уверен в своем господстве над своими вещами, т.е. законности этого господства, в его признанности, почтенности и жизненной целесообразности; он должен быть спокоен за него, за его беспорочность и длительность ... Это необходимо человеку и в инстинктивном отношении и в духовном измерении; и при том в силу того, что как инстинкту его, так и духу от природы присуща личностная, индивидуальная форма жизни».¹

По мнению И. Ильина, частная собственность представляет собой светлое, положительное начало, отход от которого чреват самыми тяжелыми бедствиями, поскольку она отвечает природе человека, его инстинкту и индивидуальному способу бытия; позволяет человеку творчески самовыражаться в своих вещах. Кроме того, по утверждению И. Ильина, именно частная собственность – гарант свободы и самостоятельности человека.

Делая общий вывод о сущности частной собственности, И.Ильин писал, что она «является той формой обладания и труда, которая наиболее благоприятствует хозяйственно творящим силам человека. И заменить ее нельзя ничем: ни приказом и принуждением (коммунизм), ни противоестественной добродетелью (христианский социализм). В течение некоторого времени возможно принуждать человека вопреки его инстинкту, есть также отдельные люди, способные усвоить себе противоинстинктивную добродетель. Но противоестественное принуждение и противоестественная добродетель никогда не станут творческой формой массовой жизни».²

Стремясь согласовать свою концепцию с Писанием, И. Ильин указывал: «Христос никогда не осуждал и не отвергал частной собственности, а говоря о богатых, коим трудно войти в Царство Божие (Мтф. 19,23–24; Марк. 10,23–25; Лук. 18,24–25), он имел в виду не размер их имущества, а их внутреннее отношение к богатству: они надеются на него (Марк. 10,24); служат ему, а не Богу (Мтф.6,24; Лук. 16,13); собирают себе земные сокровища и пребывают в них сердцем (Мтф.6,19–21) и потому богатеют не в Бога (Лук. 12,21). Но изнутри Божья благодать уже посетила и преобразила души множества богатых людей, начиная с мытаря Закхея и Иосифа Аримафейского. Согласно этому и нищий, и зажиточный, и богач могут быть добрыми и злыми; и только апостолам («следуй за Мною» Мтф. 19,21; «возьми крест свой» Мтф. 16,24; 10,38; Марк.8,34) Христос советовал полное отречение от имущества (ср. Мтф. 10,8–10; Марк.6,8; Лук.9,3). Остальным же Он заповедал милосердие (Мтф.9,13; Лук. 10,37; ср. Римл.12,8; Филип.2,1) и щедрость (Мтф.5,42; Лук.6,30; ср. Ефес.4,28 и др.). Идя по этому пути, мы должны искать разрешения проблем, возникающих в связи с частной собственностью, прежде всего через внутреннее воспитание и просветление человеческого существа».³

К сожалению, большинство православных изданий трактует вопрос примерно в том же стиле, приветствуя позицию Ильина (в качестве примера можно указать на позицию Д.Н. Приходько).⁴

Наряду с социально-экономической концепцией И. Ильина вопрос о значении собственности необходимо рассмотреть, исходя из сугубо православного понимания ценностей. Это означает, что следует обратиться к Евангелию и святоотеческому преданию Церкви. Для исполнения этого нам не найти ничего лучше, чем творения святителя Иоанна Златоуста. Хорошо известно, что св. Иоанн Златоуст является одним из трех Великих святителей и Вселенских учителей Церкви. Поражают его совершенное владение Писанием, глубочайшее знание души человеческой, необычайная сила ума. В своем громадном наследии он исчерпывающе подробно истолковал все места Нового завета, касающиеся частной собственности, богатства, бедности, милостыни и пр. Огромное количество отрывков из его произведений посвящено проповеди милосердия, милостыне, необходимости избегать излишества, презрению богатства, обличению богатых, рабства сребролюбию и т.д. Это говорит не столько о том, что данный вопрос был весьма актуален для византийцев того времени, сколько о важности его для спасения души.

Обычно, православное учение трактуют в том смысле, что дело не в самом имении, а в отношении к нему: имение не должно владеть человеком. Однако если для многих нынешних богословов этим вопрос и исчерпывается, то Златоуст смотрит глубже. Для него вся проблема в том, как осуществить, чтобы богатство не владело человеком, поскольку часто богатство становится непреодолимым барьером на пути к Богу.

В комментарии на Евангельский текст Мф.6,19–21 («не собирайте себе сокровищ на земле») Златоуст пишет: «немалый для тебя вред будет заключаться в том, что ты будешь прилеплен к земному, будешь рабом вместо свободного, отпадешь от небесного, не в состоянии будешь помыслить о горнем, а только о деньгах, о процентах, о долгах, о прибытках и о гнусных корчемствах. Что может быть бедственнее этого? Такой человек впадает в рабство, более тяжкое, чем рабство всякого раба, и что всего гибельнее, произвольно отвергает благородство и свободу, свойственную всякому человеку. Сколько ни беседуй с тобою, имея ум пригвожденный к богатству, ты не можешь услышать ничего полезного для себя. Но как пес в логовище, прикованный к заботам о деньгах крепче цепи, бросаешься ты на всех, приходящих к тебе, – занимаешься только тем, чтобы для других сохранить лежащее у тебя сокровище. Что может быть бедственнее этого?»⁵

Из приведенного отрывка видно, что с точки зрения Златоуста частная собственность закабальет «крепче цепи». О том же свидетельствует и вся православная аскетика, признавшая сребролюбие одним из восьми основных грехов.

Комментируя евангельское «Не можете служить Богу и мамоне» (Мф.6,24), Златоуст подчеркивает: «Помыслим и ужаснемся, что заставили мы сказать Христа, – сравнить богатство с Богом! Если же и представить это ужасно, то не гораздо ли ужаснее на самом деле работать богатству, и его самовластное владычество предпочитать страху Божию? ... Итак, не мудрствуй излишне! Бог однажды навсегда сказал, что служение Богу и мамоне не может быть соединено вместе».⁶

Особенность учения Златоуста состоит в том, что он видит богатого как бы находящегося под беспрестанным обстрелом дьявола, пускающего в него стрелы сребролюбия. У Златоуста есть и другой образ: некто выливает из окна на голову стоящему внизу грязь, помои, нечистоты: «ты знаешь, что сребролюбие – от дьявола; знаешь, что оно – причина бесчисленных зол; видишь, что дьявол бросает как грязь, нечистые и постыдные помыслы, – и, с обнаженной головою принимая нечистоту его, ты не думаешь о том, что следовало бы, посторонившись несколько, освободиться от всего этого. Как тот, если бы посторонился, избавился бы от грязи, так и ты не принимай подобных помыслов, и избегай греха, отвергни пожелание»,⁷ т.е. отвергнись богатства. Итак, страсти, закрывающие нам путь в Царство Небесное – вот подлинно православное содержание вопроса частной собственности.

Именно по этой причине у Иоанна Златоуста в образе превосходнейшей художницы и покровительницы представлена милостыня, т.к. она любезна Богу и находится близ Него, легко испрашивая милость тем, кому хочет. Мысль о том, что милостыня изглаждает грехи, множество раз встречается в творениях Златоуста. Он придает ей большое значение и ставит ее среди

добродетелей на первое место, поскольку милостыня представляет собой наиболее яркое проявление любви к ближнему. Это особенно проникновенно выражается в Евангелии: «Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф.25,40). Давая милостыню нищим, мы проявляем любовь к самому Христу.

Идеал вещного мира для Златоуста заключен в словах Христа: «все, что имеешь, продай и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною» (Лк. 18,22). Но этому препятствует многое: богатство, семья, общество друзей, желание утех и творчества и пр. Чтобы последовать за Христом нужно не только презирать богатство, но и напитать нищих, а это невозможно без любви к Христу и ближним. Поэтому раздача имущества – не только аскетический подвиг, но и акт милосердия, проявление любви к Богу и ближним, врачующее душу дающего. Для Златоуста торжеством милостыни является первохристианская община, ее возникновение есть закономерное, логическое завершение пути милостыни. Другими словами, милостыня является путем к совершенству, причем не только личному, но и общественному.

С точки зрения Златоуста, истинно священный характер имеет не частная собственность, но собственность общественная, освященная двойной святыней – природы и благодати. Доказывая, что единение имущества выгодно экономически, Златоуст обстоятельно, с экономическими выкладками пишет: «А чтобы видеть, что разделение сопряжено с убытками и производит бедность, представим себе дом, в котором десять человек детей, жена и муж: она, положим, прядет пряжу, а он получает доходы отвне. Скажи мне, когда больше издержат они, вместе ли питаюсь и живя в одном доме, или разделившись? Очевидно, что разделившись; если десятеро детей захотят разделиться, то понадобится десять домов, десять трапез, десять слуг и постольку же прочих принадлежностей. И там, где много рабов, не для того ли все они имеют общий стол, чтобы меньше было издержек? Разделение всегда производит убыток, а единомыслие и согласие – прибыль».⁸ Притом Бог защитит людей от истощения ресурсов, помогая исполнению своих заповедей, и ниспошлет благодать в еще больших размерах.

В XX веке вопрос собственности активно обсуждался в русском богословии. Так, В.И. Экземплярский считал, что идеалом вещных отношений для христианина является общественная собственность.⁹ Однако большинство богословов держалось другого, более привычного для тех времен, мнения.¹⁰ В современный период, когда Россия переживает ломку общественно-экономической формации, происходит углубление рыночных отношений, при которых частная собственность, личный интерес, выгода, нажива становятся основными идеологическими постулатами власти, наущно важны выяснение и актуализация подлинного учения Православной власти о нравственных критериях социально-экономической жизни людей, в том числе и о

характере церковной собственности, отношении православного христианина к собственности, ибо давать нравственную оценку социальным явлениям – одна из важнейших задач Церкви. Современные богословы, представители Русской Православной Церкви прежде всего стремятся ответить на вопросы, что такое собственность, отношение Церкви к ней, характер церковной собственности.¹¹

В разделе 7 Основ социальной Концепции Русской Православной Церкви, посвященном собственности, говорится, что под собственностью понимается общественно признанная форма отношения людей к плодам труда и естественным ресурсам. В число основных полномочий собственника включаются право владения и пользования, право управления и получения доходов, право на отчуждение, потребление, изменение или уничтожения объектов собственности.

Церковь не определяет прав людей на собственность. Однако материальная сторона человеческой жизни не остается вне ее поля зрения. Призывая искать прежде всего «Царства Божия и правды Его» (Мф. 6. 33), Церковь помнит и о потребностях в «хлебе насущном» (Мф. 6. 11), полагая, что каждый человек должен иметь достаточно средств для достойного существования. Вместе с тем Церковь предостерегает от чрезмерного увлечения материальными благами, осуждая тех, кто обольщается «заботами, богатством и наслаждениями житейскими» (Лк. 8. 14). В позиции Православной Церкви по отношению к собственности нет ни игнорирования материальных потребностей, ни противоположной крайности, превозносящей устремление людей к достижению материальных благ как высшей цели и ценности бытия. Имущественное положение человека само по себе не может рассматриваться как свидетельство о том, угоден или негоден он Богу.

Отношение православного христианина к собственности должно основываться на евангельском принципе любви к ближнему, выраженному в словах Спасителя: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга» (Ин. 13. 34). Эта заповедь является основой нравственного поведения христиан. Она должна служить для них и, с точки зрения Церкви, для остальных людей императивом в сфере регулирования межчеловеческих отношений, включая имущественные.

По учению Церкви, люди получают все земные блага от Бога, которому и принадлежит абсолютное право владения ими. Относительность права собственности для человека Спаситель многократно показывает в притчах: это или виноградник, данный в пользование (Мк. 12. 1–9), или таланты, распределенные между людьми (Мф. 25. 14–30), или имение, отданное во временное управление (Лк. 16. 1–13). Выражая присущую Церкви мысль о том, что абсолютным собственником всего является Бог, святитель Василий Великий спрашивает: «Скажи же мне, что у тебя собственного? Откуда ты взял и принес в жизнь?». Греховное отношение к собственности, проявляющееся в забвении

или сознательном отвержении этого духовного принципа, порождает разделение и отчуждение между людьми.

Материальные блага не могут сделать человека счастливым. Господь Иисус Христос предупреждает: «Берегитесь любостяжания, ибо жизнь человека не зависит от изобилия его имения» (Лк. 12. 15). Погоня за богатством пагубно отражается на духовном состоянии человека и способна привести к полной деградации личности. Апостол Павел указывает, что «желающие обогащаться впадают в искушение и в сеть и во многие безрассудные и вредные похоти, которые погружают людей в бедствие и пагубу. Ибо корень всех зол есть сребролюбие, которому предавшись, некоторые уклонились от веры и сами себя подвергли многим скорбям. Ты же, человек Божий, убегай сего» (1 Тим. 6. 9–11). В беседе с юношей Господь сказал: «Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною» (Мф. 19. 21). Затем Христос разъяснил эти слова ученикам: «Трудно богатому войти в Царство Небесное... удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие» (Мф. 19. 23–24). Евангелист Марк уточняет, что в Царство Божие трудно войти именно тем, кто уповает не на Бога, а на материальные блага, – «надеющимся на богатство» (Мк. 10. 24). Лишь «надеющийся на Господа, как гора Сион, не подвигнется, пребывает вовек» (Пс. 124. 1). Церковь призывает христианина воспринимать собственность как дар Божий, данный для использования во благо себе и ближним.

В то же время Священное Писание признает право человека на собственность и осуждает посягательство на нее. В двух из десяти заповедей Десятизаповедия прямо сказано об этом: «Не кради: Не желай дома ближнего твоего, не желай жены ближнего твоего, ни поля его, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ни всякого скота его, ничего, что у ближнего твоего» (Исх. 20. 15,17). В Новом Завете такое отношение к собственности сохранилось и приобрело более глубокое нравственное обоснование. В Евангелии об этом сказано так: «Заповеди: «не кради»... «не пожелай чужого»... и все другие заключаются в сем слове: люби ближнего твоего, как самого себя» (Рим. 13. 9).

Что касается форм собственности, то Русская Православная Церковь признает существование многообразных форм собственности. Церковь не отдает предпочтения ни одной форме собственности: государственной, общественной, корпоративной, частной, смешанной форме собственности, которые получили различное укоренение в ходе исторического развития. По мнению Церкви, при каждой из них возможны как греховные явления – хищение, стяжательство, несправедливое распределение плодов труда, так и достойное, нравственно оправданное использование материальных благ. Отторжение и передел собственности с попранием прав ее законных владельцев не одобряются Церковью. Исключением может быть только такое

отторжение собственности на основании соответствующего закона, которое, будучи обусловлено интересами большинства людей, сопровождается справедливой компенсацией. Нарушение указанных принципов отторжения неизбежно приводит к социальным потрясениям и страданиям людей, о чем свидетельствует опыт отечественной истории.

Говоря о характере церковной собственности, необходимо подчеркнуть следующее. В Книге Деяний святых апостолов мы читаем: «Все же верующие были вместе и имели все общее. И продавали имения и всякую собственность и разделяли всем, смотря по нужде каждого». «Не было между ними никого нуждающегося, ибо все, которые владели землями и домами, продавая их, приносили цену проданного и полагали к ногам апостолов; и каждому давалось, в чем кто имел нужду». Из сказанного можно было бы сделать вывод, если прилагать к церковной собственности принятые в современном российском праве ее виды, что на первый взгляд ее можно охарактеризовать как собственность коллективную. Однако такой вывод в корне неверен, ибо он противоречит сущности церковной собственности. Коллективная собственность, как известно, создается с целью совместной хозяйственной деятельности, в результате которой образуется доход, делящийся потом поровну между членами коллектива–собственника, либо в соответствии с трудовым вкладом каждого из них, либо же в соответствии с внесенной долей в коллективную собственность. Однако, как следует из приведенных отрывков Книги Деяний, первые христиане не ставили своей целью совместную хозяйственную деятельность, продукт которой так или иначе делился бы между ними. Их задача была другой, а именно, чтобы никто из членов общины независимо от своего достатка ни в чем не имел нужды. Иными словами, провозглашенное Христом равенство людей перед Богом должно было найти в Его церкви свое практическое воплощение прежде всего в том, что каждый ее член должен был быть обеспечен всем потребным для жизни.

При этом возникает вопрос: не носит ли тогда церковная собственность характер собственности общественной организации, подобной, скажем, благотворительному фонду, действующему в интересах неимущих, или же общества взаимопомощи, поскольку близость здесь очевидна. Более того, во 2 – 3 вв. христианские общины пытались легализоваться, получить признаваемый Римским государством юридический и имущественный статус как раз в качестве таких обществ взаимопомощи, имеющих целью заботу о погребении своих умерших членов (*collegia funeratica*). Кроме того, с точки зрения современного гражданского права имущественное положение и деятельность церкви рассматривается в рамках законодательства о некоммерческой деятельности.¹² Вместе с тем, в традиционном церковном сознании имеется свой специфический взгляд на эту проблему, который следует учитывать при выработке соответствующих законов с целью соблюдения преемственности российского права.

Христианин, делающий в той или иной форме взнос в свою общину или же на общецерковные нужды, выходящие за пределы его прихода, вносит не пай в коллективную собственность и даже не благотворительный взнос в общественную организацию. Он приносит жертву Богу, рассматривая церковное имущество как Божье достояние, из которого и производятся расходы во исполнение заповеданных Христом дел благовестия и милосердия. Этот подход является традиционно библейским. Еще в Ветхом Завете жертва на храм имени Божьего рассматривалась как дар Богу и Божье достояние. Равно как и оказание помощи нуждающемуся считалось делом богоугодным. В Новом Завете, если мы обратимся к памятникам раннехристианской литературы, каритативное использование являющегося Божьим достоянием церковного имущества окажется приоритетным, почему церковную собственность еще тогда называли «имением нищих», то есть материальными ресурсами, за счет которых можно было бы доставить необходимое для жизни неимущим членам общины. В авторитетном раннехристианском памятнике «Учение двенадцати апостолов» в связи с этим мы читаем: «Отец (т.е. Бог) желает, чтобы всем (имеются в виду нуждающиеся) подавалось от даров каждого».

В связи с этим, учитывая канонические нормы, можно утверждать, что церковная собственность не относится ни к частной, ни к коллективной собственности, ни к собственности общественной организации. Она представляет собой особую форму собственности, что не противоречит Конституции Российской Федерации, из ст. 8 которой следует, что помимо государственной, муниципальной и частной формы собственности могут существовать и иные формы собственности. Данное положение нашло отражение в Основах социальной концепции Русской Православной Церкви (р. VII.4.): «Особую форму собственности представляет имущество религиозных организаций». Считаем, что в гражданское законодательство, регулирующее отношения собственности с участием Русской Православной Церкви, следует внести дополнение, указывающее на характер церковной собственности, составляющий ее особенность и отличие от собственности других юридических лиц.

Вывод о том, что церковная собственность представляет собой особую форму собственности, подтверждают и источники приобретения имущества религиозных организаций. Имущество Церкви приобретается различными путями, однако основным компонентом ее формирования является добровольная жертва верующих людей. Согласно Священному Писанию, жертва является святой, то есть в прямом смысле принадлежащей Господу; жертвователь подает Богу, а не священнику (Лев. 27.30, Езд. 8.28). Жертва – это добровольный акт, совершаемый верующими в религиозных целях (Неем.10.32). Жертва призвана поддерживать не только служителей Церкви, но и весь народ Божий (Флп.4.14–18). Жертва, как посвященная Богу, неприкосновенна, а всякий похищающий ее должен возвратить больше, чем похитил (Лев.5.14–15).

Пожертвование стоит в ряду основных заповедей, данных человеку Богом (Сирах.7.30–34). Таким образом, жертвования являются особым случаем экономических и социальных отношений, а потому на них не должны автоматически распространяться законы, регулирующие финансы и экономику государства, в частности, государственное налогообложение, поэтому любые посягательства на жертвования, с точки зрения Церкви, являются преступлением перед людьми и Богом.

Все сказанное выше позволяет сделать вывод о том, что современные богословы и священнослужители Русской Православной Церкви признают многообразие форм собственности, не отдавая предпочтение ни одной из них. Отторжение и передел собственности с попранием прав законных владельцев не одобряется Церковью. Что касается церковной собственности, то по их мнению, она относится к особой форме собственности, основным компонентом формирования которой являются добровольное жертвование верующих людей, в связи с чем любые посягательства на них, с точки зрения Церкви, являются преступлением перед людьми и Богом.

ПРИМЕЧАНИЯ:

¹ Ильин И.А. Путь духовного обновления. / В сб. «Путь к очевидности» М., «Республика», 1993. С. 278.

² Там же. С. 281.

³ Ильин И. Указ. соч. С. 283–284.

⁴ См.: Приходько Д.Н. Духовные основания частной собственности в представлениях И.А.Ильина. //Христианское чтение, , 1994, № 9. С. 91–95.

⁵ Иоанн Златоуст. Избранные творения. Толкования на святого Матфея евангелиста. Том 1,2, М., 1993. С. 236.

⁶ Иоанн Златоуст. Указ. соч. С.243

⁷ Иоанн Златоуст. Избранные творения. Толкования на Деяния Апостольские. Изд. отдел Моск. патриархата. М., 1993. С. 77.

⁸ Иоанн Златоуст. Избранные творения. Толкования на Деяния Апостольские. С. 114.

⁹ Экземплярский В.И. Учение древней Церкви о собственности и милостыне. Киев. 1910. С. 47

¹⁰ Зарин С. Христианин в своем отношении к собственности. //Голос церкви, 1913. С. 137. См. также: Митр. Владимир (Богоявленский). Труд и собственность в учении Русской Церкви / В Сб. Экономика русской цивилизации. Сост. О.А. Платонов. – М.: «Родник», 1995. С. 366. Митр. Сергей (Страгородский). Православная Русская церковь и советская власть. Рукопись. 1924. Цит. по: Сомин Н.В. Право собственности в церковной оценке. <http://chri-soc.narod.ru/disser/htm>

¹¹ По данным вопросам см.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви./ <http://www.mospat.ru/text/conception/id/55/htm/>; Пресс-Архив: Игумен Иннокентий (Павлов). Правовой статус церковной собственности согласно церковной традиции и канонам Русской Православной Церкви; проф. Московских Духовных

Академии и Семинарии В.Цыпин. Имущественные права церкви // Приход, 2003, № 3,4; Цомокос Д. Церковная собственность, социальное государство и всемирный финансово-экономический кризис. <http://www.bogoslov.ru/text/562470.htm/>; Троицкий С.В. Наследство епископа в Православной церкви (каноническая норма). <http://www.bogoslov.ru/text/562470.htm/>; Вигилянский В. Опять о музеях и Церкви. <http://www.bogoslov.ru/text/648168.htm/>. и др.

¹² См.: ГК РФ. Части 1-4. М.: Изд. «Омега-Л». 2010; ФЗ «О свободе совести и религиозных объединениях», ФЗ «О некоммерческих организациях», ФЗ «О благотворительной деятельности и благотворительных организациях».



протоиерей Димитрий Гольцев

ИДЕАЛЬНЫЙ ХРАМ ПО ХРАМОВОМУ СВИТКУ

Сведения об идеальном храме содержатся в так называемом «Храмовом свитке», который стал известен в научных кругах в 1960 году. После длительной работы по реставрации и расшифровке текста свитка Йигаэл Йадин в 1977 году опубликовал результаты своих трудов.¹ Даже сегодня, спустя более полувека научного изучения «Кумранских свитков», вполне научное, понятное и точное толкование Йадина считается одним из выдающихся достижений.²

Общий обзор текста позволяет разделить его на четыре основных темы:

Постройка Храма: (i) постройка Храма и алтаря (колонки II–XIII), (ii) постройка храмового двора и различных построек внутри и около его (XXX–XLV).

Обряды жертвоприношения на различные праздники (XIII–XXIX).

Законы чистоты и нечистоты : (i) связанные с храмом и храмовым городом (XLV–XLVII); (ii) общие запреты и правила (XLVIII–LI).

Исправленная и дополненная версия Второзакония 12–23 (LI–LXVI).³

Йадин считал, что рукопись была составлена целиком одним автором, основывающимся на библейских источниках. В нынешнее время, однако,



Протоиерей Димитрий Гольцев, кандидат богословия, преподаватель кафедры библеистики Московской и Санкт-Петербургской Духовных Академий, преподаватель кафедры Священного Писания Рязанской Православной Духовной Семинарии, настоятель Лазаревского храма г. Рязани

считают, что автор опирался на существующий литературный источник (или источники) и, в основном, на материал книг Исход, Левит, Числа, а особенно – Второзаконие. Его работа заключалась в следующем :

Перефразировать текст от первого лица, представляя заветы в качестве слова Бога.

Слить разные заветы, относящиеся к одной и той же теме в связанный текст.

Увязать противоречивые или двусмысленные заветы.

Внести изменения и дополнения для уточнения скрытого значения заветов.⁴

Наконец, автор добавил абзацы, которые не имеют параллелей в библейском тексте, но звучат, как библейские заветы, произнесенные самим Богом. Эти дополнения были взяты из более ранних источников и включают в себя (i) текст, содержащий инструкции по строительству Храма и подсобных помещений, дворов и строений, (ii) литургический календарь, (iii) законы чистоты и нечистоты и (IV) пояснительный комментарий, основанный на книге Второзаконие.

Можно с определенностью сказать, что Храмовая рукопись, как и Кумранские свитки, появились в определенных кругах священства (по утверждению Шифмана, у Задокитских священников), но в отличие от других рукописей была написана до того, как община отделилась от братства в Иерусалиме и ушла в пустыню.⁵

Что касается автора, о нем, к сожалению, ничего не сообщается в рукописи. Тем не менее, на основании содержания и редактирования можно сделать заключение, что автор был человек, наделенный властью, хорошо начитанный и знающий Библию, и у него было достаточно смелости и самолюбия, чтобы переписать Тору. На основании этого многие ученые предположили, что автор рукописи мог быть легендарным основателем Кумранского братства, так называемым «учителем праведности», но это не более как догадка.⁶

Идеальный храм по Храмовому свитку

Постройка Храма с дворами и подсобными помещениями занимает почти половину текста Храмовой рукописи. В рукописи дается также описание праздников и жертвоприношений, а также законов нечистоты по отношению к Храму и Храмовому городу.

Грандиозный и изысканный план для нового храма был вдохновлен двумя причинами. Первая причина была библейская: описание Скинии, Храма Соломона (включая версию, представленную в книге Паралипоменон) и храм в представлении Иезикииля. Вторая – эллинистическая архитектура того времени. Автор руководствовался принципом того, что храм, с одной стороны, должен отвечать высоким требованиям архитектуры и, с другой, соответствовать законам Галахи.⁷

Комплекс Храма должен был простираться почти по всему Иерусалиму (во времена автора это примерно 80 гектаров) и представлять из себя три концентрических прямоугольных двора. В Храмовой рукописи представляется утопический Храм, стоящий в центральном внутреннем дворе (147 x 147 м по площади) с алтарем для сжигания приношений и другими конструкциями около него; лестницей, ведущей на крышу Храма; чашей, в которой священники умывали руки и стопы, комнатой для алтарных принадлежностей; жертвенником и беседку с колоннами без стен, где сортировали жертвенных животных.

Различные конструкции во внутреннем дворе должны быть окружены перегородкой (soreg Мишны). Кроме того, там должен быть портик (крытое пространство, стенами опирающееся с одной стороны на стену, а с другой – на колоннаду) высотой с двухэтажный дом, расположенный вдоль стены внутреннего дворика. Во внутренний двор могут входить только священники.⁸

Из внутреннего двора в средний вели четверо ворот, каждые на одной из сторон. Ворота были названы в честь Аарона и трех колен левитов: ворота Аарона (восточная стена), ворота Гирсона (запад), ворота Каафа (юг) и ворота Мерари (север). Средний двор отождествлялся с так называемым лагерем левитов в пустыне, т.е. тем местом, где Моисей и левиты стояли лагерем вокруг ограды Скинии (Чис., 3:14–39). Из среднего во внешний двор ведут двенадцать других ворот, названных в честь двенадцати колен, по трое с каждой стороны. На востоке были ворота Симеона, Левиина и Иуды; на севере – Асира, Неффалима и Дана; на западе – Гада, Зевулونا и Иссахара; а на юге – Вениамина, Иосифа, Рувима.⁹ Этот гигантский внешний двор (800м сторона) должен был простираться от современных Дамасских ворот на западе до склонов Елеонской горы на востоке. Двенадцать ворот, по трое с каждой стороны, соединяли его с другими частями города. Вокруг этого двора был ров с водой шириной 50 м, отделяющий Храмовый город от жилого района.

Безымянный архитектор намеревался защитить Дом Бога от любого соприкосновения с нечистотой и усилить его святость посредством трех концентрических дворов и рва вокруг них. Источник святости, где присутствует Бог, – Храм – стоит в центре внутреннего двора, излучая святость на весь израильский народ и землю Израиля, как и во времена, когда израильтяне бродили по пустыне. Цитируя свиток: «Потому что Я, Яхве, пребываю с детьми Израиля. Ты будешь освящать их, и они будут святы. Они не будут оскверняться ничем, что Я определил для них как нечистое, и будут святы» (Л, 7–10).¹⁰

Этот план отличался от плана других святилищ, описанных в Библии (Скинии, храма Соломона и храма Иезекииля). Не похож он и на до-иродианский и иродианские Храмы. Посредством своего плана архитектор, по-видимому, представлял возможность коленам Израиля доступа в храм и даже жилые помещения внутри храмовых дворов. Оттуда все члены колена или левиты могли общаться во внешнем дворе. Те, которым не было запрещено входить

во внутренний двор, могли пройти в него через соответствующие ворота. И только священники и левиты могли войти во внутренний двор через соответствующие ворота туда, где был расположен Храм.¹¹

За пределами храмового города расположены жилые кварталы Иерусалима. Те, кто пришел в Иерусалим в «нечистоте» не должны были входить в храм, пока не пройдут 7-дневного обряда очищения¹² за пределами храмового города, который символизировал лагерь в пустыне, была земля Израиля. Там находилась территория каждого колена прямо напротив его ворот. Посредством этих ворот территории разных колен соединялись со святилищем главного храма и с Богом, который обитал там.¹³

Из рукописи не ясно, какую форму имели эти поселения. Они, видимо, расходились из одного центра, так что эти колена располагались по кругу. Рукопись, видимо, рассматривает землю Израиля как квадрат, где каждое колено занимает свой квадратный или прямоугольный участок.¹⁴

Таким образом, изучение Храмового Свитка позволяет ученым лучше понять устройство и функционирование Иерусалимского Храма.

ПРИМЕЧАНИЯ:

¹ A. Roitman, *Envisioning the Temple: Scrolls, Stones, and Symbols*. The Israel Museum, Jerusalem. 2003, p. 53–55.

² Ibid., p. 27–30.

³ Ibid., p. 37–40.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibid., p. 42.

⁶ Yadin, Y. (1977 [Hebrew]; 1983 [English]). *The Temple Scroll*, 3 vols. (Jerusalem), vol.1, p.72.

⁷ Ibid., p.44.

⁸ Yadin, Y. (1985). *The Temple Scroll* (London), p. 108.

⁹ Ibid., p. 45–46.

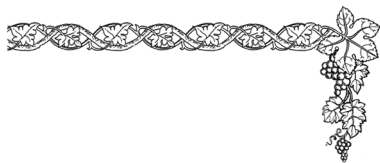
¹⁰ Ibid., p. 47–49.

¹¹ Lawrence H. Schiffman. *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*. The Jewish Publication Society, Philadelphia and Jerusalem. 1994, p. 34.

¹² Ibid., p. 39.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibid., p. 40–41.



Митрошина Н.А.

ДРЕВНЕЙШАЯ СТРУКТУРА И ДАТА НАПИСАНИЯ АПОЛОГИЙ СВ. ИУСТИНА ФИЛОСОФА

Во II веке среди жанрового разнообразия христианской литературы возникает еще один – жанр апологии. Работы Ермия Философа, Аристида Философа, Аристана из Пеллы, св. Иустина Философа, Татиана Ассирийца и других ознаменовали собой начало нового периода в истории Церкви – периода апологетов. Как один из периодов христианской древности он должен бы пользоваться повышенным вниманием исследователей. Однако это не вполне так. Несмотря на то, что в последнее время интерес к первым векам нашей эры существенно возрос, специальной качественной литературы, посвященной этому периоду, не так уж много¹. В первую очередь это относится к изданию произведений авторов II века. Их издание составляет, конечно, некоторую сложность, как считает известный ученый и издатель М. Marcovich, в первую очередь потому, что апологетическая литература, претерпевшая огромное количество копирований, исправлений и дополнений, часто требует большого труда для реконструкции. Но даже при относительно хорошей сохранности текста, например св. Иустина Философа, М. Marcovich с сожалением замечает, что «мы до сих пор не имеем критического издания творений св. Иустина»².



*Митрошина Наталья
Александровна,
ассистент кафедры теологии
РГУ им. С.А. Есенина*

Неведение порождает предрассудки, настолько же глубокие, насколько глубоко незнание. Первым из них является убеждение, что II век – век младенчества христианской богословской мысли. Создание догматических понятий и формул, ознаменовавшее расцвет богословской мысли в IV веке, несомненно, формирует язык, отличный от простого и ясного стиля II века. Но это различие – не повод считать, что христианам второго века была не нужна или не доступна христианская мудрость. Против первого предположения восстает понимание исторической ситуации, в которой действовали апологеты, вынужденные для своих целей не только хорошо знать языческую премудрость, но и четко формулировать причины, по которым будущее должно быть именно христианским, а не каким-либо еще. Против второго – изучение конкретных авторов и произведений, дающих возможность оценить глубину и силу первой вспышки христианской учености.

Показателем высокой популярности христианской мудрости является возникновение богословских школ, в первую очередь в Риме. Св. Иустин, по мнению многих исследователей³, имел такую школу. Причем она была достаточно серьезна, чтобы иметь большое число недоброжелателей, среди которых и философ-педагог Крискент, которому предание ставит в вину мученическую кончину св. Иустина. Предание же указывает на то, что свою верность преподаваемому знанию ученики засвидетельствовали подвигом мученичества вместе со своим учителем.

Таким образом, рассматривая апологетический период в истории Церкви, мы должны понимать, что, несмотря на то, что эта литература и мысль «ранняя», она содержит в себе всю христианскую Истину и по глубине не уступает более поздним произведениям.

Как выше уже отмечалось, специальной литературы, посвященной этому периоду, не много, еще меньше на русском языке, а найти хорошую монографию, посвященную отдельному автору – большая удача. На русском языке св. Иустину посвящена статья профессора В.Д. Гусева⁴, достаточно объемная, но полностью опускающая, например, разбор II Апологии. Ценность представляет предисловие прот. Петра Преображенского к первому изданию творений св. Иустина на русском языке⁵, в которой тот уделяет большое внимание обозрению споров о дате написания апологий и их нумерации. Среди современных работ особенно интересен учебник А.Сидорова⁶, содержащий развернутую биографию и подробно раскрывающий споры вокруг корпуса сочинений св. Иустина.

По причине такой скудости литературы на русском языке обращение к западным авторам было неизбежным, и среди них необходимо выделить монографию Goodenough E. K.⁷ и автора, в значительной мере продолжающего его традицию, Barnard L. W.⁸ Именно обращение к этим источникам позволило погрузиться в гущу более глубоких и насыщенных дискуссий на Западе, по-

священных св. Иустину. Невозможно не отметить также замечательное по содержанию предисловие М. Marcovich к его изданию творений св. Иустина⁹.

Актуальность обращения к раннехристианскими временам, и в частности к творениям и личности св. Иустина, обусловлена, во-первых, тем, что существует большая потребность в постановке раннехристианской литературы в окружающий ее контекст, в восстановлении преемственностей и связей с предыдущей литературной традицией Востока и Запада. Это существенная и по объему, и по содержанию задача, которая еще только ждет своего решения. Решение этой задачи позволит изучить межнациональные и «межтрадиционные» процессы взаимодействия того времени не снаружи, а изнутри. Ведь литература, ее язык и жанр – не случайность, а закономерное проявление содержания, продиктованного мировоззрением в самом широком смысле этого слова, в форме.

Изучение степени и природы влияния греческой и иудейской традиции апологии на христианскую апологию позволяет предположить реальную форму взаимоотношений между язычеством, христианством и иудаизмом во II веке по Р.Х.

Почти все, что нам известно о жизни св. Иустина Философа, почерпнуто из его собственных произведений, а так же из описаний его жизни и творений у церковных хронистов Евсевия Памфила¹⁰ и блж. Иеронима Стридонского¹¹.

Дата рождения неизвестна, но все исследователи относят ее к началу II века. Архим. Киприан Керн, например, определяет эту дату относительно восстания Варкохбы (132–135 гг.), видимо, на основании отрывка из I Апологии, в котором св. Иустин упоминает это иудейское восстание: «В нынешней иудейской войне Варкохеба...»¹². «Тогда Иустин был еще молод, но уже обладал некоторыми философскими познаниями. Вероятно, что он родился в первое десятилетие II века»¹³. Однако в таком соотношении чувствуется некоторая неясность.

Получается, что время написания I Апологии и восстания Варкохбы разделяет незначительный отрезок времени. «Ко времени восстания Бар-Кохбы (132–135 гг.). Иустин был еще молод, но уже обладал некоторыми философскими познаниями», – пишет К.Керн¹⁴. Но если соотносить две эти даты, то получается, что ко времени восстания св. Иустин уже изучил взгляды самых популярных и известных философских школ. Почему же тогда К.Керн пишет лишь о «некоторых философских познаниях»?

Другой исследователь жизни св. Иустина Barnard L. W. в своей книге «Justin Martyr. His life and his thought»¹⁵ приходит к той же дате рождения, но совсем иным путем. Он ссылается на свидетельство «Панариона» св. Епифания Кипрского¹⁶ о том, что св. Иустин пострадал при правителе Рустике и императоре Адриане в возрасте 30 лет. Однако далее он доказывает, что это свидетельство неверно по той причине, что «нам доподлинно известно о его прибытии в

Рим во время правления Антония Пия¹⁷, а так же то, что он пострадал при Марке Аврелии. Исходя из этого, мы можем предположить, что он родился в конце I – начале II века»¹⁸.

Пострадал при Марке Аврелии, следовательно, дата кончины должна находиться где-то между 163 и 167 годом. «Ранние римские мартирографии определяют дату его смерти – 14 апреля, а Сирийская Хроника указывает год – 165»¹⁹.

Однако вполне естественно, что вокруг этих дат происходят напряженные споры. Это связано, в первую очередь, с разногласиями в самых ранних источниках. Путаница происходит даже у Евсевия Памфила. «Евсевий в своей хронике кончину святого мученика полагает в 150 году²⁰, но в позднейшем своем сочинении – «Церковной истории» – он относит ее ко времени правления Марка Аврелия Луция Вера (161 – 169), и притом говорит, что Иустин умер около того же времени, что и Поликарп Смирнский: в гонение на христиан в Малой Азии при Марке Аврелии». Акты мученичества св. Иустина уточняют имя осудившего его правителя – Юний Рустик. Он был стоическим философом, одним из учителей Марка Аврелия, префект города Рима²¹ – эту должность Рустик занимал в 163–167 гг.²² М. А. Harnack, один из самых видных исследователей наследия св. Иустина, считает, что мученическая кончина св. Иустина состоялась между 163–167 годом, и что свидетельство Chronicon Paschale²³ о том, что она состоялась в 165 году, видимо, верное²⁴.

Знаменательны так же, в плане порожденных ими дискуссий, автобиографические фрагменты «Диалога с Трифоном Иудеем», посвященные ученическому пути²⁵ и истории обращения²⁶ св. Иустина. Непрестанно встает вопрос об исторической достоверности свидетельств: паломничество св. Иустина через школы стоиков, перипатетиков, пифагорейцев и последователей Платона с последующим разочарованием в каждой из них, а потом и вообще в философском способе познания мира исследователи считают общим местом для литературы II века и предполагают, что этот фрагмент является риторической вставкой. Goodenough²⁷, ссылаясь на мнение немецкого исследователя Helm, пишет о том, что описание св. Иустином его «мытарств» по философским школам имеет параллель в произведении Лукиана Самосатского²⁸ «Менипп, или Путешествие в подземное царство» (гл. 4–6). Главный герой Менипп описывает свое путешествие по различным философским школам и то, как он поочередно бросил каждую из них, по причине того, что ни одна из них не была авторитетна в своих суждениях²⁹. Некоторые из вербальных соответствий, на которые указывает Helm, действительно имеют место. Однако они показывают не взаимозависимость («interdependence»), а только одинаковую историческую обусловленность этой литературной формы («only the conventionalization of the literary form»).

Практически цитируя эти размышления Goodenough, Barnard добавляет: «несомненно, что после обращения в другую религию человек часто окраши-

вает в темные тона свою жизнь до обращения. Но допустить элемент идеализации и тенденциозности есть нечто отличное от того, чтобы говорить о том, что это свидетельство – обычная («conventional») литературная форма, взятая извне и позже используемая св. Иустином³⁰.

Традиционно среди параллелей упоминается история трех иудейских прозелитов Гитро, Наамана и Рахаба, описанная в Tannaïm, которые прошли через все культы и философские школы, прежде чем пришли «под руку закона».³¹

Естественно, что подробнейший разбор и анализ свидетельства Dial. 2 играет большую роль в понимании исторических реалий того времени и жизненного пути св. Иустина в их контексте. Если предположить, что этот отрывок всего лишь литературная «присказка», личность св. Иустина уходит на второй план, зато более ярко проступает эпоха – «я чаще всего находил в них (философах – прим. авт.) только незнание и сомнение, так что очень скоро жизнь невежд показалась мне золотой в сравнении с ними,» – эти слова Мениппа³² – кредо тех времен, которое могло красноречиво выразиться в подобной литературной форме. Если же это исповедь реальных событий жизни святого, на что указывает яркость описаний философских встреч и практически полное отсутствие склонности к преувеличению и употреблению словесных фигур в остальных его текстах, то его путь может многое рассказать о личности святого. Практически вся биография св. Иустина состоит из интересных расследований и догадок, вводящих в атмосферу насыщенной и колоритной жизни II века.

На границе биографии и текстологии стоит вопрос о времени написания Апологий св. Иустина. Известный христианский хронист Евсевий Памфил свидетельствует в своей «Церковной истории» о существовании двух апологий св. Иустина³³. Но некоторая группа ученых считает, что у нас недостаточно оснований, чтобы считать, что современный исследователь обладает обоими этими произведениями. Их мнение основывается, в первую очередь, на описании Евсевием Памфилом содержания I Апологии: «В первой апологии вспоминает мучеников, пострадавших до него и его борьбы». А чуть ниже, в качестве примера, Евсевий приводит³⁴, ссылаясь на I Апологию, фрагмент, содержащийся в современной II Апологии, о мученичестве при Урбике³⁵.

Видимо, на основании этого свидетельства Евсевия в первых двух изданиях Апологий, да и в единственном сохранившемся и относительно позднем манускрипте Parisinus gr. 450, датированном 11 сентября 6872 года (1363 г.)³⁶, содержащем корпус сочинений святого, их последовательность была такова: Первой считалась Апология римскому Сенату, более короткая (современная Вторая), а Второй – Апология Антонинам, более длинная (современная Первая). И только потом, на основании того, что апология Сенату часто ссылается на апологию Антонинам и потому, вероятно, является более поздним произведением, последовательность апологий выстроилась в известном нам порядке³⁷.

Однако все еще непонятно, можем ли мы отождествлять современную II Апологию со II Апологией Евсевия? Большинство западных ученых считает, что нет. Ими была создана теория, объясняющая путаницу вокруг этого предмета. Суть ее состоит в том, что «настоящая II Апология, упоминаемая Евсевием, утеряна; а те I и II Апологии, которые ныне известны, вместе составляли I Апологию Евсевия»³⁸: «главы (II Апологии – прим. авт.), которые мы сейчас имеем, очевидно, являются фрагментом, по причине того, что нет вступительного адреса и первое предложение во II Апологии начинается с внезапного «καί»³⁹.

Таким образом, II Апология является аппендиксом, постскриптумом, который был создан как ответ на несчастный инцидент, имевший место немного позже написания I Апологии. Такой точки зрения придерживались Harnack, Goodspeed и другие авторы^{40, 41}.

Прот. Петр Преображенский, традиционно придерживаясь теории двух Апологий, все же высказывает некоторые сомнения в истинности этого утверждения. Один из его доводов таков: в тексте II Апологии есть ссылка на учение Симона Волхва⁴², о котором св. Иустин ни разу не упоминает в этом сочинении, в то время как в I Апологии ему посвящено достаточно места, но она не вполне уместна, так как император вряд ли помнит события, происшедшие 10 или 20 лет назад⁴³.

Таким образом, общепризнанной на Западе является теория аппендикса. По причине того, что предание не сохранило точной даты написания апологий, и этот аспект изучения наследия св. Иустина полон догадок и предположений. Сразу отметим две даты создания апологий, между сторонниками которых и происходит основная борьба: это 139 и 150 годы⁴⁴. Обе версии подкреплены авторитетом значительного числа именитых ученых⁴⁵. Но точка в их споре все еще не поставлена.

Однако самой распространенной и практически общепринятой русской школой является датировка 150 годом⁴⁶. В ее пользу говорит несколько свидетельств самой Апологии. Во-первых, это прямое указание св. Иустина «Христос родился за 150 лет (до этого дня – прим. автора)⁴⁷». И как говорит прот. Петр Преображенский, «нет оснований полагать, что это приблизительное значение»⁴⁸.

Во-вторых, I Апология адресована «императору Титу Элию Адриану Антонину Благочестивому Августу Кесарю, – сыну его Верессиму философу, и Луцию философу, родному сыну Кесаря, усыновленному сыну Благочестивого, любителю наук»⁴⁹. Видимо, имеется в виду период правления Антонина Пия (138–161), когда Марк Аврелий (161–180) и Луций Вер (ум. 167) уже были усыновлены Антонином. Это произошло в 147 году, поэтому Апология не могла быть написана ранее этого времени⁵⁰.

В-третьих, существенным является указание Апологии на проповедь Маркиона в Риме⁵¹. Маркион дважды бывал в Риме, и указание на его проповедь

не может быть ранее его первого посещения столицы империи. Дата первого путешествия ересиарха определяется на основании свидетельства «Панариона» св. Епифания Кипрского⁵², где он связывает прибытие Маркиона в Город со смертью римского епископа Гигина, девятого римского апостола после св. Петра и Павла. Дата епископства св. Гигина восстанавливается на основании свидетельства Евсевия Памфила в его «Церковной истории». Евсевий упоминает, что Гигин взшел на епископскую кафедру с началом царствования Антонина⁵³, то есть в 138 году. От него же известно, что срок его пастырского служения составлял четыре года⁵⁴. Таким образом, первое посещение Маркионом Рима не могло состояться ранее 142 года.

В-четвертых, в I Апологии упоминается L. Munatius Felix⁵⁵, префект Египта, который занимал этот пост со 150 по 154 год⁵⁶.

И в-пятых, если исходить из предполагаемого единства апологий, еще одним доказательством, склоняющим исследователей к 150 году, является упоминание во II Апологии еще одного римского должностного лица – Q. Lollius Urbicus, префекта Урбии, который занимал этот пост со 146 по 160 год по Р.Х.⁵⁷.

Эту версию датировки подтверждают найденные Kenyon греческие папирусы из Британского Музея⁵⁸, позволившие с наибольшей точностью указать срок нахождения L. Munatius Felix в должности префекта Египта⁵⁹.

Эти факты заставляют современных ученых обращаться преимущественно к версии 150-х годов, как к наиболее вероятной дате создания Апологий.

ПРИМЕЧАНИЯ:

¹ Среди отечественных авторов необходимо отметить, например: Реверсов И.П. Апологеты Защитники христианства. – СПб, 2002 (репринт 1898 г.); Гусев В.Д. Св. Иустин мученик и Философ // Православный собеседник, Казань, 1898.

² Marcovich M. Notes on Justin Martyr's Apologies // Illinois Classical Studies, XVII. 2. , p. 322. Однако после предпринятой им же попытки такое издание создать, мы вправе говорить, что на Западе оно уже появилось.

³ Здесь имеет место некоторая дискуссия. Группа ученых (например, В.Д. Гусев, А. Сидоров, Marcovich) склоняются к мысли, что у св. Иустина была именно «регулярная» школа, но Barnard склоняется к мысли, что «сложно предположить, что св. Иустин основал постоянную школу в Риме. Скорее всего, он переезжал из города в город», так же как это делали другие известные философы того времени, например, Лукиан Самосатский.

⁴ Св. Иустин мученик и Философ // Православный собеседник, Казань, 1898

⁵ Памятники древней христианской письменности в русском переводе [П.Преображенского и (частично) Е.Ловягина]. Прилож. (отд. оттиски) к ж. «Православное обозрение»: т. 2–8. М., 1860-8; Сочинения св. Иустина М., 1864; СПб., 1895. Репринт М.: Паломник, Благовест, 1995=Библиотека отцов и учителей церкви, I.

⁶ Сидоров А.И. «Курс патрологии. Возникновение церковной письменности», Бровары, 2005

- ⁷ Goodenough E. K. The theology of Justin Martyr. - Jena, 1923
- ⁸ Barnard L. W. Justin Martyr: His Life and his Thought. – Cambridge, 1967
- ⁹ Marcovich M. Justini Martyris. Apologiae pro christianis., – Berlin-New York, 2005
- ¹⁰ Евсевий Памфил. Церковная история.
- ¹¹ Блж. Иероним Стридонский. О знаменитых мужах.
- ¹² Апол. I, 31
- ¹³ Архим. К.Керн, С. 32
- ¹⁴ Архим. К.Керн, С. 32
- ¹⁵ Barnard L. W. «Justin Martyr. His life and his thought», Cambridge, 1967
- ¹⁶ Наер. XLVI, 1
- ¹⁷ Eus. H.E., IV.11
- ¹⁸ L. W. Barnard, p. 4
- ¹⁹ Carrington, The Early Christian Church (цит. по L. W. Barnard, p. 13)
- ²⁰ Эта дата и ссылка на «Хронику» Евсевия Памфила кажутся немного непонятными, видимо, здесь имеет место описка. Известно, что эта хроника сохранилась в переводе блаж. Иеронима. Решив проверить для себя истинность утверждения прот. П. Преображенского решено было обратиться к электронной версии знаменитой хроники (www.tertullian.org). Очень неожиданно было увидеть, что в хронике дата мученичества св. Иустина полагалась между 233 и 234 Олимпиадой, т.е. между 153–156 годом, а годом мученичества назван 154 год: «Crescens the Cynic is well known, who promoted a prosecution against our Justin the Philosopher, learned in the (Christian) teachings, because he (Justin) was arguing him (Crescens) to be gluttonous and a corrupter of philosophy. By result of which he (Justin) gloriously poured out his blood for Christ».
- ²¹ Введение прот. П. Преображенского, стр. 16-17
- ²² А. Сидоров, С. 160
- ²³ Chronicon Paschale или Chronicum Alexandrinum - это византийская хроника VII века, описывающая историю всей ойкумены. Видимо ее имеет в виду и Carrington в The Early Christian Church под именем Сирийской хроники.
- ²⁴ Goodenough, p. 77
- ²⁵ Dial. 2
- ²⁶ Dial. 3- 8
- ²⁷ E. Goodenough, p. 59
- ²⁸ Лукиан Самосатский (Около 125-192 гг. н. э.) - крупнейший писатель – сатирик и мыслитель поздней античности.
- ²⁹ ср. Apol. I 4.8; 7.3; 26.6
- ³⁰ Barnard, p. 6-7
- ³¹ Barnard, p. 7; Goodenough, p. 59
- ³² «Менипп, или Путешествие в подземное царство», гл. 4 цит. по Лукиан из Самосаты «Избранная проза» - М., 1991
- ³³ «Есть у него речь, обращенная к Антонину, именуемому Благодетельным, к его детям и римскому Сенату, с изложением нашего учения; вторая содержит защиту нашей веры и написана преемнику названного самодержца, соименного Антонину Веру» - Eus. IV. 18.
- ³⁴ Eus. IV. 17.1
- ³⁵ II Апол., 2

³⁶ Корпус творений св. Иустина сохранился в единственном и относительно позднем манускрипте Parisinus gr. 450, датированном 11 сентября 6872 года (1363 г.). «К сожалению, эта рукопись полна пропусков в тексте, искажений и ошибок переписчика, в дополнении к постоянным и навязчивым комментариям на полях (все дело в том, что Апологии св. Иустина были весьма популярны). Еще в 1882 году Adolf Harnack установил, что эта рукопись содержит от 200 до 300 ошибок в тексте, и это только в Апологиях» (Marcovich, p. 1-7).

Существует и вторая традиция текста Апологий, сохраненная в «Церковной Истории» Евсевия Памфила, которая была написана примерно через 150 лет после создания Апологий. Евсевий цитирует 12 фрагментов защитительных речей св. Иустина, так что общий объем цитат составляет 1/14 от текста обоих Апологий (Marcovich, p. 1).

³⁷ Goodenough, p. 80

³⁸ Goodenough, p. 84

³⁹ Goodenough, p. 84

⁴⁰ см. Goodenough, p. 84, Marcovich, p. 1

⁴¹ Эту теорию поддерживает и Marcovich, который написал во вступлении к новому изданию текста Апологий: «наиболее вероятно, что Большая Апология Иустина и ее аппендикс, Малая Апология...» (Marcovich, p.1). Этот исследователь представляет обзор современного состояния вопроса: одна апология или две? Во-первых, за «одну апологию» говорит тот факт, что у Евсевия упоминается две Апологии (Eus. IV, 18). Так же в единственном манускрипте, в котором сохранен текст апологий полностью, присутствуют две отдельных апологии. Кроме того, каждая из Апологий являет собственное внутреннее единство, проявляющееся, например, в единстве начала и концовки текста (ср. I Апол. 1.7. и I Апол. 68.11; II Апол. 1.5 и II Апол. 15.4) Несмотря на эти доводы, есть факты, выступающие за то, что II Апология является внутренней частью I Апологии. Во-первых, как минимум три раза во II Апологии св. Иустин обращается к Первой (ср. II Апол. 4. 6- I Апол. 10.2-5; II Апол. 6. 14 – I Апол. 23.7, 63.22-23 и 42-45; II Апол. 8.4 – I Апол. 46.10). Во-вторых, обе Апологии адресованы одним и тем же людям – Антонину Пию (ср. I Апол. 1.1.= II Апол. 2.22 и 47) и его приемному сыну Марку Аврелию (ср. I Апол. 1.2 = II Апол.2.48). Существуют более еще тонкие и соответственно еще более спорные аргументы в пользу обоих мнений- Marcovich делает вывод, что «все разногласия и различия могут быть уничтожены, если предположить, что II Апология – только аппендикс, дополнение или postscriptum к I Апологии, написанный чуть позднее завершения I Апологии и, возможно, вызванная тройным мученичеством, описанным во II Апологии. Эта мысль, впервые высказанная Grabe в 1700 году, превалирует сегодня в среде ученых. -Marcovich, p. 9-10.

⁴² II Апол., 15

⁴³ см. прот. Петр Преображенский, С. 20

⁴⁴ Здесь необходимо отметить, что далее в рассуждениях о датировке мы будем исходить из теории аппендикса, и потому дата написания апологий будет или совпадать или несущественно различаться. Но так как существует точка зрения о самостоятельности апологий, ради справедливости, мы укажем вариант датировки апологий в этом случае на примере датировки прот. Петра Преображенского, а за ним и большинства отечественных патрологов. Они считают, что II Апология, как самостоятельное произведение, появилась «после 161 года, когда по смерти Антонина Благочестивого началось общее

правление двух упомянутых императоров: таким образом, между I и II Апологией допускается расстояние в 10 – 20 лет (смотря по тому, какой год 139 или 150 принимать для I Апологии)» прот. Петр Преображенский, С. 27

⁴⁵ см. прот. Петр Преображенский, С. 27

⁴⁶ А. Сидоров «Первая Апология» написана раньше, вероятно ок. 150 г, ибо св. Иустин замечает в ней, что «Христос родился 150 лет тому назад при Квирине» (1 Апол. 46) (С. 162). Архим. Киприан Керн так же поддерживает именно этот вариант датировки.

⁴⁷ I Апол. 46.2-3

⁴⁸ прот. Петр Преображенский, С. 21

⁴⁹ прот. Петр Преображенский, С. 31

⁵⁰ Несмотря на кажущуюся очевидность этих умозаключений, невозможно доверять им до конца. В обращении к адресату есть существенные «неточности», пропустить которые св. Иустин просто не смог бы. Во-первых, общепринятым является толкование Вериссима Философа как Марка Аврелия. Правдивость такого подхода одновременно и доказывает и опровергает Капитолин. «В первые годы своей жизни Марк Антонин носил имя своего прадеда по матери Катилия Севера, после же смерти его отца император Адриан назвал его Аннием Вериссимом, а после своего совершеннолетия он стал называться Аннием Вером». После того, как он был усыновлен Антонином на 18 году жизни «он впервые вместо Анния стал называться Аврелием». (Капитолин, Жизнеописание Марка Антонина Философа, I, 9-10, цит. по изданию: Властелины Рима, М., Наука, 1992). То есть до усыновления Марк Аврелий назывался Вериссимом, но только после усыновления он стал называться сыном, как то ясно видно в обращении св. Иустина. Кроме этого, Луций Вер не был родным сыном кесаря, его отец Cesaг Lucius Aelius Verus был философом (Marcovich, p. 2, см. так же его жизнеописание у Капитолина).

⁵¹ I Апол. 26

⁵² Нагг. XLII

⁵³ Eus. 4.10

⁵⁴ Eus. 4.11.6

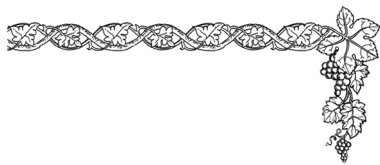
⁵⁵ I Апол., 29

⁵⁶ Barnard, p. 19

⁵⁷ Marcovich, p. 11

⁵⁸ цит. по Goodenough, p. 80; см. так же статью Kenyon, «The Date of the Apology of Justin Martyr»// The Academy. XLIX, 1896 и др. его работы, посвященные этой находке.

⁵⁹ Goodenough, p. 80



Вихров Д.В.

ПОЧЕМУ ИИСУСУ ХРИСТУ НЕ НАШЛОСЬ МЕСТА НА ОЛИМПЕ, А ХРИСТИАНСТВУ В АРЕОПАГЕ?

Этот вопрос связан с трудностями, которые святые апостолы встречали на пути проповеди слова Божьего. При этом не только церковная история становится областью нашего исследования, но, что более важно, – наша личная жизнь. Ведь и сегодня многие из нас сомневаются в истинах православной веры, по каким-либо причинам доверяя совершенно не христианским учениям. Рационально или нет, мы в разной степени сопротивляемся Евангельской проповеди, сегодня, как и 2000 лет назад, отстаивая право на свой Олимп и свой Ареопаг. Секрет этого прост – люди всегда хотят быть любимыми, не вспоминая о кресте, но именно о нем в первую очередь проповедовали апостолы, раскрывая одну из великих тайн Божественной любви, заключенной в учении о страдающем Боге, так называемый кеносис Господа Иисуса Христа.

В данной проблематике интерес вызывает то, насколько идея кеносиса совместима с религиозно-философским контекстом античности. Для этого возможно провести мысленный эксперимент, в ходе которого идею самоограничения и смирения Бога имеет смысл спроецировать на поле религиозного и философского мировосприятия древних греков, при этом главное внимание уделим трем категориям: свободе, любви и личности (ипостасности).



*Вихров Денис Викторович, преподаватель
Рязанской Православной
Духовной Семинарии,
пресс-секретарь
наместника Рязанского
Спасо-Преображенского
мужского монастыря*

По содержанию эту тему удобно раскрывать поэтапно, в первую очередь рассмотрев религиозный, а за тем и философский фон проповеди апостола Павла.

1. Оценка древнегреческой религии с точки зрения идеи кеносиса Господа Иисуса Христа.

Начинать исследование этого вопроса необходимо с обзора древнегреческой поэзии, которая первая фиксирует религиозные представления народов Эллады и Кеклады. Эпос Гомера и Гесиода сохранил лишь часть мифологической картины мира, внутри которой жили древние греки. Уже во времена VIII – VII вв. до Р.Х. поэзия играла важную роль в жизни человека, создавая духовную связь поколений. Поэмы Гомера «Илиада» и «Одиссея» стали основой для греческой литературы и своего рода священным писанием древних греков. Например, во времена Аристофана Гомера называли божественным. Здесь интересен прежде всего образ языческого бога, его характерные приметы, некий фоторобот, который укажет на допустимые границы, в которых мыслится сам бог и его божественная свобода.

Во-первых, все происходящее в природе для верующих язычников виделось результатом деятельности невидимых духов добра и зла, правящих миром абсолютно и произвольно. Такое мировосприятие Л. Тихомиров обозначил термином «распыление Божества в природе». По мнению свт. Афанасия Великого, это – одна из степеней духовной деградации, постигшей отпавшее от Бога человечество. «Таким образом, – говорит С.Н. Трубецкой, – в развитии греческой религии, как и всякой другой, действуют два мотива – отрицательный и положительный: страх перед демонами, вражда с ними»¹. Борьба добра и зла в древнегреческом дуализме наглядно показывает отсутствие полноты власти в руках какого-либо бога. Бессмертные буквально проходят естественный отбор по закону вседавящей Судьбы. «Зевс как и все боги бессилен против Судьбы, против Сна, брата Смерти, против пояса Афродиты»².

Мир богов так же полон раздоров и нестроений, что говорит о неспособности главного бога правильно (мирно) управлять другими – это показывает несовершенство Урана, Хроноса, Зевса и подобным им. Что же в таком случае удерживает мир от гибели и саморазрушения? Очевидно, что-то автоматическое, эдакий стоп-кран, не принадлежащий богу и не зависящий от него. Это бессилие, как некое предопределение свыше, лишает богов абсолютной независимости, то есть их судьба лишь частью находится в их руках. В этом обстоятельстве заключается первая причина, препятствующая какому – либо Олимпийскому богу последовать примеру Христа.

Во-вторых, ни местному божку, ни правящему Зевсу для этого выбора не хватит внутренней свободы. Хотя гомеровские боги изображаются личностью поставленной вне природы³, их свобода попирается внутренним рабством – служением своим страстям. Это – вторая причина, по которой кеносис не

возможен для язычества. Гора Олимп – это вершина чувственного мира, где, по сути, обожествляются низменные инстинкты.

Уже из сказанного можно сделать первый вывод: в начальных условиях поставленной задачи мы сталкиваемся с отсутствием главной величины – в язычестве по сравнению с христианством не было категории абсолютной свободы, без которой кеносис невозможен в принципе.

Тем не менее, интересно продолжить эксперимент и допустить добровольное самоограничение божественной власти олимпийских богов, тогда вот что из этого получится.

Христос смирил Себя, чтобы исцелить пораженное грехом человечество, предоставив ему возможность обожения. Эта великая жертва не лишает Христа божественной власти, но, напротив, делает эту власть желанной. Тогда как власть языческого божества подчас обременительна и невыносима, потому что незаконна, как неизбежное вмешательство в жизнь, насилие над волей. Следовательно, самоуничтожение этой власти не вызовет ответной реакции, что в сущности ничего не изменит. Разве только божок потеряет свое значение и может даже прекратить свое существование.

Иллюстрацией к сказанному служит история жизни гомеровских богов, то есть история поклонения им. «На самом деле, в действительной религии боги существуют, прежде всего, в определенных культах, в которых осуществляется их союз, их общение с их поклонниками. Рассматривая местные культы, мы различаем совсем иной образ греческой религии, отличный от того, который даёт Гомер»⁴. Богов в жизни греков оказывалось много больше, и их функции были разнообразнее. Одни культы сменялись другими с более культурными богами, третьи исчезали; «иные исчезали, оставив следы в чужих преданиях местных культов; одни обратились в героев давнего прошлого... другие ушли в преисподнюю, как Сизиф, Тантал...или наконец обратились в созвездия, как Орион, божественный великан, охотник старого времени, убитый Артемидой»⁵. Помимо многочисленных богов греки почитали и героев, и даже усопших.

Третья причина и вторая категория, по которой кеносис для античности – фантастическая иллюзия, заключается в том, что исключает теодицею в язычестве. Все боги языческого мира не нуждаются ни в каком оправдании, так как они никогда не признавались своим поклонникам в бесконечной любви; Зевс, прежде всего, – громовержец, а вовсе не Отец, посылающий возлюбленного Сына Своего на крестные страдания во имя любви к людям. Языческие боги добры и злы одновременно, а главное условие кеносиса – любовь, которая требует постоянства отношений, но не взаимоисключающих порывов.

Чтобы завершить обзор языческой религии античности, интересно ознакомиться с некоторыми аспектами исследования Дмитрия Геннадиевича Трунова, психотерапевта, зав. научно-методическим отделом Пермского

областного центра социально-психологической помощи. Учёный несколько лет оказывал психологическую помощь пострадавшим от действия сект. За длительное время своей работы он пришёл к выводу, что «Человек нуждается в целостном взгляде на мир и на себя. Его знания должны быть упорядочены и не противоречивы. Только в этом случае человек чувствует себя комфортно и психологически безопасно: он как будто бы знает, чего ждать от мира»⁶. Далее Дмитрий Геннадьевич приводит таблицу, в которой рассматривает концептуальное видение мира и действие реального мира как оно есть (см. таблица №1).

Таблица №1. Концептуальное видение мира до проповеди кеносиса Господа Иисуса Христа

Концептуальное видение мира	Встреча с реальным миром
Простота	Многообразие
Целостность	Противоречивость
Порядок	Хаос
Определенность	Размытость
Стабильность	Текучесть
Предсказуемость	Спонтанность
Ощущение связи с миром	Ощущение заброшенности
Безопасность	Страх

Поразительно как сознание реального мира совпадает с религиозным мировосприятием древних греков, будто язычество – это фотография реальности, воспроизведенная и отпечатанная на психологическо – мистической основе. Далее в работе того же автора затронут интересный вопрос безопасности любой концепции. Речь идёт о том, что любая теория должна иметь некий буфер, защитную оболочку, которая уберёт её от влияния внешней агрессивной среды, – это Д.Г. Трунов называет иммунной системой. Таким образом, религия является посредником между миром и человеком.

Если использовать представление об иммунной системе как метафору и перенести этот термин в область богословия, то можно рассмотреть, какую иммунную систему будет иметь идея кеносиса. Удивительно, но факт – три категории, о коих речь шла выше, не только делали проповедь апостола Павла уникальной, но и способной преобразовать языческое сознание в христианское. Эти категории суть абсолютная свобода, любовь и ипостасность – все они ярко выражены в учении о кеносисе.

Таблица №2. Концептуальное видение мира после проповеди кеносиса Господа Иисуса Христа

Концептуальное видение мира	Три категории учения о самоумалении Бога	Встреча с «реальным миром»
Простота	Ипостасность	Многообразие
Целостность		Противоречивость
Определенность		Размытость
Порядок	Абсолютная свобода	Хаос
Предсказуемость		Спонтанность
Стабильность	Любовь Бога к человеку	Текучесть
Ощущение связи с миром		Ощущение заброшенности
Безопасность		Страх

Например, абсолютная свобода, относящаяся к Божественной личности Второй Ипостаси Пресвятой Троицы, стала доступной каждому человеку в том смысле, в каком апостол употребляет выражение «свободы от греха». Не случайно апостол Павел использует для полноты представления о Божественном смирении Иисуса Христа образ раба. Смещая акцент с внешней на внутреннюю сферу человеческой жизни, проповедь страдающего Бога становится желанной для множества людей. Интересно, что у Р. Бультмана⁷ есть рассмотрение категории свободы в античном и христианском понимании. Немецкий исследователь справедливо указывает, что для философов существовало понятие внутренней свободы, однако свобода в античности подразумевала отстранение и невозмутимость ума от жизненных ситуаций, приводящих к суете. Христианская же кенотическая проповедь открыла миру божественную свободу, которая объемлет всю сущность человеческой жизни, потому что христианство – религия любви. Любовь не отстраняется, но действует среди людей и проявляется в самых тонкостях и мелких деталях жизненных ситуаций.

Поэтому понятие христианской свободы справедливо в отношении свободы от греха, свободы от Закона и даже свободы от смерти.

2. Оценка Античной философии с точки зрения идеи кеносиса Господа Иисуса Христа.

Философия античного мира просуществовала около 1200 лет. Выступив за пределы религиозного опыта в попытке его анализа, она всегда оставалась религиозной философией. В истории античной философии есть разные периоды развития греческой и римской мысли. Евангельская проповедь

апостола Павла в I в. по Р.Х. проходила в рамках эпохи позднего эллинизма, мировоззрение которого «слагалось под влиянием платонических и орфических представлений»⁸.

Как воспринимали философы учение апостола Павла о распятом Боге, известно из слов самого апостола: «...а мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн, а для эллинов безумие...» (1 Кор.: 1,23). Дело в том, что принимая идею кеносиса, языческая философия, как и религия, наталкивалась на ряд противоречий, и тогда сразу все останавливалось. В кеносисе большую роль играет личность Христа, поэтому необходимо исследовать отношение античной философии к личности вообще.

Античные философы очень часто говорят о душе и уме. От этих понятий, кажется, довольно просто протянуть логическую нить к идее личности как творческого начала ума, реализуемого жизненной силой души. Но и душа, и ум трактовались в античности внелично. «Душа была принципом самодвижения и движения, но это не означает, что она была личностью. И космический ум был целесообразно направляемой идеей космоса, но вовсе не такой личностью, которая действовала бы сознательно и намеренно, то есть по своей воле и по своему произвольному желанию и потребности. Такая душа и такой ум не по своей преднамеренной воле, но уже по своей вечной природе действуют именно так, а не иначе»⁹. Эта картина напоминает отлаженную работу часового механизма.

Греческая мысль продолжает развиваться: понятия вливаются в категории, из которых складываются парадигмы. «Возникает необходимость признавать особого рода начало, которое объединяло бы собою все целесообразное и нецелесообразное и было бы даже выше самого мышления. Это начало в античности называлось «Единым» и понималось выше души и ума»¹⁰. Единое так же не было личностью, и поэтому зло считалось загадкой судьбы. Единое как причина бытия было по сути стихией, и поэтому все бытие погружалось в мир стихий. Оно было пружиной внутри часового механизма.

Развитие античной цивилизации было остановлено на полпути. «По – видимому, важнейшим препятствием оказалось здесь языческое обожествление природы...»¹¹, – пишет протоиерей Александр Мень. Это было очевидно и для материалистов XIX в. Например, Энгельс видел недостаток греческой философии в её созерцательном характере, то есть место личности во Вселенной не позволяло вмешиваться ей в законы стихийного мира. Поэтому, если спроецировать идею кеносиса на поле философского мировоззрения греков, последнее разрушится до уровня мифологического сознания. Умаление Единого (если допустить такое по каким –нибудь причинам) растворит его среди Души и Разума, а далее, принимая человеческий образ, возродит мифических богов, которые были суть стихии в человеческом облики. Хотя это стихийное начало и было в богах побеждено, оно «образует собой как

бы невидимый остов бога, скелет, который часто едва возможно угадать под преображенной плотью»¹². Слова ап. Павла о воплотившемся Спасителе не только принижали божественное достоинство Христа в сознании эллинов, но и попросту исключали факт Его божества. В античной диалектике противоположность идеи и материи должна была играть первейшую роль.

Платон во второй книге «Государство» подробно рассматривает проблему боговоплощения в разговоре с Адимантом:

Платон: Все, что хорошо от природы или благодаря искусству, а также благодаря тому и другому, меньше всего подвержено изменению под воздействием иного.

Адимант: По видимому.

Платон: Но ведь бог и все, что с ним сопряжено, – это во всех отношениях наилучшее.

Адимант: Конечно.

Платон: По этой причине бог менее всего должен принимать различные формы.

Адимант: Именно всего менее.

Платон: Разве что, может быть, он сам себя превращает и изменяет?

Адимант: Очевидно, если только он изменяется.

Платон: Превращает ли он себя в нечто лучшее и прекрасное или в нечто худшее и безобразное?

Адимант: Неизбежно, что в худшее, если только он изменяется. Ведь невозможно сказать, что бог испытывает недостаток в красоте и добродетели.

Платон: Ты совершенно прав. Но раз это так, считаешь ли ты Адимант, что кто-либо будь то бог или человек, добровольно сделает себя худшим в каком-нибудь отношении?

Адимант: Это невозможно.

Платон: Значит, невозможно и то, чтобы бог пожелал изменить самого себя, но очевидно, всякий бог, будучи в высшей степени прекрасным и превосходным – насколько лишь это возможно, – пребывает попросту всегда в своей собственной форме.

Адимант: По-моему, это совершенно необходимо.

Платон: Так пусть никто из поэтов, друг мой не рассказывает нам будто

Боги нередко, облекшись в образ людей чужестранных, входят в чужие жилища...

Платон: И пусть никто не возводит напраслины на Протея и Фитиду, и в трагедиях и в разных других сочинениях не выводят Геру, превратившуюся в жрицу...»¹³

Неудивительно, что проповедь ап. Павла в афинском ареопаге пугала и возмущала философов, ведь суждение о человеческом теле как темнице духа было почти общепринятым. «Некрофобия апостолов Павла, Матфея, Иоанна

и их последователей казалась греческим стойкам проявлением малодушия, постыдной слабостью, недостойной мудреца»¹⁴. Апостол Павел мог отлично проповедовать бессмертие «развоплощенной души: это была родная эллинам орфическая идея»¹⁵. Соединение духа с телом в идее воскресения или боговоплощения было настолько противно философам, что позже для христиан Цельс придумал обидную кличку: «philosomaton genos – «телолюбивое племя»»¹⁶. Но ведь по идее кеносис Христа имел целью последующий феосис твари, который без плоти – есть расчленение созданного и насилие над ним.

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что христианская проповедь основана на Божественной любви, открывшей античному миру идею абсолютной свободы путем личного общения Бога и человека. И ни что более так не искажает христианство, как потеря любви, отсутствие личного духовного опыта и рабский страх перед чем-либо неизбежным. Это эхо языческого сознания до сих пор слышится в мире, и в том числе среди христианских народов.

¹ Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии – М.: «Гуманит. изд. центр ВЛАДОС; Русский Двор», 1997, с. 61

² Соловьев В.С. Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. – СПб.: Издание товарищества «Общественная польза», 1903, т. IV, с. 277.

³ Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии – М.: «Гуманит. изд. центр ВЛАДОС; Русский Двор», 1997, с.64.

⁴ Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии – М.: «Гуманит. изд. центр ВЛАДОС; Русский Двор», 1997, с.64.

⁵ Там же, с.67.

⁶ Трунов Г.А. Иммунная система религиозно – мистической концепции. //Журнал практического психолога – М., 2004, №6, с. 94– 95.

⁷ Бульгман Р. Избранное: Вера и онимание. Том I–II /Пер. с нем. – М.: «Российская политическая энциклопедия»(РОССПЭН), 2004, 260–266.

⁸ Джохадзе И. Религиозный материализм – *contradictio in adjecto*? //Логос. – М., 2008, №4, с.69.

⁹ Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. – М.: «Мысль», 1989, с.25.

¹⁰ Там же, с.28.

¹¹ Мень А. прот. Истоки религии. В поисках Пути, Истины и Жизни. – М., 2000, с.35.

¹² Соловьев В.С. Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева. – СПб.: Издание товарищества «Общественная польза», 1903, т. IV, с.276.

¹³ Платон. Диалоги:[пер. с древнегреч.]/Платон. – М.: «Аст»; Харьков: «Фолио», 2005, 101.

¹⁴ Джохадзе И. Религиозный материализм – *contradictio in adjecto*? //Логос. – М., 2008, №4, с.69.

¹⁵ Вышеславцев Б. Этика преображенного эроса. – М., 1994, 309.

¹⁶ Там же, с.309.



игумен Игнатий (Депутатов), Мартынов О.П.

МИРОСОЗЕРЦАНИЕ ХРИСТИАНСКИХ ВОСТОКА И ЗАПАДА: ПРИЧИНЫ РАСХОЖДЕНИЯ

Ищущая мысль человека имеет двойную направленность: внутрь и вовне. Внутрь человек обращает её с целью самопознания, выявления своего Я. Проникая в глубины духа, человеческая мысль наталкивается на препятствие, которое по мере погружения мышления на всё большую глубину имеет тенденцию к усилению. Это препятствие – возрастающая размытость, зыбкость, неопределённость критериев для чётких, структурированных определений того, что открывается ищущей мысли, ищущему разуму. Разумная мысль теряет уверенность, силу ввиду отсутствия рациональных средств мышления. Духовная глубина человека мистична и поэтому не подвластна рациональ-



Мартынов Олег Павлович, кандидат исторических наук, доцент, секретарь Ученого совета Рязанской Православной Духовной Семинарии, заведующий кафедрой Церковной истории Рязанской Православной Духовной Семинарии

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

ному способу познания. Однако в этой мистической глубине человек ощущает, что кроме него самого в ней присутствует Некто. Этот Некто таинственно приоткрывает себя человеку и ожидает от него взаимности. И когда человек открывает Ему себя, он в своей духовной глубине встречает Бога. В этот момент потребность в мышлении отпадает, и мысль умирает, превращаясь в опыт общения с Богом. Множественность предметов, предстоявших ищущей мысли в начале акта самопознания, сменяется Единым Предметом, склоняясь перед Которым, человек произносит: «Господь мой и Бог мой!» (Инн. 20, 28). Процесс движения ищущей мысли преобразуется в акт Богосозерцания и Богообщения. Парадигма субъект-объектного (рационального) мышления уступает место парадигме духовного общения «Я – Ты».¹

Вовне человек обращает свою мысль с целью познать среду своего обитания – окружающий мир, других людей (общество), себя внешнего, т.е. себя в отношениях с внешним миром, обществом. И здесь ищущая мысль движется от множества объектов и предметов исследования через их типологизацию, обобщение к универсальным понятиям, категориям, которые в конце концов все охватываются Единым. На пути восхождения от множества к Единому человеческая мысль тоже наталкивается на вышеупомянутое препятствие. Чем выше степень обобщения, тем меньше остаётся рациональных средств для чётких, структурированных определений того, что открывается ищущей мысли, ищущему разуму. Возрастает размытость, зыбкость, неопределённость утверждений. Разумная мысль теряет уверенность, силу, ибо она, пройдя мир сотворённый, приближает себя к Тому, Кто его сотворил. И в данном случае ясность, определённости мира рационально постигаемого сменяется неопределённостью, таинственностью, мистикой Сверхрационального. И когда не разумом, но верой человек открывает себя Сверхразумному, происходит Встреча. Парадигма субъект-объектного (рационального) мышления уступает место парадигме духовного общения «Я – Ты», парадигме откровения.

И в первом, и во втором случае смена парадигм происходит на границе, отделяющей творение от Творца, на границе мира сего и мира Божия. Эта граница представляет собой непреодолимое затруднение для ищущей мысли человека, для его разума. Ибо она делает разум бессильным, одновременно являя силу Откровения. Поэтому, как сама граница, так и всё, что за ней, представлялось человеку Величайшей Тайной, Мистикой Сверхразумного, где не человек совершает акт познания, но сам Бог открывает ему свои тайны в акте Богообщения. Тайна (мистика) Богообщения становится зримой, осуществлённой через Сына Божьего. «Бог говорит нам через Своего Сына; воплощение Его осуществляет откровение. Воплощение и открывает, и само является откровением.»² Отсюда следует очень важный вывод: мыслить истинно – значит «мыслить не об этом откровении, а мыслить им, через него.»³ Мыслить об откровении (или о чем-либо другом) – значит полагать его умоз-

рительно как объект, как нечто внешнее относительно мыслящего субъекта. Мыслить «откровением, через него» – значит отождествлять субъект с объектом, скорее даже совмещать их в некую целостность, где мыслящий субъект как бы «проживает» мыслимое, т.е. опытно постигает его «изнутри». Именно в данной «точке» лежит, на наш взгляд, начало расхождения двух путей мирозерцания в христианском мире.

Двойная направленность мысли имманентно присуща человеку. Она представляет собой средство самореализации его в двух жизненных пространствах – горизонтальном, когда человек обращён во внешний ему мир («человек внешний»), и вертикальном, когда он осуществляет акт самопознания и Богопознания («человек внутренний»). В реальной жизни человек пребывает в этих двух пространствах одновременно. Меняются только акцентировки, приоритеты на уровне: «преимущественно» и/или «второстепенно». Следовательно, в реальном человеке «человек внешний» и «человек внутренний» соединены между собой не слитно и не раздельно. Погружённость человека в мир чувственный заставляет его обращаться к средствам разума. Они, главным образом реализуясь в субъект-объектной парадигме, дают человеку чёткие, структурированные понятия и концепты сущего, на основе которых ум разрабатывает определённые критерии и нормы жизни и деятельности человека в мире и обществе. Деятельность позволяет достигать цели, сформулированные и поставленные разумом. Разум обеспечивает жизнь и господство человека в этом мире. Это создаёт устойчивое представление о его истинности и могуществе.

Несколько иначе обстоит дело с познанием мира духовного. Если в начале пути познания «человека внутреннего» субъект-объектная парадигма мышления приносит вполне определённые результаты в образе понятий и концептов, то при погружении в глубины духа рациональные средства познания уже не в состоянии давать чёткие «юридические» гештальты. Растёт значение веры как средства интуиции, а затем и откровения. Восхождение по ступеням духовного опыта приводит к тому, что «душа, однажды навсегда предавшая себя Богу верою и стяжавшая многими опытами деятельное познание содействия Божия, уже не заботится о себе, но связуется удивлением и молчанием, не может возвратиться к средствам, которые представляет разум, и действовать ими, чтоб по причине их противного вере направления не лишиться промысления Божия, непрестанно втайне бдящего над ней и следящего за ней во всём, касающемся её.»⁴ Путь мистического соединения с Богом – почти всегда тайна между Богом и душой человека. Однако плоды этого соединения: мудрость, познание Божественных тайн оглашаются. Они оглашаются в Церкви, Богочеловеческом организме, где духовный опыт постижения богооткровенной истины нескольких становится достоянием всех. Церковь преображает личный опыт познания Божественных тайн в догматы.

Последние составляют ядро богословия. Диалектику личностного и общецерковного можно выразить словами В.Н. Лосского: «Если мистический опыт есть личностное проявление общей веры, то богословие есть общее выражение того, что может быть опытно познано каждым. Вне истины, хранимой всей Церковью, личный опыт был бы лишен всякой достоверности, всякой объективности, это было бы смесью истинного и ложного, реального и иллюзорного.»⁵ Церковь «проживает» и вбирает в себя внутренний опыт истины, данный в различной «мере» каждому верующему. Поэтому общецерковный опыт, сформулированный в учении Церкви, имеет духовное воздействие на душу человека. В этой связи необходимо отметить, что богословствование представляет собой сложный процесс взаимодействия Сверхрационального и рационального в мышлении человека, в его душе на индивидуальном уровне, и соборное осмысление, обобщение его в Церкви. Единство мистического постижения Откровения и его осмысления рациональными средствами при содействии Духа Святого становится «краеугольным камнем», исходным основанием для познания человеком мира и его самого, обитающего в этом мире. Для верующего человека этот процесс может осуществляться только на основе общецерковного опыта. Будучи телом Христовым, Церковь соединяет в себе два естества – божеское и человеческое, с присущими им действиями и волениями. Церковь связана с миром по своей человеческой, тварной природе. Однако она взаимодействует с ним не как сугубо земной организм, но во всей своей таинственной полноте.⁶ С одной стороны, учение Церкви вневременно, с другой – Церковь призвана действовать в мире, погружённом в поток времени. Человек как личность, человеческое общество, мир рассматриваются через призму Церкви, так как в ней «"все небесное и земное" должно быть соединено во Христе, ибо Он – Глава Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем (Еф. 1, 22–23). В Церкви действием Святого Духа совершается обожение творения, исполняется изначальный замысел Божий о мире и человеке»⁷. При таком подходе всё временное, т.е. вещи и стихии сотворённого мира, просвечиваются и поверяются вневременными основаниями. Здесь очевиден приоритет «человека внутреннего». Познание исходит из веры и основывается на ней.

Целостность сверхрационального (мистического) и рационального соблюдалась в христианском церковном познающем сознании до начала VII века.⁸ Если православный Восток хранит эту целостность по сей день, то на Западе произошёл переход к иной парадигме мирозерцания, что привело его к непониманию и неприятию глубинных оснований мирозерцания восточного.

Проблема различий мировосприятия, мирозерцания восточными и западными христианами обсуждается на уровне критического анализа более тысячи лет. В начале его стоит св. патриарх Фотий (857–867, 877–886 гг.), первый заметивший и исследовавший расхождения западного образа мышления

и деятельности с апостольской традицией. Через два века, в 1054 году, Запад идёт на разрыв единства Вселенской Церкви. Так называемые «паламитские споры» XIV века продемонстрировали уже полное непонимание и неприятие Западом восточной парадигмы миропонимания.⁹ В процессе расхождения двух мирозерцаний этот момент можно считать «точкой невозврата». Запад использовал уже сущностно иную парадигму. Суть ее можно сформулировать следующим образом: в период между VII и XIII веками Запад умаляет ценность мыслить «откровением, через него» и отдает приоритет мышлению «об откровении». Происходит это изменение акцентов по весьма серьёзным причинам. Одна из них восходит к дохристианской античной эпохе и обнаруживается как сущностное отличие национальных характеров греков и римлян. В.В. Болотов полагает, что греки были склонны более к умозрению и расположены были сосредоточить все свое внимание на развитии догматической мысли и оставить в забвении область практических отношений. Римляне, наоборот, «были недалеко в области умозрения, под пером их мыслителей философские вопросы весьма скоро получали узко практическую постановку; но зато этот народ был силен административным, организаторским талантом; он умел властвовать, но умел и управлять.»¹⁰ Подобную точку зрения высказывает В.П. Лега: «Особенность греческой религии состояла в том, что под богами греки понимали сущность вещи или явления, в отличие от римской мифологии, где богом было само явление. Скажем, бог моря Посейдон символизировал собой сущность морской стихии, в то время как бог Нептун был само море со всеми его явлениями. Может быть, в этом мы увидим ключ к разгадке феномена греческой философии и поймем, почему философия возникает именно в Древней Греции, а в Древнем Риме философия всегда существовала лишь в форме чисто эклектического восприятия идей греческих философов.»¹¹ Таким образом получается, что если греческий гений был направлен преимущественно «вовнутрь», то римский – «вовне». Если греки со славой заявили себя в философии, науке, искусстве, то римляне – созданием устойчивой системы общественных отношений, покоящейся на твердой основе римского права.

Размышляя об исторических причинах разделения Вселенской Церкви на Восточную и Западную, В.С. Соловьёв высказывает мысль о двух образовательных началах в Церкви: «Христианская Церковь в историческом смысле представляет собой примирение двух образовательных начал: восточного, состоящего в пассивной преданности божеству, и западного, утверждающего самостоятельность человека. Для Церкви нужно одинаково и то, и другое, нужно, чтобы человечество добровольно и, следовательно, самостоятельно исполняло признанную им над собою волю Божию. Человечество, входящее в состав Церкви, должно, во-первых, верить в открытую ему сверхчеловеческую истину и, во-вторых, действовать для проведения этой истины в свой человеческий мир...

Идеал Церкви – не в слиянии этих двух различных действий, а в их согласовании.»¹²

Мы не намерены вступать в полемику относительно утверждения о «пассивной преданности божеству» восточных христиан. Исчерпывающая критика такого понимания дана В.Н. Лосским.¹³ Отметим, однако, два момента: во-первых, склонность Запада к действию человека в этом мире, и, во-вторых, необходимость согласования двух начал внутри Церкви. Реально согласование существовало до середины VIII века и было разрушено по двум причинам. Первая – это иконоборческая ересь. Вторая – появление на западе христианского мира новой цивилизации, сущностно отличающейся от Римских имперских Запада и Востока IV–VI веков. Обратим внимание на вторую причину. Процесс изменения этнической и вместе с ней культурной доминанты на Западе начался в IV веке великим переселением народов. В VII–VIII веках готы и германцы составляли подавляющее большинство населения Западной Европы. На осколках разбитой ими Римской империи шёл необратимый и неотвратимый процесс распада сложившихся в Империи нравственности, культуры, экономики, политической власти.¹⁴ Деградационные процессы поразили и Римскую Церковь. Окруженная германскими варварами, она так оскудела умственным образованием, что во второй половине VII века, по свидетельству папы Агафона, в ней трудно было найти двух или трех ученых клириков искусных в диалектике...¹⁵ В VIII веке отторгнутая от Византии императорами-иконоборцами Римская Церковь ищет защиты и покровительства у франкских королей и получает их. Меняются и образовательные приоритеты. Иконоборчество и последовавшая в IX веке так называемая «фотианская схизма» вызвали потребность в создании своих собственных духовных школ, в которых ведущую роль играет латинская образовательная традиция. Свою роль сыграла также переориентация этнокультурных контактов на арабский мир, в первую очередь Испанию. Постепенно значение восточных отцов Церкви, которые преимущественно разрабатывали и выступали охранителями единства и гармонии сверхрационального и рационального путей познания, отходит на второй план, у малеяется, уступая место более понятным и близким по духу отцам западным. Господствующее место занимает учение блж. Августина. «Оскудение умственным образованием» приводит к тому, что мистический путь познания, первенствующий на Востоке, уступает своё место пути рациональному. Запад поглощён построением нового мира, новой цивилизации, обращён вовне. Для этого требуются чёткие, структурированные понятия и концепты сущего, на основе которых ум разрабатывает определённые критерии и нормы жизни и деятельности человека в мире и обществе. Разум обеспечивает жизнь и господство человека в этом мире. Это создаёт устойчивое представление о его истинности и могуществе. В IX веке Иоанн Скотт Эриугена мыслит уже не Откровением, а об Откровении. Он строит идею Бога. И оперирует ею в

своих умопостроениях. В XI веке Ансельм Кентерберийский объективирует отношения Бога и человека до уровня юридических определений. В XIII веке Фома Аквинский в основном завершает процесс ограничения западного пути познания парадигмой субъект-объектного рационального мышления. Мистический путь становится индивидуальным опытом аскетов-подвижников. А в следующем столетии, как мы указывали ранее, Запад демонстрирует уже полное непонимание и неприятие восточной парадигмы миропонимания. К этому времени восточное и западное мироощущения разошлись настолько, что греки и «латины» перестали видеть друг в друге единоверцев.¹⁶

Надо указать ещё одну причину, способствовавшую расхождению мирозерцания христианского Запада и Востока. Это западноевропейская университетская система образования. Университеты появляются в XI веке и через два столетия представляют собой весьма густую сеть образовательных учреждений. Основной состав профессорско-преподавательской корпорации – это учёные монахи доминиканского и францисканского орденов, мыслявшие преимущественно в рамках субъект-объектной парадигмы. На протяжении столетий в университетах происходит процесс её массовой трансляции в умы школяров и через них в массовую культуру западноевропейского общества. Благодаря схоластической методике образования субъект-объектная парадигма становится доминирующим стереотипом западноевропейского мышления и остаётся таковым по сей день. А неотомизм является официальной философской доктриной Римско-Католической Церкви.

Некоторое представление о глубинных различиях мирозерцаний Востока и Запада может дать сопоставительный анализ «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви» и Социального учения Римско-Католической Церкви. Логика «Основ социальной концепции РПЦ» выстроена из одного основания, которым является Церковь как богочеловеческий организм, соединяющий в себе небесное и земное. Её Глава – Христос. В Церкви действием Святого Духа совершается обожение творения, исполняется изначальный замысел Божий о мире и человеке. Поэтому человек как личность, человеческое общество, мир рассматриваются через призму Церкви.¹⁷ Логика Концепции построена таким образом, что вневременные основания высвечивают и позволяют выявлять сущностные, глубинные причины современных социальных проблем и, далее, конструировать и предлагать пути их решения в современных условиях.¹⁸

В социальном учении Римско-Католической Церкви ключевым объектом является человек, призванный к спасению и в этом качестве порученный Христом заботам Церкви, которая несет за него ответственность. Истоком и целью человеческой личности является Тринитарная Любовь. Человек, живущий в мире по Божественному и естественному законам, обязан своим разумом обустроить земную жизнь, в чем ему помогает, учит и ведет Цер-

ковь. Причем во главе Церкви стоят как бы двое: Христос и Папа. В Церкви все происходит от Папы и через Папу. В учении утверждается автономность (греч.: самозаконности) земного мира относительно Царства Божия. Ещё одним существенным положением социального учения РКЦ является законничество, юридизация отношений Бог – человек – Церковь – общество.¹⁹ Всё социальное учение построено в субъект-объектной парадигме. Поэтому логика социального учения Римско-Католической Церкви дробит его структуру и содержание. Онтологически дробится отношение Церковь – Христос. Дробится отношение Церковь – человек. Утверждение самозаконности земного мира дробит отношение между ним и Царством Божиим. Дробятся и юридизируются отношения: Бог – человек – Церковь – общество.²⁰ Исторически логика дробления восходит к блаженному Августину (354–430), его труду «О граде Божием». Мышление, направленное «вовне» не может не дробить. А Запад так мыслит вот уже тысячу лет.

В связи с вышесказанным в заключение выскажем одно соображение. Сегодня в духовных образовательных учреждениях Русской Православной Церкви и в государственной системе образования Российской Федерации идёт реформирование образовательного процесса под методические схемы и требования западноевропейской модели, называемой «Болонской системой». Мы считаем, что, во-первых, не российский образовательный процесс должен адаптироваться к «Болонской системе», а, наоборот, «Болонская система» должна адаптироваться реформаторами к традиционным ценностям, особенностям России, и во-вторых, при введении её в российское образование необходимо учитывать глубинные расхождения мирозерцаний христианских Востока и Запада.

ПРИМЕЧАНИЯ:

¹ В.Н. Лосский. Вера и богословие/В.Н. Лосский. Боговидение. Минск. Белорусский Экзархат. 2007. С. 279

² Там же, С. 277

³ Там же

⁴ Св. Исаак Сирский. Слова подвижнические. Слово 25/Отечник. Рассказы о жизни святых подвижников. Составлено свт. Игнатием (Брянчаниновым). М., 2005. С.366

⁵ В.Н. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви/Владимир Лосский. Боговидение. М., 2006. С. 112–113

⁶ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2001. С.8

⁷ Там же. С. 7

⁸ Западные теологи ограничивают эпоху Патристики папой Григорием Двоесловом (540–604 г.)

⁹ В.Н. Лосский. Богословие света в учении св. Григория Паламы/Владимир Лосский. Боговидение. М., 2006. С. 582

¹⁰ В.В. Болотов. Лекции по истории древней церкви. История церкви в период Вселенских Соборов. I. Церковь и государство/ В.В.Болотов. Собрание церковно-исторических трудов. Т.4,М., «Мартис», 2002. С.42

¹¹ В.П. Лега. История западной философии. Часть I. М.,2009. С. 22

¹² В.С. Соловьев. Великий спор и христианская политика/ Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева (в X томах). СПб. б/г. Т. IV. 1883–1887. С. 44

¹³ См.: В.Н. Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви/ Владимир Лосский. Боговидение. М., 2006. С. 115, 120–121

¹⁴ Л.Н. Гумилев. Древняя Русь и Великая степь. М., 1989. С. 77

¹⁵ В.С. Соловьев. Великий спор и христианская политика... С. 53

¹⁶ Л.Н. Гумилев. Древняя Русь и Великая степь. .. С. 90

¹⁷ Игумен Игнатий (Депутатов). Основы социальной концепции Русской Православной Церкви и Социальное учение Римско-Католической Церкви: о критериях сопоставления и оценки/Сб.: Философско-педагогические и религиозные основания образования в России: история и современность. Седьмые Международные Покровские образовательные чтения, 21–23 октября 2008 года. Рязань, 2009. С. 23

¹⁸ Там же

¹⁹ Там же. С. 23–29

²⁰ Там же. С. 29



АННОТАЦИИ

Протоиерей Николай Сорокин. Духовная символика христианского храма

Особенностью церковно-богословского и народного сознания Руси X–XVII вв. является представление о Русской земле как образе земли Обетованной. Автор через рассмотрение символики архитектурно-храмового комплекса раскрывает идею о том, что древнерусский город воспринимался людьми как объект молитвенного поклонения.

Ключевые слова: Православная церковь, архитектура, символ, храм, Небесный Иерусалим, Ново-Иерусалимский монастырь, Золотые ворота, поклонная гора.

One of the peculiarities of clerical and lay mentality of Russia in the 10th–17th centuries was a concept of Russia being a symbol of Promised Land. Through his analysis of the cathedral architecture symbolism the author concludes that an ancient Russian town was perceived by its residents as an object of prayer and worship.

Keywords: Orthodox church, architecture, symbol, temple, Heavenly Jerusalem, the new-Jerusalem monastery, Golden Gate, worship mountain.

Монахиня Мелетия (Панкова) Резная каменная икона «Апостол Петр»

Рассматриваемый резной образ одного из особо почитаемых святых – первоверховного апостола Петра – относится к произведениям мелкой каменной пластики, к числу нагрудных икон.

Под произведениями мелкой пластики принято понимать миниатюрную рельефную резьбу по камню, дереву, кости, а также металличе-

ское литье. Искусство мелкой пластики являлось одним из популярных в Древней Руси. Предметы в технике литья имели широкое распространение; резные произведения по камню и кости не были продукцией столь массового производства, изготавливались по индивидуальным заказам. Эти памятники – предметы православного церковного искусства: всевозможные нагрудные иконки, кресты, панагии, ковчеги-мощевики, принадлежавшие как духовным лицам, так и мирянам. Часто такие произведения являлись предметом патронального характера – иконы с резным изображением святых покровителей того или иного лица. С одним из ранних произведений каменной пластики «Апостол Петр» и знакомит данная статья.

Каменная резная икона «Апостол Петр» относится к группе редких памятников, чье число не многочисленно. Ее уникальность заключается в безупречной художественной пластике, редкой иконографии. Памятник может быть атрибутирован как работа одного из древних мастеров, вероятно, греческого происхождения, и датируется концом XII– началом XIII вв.

Ключевые слова: апостол, памятники русского средневековья, православное искусство, прикладное, мелкая каменная пластика, иконография, образ апостола Петра.

The considered carved icon of one of the most honoured saints – the supreme apostle Peter – is related to the works of small stone plastic art, to the breast icons.

The small plastic art includes the miniature relief stone, wood, bone carving and the metal casting as well. This kind of art was one of the most popular in Ancient Russia. The items created by means of casting technique were widely spread; the carved wooden and stone works were not being produced for the masses, they were usually custom-made. These monuments are the objects of the orthodox art: different breast icons, crosses, pectoral images, reliquaries, belonged both to ecclesiastics and laity. Often such works were of patronal character – the icons with the carved images of the patron saints of this or that person. And the mentioned article familiarizes us with one of the stone plastic works.

The carved stone icon “Apostle Peter” belongs to the group of rare monuments, the number of which is not big. In addition, its uniqueness

consists of its perfect artistic plasticity, rare iconography. The monument may be attributed as a work by one of the ancient masters, maybe a Greek, and it is dated the late 12th or early 13th centuries.

Keywords: apostle, Russian Medieval monuments, orthodox art, applied arts, small stone plastic art, iconography, apostle Peter's icon.

Гераськин, Ю.В. Русская Православная Церковь, общество, власть в 1953–1958 гг.: особенности взаимоотношений

Данная публикация освещает актуальные и малоизученные страницы истории Рязанской епархии в период 1953–1958 гг. В определенной степени этот период был переходным в плане эволюции взаимоотношений между советским государством, обществом и Церковью. Автор пытается дать анализ всех противоречивых тенденций в этой сфере.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, общество, власть, приход, священник, атеизм.

This publication covers actual and lesser known pages of the history of the Ryazan diocese during the years 1953–1958. To some extent, this period was a transition in terms of the evolution of relations between the Soviet state, society and the Church. The author tries to give an analysis of all the contradictory trends in this area.

Keywords: Russian Orthodox Church, society, government, the parish priest, atheism.

Князева М.В. Рязанский архитектор Иван Степанович Цеханский. Профессиональная деятельность. Творческое наследие

Статья посвящена многогранной творческой жизни рязанского городского и епархиального архитектора И.С. Цеханского. Выпускник училища живописи, ваяния и зодчества, он создал такие рязанские «жемчужины» архитектуры, как Колокольня Иоанно-Богословского монастыря в с.Пощупово, здание бывшей Богадельни сестёр Титовых, Дом родовспоможения, Летний клуб Дворянского Собрания.

Ключевые слова: Церковное зодчество, православная школа, архитектор, деятельность, проектирование.

The article is devoted to the many-sided creative life of Ryazan urban and eparchial architect Tsehansky. Being a graduate of the Institute of Art, Sculpture and Architecture, he created such “perls” of Ryazan architecture as the Toll Tower of Johan-God-Praiser cloister (monastery) in Posh’upovo village, the building of ex-almshouse of Titovs sisters, the Obstretics house, the Summer club of commonwealth of noble people.

Keywords: church architect, orthodoxal School, architect, activity, design.

Фазлеева А.В. Оксфордское движение как попытка контрреформации Англиканской Церкви

Статья посвящена Оксфордскому движению традиционалистов в Англиканской Церкви (1833–1845 гг.), которое выступало за возвращение к канонам неразделенной Церкви и впоследствии было признано важной частью национального наследия Англии. Феномен Оксфордского движения рассмотрен автором в контексте противостояния консервативного и модернистского направлений в современном протестантизме.

Ключевые слова: Англиканская Церковь, Оксфордское движение, Диссентеры, «Национальное отступничество», Трактариане, Ритуалисты, Англокатолицизм.

The article devotes the Oxford Movement in Anglican Church (1833–1845) stood for return to canons of undivided Church and later declared an important part of national heritage. The author considered the Oxford Movement phenomenon contextually an opposition conservatism vs. modernism in contemporary Protestant Churches.

Keywords: Anglican Church, The Oxford Movement, Dissenters, National Apostasy, Tractarians, Ritualists, Anglo-Catholicism.

Протоиерей Михаил Самохин Миссионерская деятельность общества Иисуса в Индии и на Дальнем востоке

История миссионерства, а также просветительской и образовательной деятельности ордена иезуитов чрезвычайно широка. Автор знакомит читателей с основными направлениями деятельности ордена в Индии, Японии и Китае. Особое внимание автор уделяет миссионерским методам иезуитов и их противостоянию миссионерской деятельности протестантов.

Ключевые слова: Католическая церковь, Общество Иисуса, миссионерство, Индия, Япония, Китай, Франциск Ксавье, Роберто де Нобили, Маттео Риччи, протестантская миссия.

The history of missionary and educational work of the Jesuits is very robust. The author acquaints his readers with major activities of the Order in India, Japan and China. Special attention is paid to the methods of Jesuit missionary work and their counteraction to the missionary activity of the protestants.

Keywords: Catholic church, Jesus's Society, missionary work, India, Japan, China, Franciskus Xaverius, Roberto De Nobili, Matteo Ricci, Protestant mission.

Зубанова С.Г. Социальное служение Русской Православной Церкви в XIX веке: микродименциональная диакона

В статье автором подчеркивается, что социальное служение Русской Православной Церкви в XIX веке проявлялось в бескорыстной социальной деятельности церкви, направленной на оказание различных видов и форм социальной помощи обществу и благотворном влиянии на его всестороннее развитие.

Ключевые слова: воспитание христианской морали, социальное служение монастырей, создание благотворительных обществ и заведений, духовно-нравственное воспитание, приходская благотворительность, социальная деятельность тюремных священников.

The author stresses that the social service of the Orthodox church in the 19th century got realized in unselfish social activity of the church aimed at providing various kinds and forms of social help to the society, as well as in beneficial influence on its comprehensive development.

Keywords: Christian moral upbringing, social activity of the monasteries, establishment of charity communities and institutions, moral education, parish charity, social activity of prison priests.

Игумен Михаил (Крастелев) Путь к сердцу молодежи

Статья посвящена насущной проблеме современной молодежи – поиску смысла жизни, веры и приобщению к духовной культуре. Учитывая, что в наши дни, когда вера в Бога явно не относится к приоритетам большинства современной молодежи, как и чем сегодня способна Церковь помочь молодому человеку, занимается ли она проблемой взаимодействия с молодежью? Существует ли драматизм во взаимоотношениях Церкви и молодежи, и каковы способы его преодоления.

Ключевые слова: Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, православие, молодежь, духовная культура, духовные ценности, бытие, свобода, грех, миссионерская работа, религиозный опыт.

The article is dedicated to an essential problem of modern youth – searching of the meaning of life, belief and fellowship. Considering the fact that nowadays when belief in God obviously does not concern to priorities of the majority of modern youth, how can Church help a young man? Does it deal with the problem of interaction with youth? Does the dramatic nature in mutual relations of Church and youth exist? And what are the ways of its overcoming?

Keywords: Most Holy Patriarch of Moscow and all Russia Kirill, orthodoxy, young people, spiritual culture, intellectual values, objective reality, freedom, sin, missionary activity, religious experience.

Иерей Димитрий Фетисов Понятие «духовно-нравственное воспитание личности» в современной светской и православной психолого-педагогической науке

В статье говорится об одной из наиболее насущных проблем современной педагогики и психологии: о системном определении понятия духовно-нравственного воспитания личности, которому мешает нечёткое и зачастую противоречивое определение входящих в него понятий, доминирующее в современной светской персоналогии. Между тем в трудах православных учёных мы можем найти наиболее полное и логически завершённое учение о данных категориях, что позволяет конкретизировать процесс духовно-нравственного воспитания личности, сделав более понятными его особенности, задачи и конечные цели.

Ключевые слова: духовность, нравственность, личность, воспитание, духовно-нравственное воспитание личности.

This article describes one of the most topical issues of modern psychology and pedagogy: the systemic definition of the notion of spiritual and moral education of a person, which is currently hampered by indistinct and conflicting definitions of the notions comprising it – the definitions that are currently regarded as prominent in modern secular personology. Meanwhile, if we analyze the works of Orthodox Christian scientists, we will find the fullest and the most logically complete doctrine describing these categories, which allows making the process of spiritual and moral education of a person more concrete by making its specific features, tasks and final aims more understandable.

Keywords: spirituality, morals, the person, upbringing, spiritual and moral upbringing of a person.

Зайцева Е.В. «Совесть» как ценностная категория в понимании святителя Феофана Затворника Вышенского

В настоящее время видные деятели науки, искусства и религии часто говорят о кризисе личности в современном обществе. Одной из причин этого кризиса является духовное и нравственное неблагополучие

человека и общества в целом. Это побуждает обратиться к религиозно-педагогическому наследию известного богослова и философа – святителя Феофана Затворника Вышенского, автора многих нравоучительных произведений. Размышляя о смысле и цели человеческой жизни, святитель касается такого весьма важного понятия, как «совесть». Все в нравственном совершенствовании человека неразрывно связано с совестью.

Ключевые слова: воспитание, духовность, личность, нравственность, совесть, святитель Феофан.

Currently, prominent figures of science, art and religion are often told about the crisis of identity in contemporary society. Necessary to clarify the main reason for generating the crisis. One reason is the spiritual and moral disadvantage of the individual person and society as a whole thing. This prompts to appeal to religious-pedagogical heritage of the famous theologian and philosopher – St. Theophanes the Recluse Vyshenskii, the author of many works of moralizing. Reflecting on the meaning and purpose of human life, the saint is very important respect the concept of “conscience”. All the moments in the moral perfection of man is inextricably linked with his conscience.

Keywords: education, spirituality, personality, morality, conscience, St. Theophanes.

Протоиерей Сергей Рыбаков Психоанализ: богоборчество под видом науки

В статье рассмотрены религиозно-философские основы фрейдизма. Показана богоборческая и ненаучная позиция, как самого Фрейда, так и некоторых его последователей. В работе обращено внимание на участие оккультно-масонских сил в пропаганде фрейдизма, что явилось причиной популярности психоанализа. Указано на опасность использования психоаналитических подходов в педагогике и педагогической психологии.

Ключевые слова: психоанализ, фрейдизм, богоборчество, психология, религия, православие, педагогика, педагогическая психология.

In this article the religious-philosophical principles of the Freudianism are studied. The theomachismal and unscientific position of Freud and some his followers is shown. This work turns attention to the participation of occult-masonic powers in the advocacy of Freudianism what caused the popularity of the psychoanalysis. It was pointed to the danger of using psychoanalytical methods of approaching in the pedagogics and pedagogical psychology.

Keywords: Psychoanalysis, Freydizm, Theomachism, Psychology, Religion, Orthodoxy, Pedagogics, Pedagogical psychology

Иерей Михаил Хлыстов Основные концепции канонического права о собственности

В представленной статье рассматриваются основные концепции канонического права о собственности, выясняется, что такое собственность, отношение Церкви к ней, характер церковной собственности. Обосновывается вывод, что церковная собственность представляет собой особую форму собственности, и предлагается внести изменения в гражданское законодательство, указав на характер церковной собственности, составляющий ее главную особенность и отличие от собственности других юридических лиц.

Ключевые слова: Православная церковь, каноническое право, собственность, законодательство.

In presented article the basic concepts of the initial right about property are considered, is found out that such the property, the relation of Church to it, character of the church property. The conclusion is proved that the church property represents special pattern of ownership, and it is offered to make changes to the civil legislation, having specified in the character of the church property making its main feature and difference from property of other legal bodies.

Keywords: Orthodox church, the initial right, the property, the legislation.

Протоиерей Димитрий Гольцев Идеальный Храм по Храмовому Свитку

Желание иудеев жить в чистом и святом мире, который был утерян прародителями после грехопадения, воплотилось представителями секты иесеев в Идеальном Храме. Описание этого храма ученые находят в так называемом Храмовом Свитке. Изучение Храмового Свитка позволяет ученым лучше понять устройство и функционирование Иерусалимского Храма.

Ключевые слова: Храмовый свиток, иесееи, жертвоприношения, Скиния, Храм, ритуалы очищения.

The Jewish desire to live in clean and saint world, that was lost by forebears after the Fall, took its shape in the Ideal Temple of Essene sectarians. Scholars find the description of the Temple in the so-called Temple Scroll. The study of the Temple Scroll allows researchers a better understanding of the arrangement and functioning of the Jerusalem Temple.

Keywords: the Temple Scroll, Essene, Sacrifices, the Tabernacle, the Temple, Purification Rites.

Вихров Д.В. Почему Иисусу Христу не нашлось места на Олимпе, а христианству в Ареопаге?

В данной работе проделана попытка рассмотреть трудности, с которыми сталкивались апостолы, проповедуя крест Христов в античном мире. Для этого автор ставит мысленный эксперимент, помещая идею кеносиса в религиозно-философский контекст античности. Результатом исследования является нахождение трех категорий, при помощи которых христианская проповедь преображала языческое мировосприятие эллинов. Речь идет о свободе, любви и ипостасности.

Ключевые слова: античность, кеносис, свобода, любовь, личность.

The author attempts to consider difficults the apostles are faced with, preaching Holy cross of Christ in a classical antiquity. For this purpose

the author puts mental experiment, placing idea of kenosis in a religious-philosophical context of antiquity. Result of research is the finding of three categories by means of which the Christian sermon changed pagan attitude of the Ancient Greeks. It is a question of freedom, love and God's essence.

Keywords: Antiquity, kenosis, freedom, love, the person.

Митрошина Н.А. Древнейшая структура и дата написания Апологий св. Иустина Философа

В статье рассматриваются основные теории древнейшей структуры и датировки Апологий св. Иустина Философа, раннехристианского автора 2 века по Р.Х. Дается попытка анализа существующих теорий с привлечением дореволюционных и современных русских и зарубежных авторов. Рассматривается «теория аппендикса». Статья содержит значительную часть, посвященную общей проблематике изучения раннехристианской литературы.

Ключевые слова: раннехристианская литература, св. Иустин Философ, апология, Марк Аврелий, период гонений.

In the article the basic theories of the most ancient structure and dating of apologies of St. Justin the Philosopher, an early Christian author (2nd century A.D.) are under research. An attempt to analyse the existent theories of pre-revolutionary and modern Russian and foreign authors is made. The “theory of appendix” is examined. A considerable part of the article covers the general subject matter of early Christian literature research.

Keywords: Early Christian literature, St. Justin the Philosopher, apology, Mark Aurelius, the period of persecution.

Игумен Игнатий (Депутатов), Мартынов О.П. мирозерцание христианских Востока и Запада: причины расхождения

В статье рассматриваются два пути и две парадигмы познающего мышления. Приводится описание святоотеческого пути познания, общего во Вселенской Православной Церкви с I по VII век. Исследуются

причины и содержание перехода христианского Запада к субъект-объектной парадигме познания.

Ключевые слова: парадигма откровения, субъект-объектная парадигма, мистическое и рациональное познание, «человек внутренний» и «человек внешний», изменение этнической и культурной доминанты.

The article examines two paths, two paradigms of cognitive thinking. A description of the patristic way of knowledge is given, common to the ecumenical Orthodox Church of the 1st-7th centuries A.D. The reasons and the essence of the Christian West's transition to the subject-object cognitive paradigm are investigated.

Keywords: paradigm of cognitive thinking, the subject-object cognitive paradigm, mystical and rational knowledge, “the person internal” and “the person external”, change of an ethnic and cultural dominant.

.

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

«Рязанский богословский вестник» — русскоязычный научно-богословский журнал, издающийся с 2009 года Рязанской Православной Духовной Семинарией (РПДС) по благословению и под общей редакцией архиепископа Рязанского и Касимовского Павла. 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 редакционной коллегией без дальнейших разъяснений.

Решение о публикации поступивших материалов принимается редакционной коллегией 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://bogoslov.spassmon.ru>

Представление материала на рассмотрение редакционной коллегии 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: rpds1@yandex.ru.

Научное издание

РЯЗАНСКИЙ БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

Научно-богословский журнал
Рязанской Православной Духовной Семинарии
2010 год №2 (3)

Главный редактор
Протоиерей Николай Сорокин

Ответственный секретарь
Мартынов Олег Павлович

Технический секретарь
Иванова Марина Сергеевна

Редактор
Сорокин Валерий Борисович

Художественное оформление, верстка
Белошенков Дмитрий Сергеевич

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

Отпечатано в типографии
Христорождественского кафедрального собора г. Рязани
тел. (4912) 99-36-19
Тираж 300 экз.