

**ИЗДАЕТСЯ ПО БЛАГОСЛОВЕНИЮ И ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ
МИТРОПОЛИТА РЯЗАНСКОГО И МИХАЙЛОВСКОГО ПАВЛА**



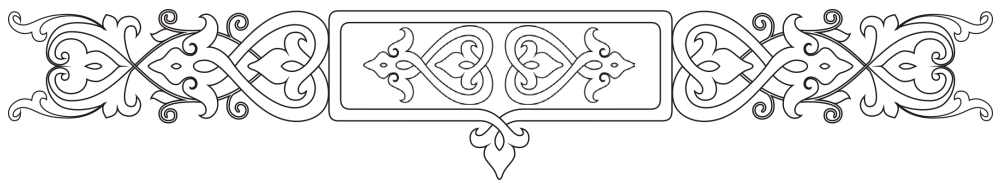
РЯЗАНСКИЙ БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№2 (8) 2013 г.

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



БОГОСЛОВИЕ, РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ	4	<i>Иеромонах Сергей (Акимов)</i> Методологические основания библейско-богословского осмысления происхождения сущего и жизни
	12	<i>Иеромонах Сергей (Акимов)</i> Православные богословы XX века о происхождении жизни
	18	<i>Мартынов О.П., Просняков О.В.</i> Ересь апокатаста-сиса: от истоков до современности
ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ	51	<i>Митрофанов И.И.</i> «Патриарх царя Дмитрия»
	62	<i>Викина Е.В.</i> Из истории Рязанской Православной Духовной семинарии (до 1918 года)
	72	<i>Юрин В.А.</i> Из истории Рязанской колокольной
ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ	85	<i>Холопов С.Г.</i> Духовное наследие святителя Филарета Московского в его проповедях на Праздник Успения Пресвятой Богородицы
В ПОМОЩЬ НАСТОЯТЕЛЮ, БЛАГОЧИННОМУ	96	<i>Белошенков Д. С.</i> С чего начать разработку интернет-страницы (продолжение)
	104	<i>Жилина В.В.</i> Роль педагогических знаний в пастырском служении (В продолжение разговора о воскресной школе. В этот раз – разговор об ошибках)
СОБЫТИЯ	111	Создано Рязанское Православное Историческое Общество
	113	1025-летие Крещения Руси в Рязанской Православной Духовной семинарии
СПРАВОЧНАЯ ИНФОРМАЦИЯ	123	Аннотации, ключевые слова, информация для авторов



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

**РЯЗАНСКИЙ
БОГОСЛОВСКИЙ
ВЕСТНИК**

№2(8) 2013 г.

Редакционный совет:
Протоиерей НИКОЛАЙ СОРОКИН, доктор богословия,
ректор РПДС (*главный редактор*)
Иеромонах СЕРГИЙ (АКИМОВ), магистр богословия,
первый проректор РПДС (*зам. главного редактора*)
ЧИРИХИН ПАВЕЛ МИХАЙЛОВИЧ, проректор
по учебной работе РПДС
МИРОНОВ АРТЕМ ВАСИЛЬЕВИЧ, проректор
по воспитательной работе РПДС
БЕЛОШЕНКОВ ДМИТРИЙ СЕРГЕЕВИЧ, проректор
по научно-методической работе РПДС
МАРТЫНОВ ОЛЕГ ПАВЛОВИЧ, кандидат исторических
наук, доцент, секретарь Ученого Совета РПДС,
зав. кафедрой Церковной истории
(*ответственный секретарь*)

Технический секретарь: Иванова Марина Сергеевна

Редактор: Сорокин Валерий Борисович

Художественное оформление, верстка:

Белошенок Дмитрий Сергеевич

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

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

Адрес редакции:

390000, г. Рязань, Кремль, дом 1

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

E-mail: bogoslov-rpds@yandex.ru

Электронная версия журнала:

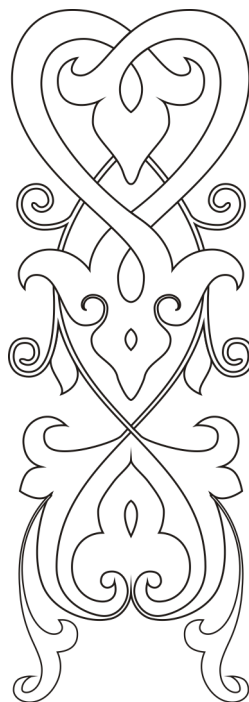
<http://bogoslov.spassmon.ru>

Журнал выходит два раза в год



*научно-богословский
журнал
Рязанской
Православной
Духовной
Семинарии*

ISSN 2308-3158





Иеромонах Сергей (Акимов)

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ БИБЛЕЙСКО-БОГОСЛОВСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ ПРОИСХОЖДЕНИЯ СУЩЕГО И ЖИЗНИ



Иеромонах Сергей (Акимов),
магистр богословия, первый
проректор РПДС,
и.о. настоятеля Спасо-
Преображенского мужского
монастыря г.Рязани

Вокруг вопроса о соотношении библейского повествования о начале Земли и жизни и так называемой «научной картины» их происхождения многие века ведутся споры, результатами которых мы имеем многочисленные недоразумения, заблуждения, двусмыслицы и даже откровенные подтасовки. Спорят между собой приверженцы разных научных школ, спорят ученые, принадлежащие к разным областям научного знания: физики с химиками, биологами, генетиками. Спорят в сущности сторонники теории самовозникновения Вселенной и жизни с теми, кто исповедует Божественный акт Творения. Здесь и находится основной водораздел в самом подходе к осмыслению происхождения Земли и зарождения жизни на ней. Дело в том, что, говоря об этих проблемах, Библия и наука по сути говорят об одном и том же, но на разных языках. Библия и наука — это два рассказа о недоступной в своей основе чудной истине мироздания. «...Где был ты, когда Я полагал основания земли? Скажи, если знаешь. Кто положил меру ей, если знаешь? или кто протягивал по ней вервь? На чем утверждены основания ее, или кто положил краеугольный камень ее?..» (Иов.38,4-6). Если же нет веры, которая одна является орудием восприятия глубинного и сокровенного библейского смысла, то исчезает само понятие Библии как священной, таинственной Книги. Ее боговдохновенная символика



не воспринимается. К ней начинают относиться как к одному из естественно-научных источников познания. И тогда в сознании человека происходит глубинная деформация картины мироздания, в первую очередь его начала, ибо: «Господь пройдет, и большой и сильный ветер, раздирающий горы и сокрушающий скалы пред Господом, но не в ветре Господь; после ветра землетрясение, но не в землетрясении Господь; после землетрясения огонь, но не в огне Господь;» (3 Цар. 19, 11-12).

Наука, основные методы научного познания.

Наука в собственном понимании этого слова появляется в Европе в XVI - XVII вв. Рождение науки связано с естествознанием, которое строит математические модели изучаемых явлений, сопоставляет их с экспериментальными данными, проводит рассуждения посредством мысленного эксперимента. Возникают естественнонаучные теории сначала в механике, а затем в различных областях физики. Эти теории не являются только лишь систематизацией опыта и наблюдений. Они строятся на введении особых понятий абстрактно-теоретического характера. Поэтому они связаны с математическим моделированием.¹ Возникновение экспериментально-математического естествознания на основе механики и физики знаменовало собой рождение знания нового типа. С ним стали связывать особенности научного знания вообще. В XVIII – XIX вв. наука проникает в рамки университетского образования. С этого момента научная деятельность становится в полной мере деятельностью профессиональной. По мере развития науки и роста её общественного влияния отношения науки с другими формами культуры усложнились. Могущество науки со временем создало условия для её экспансии. Это означало распространение науки на все без исключения сферы жизни человека.² Экспансия предполагает вытеснение наукой всех других форм культуры – религии, философии, искусства. В наши дни особые надежды сторонников абсолютного доминирования науки обращены к успехам кибернетики, генетики, физики, астрономии. Экспансия науки выражается, в частности, в стремлении полностью и без остатка «онаучить» человека и его бытие. Такое «онаучивание» означало бы полное исключение из жизни элементов поэзии, искусства, мифа, религии. Преувеличенные упования на науку обычно связаны со стремлением к абсолютному господству над природой. Природа представляется не более чем объектом манипулирования и средством удовлетворения потребностей общества. Столь же характерна для экспансии науки установка на переделку природы самого человека. Появляются проекты искусственного моделирования человека, создания людей с заранее заданными свойствами и т.д. Таким образом, развитие науки сопровождается вызовами с её стороны, обращёнными ко всей культуре.³

По мере развития научного знания происходил процесс диверсификации научных дисциплин. Научное познание устроено таким образом, что может изучать лишь одну какую-либо сторону, часть бытия. Это свойство рационального познания,

каковым является познание научное. Таким образом, под общим именем «наука» понимается семейство разнообразных частных дисциплин, изучающих отдельные области реальности. Вместе с тем есть основания говорить о «науке вообще», т. е. об общих чертах, характерных для всякого научного познания – научного познания как такового.

Этим общим для всех частных наук является рациональный метод познания. Рациональный метод основывается на логической аргументированности, обоснованности, покоящихся на законе причинно-следственных связей сущего. К основным методикам научного познания можно отнести наблюдение, описание, эксперимент, моделирование, анализ, синтез и некоторые другие. Все они сводятся к двум путям – индуктивному и дедуктивному. Исходным основанием научного познания является закон причинно-следственных связей.

Однако средства и методы научного познания имеют весьма ограниченный диапазон применения: уже имеющую место быть реальность. «Наука и философия могут, не впадая в противоречивый антиномизм, исследовать уже лишь произошедшее».⁴ Но и в рамках ставшего бытия научное познание, дойдя до определённых пределов, начинает терять «устойчивость», логичность, доказательность. Пределы возможностей человеческого разума очерчены И. Кантом в его «Критике чистого разума».⁵ Дойдя до пределов, научное познание вынуждено переходить от логики факта и его обобщения к логике предположения, к гипотезе. С одной стороны, без гипотезы наука не может идти вперёд. С другой – гипотеза представляет собой предположение, вероятность, т.е. нечто «зыбкое», что изначально принимается *на веру*. Общеизвестно, что любая наука строится на системе аксиом и недоказуемых предпосылок. Наиболее остро это присутствует в попытках научного разума решить проблемы начала и конца сущего, другими словами - проблемы происхождения сущего (мира, жизни, человека, видов растений, животных, каких-либо элементов и т.д.) и его конца. Здесь все утверждения начинаются с гипотез. По сути своей гипотеза и есть первоначало.⁶ Мы же отметим в данной зоне научного познания тесную связь науки и мифа, религиозно-мифологические истоки так называемого точного знания, как гуманитарного, так и естественного. Отметим и первоначальную и изначальную общность всех наук о культуре и наук о природе, объединяемых первоначалом мифа, первоначалом *великой Гипотезы*⁷. Они - науки - начинают дробиться и дробить знание на отдельные части в процессе удаления от этого первоначала. Действительно, как в основе мифа, так и в основе так называемой научной данности лежит некоторый изначальный, первичный, более или менее или же совершенно скрытый таинственный факт, исходный момент — «вещь в себе», «изначало».⁸

А мифу присущ свой, особый тип достоверности, который, как и вообще религиозный опыт, опирается не на доказательства, а на силу убедительности непосредственного переживания. Разумеется, что то, что отлагается в сознании в форме мифа, может вступать в человеческое сознание и может затрагивать все способности

души, может стать предметом мысли, научного исследования, художественного воспроизведения. Однако содержание самого мифа, его специфическое содержание не создается мышлением или воображением. Оно рождается в религиозном опыте.⁹

Богословие, основные методы религиозного познания.

«Бог - не предмет науки, и богословие радикальным образом отличается от философского мышления: богослов не ищет Бога, как ищут какой-либо предмет, но Бог Сам овладевает богословом, как может овладевать нами чья-то личность. И именно потому, что Бог первый нашел его, именно потому, что Бог, так сказать, вышел ему навстречу в Своем откровении, для богослова оказывается возможным искать Бога, как ищем мы всем своим существом, следовательно, и своим умом, чьего-либо присутствия. Бог богословия – это "Ты", это живой Бог Библии. Конечно это Абсолют, но Абсолют личностный, которому мы говорим "Ты" в молитве».¹⁰ Вслед за В.Н. Лосским мы скажем, что для религиозного познающего сознания Абсолютная Истина – это Бог. Поэтому в богопознании первичен акт веры, а не акт мысли. Для верующего человека Библия есть Откровение Божие. В ней содержится Истина во всей полноте. Библия утверждает непреложную изначальность Бога одновременно абсолютного и личного.¹¹ Бог познается в откровении как в личном общении. Откровение всегда есть откровение кому-то: оно состоит из встреч, которые образуют историю. Поэтому откровение в своей полноте - это история, это историческая реальность, от сотворения мира до парусии [второго пришествия].¹² Таким образом, откровение есть объемлющее нас "теокосмическое" отношение. Мы не можем не только познавать Бога вне откровения, но и судить об откровении "объективно", то есть извне. Откровение не знает "внешнего", оно есть отношение между Богом и миром, внутри которого - хотим мы этого или нет – мы пребываем.¹³ В откровении Бог имманентен миру и человеку. Но в имманентности откровения Бог утверждает Себя трансцендентным творению. Если определить трансцендентное как то, что ускользает из сферы нашего познания и нашего опыта, то надо будет сказать, что Бог не только не принадлежит к этому миру, но и трансцендентен самому Своему откровению. Бог имманентен и трансцендентен одновременно: имманентность и трансцендентность взаимно друг друга предполагают. Чистая трансцендентность невозможна: если мы постигаем Бога как трансцендентную причину вселенной, значит Он не чисто трансцендентен, так как само понятие причины предполагает понятие следствия. В диалектике откровения имманентность позволяет нам именовать трансцендентное. Но не было бы и имманентности, если бы трансцендентность не была бы, в глубинах своих, недоступной.¹⁴ Таким образом, начало религиозного познания находится за пределами познания научного, оно, образно говоря, выше его. Оно лежит в области мифа или, как сказано выше, *Великой Гипотезы*.

Основой веры православного христианина является Никео-Цареградский Символ (325–381 гг.). Никакой космогонии (т.е. данного в понятиях учения о фактическом происхождении мира) в этом символе нет. Есть только утверждение веры

в Бога-Отца как «Вседержителя, Творца неба и земли», мира «видимого (телесного) и невидимого (духовного)»; есть исповедание веры в сына Божьего (Логоса), через Которого все произошло — «Им же вся быша».¹⁵ Верующий и мыслящий христианин пребывает совсем в иной плоскости по сравнению с человеком неверующим, ибо христианство есть религия Воплощенного Логоса, Воплощенной Божественной Мысли, принявшего плоть Божественного Слова — *«Божией силы и Божией премудрости»* по выражению св. ап. Павла (1 Кор. 1, 24). Человек, носящий образ и подобие Божественного Слова, — поскольку он добросовестно мыслит, а значит, изучает, создает науку, — делает это силой Логоса, Его Именем; и то, что он открывает, есть действие Логоса в мире.¹⁶ Для верующего христианина основной априорной (т.е. принимаемой без доказательств, на веру) истиной является то, что Одним и Тем же Логосом, Одной и Той же Премудростью создан мир и явлена в нем премудрая Книга — Библия. Один и Тот же Логос действует в строе природы — в ее так называемых законах — и в то же время открывает этот строй, эти законы познающему разуму ученых и философов, поскольку ими руководит чистосердечное желание истины. Сам Воплощенный Логос сказал: *«Я есмь путь, истина и жизнь»* (Ин. 14,6).

Приняв это исходное основание на веру, далее религиозное сознание «включает» весь инструментарий философского и научного познания. Оно исследует, анализирует, объясняет факты и явления сущего, опираясь на Истину Божию, на это Единое Основание.

Отношение между религиозным познанием, богословием и познанием научным.

Вышесказанное позволяет утверждать, что сфера религиозного познания, сфера богословия шире познания научного, она его охватывает, включает в себя. Там, где в научном познании заканчивается точность причинно-следственной логики, и вступают в действие «зыбкие» логики выдвижения гипотез, научное познание как таковое прекращается. Здесь возникает непреодолимый для науки «барьер» перехода от множества к единому. Так как науки частны, то и выдвигаемые в них гипотезы частны. Они опираются и исходят из частных «картин мироздания» — физических, химических, биологических, генетических и т.д. Но через частное невозможно увидеть и объяснить общее, целое.

Проблема происхождения сущего, происхождения жизни есть проблема общего, целого. Ибо не части обуславливают целое, а целое обуславливает части. Научное познание в этом случае обычно обращается за помощью к философии, так как «везде и всегда, к какому бы направлению ни принадлежала та или другая философская система, — она задачей своей имела не то или иное частное, дробное или одностороннее знание, но мировоззрение, понимание мира, нас самих и наших к нему отношений в целом. Ее задача — такое понимание, которым определяется и ценность всякого и всего нашего специального знания, и смысл, и достоинство нашей жизни и деятельности».¹⁷ Однако и философское познание имеет свои

пределы. Философское познание разумно, рационально (лат. *ratio* - разум). Разум же человеческий ограничен природой человека. Причем, известно, что критерий истины находится не просто в разуме и не в интеллекте, а в целостном духе, «ведь философствует-то человек в онтологической его полноте, а не фантастический «трансцендентальный субъект», который есть только регулятивная идея, разрез сознания, методологическая фикция»¹⁸. В познании взаимодействуют человеческая культура, Божья благодать и природная необходимость. «Когда преодолеваешь грань мысли и мыслимой реальности, эту последнюю диаду бытия и интеллекта, - вступаешь в сферу неинтеллектуального и небытийного (отрицание указывает здесь на плюс, на трансцендентность). Но тогда неминуемо наступает молчание: нельзя дать имя неизреченному, ибо оно ничему не противопоставляется, ничем не ограничивается. Единственный способ достигнуть его - это его не знать; незнание, как прорыв в запредельность, есть экстаз. Философия достигает своего высшего предела и умерщвляет себя на пороге непознаваемого».¹⁹

Непознаваемое – область религии. Единство целого всегда лежит в основе религии и дается образом мифа. Так как бытие и жизнь даны лишь целому, а не частям (и части живут лишь в целом), то образ мифа есть кроме того — и это всего важнее — символическая интуиция жизненной глубины бытия. Мир имеет живую глубину.²⁰ А проблема происхождения по своей логической структуре стоит на границе возможности человеческого рационального познания вообще. То есть там, где ни философия, ни наука не могут получать твердое знание присущим им обоим рациональным путем. Наука и философия могут, не впадая в антиномизм, исследовать уже лишь произошедшее. Происхождение же, начало, могут быть раскрыты лишь в порядке *откровенного* мифа. Таким мифом являются первые две главы Книги Бытия Библии. Там исчезает само понятие причинности и заменяется понятием *начала или принципа*. Исчезает понятие «происхождение» и заменяется понятием *«творение»*. И остаются в приложении к бытию две основные категории: *творение и рождение*. Творение и рождение — в равной степени метафизичны и трансцендентны. Для обоих понятий одинаково нет места в рационально-эмпирической, «сциентической» мысли, и в то же время без них обоим эта рационально-эмпирическая мысль вынуждена возвращаться в порочном кругу — если она не желает признать своей бесосновательности. Таким образом, вне богословско-метафизических понятий творения и рождения рационально-эмпирическая мысль, избегая ошибки порочного круга, впадает в ошибку необоснованности и обратно. Положение для нее создается безнадежное, и спастись она может только перейдя на прочные основания богословско-метафизических категорий творения и рождения.²¹ Творение есть «переход в иной род», выражаясь на языке формальной логики. И тайна этого перехода в волящей, хотящей свободе Творца, зывающей к несущему — да будет! — и оно становится сущим.

Как мы указывали ранее, и в основе мифа, и в основе научной данности лежит некоторый изначальный, первичный, более или менее или же совершенно скрытый

таинственный факт, исходный момент — «*вещь в себе*», «*изначало*». Для постижения истины нужно видеть «вещи в себе», а это и дается научно-мифологической гипотетикой и религиозно-символическим видением. Религия есть соединение, связь того, что в обычном порядке несоединимо или же безнадежно разделено. Только Библия есть раскрытие последнего смысла «альфы и омеги» — «начала и конца» (Книга Бытия и Апокалипсис); наука же изучает отдельные факты, их ряды, часто вне объединяющей связи (раскол гуманитарных и естественных наук) и, тем более, вне связи со всей совокупностью мирового бытия как целого.²²

Таким образом, с точки зрения православного богословия наука и религия не противоречат и не могут противоречить одна другой по той простой причине, что они говорят о разных вещах: наука изучает мир, религия познает Бога. Но вера видит мир соотносением с Богом, наука же изучает природу без всякой связи с Ним, и конфликты между ними происходят, когда ученые строят из своих знаний глобальную картину мира как системы, где нет места «донаучному» Высшему бытию. Такую систему, вероятно, никогда не смогут построить. Но стремление создать ее есть. Космология научная отличается от религиозной. Согласно последней в глубинах мирового бытия сохраняется связь природы с Богом, энергии Божии нисходят в мир, что может проявлять себя на видимом плане в виде чудес, но для постижения этого необходима вера, приоткрывающая нам невидимое; наука же позволяет максимально тщательно исследовать внешние условия действия сил свыше. При всей сложности взаимоотношений науки с христианством она содействует достижению зрелости христианской мысли и лучшему пониманию им скрытой логосности мира, что важно и для внутренней зрелости человека в деле его спасения.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Шаповалов В.Ф. Основы философии. От классики к современности. М., 2001. С. 22

² Там же. С. 24

³ Там же. С. 24-25

⁴ Там же. С. 35

⁵ Кант И. Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994. С. 257-345

⁶ Ильин В.Н. Шесть дней творения. Библия и наука о творении и происхождении мира. Минск:Изд-во Белорусского Экзархата, 2004. С. 13

⁷ Там же

⁸ Там же

⁹ Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения.-СПб.: «Изд-во Олега Абышко», 2008. С. 122

¹⁰ Владимир Лосский. Догматическое богословие/Владимир Лосский. Боговидение. М.: АСТ, 2003. С. 455

¹¹ Там же. С. 457

¹² Там же. С. 459

¹³ Там же

¹⁴ Там же

¹⁵ В.Н. Ильин. Шесть дней творения. Библия и наука о творении и происхождении мира. Изд-во Белорусского Экзархата. Минск, 2006. С. 6

¹⁶ Там же. С. 7

¹⁷ Астафьев П.Е. Вера и знание в единстве мировоззрения (Опыт начал критической мона-
дологии). М., 1893. С. 104

¹⁸ Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. – СПб.: «Издательство Олега
Абышко», 2008. С. 122.

¹⁹ Владимир Лосский. Догматическое богословие/Владимир Лосский. Боговидение. М.:АСТ,
2003. С. 456

²⁰ В.Н. Ильин. Шесть дней творения. Библия и наука о творении и происхождении мира.
Изд-во Белорусского Экзархата. Минск, 2006. С. 24

²¹ Там же. С. 35-36

²² Там же. С. 8



Иеромонах Сергей (Акимов)

ПРАВОСЛАВНЫЕ БОГОСЛОВЫ XX ВЕКА О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЖИЗНИ



Иеромонах Сергей (Акимов),
магистр богословия, первый
проректор РПДС,
и.о. настоятеля Спасо-
Преображенского мужского
монастыря г.Рязани

В наши дни происходит динамичный процесс возрождения Православной Церкви в России. В церковную ограду приходят многие люди, имеющие одностороннее, так называемое «научное мировоззрение». Они, будучи «продуктом» атеистической системы образования, привносят в Церковь свои заблуждения, главными из которых являются попытки трактовать Священное Предание с чисто научных позиций. Нередко они инициируют среди прихожан споры по вопросам «начала и конца», ставят такие вопросы перед священниками. Число подобных неопитов растет. Пастырское окормление этих людей требует от священнослужителей высокого уровня современных научных знаний и, одновременно, глубокой укорененности в Святоотеческом Предании, его богатом духовном опыте.

Споры о том, «что было в начале, и как все начало быть», не прекращаются в научном и богословском сообществе. Воззрения ученых людей имеют большую социальную значимость. Их мнения, тиражируемые средствами массовой информации, становятся достоянием широких слоев населения. Нередко они приводят к сумятице в умах и душах, в том числе верующих людей. Возникают проблемы, например, в образовании. Чему учить детей и чему не учить? Допускать креационизм в школу или не



трогать господствующую в ней теорию эволюции? Проблемы далеко не праздные. «...Господь, Господь, Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и истинный, сохраняющий милость в тысячи [родов], прощающий вину и преступление и грех, но не оставляющий без наказания, наказывающий вину отцов в детях и в детях детей до третьего и четвертого рода» (Исх.34,6–7). Проблемы требуют адекватного решения.

Важное значение в данном контексте, на наш взгляд, имеют труды двух известных православных богословов XX века – Владимира Николаевича Лосского и митрополита Сурожского Антония (Блума).

Владимир Николаевич Лосский.

Богословие *В. Н. Лосского* называют «неопатристическим синтезом». ¹ Лосский подтверждает все основные положения своих произведений ссылками на писания Отцов Церкви. Проблему творения, происхождения жизни он рассматривает в своем труде «*Догматическое богословие*». В нем в концентрированном виде синтезированы все основные идеи Отцов Церкви по этой проблеме, начиная со II века.

«Мир был сотворен Божественной волей. Он - иноприроден Богу. Он существует вне Бога "не по месту, но по природе" (святой Иоанн Дамаскин). Эти простые утверждения веры подводят нас к тайне столь же бездонной, как и тайна бытия Божественного - это тайна бытия тварного, реальность бытия внешнего по отношению к Божественному вездесущию, свободного по отношению к Божественному всемогуществу, совершенно нового по своему внутреннему содержанию перед лицом троичной полноты, одним словом, это реальность *иного, чем Бог, неуничтожимое онтологическое сгущение другого*». ² В. Н. Лосский подчеркивает, что только одно христианство (точнее иудео-христианская традиция) обладает абсолютным понятием тварности. Творение "из ничего" (ex nihilo) есть догмат веры. Эта вера нашла первое свое выражение в Библии, во Второй книге Маккавеев, где мать, увещевая сына идти на мученичество, говорит: "Посмотри на небо и землю, и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего" (2 Мак. 7, 28). ³ Творение - это свободный акт, дарственный акт Бога. Для Божественного существа оно не обусловлено никакой "внутренней необходимостью". Бог-Троица есть полнота любви. Чтобы изливать Свою любовь, Он не нуждается в "другом", потому что другой - уже в Нем, во взаимопроникновении Ипостасей. Бог потому Творец, что пожелал им быть. Имя "Творец" вторично по отношению к трем именам Троицы. Само бытие Бога отражается в твари и зовет ее к соучастию в Его Божестве. И для тех, кто пребывает в тварном мире, этот зов Божий и возможность на него отвечать являются единственным оправданием творения. ⁴ Творение "из ничего" есть акт Божественной воли. Творение - дело Пресвятой Троицы. Символ веры именует Отца "Творцом неба и земли", о Сыне говорит "Имже вся быша", Духа Святого называет "Животворящим". Воля Трех едина, она является творческим действием; поэтому Отец не может быть Творцом без того, чтобы не был Творцом Сын и не был Творцом Дух. ⁵

Для нас важным является понимание В.Н. Лосским роли Бога Слова в акте творения. Он говорит, что «отцы предпочитают имени "Сын", которое скорее указывает на внутритроичные отношения, имя "Слово"... Слово есть проявление, откровение Отца - следовательно, откровение кому-то, что в свою очередь связывает понятие "Слово" с областью домостроительства. Святой Григорий Богослов в своем четвертом богословском слове анализирует эту функцию Слова. Он говорит, что Сын есть Логос, ибо, оставаясь единым с Отцом, Он Его открывает, Сын дает определение Отца: "Итак, Сын и есть краткое и простое выражение природы Отца".

У каждой твари есть свой "логос", свой "сущностный смысл". Следовательно, говорит святой Григорий Богослов, может ли существовать что-либо, что не утверждалось бы на Божественном Логосе? Нет ничего, что не основывалось бы на "смысле всех смыслов" - Логосе. Все было создано Логосом; именно Он сообщает тварному миру не только тот "порядок", о котором говорит само Его имя, но и всю его онтологическую реальность. Логос - это Божественный очаг, откуда исходят те творческие лучи, те присущие каждой твари "логосы", те "непреходящие" словеса Божии, которые одновременно вызывают к бытию всю тварь и призывают ее к Богу. Таким образом, каждое тварное существо имеет свою "идею", свой "смысл" в Боге, в замысле Творца, Который созидает не по прихоти, но "разумно" (и в этом еще одно значение Логоса)».⁶

Изначально в философии и науке понятия «идея» и «смысл» связаны с жизнью, с живыми существами. Лосский пишет, что «творческая воля Бога предполагает порядок и разум, она засеивает живыми идеями все "пространство" тварного».⁷ Мы обращаем внимание на слова «живыми идеями». Живые идеи в пространстве тварного не могут не наделять тварные вещи своей «жизненностью». То есть в этом мире *все* вещи - и одушевленные, и не одушевленные - имеют в себе тот или иной уровень жизненных сил, жизненной энергии, дарованной им Богом при сотворении мира.⁸ Для этого Бог уже в первый день творения создает «необходимые условия». Комментируя творение по дням, В.Н. Лосский пишет, что в первый день Бог производит полярность света и тьмы. «Эта тьма принадлежит к тварному бытию, и ее не следует смешивать с первоначальным "ничто"... Тьма ("назвал Бог тьму "ночью"), появляющаяся в последней фазе "первого дня", - это потенциальный момент тварного бытия. Она представляет совершенно "добрую", плодотворную реальность, подобную земле, которая дает рост зерну. Бог не создавал зла; в бытии первого дня нет места для тьмы негативной. Позитивная тьма первого дня выражает утробную тайну плодородия, принцип тайны жизни, тайны, свойственной земле и чреву, всему тому, что рождает - в позитивном смысле слова - всякую жизненную субстанцию».⁹ И далее «жизненные субстанции» рождаются: «На третий день начинают по Божественному повелению отделяться друг от друга космические элементы, неопределенность которых символизировалась "водами". Воды - уже в прямом смысле этого слова - собираются, и появляется суша. Ей повелевается производить растения - первую форму жизни. И земля послушна Логосу, Началу жизни,

Который есть одновременно второе Лицо Пресвятой Троицы и Ее устроющая сила... На пятый день Слово сотворяет рыб и птиц: вода, влага (как элемент) получает повеление их произвести. Так устанавливается любопытное сближение между существами плавающими и летающими (внешние формы которых действительно не лишены сходства), между водой и воздухом, обладающими общими свойствами текучести и влажности. Здесь мы ясно ощущаем, что перед нами не космогония в современном смысле этого термина, но некое иное видение бытия и его иерархичности, видение, для которого решающее значение имеет тайна формы, "вторичные качества" чувственного мира (столь пренебрегаемые наукой), обращающие нас к умозрительным глубинам, к "логосам" творения... На шестой день земля (как элемент) в свою очередь получает повеление произвести животных».¹⁰

Митрополит Сурожский Антоний (Блум)

Митрополит Сурожский Антоний (Блум) обращается к проблеме происхождения жизни в двух своих работах: «*Православная философия матери*» и «*Тело и материя в духовной жизни*».

Владыка Антоний говорит, что все, сотворенное Богом, имеет жизнь. «Слишком часто мы по привычке, по инерции, по лености ума, не только неверующие, но и верующие, думаем о материи, будто она инертна, мертва... Это не так. Все сотворенное живет, на каждом уровне тварной жизни, своей особенной тварностью. И если мы умели бы в нашем очень часто холодном, тяжелом, потемневшем мире уловить то состояние материи, которое нам больше недоступно, потому что мы ее видим не Божиими глазами и не изнутри духовного опыта, мы видели бы, что Бог и все Им сотворенное связаны живой связью».¹¹ Если обратиться к библейскому откровению, к духу и к событиям Ветхого и Нового Завета, «становится ясно, что все созданное Богом было создано полным жизни, живым, а не инертным и мертвым... Бог все создал таким, что оно способно жить и радоваться в Нем. Это не означает, что у предметов есть такого же рода сознание, какое есть у нас... Все творение существует в Боге, все способно познавать своего Господа, способно радоваться на своего Спасителя и способно сиять, отражать свет Самого Бога».¹² То, что все сотворенное имеет жизнь, владыка Антоний демонстрирует, обращаясь к феномену чуда: «Когда Господь Иисус Христос повелевает бушующим волнам улечься и ветру утихнуть над морем Галилейским (Лк 8: 23-25), когда в различных событиях Нового Завета Он повелевает стихиям отозваться на Его голос, когда Он восставляет Лазаря (Ин 11: 1-44) или совершает другие дивные чудеса, это показывает, что между Ним и творением Божиим есть отношение, взаимосвязь, есть гармония. Чудо нам кажется исключительным явлением, на самом деле это не так, чудо – нормальное взаимоотношение между Богом и созданным Им миром, гибкое, живое, полное любви взаимоотношение, которое может существовать между Богом и тем, что Бог сотворил способным любить Его, слышать Его голос».¹³

Митрополит Антоний высказывает очень ценную мысль, раскрывающую, на наш взгляд, источник проблемы происхождения жизни, с которой сталкивается современная наука. Он пишет: «Нет ничего в этом мире, от мельчайшей пылинки до величайшей звезды, что не содержит в своей сердцевине, не несет в своих глубинах, так сказать, трепетность, радостное волнение первого момента бытия, своего становления в бытие, обладания бесконечными возможностями, когда все входит в Божественную область, так что познает Бога и ликует в Нем. Мир кажется нам темным, непрозрачным, непроницаемым и густым, но это потому, что случилась трагедия, которую мы называем *падением*, как бы ни определять то событие, в результате чего царственная свобода послушания и гармонии сменилась жесткими правилами и законами, которые уходят на какую-то глубину, но, тем не менее, не до конца покорили рабству то, что Бог создал для свободы».¹⁴

По утверждению владыки такое понимание происхождения жизни соответствует библейскому богословию, соответствует учению апостолов и учению, и самой жизни, и опыту Церкви.¹⁵

На основании сказанного выше можно заключить, что для религиозного познающего сознания проблемы происхождения сущего и жизни не существует и существовать не может. Ибо Бог есть Творец сущего, и вся тварь получает от Него жизнь в момент творения, при переходе от небытия к бытию. Разные виды твари имеют разные уровни жизни, но все они «созданы полными жизни», «способными жить и радоваться в Боге».

Проблема возникает тогда, когда познающий разум теряет духовную глубину бытия или отказывается признавать ее, замыкает себя в пространстве *естественных законов* бытия. Тогда он вынужден действовать в рамках *необходимости*, покоящейся на *природных законах причинно-следственных связей*. В процессе познания он подходит к пределу возможностей логического мышления и, проходя мимо *Сверхлогичного*, вынужден углубляться в мир *гипотез*, мир предположений. Однако при отказе признать Сверхлогичного Творца и сотворение Им сущего и жизни научный разум строит гипотезы на основании имеющихся знаний о тварном, имеющем место быть. Творение же есть «переход в иной род», выражаясь языком формальной логики. Вот этого перехода научный разум и не может сделать. В нем нет соответствующих средств для такого перехода. Эти средства находятся в духовном опыте человека, в его религиозном сознании.

Вместе с тем достижения современной науки со всей ясностью показывают, что наука позволяет максимально тщательно исследовать внешние условия действия сил свыше. При всей сложности взаимоотношений науки с христианством она содействует достижению зрелости христианской мысли и лучшему пониманию им скрытой логосности мира, что важно и для внутренней зрелости человека в деле его спасения.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Н.О. Лосский. История русской философии. М., 2007. С. 530

² В.Н.Лосский. Догматическое богословие/Владимир Лосский. Боговидение. М.:АСТ,2003. С. 478-479

³ Там же. С. 479

⁴ Там же. С. 480-381

⁵ Там же. С. 483

⁶ Там же С. 483-484

⁷ Там же. С. 486

⁸ Как будет показано ниже, именно так понимает творение еще один известный православный богослов XX века митрополит Сурожский Антоний (Блум)

⁹ Владимир Лосский. Догматическое богословие/Владимир Лосский. Боговидение. М.:АСТ, 2003. С. 494

¹⁰ Там же. С. 494-495

¹¹ Антоний, митрополит Сурожский. Православная философия материи/ Антоний, митрополит Сурожский. Труды. М.: «Практика», 2002. С. 102

¹² Антоний, митрополит Сурожский. Тело и материя в духовной жизни/ Антоний, митрополит Сурожский. Труды. М.: «Практика», 2002. С. 107-108

¹³ Там же. С. 108

¹⁴ Там же. С. 109

¹⁵ Там же. С. 108



Мартынов О.П., Просняков О.В.

ЕРЕСЬ АПОКАТАСТАСИСА: ОТ ИСТОКОВ ДО СОВРЕМЕННОСТИ

Вопросы эсхатологии составляют неотъемлемую часть православного мировоззрения. Одним из таких важных и трудных вопросов является вопрос о всеобщем спасении (восстановлении) или апокатастасисе. Проблема всеобщего восстановления и сегодня выступает как одна из труднейших в богословии. Основным вопросом, который связан с этой проблемой и который всегда обсуждался с особой остротой и болью, это вопрос о том, как любовь Божия согласуется с вечными муками грешников. Если *Бог есть Любовь* (1 Ин. 4: 8), если Он милосерд и хочет спасения грешников (Иез. 33: 11), то неужели Он допустит не просто страдания, а вечные, безысходные муки Своих созданий, бесконечное наказание за грехи, совершенные в короткий период земной жизни? Какой смысл в творении, если оно, допустив ошибку в свободном выборе, обрекается на вечные муки? Может быть, сами загробные муки — всего лишь педагогический прием, устрашающий любителей греха и временно наказывающий тех, кто грешил слишком много?

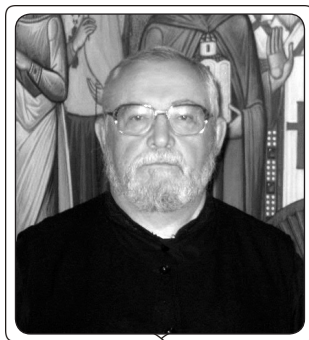
В душе каждого человека живет неистребимое желание — не исчезнуть, не погибнуть, иметь полноту благ и радости. Человеческое естество ориентировано на вечное бытие, и не просто вечное, а такое, в котором мы приобщались бы благам Небесного Царства. Если же эту душевную потребность вечного блаженства перевести в область философской, рациональной мысли, появляется соблазн придумать учение, в котором проблема вечных мучений может быть снята. И такое учение было создано в III веке Оригеном. Далее оно трансформируется, переосмысливается в трудах богословов, христианских писателей последующих веков. Идея апокатастасиса доживает до XXI века и пропагандируется в трудах некоторых современных религиозных философов, богословов. Аргументация этой идеи проста: любовь Божия превышает все наши грехи, и Его милосердие преизобильно покрывает грехи человечества и остудит безжалостное пламя гееннского огня. Да

и собственно сам адский огонь, согласно таким представлениям, для того и создан, чтобы переплавлять людей грешных в святых, очищать их от примеси страстей и грехов, подобно как земной огонь очищает золото от посторонних примесей. Высказывается также мысль, что во время Второго пришествия Христова и Страшного Суда люди всех времен и народов, всех верований и безверья, едва увидят грядущего во славе Господа, как несомненно преклонятся пред Ним, примут Его своими душами и навеки спасутся. Исходя из благодати Божией, сторонники апокатастасиса делают скоропалительный вывод: всё должно стать таким же благим, каким оно было когда-то.

Сегодня тема апокатастасиса весьма злободневна. Это связано с активной миссионерской деятельностью адептов восточных культов с их кармическими учениями, учениями о посмертном катарсисе, с возрождением и возрастающей популярностью идеи апокатастасиса в кругах современных интеллектуальных христиан (последователи о. Георгия Кочеткова, о. Александра Меня, некоторые другие). Высказываются обвинительные суждения (подчас резкие и слабо аргументированные) в адрес профессора МДА Осипова А.И., митрополита Суражского Антония (Блума). Также вызывает озабоченность навязывание своего видения проблемы апокатастасиса западным либеральным богословием, для которого идеи всеобщего спасения уже давно не вызывают сомнения.

Возникновение идеи апокатастасиса и усвоение ее раннехристианским миром

Учение об апокатастасисе (в переводе с греческого *ἀποκατάστασις* — восстановление, возвращение в прежнее состояние, завершение¹) представляет собой неудачную попытку решения одной из самых волнующих проблем религиозной мысли, религиозной жизни — проблемы эсхатологической судьбы личности в аспекте осуждения грешников на вечные адские муки. Обычно это учение связывают непосредственно с именем знаменитого александрийца Оригена (†254).



Мартынов Олег Павлович,
кандидат исторических наук,
доцент, секретарь Ученого
Совета РПДС, зав. кафедрой
Церковной истории



Просняков Олег Викторович,
инженер-электроник ГУ ЦБ
России по Рязанской области,
теолог



Однако сама идея начала формироваться гораздо раньше и обязана своим возникновением античному миру. Первоначально применение этого слова носило больше практический характер и использовалось в случаях, когда речь шла о возвращении в прежнее состояние, выздоровлении, циклическом возвращении времен года и звезд в исходное состояние, возвращении судна в порт и т.д. Не оставили без своего внимания этот термин и античные философы. Аристотель использовал его в своей «Большой этике», опровергая учение о наслаждении как «чувственно ошутимом восстановлении природного состояния». Восстановление (арокатастасис) здесь понимается как «перемещение из неестественного состояния в естественное». В псевдо-платоновском диалоге «Аксиох» апокатастасис — это момент появления луны или солнца после затмения². Эпикур называет апокатастасисом возвращение атомов к прежнему состоянию после их соударения³. Этот же термин использует Прокл в «Первоосновах теологии», называя апокатастасисом циклическое возвращение внутримировой души к прежнему состоянию: внутримировая душа делает кругообороты своей жизни и осуществляет возвращения в прежнее состояние. Прокл рассуждает следующим образом: «... Душа измеряется временем и действует, переходя от одного к другому, и ей свойственно особое движение, а все движущееся и причастное времени, будучи вечным, делает кругообороты, периодически возвращается и переходит снова от одного и того же к тому же, то ясно, что всякая мировая душа, имеющая движение и действующая во времени, должна иметь кругообороты движения и возвращения в прежнее состояние, так как всякий кругооборот вечного способен возвращаться в прежнее состояние»⁴. «Все эмануирующее из чего-то по сущности возвращается к тому, из чего эмануирует»⁵.

На основе приведенных высказываний можно увидеть тесную связь термина апокатастасис с понятием времени в античном сознании. Для этого сознания не существовало линейного потока времени, который бы двигался по направлению к вечности. Временная перспектива для него всегда была ограничена и замыкалась в круге как символе полноты бытия. Полнота эта существовала изначально, она выражала собой идеальный мир, являвшийся первообразом мира эмпирического. Постоянное обращение к этому первообразу в античные времена всегда было связано с идеей вечного возвращения или вечного повторения; согласно этой идее время не начинается и не кончается. Оно проявляется в постоянно повторяющихся замкнутых циклах эмпирического мира; в этих циклах мир совершает некое круговое движение; сами же циклы в точности повторяют друг друга. Античной модели циклического времени и «вечного возвращения» обычно противопоставляют иудеохристианскую концепцию линейного, исторического времени, символом которого является вектор, направленный от сотворения до свершения мира. Тем не менее, термин апокатастасис часто используется в Ветхом Завете и применение его носит скорее практический характер, чем теоретический.

В Ветхом Завете слово апокатастасис встречается в разных смыслах:

1. возмещение одного другим (Быт. 23, 16);

2. восстановление предмета (камня (Быт. 29, 3), воды (Исх. 14, 26), золотых и серебряных сосудов дома Господня (2 Езд. 6, 26) в первоначальное место расположения;

3. восстановление человека в прежнее достоинство (Быт. 40, 13), в правильном служении (Иер. 15, 19), в первоначальное состояние (Иез. 16, 55);

4. выздоровление, то есть восстановление телесного здоровья в первоначальное состояние (Лев. 13, 16);

5. возвращение человека или народа в определенное место или землю (Числ. 35, 25), (Ос. 11; 10,11);

6. возвращение земли первоначальному владельцу (2 Цар. 9, 7);

7. восстановление жизни человека или народа в первоначальное состояние (Иов 8, 5-6), (Ам. 5, 15);

8. восстановление наследия (Пс. 15, 5);

9. восстановление души от злодейств (Пс. 34, 17);

10. восстановление города (Ис. 23, 17), царства (1 Макк. 15, 3), храма (2 Макк. 11, 25) в первоначальное состояние;

11. возвращение народа в плачевное состояние (Ос. 2, 3);

12. восстановление телесной близости сродников после смерти (2 Макк. 12, 39);

13. размещение (в данном случае слонов) в первоначальную позицию (2 Макк. 15, 20);

14. восстановление сердец, то есть внутреннего мира человека (Мал. 4, 6).

Следует отметить, что в книге Малахии (4, 6) впервые слово *апокатастасис* употребляется в значении восстановления внутреннего мира человека, обращения его сердца к вере в Господа Бога⁶.

В Новом Завете в Деяниях Святых Апостолов (3,19–21) у слова *апокатастасис*, появляется новый оттенок: «Итак покайтесь и обратитесь, чтобы загладились грехи ваши, да придут времена отрады от лица Господа, и да пошлет Он предназначенного вам Иисуса Христа, Которого небо должно было принять до времен совершения всего (*ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων*), что говорил Бог устами всех святых Своих пророков от века».

Синодальный перевод не вполне точно передает смысл этого свидетельства, *ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων* означает скорее — до времен восстановления всего или, как мы читаем в церковно-славянской Библии, даже до лет устроения всех. *Апокатастасис* тут не является целью. Истинная цель — второе пришествие Спасителя, которое может наступить только после обновления всего.

Дальнейший путь «воцерковления» этого термина можно проследить по высказываниям древних отцов первых трех веков.

Климент, папа Римский (†100), в первом послании к Коринфянам, написанном около 97-го года, говорит об *апокатастасисе* дважды. Первый раз в значении «выздоровления» и цитирует книгу Иова (5, 18): «Ибо он причиняет раны, и Сам обвязывает их» (56, 6), а во второй раз, когда приглашает Коринфян к молитве

и покаянию, чтобы Бог «восстановил» среди них единство и братскую любовь (48,1)⁷.

Игнатий Антиохийский († ок. 107) в послании к Смирнянам (11, 3) поздравляет антиохийских христиан с тем, что у них «водворился мир, и восстановилось их малое тело», т.е. порушенная гонениями Церковь⁸.

Феофил Антиохийский (†ок. 180) во втором послании к Автолику (II,17) рассуждает о творении мира и о диких животных, которых Бог такими не сотворил, но которые одичали после грехопадения человека, и заканчивает: «Когда же человек вновь возвратится в сообразное со своей природой состояние, тогда и те животные восстановятся в первоначальный образ кротости»⁹.

Иустин Философ (†ок. 165) впервые прилагает термин «апокатастасис» к икономии спасения во Христе: «Христос пришел для апокатастасиса вольных и рабов, даруя одинаковое достоинство всем, кто соблюдает Его заповеди»¹⁰.

Иринеи Лионский (†200) в книге «Против ересей» пишет: «...В последние времена Господь через Свое воплощение возвратил нас в дружбу, сделавшись посредником между Богом и человеками» (V, 17, 1). Еще определеннее в четвертой книге (36, 7): «Ибо один виноградник, так как и одна праведность, и один Распорядитель, так как один Дух Божий, всё устрояющий; а также и одна награда, ибо все получили каждый по динарию (Мф. 20, 1–16), имеющему образ и надпись Царя — познание Сына Божия, которое есть бессмертие. И потому Он начал давать награду с последних, потому что Господь в последние времена явил Себя и обновил всех»¹¹. Основная мысль здесь — одинаковая плата для всех, что совсем не означает всеобщего прощения без усилий самих людей, ведь даже последние работники работали не меньше часа. И когда он говорит об «обновлении всего» или «всех», то имеет в виду надежду войти в сонм спасенных, ибо Бог готов даровать спасение всем людям. Однако апокатастасис, по его мнению, не коснется тех творений Божиих, которые добровольно поддались искушениям сатаны и избрали апостасию. «И всем, — говорит он, — соблюдающим любовь к Нему (Богу Спасителю), Он дает Свое общение. Общение же с Богом есть жизнь и свет и наслаждение всеми теми благами, какие есть у Него. А тех, которые по своему произволению отступают от Него, Он подвергнет отлучению от себя, которое сами они избрали. Разлучение же с Богом есть смерть, и удаление от света есть тьма, и отчуждение от Бога есть лишение всех благ, какие есть у Него»¹². Таким образом, по мнению св. Иринея, будущее состояние определяется общением с Богом или удалением от Него. Говоря о состоянии грешников, св. Иринеи прямо указывает, что «всякое мучение» их состоит именно в сознании невозможности воспользоваться божественными благами.

Из ранних отцов Церкви в прямом эсхатологическом смысле слово апокатастасис было впервые употреблено св. Иринеем Лионским. Создание целостного учения о всеобщем восстановлении (*ἀποκατάστασις τῶν πάντων*) связано непосредственно с именем знаменитого Александрийского философа и богослова Оригена.

Обоснование идеи всеобщего спасения Оригеном

Христиане первых веков жили преимущественно эсхатологическими чаяниями, они ожидали скорого («вот-вот») Второго Пришествия Христа-Спасителя. Ввиду острой востребованности цельного, системно изложенного эсхатологического учения в III веке Ориген разрабатывает свою эсхатологическую систему, в которой пытается совместить философские, платонические начала с церковными верованиями. В ней многие положения расходятся с Преданием Церкви. Одним из таких расхождений было учение о всеобщем восстановлении - апокатастасисе. В своей эсхатологии Ориген отводил этому учению центральное место. Однако подавал его не как вероучительный догмат, а скорее, как предположения, философские мысли, не настаивая на их обязательности: «Впрочем, и мы говорим об этих предметах с большим страхом и осторожностью, и более исследуем и рассуждаем, чем утверждаем что-нибудь навверное и определенно»¹³.

По мнению Оригена, Бог творит всегда. Он — Творец по природе своей, это Его сущностное свойство — быть Творцом и Вседержителем. А если Бог всегда был Творцом, а наш мир не вечен — значит, прежде создания нашего мира Логос создавал иные миры, а после конца нашей вселенной Он будет вновь и вновь творить новые мироздания. «Обыкновенно нам возражают и говорят: если мир начал существовать с известного времени, то что делал Бог до начала мира? Ведь нечестиво и вместе с тем нелепо называть природу Божию праздною или неподвижною... Мы же скажем, что Бог впервые начал действовать не тогда, когда сотворил этот мир, но мы верим, что как после разрушения этого мира будет иной мир, так и прежде существования этого мира были иные миры»¹⁴. Из мысли о том, что Бог творит всегда, у Оригена появляется идея о бесконечной последовательности миров и «предположение о том, что Богу для того, чтобы быть Богом, то есть Владыкой и Творцом, надо всегда иметь тварь под Своей творящей и правящей десницею»¹⁵. Но если есть много следующих друг за другом миров, то логично предположить, что в каждый из них Бог вселяет одних и тех же существ. Из этой логической цепочки у Оригена появляются предпосылки для теории реинкарнаций, которая, впрочем, существенно отличается от реинкарнации в том смысле, в котором её понимают платоники, индуисты или буддисты. Отличие в том, что миры Оригена существуют не параллельно, не одновременно друг с другом, но следуют один за другим, «...эти весьма многие миры <...> не существуют одновременно и не сходны между собою, но по окончании одного мира получает начало другой».¹⁶ Душа не странствует от одного человеческого тела к другому. Созданная однажды, она затем единожды воплощается в каждом из миров, вновь и вновь создаваемых Логосом. «Кто здесь, по причинам, предшествующим этой жизни, сделался сосудом низким, тот, исправившись, в новом творении может быть сосудом почетным, освященным и благопотребным Владыке, готовым на всякое доброе дело»¹⁷.

Размышляя о добре и зле, Ориген утверждает, что зло и несправедливость не созданы Богом: они есть результат свободной воли тварных разумов. Бог сотворил

равные и совершенные разумные тварные существа, которые представляли собой «бесплотные и нематериальные “умы” без имени и числа, так что все они образывали единство в силу идентичности своей сущности, силы и энергии, а также по причине своего знания Бога Слова и единства с Ним. Но затем, утратив желание божественной любви и созерцания, они изменились к дурному: каждый в меру своей склонности к отпадению от Бога. И они восприняли тела, тонкой субстанции или грубее, и приобрели имена, чем и объясняется различие названий, равно как и тел, среди высших сил (небесных)... Разумные твари, охладев к божественной любви, были названы душами и в наказание облеклись более грубыми телами, подобными тем, какими владеем мы, и им было дано название “людей”, тогда как те, которые дошли до крайности злодеяний, оделись холодными и темными телами и стали теми, кого мы называем демонами или же “духами злобы” ... Душа получила тело вследствие прежних грехов, в наказание или отмщение за них»¹⁸. По окончании жизни души в теле, у проводившей её в покаянии из тленного тела развивается тело тонкое, с которым она и отходит в нижний рай, находящийся на земле; отсюда по очищении внутренним судом от всякой телесности она постепенно восходит к Господу, в высший небесный рай. Злые же, отягченные телесностью, низвергаются в преисподнюю, где претерпевают мучения огнем¹⁹. Этот адский огонь отличается от обычного огня тем, что имеет духовный характер и является средством врачевания нравственно-испорченной природы грешников: «У пророка Исайи мы находим указание, что у каждого есть собственный огонь, которым он наказывается. Пророк говорит: “Все вы, которые возжигаете огонь, идите в пламень огня вашего” (Ис. 50.11). Этими словами указывается, по-видимому, то, “что каждый грешник сам для себя зажигает пламя собственного огня... Материей и пищей для этого огня служат наши грехи, которые апостол Павел называет деревом, травой и соломою (1Кор. 3.12). Известно, что излишество пищи и неблагоприятное количество и качество ее производят лихорадки, и притом — лихорадки различного рода или продолжительности, смотря по тому, в какой мере допущенное невоздержание подготовило материал и жар для лихорадки...»²⁰. Далее Ориген выводит следующее утверждение: если наказания грешников имеют очистительно-врачевательный характер, то естественно ожидать, что они будут продолжаться лишь до тех пор, пока не наступит очищение, т.е. имеют временный характер. Процесс полного восстановления падших духов в их первобытном состоянии чистоты и святости является чрезвычайно долгим²¹, и может пройти много миров в последовательном порядке, прежде чем он настанет²². После возвращения в первоначальное состояние души, поскольку остаются свободными, вновь могут впасть в грех и тем же путем очиститься от греха. Для этого у Оригена и существует непрерывный ряд чувственных миров, необходимых для свободного возвращения свободно-разумных творений в первоначальное состояние чистоты. Преодолевая свое несовершенство и умирая для нашего мира, они восходят от низших миров к высшим. Подобное изменение не может продолжаться вечно, и однажды должно будет наступить целостное и

окончательное возвращение духов в первозданное состояние чистоты и блаженства. Пройдет очень долгое время, пока, наконец, все будут спасены и возвратятся в первозданное состояние, даже сатана и его ангелы.

Еще одним аргументом в теории всеобщего спасения у Оригена является то, что только добро существует в собственном смысле, зло же не субстанционально, а является лишь отсутствием или умалением добра и как таковое несет в себе начало саморазложения и самоуничтожения. Отсюда следует, что добро некогда достигнет полного торжества над злом и охватит собой все существующее, так что злу нигде и ни в чем не останется места.

Ещё одну причину конечности мучений Ориген усматривает в искупительном подвиге Иисуса Христа. Сын Божий приходил на землю для того, чтобы спасти все разумно свободные существа. Царство Христово будет неполным, если значительная часть разумно свободных существ будет находиться вне его. Указывая на слова Иисуса Христа о том, что Он не будет пить вина в Царстве Божьем до тех пор, пока Он не будет пить его вместе с нами (Мф.26,29), Ориген объясняет их тем, что Сын Божий не может радоваться тому, что мы находимся во грехе. Разве может радоваться Тот, Кто сам “изъявлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши” (Ис.53:5). Он не пьёт вино радости, потому что Он предстоит алтарю в качестве умиловительной жертвы за наши грехи. Но он снова будет пить его, когда Ему все покорятся и спасутся и когда, таким образом, разрушится самое царство смерти и греха. Ориген вполне соглашается с той мыслью, что в свободной воле разумных существ заложена сильная преграда на пути к Царству Божьему. Но вместе с тем он высказывает убеждение, что спасительная сила Христовых заслуг так бесконечно велика, что её вполне достаточно для спасения не только настоящего и будущего, но и всех прошедших и будущих веков. Она спасительна не только для человеческого рода, но и для всего разумно свободного мира и даже для дьявола. И когда совершится это покорение Христу всех врагов Его, «тогда и Сам Сын покорится покоршему Ему всяческая; да будет Бог всяческая во всех» (1 Кор.15,28).

Надо отметить, что многочисленные указания св. Писания на вечность загробных мук Оригеном не отвергались, их он объяснял как нужные в педагогические целях. Подобно тому, как детям необходимо говорить о тех вещах, понимание которых соответствует их нежному возрасту, так, полагает Ориген, и тем людям, которых Св. Писание называет «безумными мира», гораздо удобнее предлагать буквальное понимание и значение тех выражений, которые говорят о наказаниях. Если кроме страха наказания никакие другие средства не могут побудить их к оставлению греховной жизни и к добродетели²³.

Признавая будущее возвращение сатаны в первозданное состояние, Ориген тем не менее предлагал своим читателям самостоятельно решать этот достаточно спорный вопрос: «Следует ответить, — пишет он, — не могут ли некоторые чины, действующие под водительством сатаны и внимающие его наветам, когда-нибудь обратиться к добру, поскольку обладают способностью свободного уподо-

бления, или же их постоянная и застарелая злоба стала настолько привычной для них, что превратилась как бы в их природу. Ты, читатель, сам должен исследовать, на самом ли деле и эта часть творений вообще не будет во внутреннем несогласии с окончательным единством и гармонией»²⁴.

Большинство историков, исследовавших наследие Оригена, относятся к нему с нескрываемой симпатией и даже с восхищением. По их мнению, Оригену во многом удалось создать систему христианского богословия, выразив её в приемлемых для нехристиан категориях, понятных эллинам – язычникам. В своих богословских размышлениях Ориген часто ставил такие вопросы, решения которых церковным разумом его эпохи ещё не существовало. Возможно, это повлекло за собой немалочисленные ошибочные богословские построения, особенно в области эсхатологии. Но надо также не забывать, что в эпоху, в которую жил и творил Ориген, процесс раскрытия истин веры, формулирования их как догматов находился ещё в самом начале.

Обоснование учения об апокатастасисе свт. Григорием Нисским

Несколько иной взгляд на проблему апокатастасиса был выражен свт. Григорием Нисским (†395). Также как и на Оригена, на воззрения святителя оказала влияние мудрость греческих философов. Однако в его учении их концепции были переосмыслены в свете христианского вероучения. Помимо античной философии большое влияние на мысль святителя оказал Ориген, которого свт. Григорий несколько раз упоминает в своих сочинениях и даже называет «наставником христианского любомудрия»²⁵. Влияние Оригена присутствует и в эсхатологическом учении свт. Григория Нисского. Как и у Оригена, в эсхатологии свт. Григория значительное место занимает теория апокатастасиса. Митрополит Макарий (Оксиюк) указывает на следующие обоснования апокатастасиса у святителя: метафизическое, психологическое, теологическое, библейское, а также обоснование, основанное на искупительной жертве Христа²⁶.

Метафизическое обоснование апокатастасиса у Григория Нисского тесно связано с его пониманием природы добра и зла, а также со взаимоотношением этих двух природ. «По представлению святителя Нисского, — пишет митрополит Макарий (Оксиюк), — только одно добро имеет самостоятельное и ни от чего независимое бытие, потому что оно ни от чего не произошло, но самобытно существует от вечности в Боге. Что же касается зла, то оно, по его мнению, вопреки гностически-манихейским воззрениям, не обладает самостоятельной субстанцией, а следовательно, и бытием...»²⁷. По словам святителя, зло как порок не существует самостоятельно, но «характеризуется, как недостаток добра»²⁸. Это не значит, что зло не имеет объективного бытия, своим существованием оно обязано отсутствию добра. Предвидя возможность возникновения вопроса о том, почему именно зло является отсутствием добра, а не наоборот, святитель замечает, что ответ кроется во взаимоотношениях добра и зла к Богу. Только Бог имеет самостоятельное ни от

чего не зависимое бытие, и только Он является основанием бытия всех явлений. «Отпадение от подлинно Сущего действительно есть повреждение и разрушение существующего. Возможно ли кому существовать, не будучи в Сущем? ... кто в мысли своей не дает места бытию Божию, говоря, что Бога нет, тот, став вне Сущего, растлил собственное свое бытие»²⁹. Поэтому нельзя утверждать, что добро — это отсутствие зла. Доказательством этому также служит и само понятие о Боге. «Бог по естеству Своему есть всякое то благо, какое только можно объять мыслью, или, лучше сказать,» Он «выше всякого блага и мыслимого, и простираемого»³⁰. И если Бог есть Источник лишь одного блага, то только добро может иметь свое основание в Нем, следовательно зло конечно. «И в самом деле, если сущность зла, действительно, заключается только в одном отрицании добра, а равным образом, соответственно этому, и всё его бытие состоит в одном только небытии добра, то, разумеется, оно должно подлежать изменению и, наконец, полному уничтожению. Достаточно положительной силе добра придти в действие, чтобы отрицательная сила зла, подобно тени, совершенно исчезла, обратившись в абсолютное добро»³¹.

Психологическим обоснованием свт. Григорий Нисский доказывает мысль о том, что свободная воля человека не может утвердиться навсегда во зле. Поскольку согласно метафизическому обоснованию зло по своей природе не имеет основания для своего бытия в Боге, то, следовательно, оно не может простираться в бесконечности, а значит оно ограничено «необходимыми пределами»³². По мнению Григория Нисского, всякое разумно свободное существо имеет возможность постоянного нравственного развития своей природы либо в сторону зла, либо в сторону добра. Если выбор пал в сторону зла, то в силу ограниченности зла, а также в силу постоянности движения, обязательно будет достигнут самый крайний предел зла, за которым последует уже преемство добра и таким образом последует возвращение разумно свободного существа на путь добра. В подтверждение своих слов Григорий Нисский приводит аналогию, сравнивая зло с конусом тени, образуемой землёй в беспредельном мировом пространстве, наполненном светом. Т.к. эта тень со всех сторон ограничена светом, то, пройдя это теневое место, обязательно окажешься на территории света. «Так, думаю, подобает разуметь и о нас, что, дойдя до предела порока, когда будем на краю греховной тьмы, снова начнем жить во свете, потому что Естество доброты до неисчетности во много крат преизбыточествует перед мерой порока»³³.

Обращению человека на путь добра, по мнению св. Григория Нисского, служат также и определенные условия, в которых будет находиться человек после смерти в загробном мире. Одно из этих условий следующее: если на земле дух человека сильно подвержен тяготению к грубой материи, то после смерти и воскресения, вследствие одухотворения материи, это господство будет нарушено. Таким образом установится равновесие человеческих душевных сил. И хотя нравственная нечистота будет ещё оставаться в душе человека, но очищение от этой нечистоты становится более удобным в силу «освобождения души от соблазнительных

влечений чувственности»³⁴. Другое условие, возникающее после смерти человека и также связанное с ослаблением воздействия на его душу влияния грубой материи, — это «понимание» человеческой душой невозможности достижения общения с Богом без нравственного очищения и обращения воли на путь добра. Самое же главное побуждение отвращающего с пути зла, по мнению св. Григория Нисского, заключено в свойстве нашей природы. Так как для неё желанным и любимым является только сродное и однородное ей, а зло по своей природе является совершенно чуждым, то это и будет побуждающим условием, которое направит нашу волю на путь добра. Как бы итогом психологического обоснования конечности зла служат следующие слова святителя: «Если же свободное движение нашей воли прервет сношение с несущественным и сблизится с Сущим, то и это, что теперь во мне, не имея более бытия, вовсе не будет иметь и того, чтобы оставаться во мне; потому что зло, вне произволения взятое, само по себе не существует»³⁵.

Теологическое обоснование апокатастасиса Григорий Нисский выстраивает на самом понятии о Боге. Бог по своей природе благ и даже «выше всякого блага»³⁶. Значит, сотворенное Им согласно его природы также может быть только благим и прекрасным. Основная же цель создания человека Богом, по мнению святителя, заключается в достижении человеком блаженной жизни путем восприятия божественных благ. Цель эта будет достигнута даже не смотря на то, что многие люди пребывают во зле.

Для душ, не утративших себя на земле добродетелью и перенесших своё пораженное грехом состояние в жизнь загробную, у Бога сберегается «врачевание в жизни будущей»³⁷. Причем, как и при телесных болезнях для их врачевания прибегают к мучительным резаньям и прижиганиям, так и исцеления душевных недугов будет происходить с помощью «очистительного огня»³⁸. Процесс очищения этим огнем очень болезненный и мучительный. Но эти мучения не кара Божья за грехи, а средство исцеления, которое является величайшим благодеянием со стороны Бога. Подобный очистительный огонь присутствует в ученье о загробных муках и у Оригена. И также, как и Ориген, св. Григорий Нисский указывает на конечность воздействия этого огня на душу, причем продолжительность воздействия определяется степенью тяжести грехов³⁹. Таким образом, по мысли св. Григория Нисского следует, что природа грешников никак не совместима с благостью Бога и поэтому должна обязательно измениться. Но так как в загробной жизни такой возможности изменения у самого грешника уже нет, то эта перемена должна совершиться с помощью Божьей Силы. Надо отметить, что здесь в системе Григория Нисского возникает некое противоречие, как справедливо заметил профессор А.В. Мартынов: «Он(Бог) влечет к себе душу и очищает её от примеси порока, по видимому, решительно против её воли... Бог Сам начинает привлечение к Себе грешника, не дожидаясь его свободного, самостоятельного обращения. Строгое понятие о свободе воли здесь очевидно не выдержано»⁴⁰.

Выстраивая свою логическую систему обоснования всеобщего спасения, св. Григорий Нисский понимал, что она должна опираться *на свидетельства Св. Писания*. И такие точки опоры им были найдены как в Ветхом, так и в Новом Заветах. В Ветхом Завете подтверждение своей теории святитель нашел в Псалмах пророка Давида. Например в таких словах псалмопевца: «Ещё мало, и не будет грешника: и взыщешь место его, и не обрящешь» (Пс. 36, 10). По мнению св. Григория, в этом псалме пророком дается прикровенное указание на уничтожение греха. Нахождение греха в человеческой природе противно Божественной Воли. Значит, обязательно наступит момент, когда при обращении человека к Богу грех будет уничтожен «так что зла...не останется следа»⁴¹. Ещё одно указание на конечность зла, по мнению св. Григория, псалмопевец дает в следующих словах: «Да не прибудет Тебе престол беззакония, созидай труд на повеление» (Пс. 93, 20). Бог не является источником зла, оно Ему не совечно, «то есть, не вместе с Тобою (с Богом) усматривается начало злобы; потому что престол, устанавливающий грех повелением, есть начало. Сим Пророк показал, что злоба не от вечности и не вечно пребудет; ибо, что не вечно было, то и будет не вечно»⁴². Подтверждение своей идеи о конечности зла святитель находит также и в книге Екклесиаста (Еккл. 1, 11). В Новом Завете св. Григорий Нисский видит свою правоту в словах апостола Павла: «Дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца» (Фил. 2: 10, 11). Святитель дает пояснение, что под тремя коленами подразумевается «три состояния разумного естества: одно в начале получавшее в удел бесплотную жизнь, которое именуем ангельским, другое сопряженное с плотью, которое называем человеческим, и еще другое, отрешенное от тел посредством смерти, как усматривается это в душах»⁴³. Причисляя демонов и духов также к категории преисподни, святитель изъясняет смысл апостольского слова в том, «что наконец после длинных вековых периодов порок исчезнет и ничего не останется вне добра, напротив того, и преисподними единогласно исповедано будет господство Христово»⁴⁴. И наконец, самое сильное подтверждение идеи всеобщего апокатастасиса святитель видит в словах св. апостола Павла: «Да будет Бог всяческая во всех» (1 Кор. 15, 28). Кстати, на эти слова апостола также ссылался и Ориген. Трактовка этих апостольских слов св. Григория Нисского следующая: «Мне кажется, Писание научает совершенному уничтожению порока, ибо если во всех существах будет Бог, то, без сомнения, не будет в существах порока. А если предположит кто, что будет и порок, то как сохранится в своей силе сказанное, что во всех Бог? Потому что исключение порока делает недостаточным понятие слова все. Напротив, Кто имеет быть во всех, Тот не будет в том, что не существует»⁴⁵.

Необходимо отметить, что, приводя места Св. Писания, которые подтверждают идею всеобщего апокатастасиса, св. Григорий Нисский между тем не дает в своих трудах четких разъяснений по поводу тех мест Св. Писания, в которых указывается на вечность мук и невозможность всеобщего спасения. Причем, в одних и тех же

сочинениях у святителя могут присутствовать как высказывания о всеобщем апокатастасисе, так и выражения Св. Писания, говорящие о вечности будущих мук. Многие исследователи трудов св. Григория Нисского высказывали различные догадки, чтобы как то разъяснить эти противоречия. Об одной из них пишет митрополит Макарий (Оксиюк), который указывает, что, подобно Оригену, св. Григорий Нисский, возможно, воспринимал указания Св. Писания на вечность будущих наказаний в качестве педагогических целей, которые направляют грешников к исправлению⁴⁶.

Последнее обоснование, приводимое св. Григорием в поддержку своей идеи о всеобщем апокатастасисе, основывается на *искупительной жертве* Иисуса Христа. Подобное обоснование приводилось также и Оригеном. По представлению св. Григория Нисского, Христос сошел с неба и принял на Себя человеческую природу, страдал и умер, чтобы разрушить господство смерти над разумно свободными существами. Вместе же с истреблением смерти, по мнению святителя, произойдет освобождение из-под власти зла природы разумно свободных существ. «...Пока не *истребится*, как говорит Апостол, последний враг (1 Кор. 15, 26), и по совершенном устранении зла из всех существ, во всех снова воссияет боговидная красота, по образу которой были мы созданы вначале»⁴⁷. Свою мысль о том, что искупительное дело Христа коснулось не только людей, но и злых духов, св. Григорий Нисский высказывает в 26-й главе «Большого огласительного слова». Принятие Сыном Божьим зараженной грехом человеческой природы приведет к уничтожению всех видов порока, которыми эта природа была повреждена. Если же господство зла будет разрушено, то и власти дьявола наступит конец. «Когда, — говорит св. Григорий, — смерть, тление, тьма и, ежели есть какое еще порождение порока, возникли у изобретателя зла, приближение Божественной силы, подобно огню, произведя уничтожение противоестественного, оказывает естеству благодеяние нетлением, хотя и трудно такое разделение. Поэтому и самому противнику, если бы восчувствовал он благодеяние, не показалось бы сомнительным, что совершенное справедливо и спасительно»⁴⁸. Таким образом, завершительным следствием искупительной жертвы Христа будет, с одной стороны, избавление человека от порока, а с другой — врачевание «самого изобретателя порока»⁴⁹.

Рассмотрев все обоснования, которые приводит св. Григорий Нисский в поддержку идеи о всеобщем апокатастасисе, надо отметить, что в их основе лежат воззрения св. Григория Нисского на природу добра и зла, на человеческую природу и на взаимоотношения этих природ друг с другом и с Богом.

В отличие от Оригена св. Григорий Нисский не принимает теорию множественности миров и предсуществования душ. Ещё одним немаловажным отличием является различие взглядов Оригена и св. Григория Нисского на загробные мучения. Если Ориген в загробных муках видел божественное наказание для побуждения свободной воли отстать от греха и перейти на путь добра, то для св. Григория Нисского мучения служат лишь только средством очищения души от греховных наростов. Отсюда вытекает ещё одно отличие: если у Оригена достижение цели

мучений зависит от свободной воли человека, то св. Григорий Нисский восстановление человека к чистоте и блаженству ставит в зависимость только от божественной силы, не придавая особенного значения свободе воли. Важным же общим моментом этих двух учений было признание восстановления в первобытном состоянии всех свободно разумных существ, в том числе и злых духов.

Несмотря на всю логическую стройность доводов, приводимых св. Григорием Нисским о всеобщем апокатастасисе, в его учении встречаются противоречия. Например, использование святителем в одних и тех же трудах высказываний о всеобщем апокатастасисе и ссылок на Св. Писание, указывающих на вечность мук.

Определенный интерес представляют высказывания об апокатастасисе св. Максима Исповедника († 13 авг. 662г.).

Идея апокатастасиса в трудах преп. Максима Исповедника

Творения преподобного показывают несомненное знакомство его с произведениями и идеями Оригена, Дидима Слепца и Евагрия Понтийского. Что же касается Оригена, то преп. Максим подвергает жесткой критике систему его взглядов. Однако критикуя эсхатологию Оригена, преп. Максим Исповедник явно не затрагивает идеи всеобщего апокатастасиса.

Наиболее известным текстом, где преподобный Максим определенно высказывается на тему апокатастасиса, является его труд «Вопросы и недоумения». Его просят прокомментировать мнение о всеобщем апокатастасисе св. Григория Нисского. Отвечая, преп. Максим излагает различные понятия апокатастасиса. Сначала он говорит о понимании апокатастасиса Церковью как о нравственном восстановлении человека через исполнение им добродетелей, затем как физическое восстановление и воскресение каждого человека после Второго Пришествия. И наконец, третье понимание: «...тот, который и употребил по-своему Григорий Нисский в своих писаниях, — это восстановление сил душ, подпавших греху, к тому состоянию, в котором они были сотворены. Ибо необходимо, чтобы как вся природа в воскресении плоти получила бессмертие в чаемое время, так и извращенные силы души по прошествии веков отложили бы память о пороке, внедренном в них, и проходя все века и не находя, где бы остановиться, пришли бы к Богу, не имеющему предела. Так, посредством ясного знания, а не причастия [Божественных] благ, душа получает свои силы и восстанавливается как не являющаяся причиной греха»⁵⁰. Из этого высказывания видно, что преподобный не критикует св. Григория Нисского, а как бы подправляет, редактирует его учение, умалчивая о том, что неприемлемо у святителя для православного богословия. Преп. Максим мыслит конечную судьбу человечества как восстановление всеобщей природы в первоначальном догреховном состоянии, но восстановлена будет только природа, а не святость произволения. В этом у Преподобного главное расхождение с св. Григорием Нисским. Строго говоря, преп. Максим мыслит два различных восстановления.

Одно восстановление будет доступно лишь тем, кто жил по замыслу, бывшему при их сотворении о них у Бога. Другим восстановление будет для тех, кто отошел от замысла Божиего, а предпочел грех и потакание собственным страстям. Поскольку Бог спасет всю вселенную, т.е. произойдет апокатастасис природы всей вселенной, то восстановление коснется и естества воскрешаемых грешников. Они, также как и праведники, познают Бога, окажутся соединены с Ним, но это единение станет для недостойных невыразимой мукой, ибо они соединятся со своим Творцом вопреки благодати. В трудах преп. Максима содержится много высказываний о страшном суде и о муках, на которые обречены человеческие и ангельские души в аду: «... тогда поставленным по правую руку Судии возвестится обетование неизреченных благ, а вставшим слева достанется вечный огонь, и внешняя тьма, и неусыпный червь, и скрежет зубов, и непрерывный плач, и бесконечный позор, от которого всякий осужденный на нескончаемые вовек мучения будет терзаться сильнее, чем от остальных видов наказаний вместе»⁵¹. Следовательно, для грешников ещё более сильными являются нравственные стороны наказания, такие как угрызения совести при воспоминании своих прежних поступков⁵², также неспособность выбора добра, чувство отчуждения и безысходности⁵³, тьма и осознание навечного лишения Божественной благодати⁵⁴, причем каждое наказание зависит от степени содеянного⁵⁵. Но самым страшным является то, что грешник прекратит свое общение с Богом: «И мучительнее и страшнее всякого мучения вечное сообщество ненавидящих и ненавидимых, даже и без терзания — а уж с ними-то — и отдаление от Любящего и Любимого»⁵⁶. В эсхатологиях Оригена и св. Григория Нисского присутствует воздвигнутый на грешников очистительный огонь. Хотя цель его в их теориях и различна, однако основные характеристики, зависимость от степени греха и его конечность одинаковы. На подобный огонь св. Григория Нисского ссылается и преп. Максим Исповедник. Он пишет об этом следующее: «Тот же огонь, который идет пред лицом Господа, попаляя врагов Его, это энергии Божии. Они отображают Лице Божие, то есть: благо, человеколюбие, кротость и другие подобные качества. Того, кто эти качества усваивает, [Божественные энергии] озаряют, а того, кто отвергает, отчуждаясь от подобия, сожигают. Эти виды огня [св. Григорий] не назвал вечными, ибо, по словам Григория Нисского, естество должно вновь обрести свои силы и через ясное знание восстановиться в исконном образе, так чтобы Творец не явился причиной греха. Ещё страшнее, говорит [св. Григорий], тот огонь, который действует вместе с червем неусыпающим и не гаснет, но вечно горит для злых: когда Божество является и несет в Себе воздаяние достойным, то тех, которые не украшаются добрыми делами и (будто червь непрестанно точит им память) размышляют о том, как не достигли и лишились блага, тех такое пламя постоянно пожирает и без конца мучает страшнее огня»⁵⁷. Категоричен преп. Максим и по отношению к конечной судьбе дьявола и бесов, говоря о воздаянии им следующее: «Они лишились блаженного и всесветлого даяния чистого света, расточив дарованную им по природе умную силу на несущее. А что претерпят они в страшный день суда, знает один

праведный Судья (2 Тим. 4,8), назначающий каждому по достоинству праведные воздаяния, определяющий соразмерно злу вид осуждения и праведно выносящий на бесконечные веки подобающий приговор своими благими повелениями»⁵⁸.

Таким образом, можно утверждать, что, не отвергая идеи о всеобщности восстания единой человеческой природы, преп. Максим Исповедник не принимает неизбежное, «механическое» восстановление произволения человека, его воли. Человеку надлежит преодолеть существующие в нем колебания воли и целиком направить свою природную устремленность к соединению с Богом. В противном случае, став при Втором Пришествии причастным полноты Божественной благодати, но сохраняя при этом личностный богоборческий бунт, он будет испытывать вечные мучения. Понимание преп. Максимом Исповедником идеи апокатастасиса кратко и точно сформулировал прот. Георгий Флоровский: «В последние дни вся тварь будет полностью восстановлена. Но мертвые души останутся слепы к Откровению Света. Божественный Свет будет светить всем, но те, кто когда-то выбрал тьму, не смогут, да и не захотят, наслаждаться вечным блаженством. Они останутся во мраке себялюбия. Они просто не смогут радоваться. Они пребудут “во тьме внешней”, ибо союз с Богом, в котором и заключается спасение, предполагает и требует определенного устроения воли»⁵⁹.

Критика идеи апокатастасиса св.Отцами Церкви

Ещё при жизни Оригена вокруг его идей начинают возникать споры. Несогласие с некоторыми мыслями Оригена, расходившимися с Церковным Преданием, выразили Александрийские богословы Иракий и св. Дионисий Великий. В начале IV века критика в адрес спорных моментов учения Оригена продолжается, и ведут её уже с позиций александрийского богословия св. Петр Александрийский, св. Мефодий Олимпийский, а с позиций антиохийского богословия — св. Евстафий⁶⁰. Возникает и ширится противодействие распространению идей Оригена в православной аскетике. Известно, что Пахомий Великий запрещал своим ученикам читать произведения Оригена. Суровой критике подвергают оригенизм преподобные Варсонофий Великий и Иоанн, Симеон Юродивый, Нил Синайский, Викентий Лиринский, Савва Освященный. При непосредственном участии преподобного Саввы на V Вселенском Соборе Отцами Церкви было вынесено осуждение Оригену и его учению. Один из пунктов анафем был посвящен апокатастасису.⁶¹

Приведем наиболее весомые высказывания критиков апокатастасиса. Святитель *Епифаний Кипрский*: «Ориген подвергся обаянию греха и изрек слова смертоносные... Эта ересь ужасна и хуже всех древних ересей, с которыми она мудрствует сходно... (Помимо прочего, он ложно учил), что диавол будет восстановлен в своем начальстве. Осчастливлен же Иоанн Креститель и прочие святые тем, что они будут общниками диавола в Царствии Небесном!»⁶² *Святой Иоанн Мосх* описывает видение по молитвам святого Кириака, когда в адском пламени среди прочих еретиков был виден и Ориген⁶³. На вопрос одного оригениста об учении

Оригена, Дидима и Евагрия о том, «что будущее мучение должно иметь конец, и люди, и ангелы, и демоны возвратятся снова в первое свое состояние», преподобный *Варсонофий Великий* отвечает: «Это догматы языческие. Это пустословие людей, которые думают о себе, что они нечто значат. Это слова людей праздных. Это порождения прелести... Сии (мнения) не к свету ведут тех, которые им веруют, но в тьму. Они не к страху Божию побуждают, но более к преуспеянию диавольскому. Они не извлекают из тины, но погружают в нее. Это суть плевелы оные, которые враг посеял на поле Домовладыки... Брат, если ты хочешь спастись, не вдавайся в это (учение), ибо свидетельствую тебе пред Богом, что ты впал в ров диавольский и в крайнюю погибель. Итак, отступи от сего и последуй святым отцам»⁶⁴. *Святитель Василий Великий* говорит об источнике и губительных последствиях этой ереси: «Так, Господь то решительно говорит, что “пойдут сии в муку вечную” (Мф. 25, 46), то отсылает иных “в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его” (Мф. 25, 41), а в другом месте именует “геенну огненную” и присовокупляет: “где червь их не умирает и огонь не угасает” (Мк. 9, 47-48) ...потому, если при таком числе подобных свидетельств, находящихся во многих местах богодухновенного Писания, многие еще как бы забыв о всех подобных изречениях и определениях Господних, обещают себе конец мучению, чтобы свободнее отваживаться на грех, то сие, конечно, одна из козней диавольских»⁶⁵. Основатель общежительного монашества в Египте преподобный *Пахомий Великий* однажды, во время беседы с посетившими его монахами, не мог понять, откуда исходит «премерзкий запах». Потом он по внушению Божию понял, откуда этот запах: его гости были оригенистами. Он исповедал: «Узрел, и Бог мне свидетель, что все читающие Оригена и принимающие написанное им, будут ввергнуты в адову пучину. Их участь тьма внешняя, где плач и скрежет зубовой... Соберите же все Оригеновы писания, какие у вас есть, и бросьте в реку»⁶⁶. *Св. Симеон Христа ради юродивый* также предостерегал от следования пагубным заблуждениям Оригена. В его житии мы читаем, что он ответил тем, кто пришёл к нему с вопросом о том, «почему такой мудрец уклонился в ересь. Один утверждал, что Оригенова мудрость не от Бога, а от учения и чтения многих книг, а другой, — что невозможно человеку, без благодати Божией, говорить и писать так, что иное и до сего времени принимается православными». Не успели они и задать св. Симеону свой вопрос, как прозорливый святой ответил им: «Ориген ... зашел в море, не мог из него выйти и потонул в глубине»⁶⁷. Высказывает свое мнение в отношении Оригена и преподобный *Иоанн Лествичник*, который писал: «Все, а в особенности падшие, должны беречься, чтобы не допустить в сердце свое недуг безбожного Оригена; ибо скверное его учение, внушая о Божием человеколюбии, весьма приятно людям сластолюбивым»⁶⁸. Преподобный *Иоанн Дамаскин*: «Оригенисты... пустословят, будто Христос с диаволом будут находиться под одной властью»⁶⁹.

Такова общая оценка некоторыми св. Отцами учения апокатастасиса и самого Оригена. Не совпадает мнение св. Отцов и со многими пунктами, лежащими

в основе этого учения. Так, например, совершенно отличается святоотеческое видение загробной участи человека от мнения сторонников теории о всеобщем восстановлении. В спорах с ними св. Отцы указывают на некую симметричность: вечному раю соответствует вечный ад, вечному бытию с Богом соответствует вечное бытие без Бога. «Ибо если будет когда-нибудь конец мучению, — пишет святитель *Василий Великий*, — то и вечная жизнь, без сомнения, должна иметь конец. А если не смеем думать сего о жизни, то какое основание полагать конец вечному мучению?»⁷⁰ Ту же самую мысль выражает и блаженный *Иероним Стридонский*: «Как наказания вечны, так и вечная жизнь не должна иметь впоследствии какого-либо конца»⁷¹. Согласно этой святоотеческой мысли вечный ад существовал бы даже в том случае, если бы от Бога не отпал ни Люцифер, ни прародители рода человеческого. *Св. Иоанн Златоуст* предостерегает людей от заблуждения на тему конечности мук: «Здесь представляется нам вопрос не маловажный, но касающийся предмета самого необходимого и исследуемый всеми людьми: будет ли иметь конец огонь геенский? Христос открыл нам, что: “червь их не умирает и огонь не угасает” (Мк. 9, 46); ...и Павел утверждает, что мучение будет нескончаемое, когда говорит, что грешники “подвергнутся наказанию, вечной погибели” (2 Фес. 1, 9); ...Тяжко это слово и прискорбно для слушателя. Знаю это по чувству, которое сам испытываю: сердце мое смущается и содрогается, и чем более удостоверяюсь в несомненности геенны, тем более трепещу и объемяюсь страхом. Но нужно говорить об этом, чтобы нам не впасть в геенну»⁷². *Преподобный Никита Стифат* в исповедании веры по поводу вечных мук высказывается следующим образом: «Верую в воскресение мертвых и исповедую бесконечное царство праведников во век веков и то, что наказание грешников и самих демонов будет длиться вечно и никогда не прекратится и что грешники и демоны не вернуться снова в первоначальное состояние, как заблуждается в помрачении Ориген» (Исповедание веры)⁷³. *Старец Паисий Святогорец* говорит о необходимости приложения усилий в земной жизни: «Будем всеми силами подвизаться, чтобы улучшить рай, потому что без подвига никто не может войти в него. Врата рая очень узкие, и не слушайте говорящих вам, что все мы спасемся. Это дьявольская сеть, чтобы мы не подвизались. Это ему на руку»⁷⁴. О понимании вечности сторонниками апокатастасиса, по которому выходит, что вечность — это продолжение нашего настоящего бытия, только при отсутствии смерти, преподобный *Иоанн Дамаскин* пишет следующее: «Вечная жизнь и вечное мучение обозначают нескончаемость будущего века. Ибо время по воскресении уже не будет исчисляться днями и ночами, или, лучше, тогда будет один невечерний день, так как Солнце правды ясно будет светить праведным, а для грешных настанет глубокая нескончаемая ночь. Поэтому каким образом будет исчисляться тысячелетнее время оригеновского восстановления?»⁷⁵

Св.Феофан Затворник высказывает свою мысль о том, что к вечности не применимо земное понятие временности: «Ну, хорошо: пусть муки, по-вашему, не вечны; сколько же времени они будут продолжаться? Да хоть тысяча тысяч лет, а

все же должны кончиться, — говорите вы. Да какая же нам-то, грешным, от этого выгода? Ведь тамошняя мука будет нестерпимая... Значит, плохо это придумано. Придумайте-ка лучше, что совсем не будет мучений, да не на бумаге только, не по своим лишь соображениям, а принесите нам удостоверение об этом от имущего ключи ада; тогда нам, грешникам, это будет на руку: грехи себе, сколько хочешь и как хочешь! А так, как вы рассуждаете... благодарим за сердоболие о нас! К тому же у вас все как-то неопределенно. Вы забываете, что там будет вечность, а не время; стало быть, и все там будет вечно, а не временно. Вы считаете мучения сотнями, тысячами и миллионами лет, а там ведь начнется первая минута, да и конца ей не будет, ибо будет вечная минута. Счет-то дальше и не пойдет, а станет на первой минуте, да и будет стоять так»⁷⁶.

Подвергают критике св. Отцы ещё одно утверждение о том, что если вечность есть Бог, следовательно, те, кто находится вне Бога, не могут пребывать в этом состоянии вечно и через какой-то период неизбежно будут восстановлены. Это утверждение можно встретить, например, в трудах св. Григория Нисского. Св. Отцы, несогласные с этой точкой зрения, говорят, что Церковь ожидает огненного преобразования жизни мира в царствие будущего века, а не неотвратимого всеобщего возвращения в первобытное состояние. Бог, «как создал несуществовавших, так воссоздаст получивших бытие — созданием, которое божественнее и выше прежнего», — свидетельствует святитель Григорий Богослов⁷⁷. На часто используемый, можно даже сказать, основной аргумент сторонников апокатастасиса о том, что Всеблагой Бог не может карать, св. Отцы отвечают, что Божественная справедливость, воздающая человеку по плодам его жизни, не может быть противопоставляема любви Божией, потому что справедливость Бога — это и есть Его любовь, воздающая каждому то, что он сам выбирает произвольно всей своей жизнью. Т.е. не Бог готовит вечность ада, прежде всего адские муки есть следствие, вызванное свободным произволением самой личности. Ад, по мысли преподобного Макария Египетского, лежит «в глубине сердца человеческого»⁷⁸. «Подобно тому, — объясняет преподобный Симеон Новый Богослов, — как слепцы, не видящие сияющего солнца, хотя и всецело бывают освещаемы им, пребывают вне света, будучи удалены от него чувством и зрением, так и Божественный свет Троицы будет во всем, но грешники, заключенные во тьме, и среди него не увидят его., но, опалемые и осуждаемые своею собственною совестью, они будут иметь неизреченное мучение и невыразимую скорбь вовеки»⁷⁹. Ясно и просто разъяснил эту истину еще во II веке святой *Иринеи Лионский*: «Всем соблюдающим любовь к Нему Он дает Свое общение. Общение же с Богом есть жизнь и свет и наслаждение всеми благами, какие есть у Него. А тех, которые по своему произволению отступают от Него, Он подвергает отлучению от Себя, которое они сами избрали. Разлучение с Богом есть смерть, и удаление от света есть тьма, и отчуждение от Бога есть лишение всех благ, какие есть у Него. Но блага Божии вечны и без конца, поэтому и лишение их вечно и без конца, подобно тому как относительно неизмеримого света сами себя ослепив-

шие или ослепленные другими навсегда лишены сладости его не потому, чтобы свет причинял им мучение слепоты, но сама слепота доставляет им несчастье»⁸⁰. Преп. Варсонофий Оптинский говорит: «В настоящее время не только среди мирян, но и среди молодого духовенства начинает распространяться такое убеждение: будто бы вечные муки несовместимы с беспредельным милосердием Божиим, следовательно, муки не вечны. Такое заблуждение происходит от непонимания дела. Вечные муки и вечное блаженство не есть что-нибудь только извне приходящее. Но все это прежде всего внутри самого человека. “...Царствие Божие внутрь вас есть” (Лк. 17, 21). Какие чувства насадит в себе человек при жизни, с тем и отойдет в Жизнь Вечную. Большое тело мучается на земле, и чем сильнее болезнь, тем больше мучения. Так и душа, зараженная различными болезнями, начинает жестоко мучиться при переходе в Вечную Жизнь. Неизлечимая телесная болезнь кончается смертью, но как может окончиться душевная болезнь, когда для души нет смерти? Злоба, гнев, раздражительность, блуд и другие душевные недуги — это такие гадины, которые ползут за человеком и в Вечную Жизнь. Отсюда цель жизни и заключается в том, чтобы здесь, на земле, раздавить этих гадов, чтобы очистить вполне свою душу и перед смертью сказать со Спасителем нашим: “...Грядет сего мира князь и во мне не имать ничесоже” (Ин. 14, 30). Душа грешная, не очищенная покаянием, не может быть в сообществе святых. Если бы и поместили ее в рай, то ей самой нестерпимо было бы там оставаться и она стремилась бы уйти оттуда»⁸¹.

Ещё один из аргументов, даже скорее вопрос, часто задаваемый в защиту апокатастасиса, — как может Бог любви карать за грехи временной жизни? На него отвечал еще святитель Иоанн Златоуст: «Не говори мне: где же справедливость, если мучение не имеет конца? Когда Бог делает что-либо, повинуйся Его определениям и не подчиняй их умствованиям человеческим. ...если ты требуешь справедливости, то, по закону правды, нам следовало бы еще в начале тотчас погибнуть»⁸². А вот так на этот вопрос отвечал святитель Григорий Двоеслов: «Справедливо было бы это недоумение, если бы раздражительный Судия рассматривал не **сердца** людей, а одни **дела**. Нечестивые потому имели конец грехов, что имели конец жизни. Они желали бы, если бы могли, жить без конца, что бы иметь возможность грешить без конца»⁸³.

Ещё один пункт теории апокатастасиса — продолжительное, но конечное воздействие очищающего огня, возрождающего грешника к вечной жизни. Св. Отцы недвусмысленно указывают на крайне негативный смысл этого «спасения из огня». Св. Иоанн Златоуст говорит следующее: «Сам спасется, но так, как бы из огня. Эти слова означают следующее: он сам не погибнет так, как дела, не обратится в ничто, но останется в огне. Это апостол и называет спасением; потому не просто сказал: спасется, а прибавил: “как бы из огня”. Так и мы обыкновенно говорим: в огне сохраняются — о таких вещах, которые не сгорают и не вдруг обращаются в пепел. Потому, слыша об огне, не думай, что сожигаемые обратятся в ничто. Не удивляйся и тому, что апостол называет такое мучение спасением. ...сказав: спасется, он вы-

ражает не что иное, как продолжение наказания, и как бы так говорит: сам же будет мучиться непрестанно»⁸⁴. Блж. Феофилакт Болгарский: «Сам он не погибнет так, как его дела, не перейдет то есть в ничтожество, но спасется, то есть сохранится целым, чтобы гореть ему в огне. И у нас о том дереве, которое нелегко сгорает и обращается в пепел, говорят обыкновенно, что оно остается целым в огне, так что для сожжения его употребляется довольно много времени. Итак, грешник несет потерю от того, что трудился над такими делами, от которых погибает, и все свои усилия употребил на то, что не имеет бытия и не существует (ибо всякое зло есть нечто несуществующее), подобно тому, как если бы кто за большую цену купил себе труп вместо живого тела. Между тем сам, то есть грешник, спасется, то есть сохранится целым для вечных мучений»⁸⁵. Св. Марк Эфесский: «Грешников же, приносящих с собою зло, охватив, как удобный материал для этого огня, он немедленно зажжет, и “дело” их, то есть злое расположение или действие (энергию), сожжет и до конца уничтожит, и лишит их того, что они принесли с собою, то есть лишит их злого груза, однако самих их “спасет”, то есть навеки будет сохранять и соблюдать, дабы они не подверглись уничтожению вместе со своим злом. ...Ибо выражение, что грешник “спасается якоже огнем” означает, что он пребудет мучимый в огне и не уничтожится вместе со своими злыми делами и душевным злым устроением..., вечно пребывая в огне, наследуют спасение, которое хуже гибели, ибо это то, собственно говоря, и обозначает выражение “спастись”, дабы не случилось им уничтожительной силой огня и самим также полностью быть уничтоженными»⁸⁶. Таким образом, по мнению св. Отцов, апостол Павел в Послании к Коринфянам говорит о «спасении» в смысле *неуничтожимости* грешника, но о его пребывании в огне вечно.

И наконец, ещё одним доказательством православности теории апокатастасиса, по мнению его сторонников, является то, что поддерживающий это учение св. Григорий Нисский не был соборно осужден, т.е. то, что не осуждено, то одобрено. Приведем мнение некоторых св. Отцов на этот счет. Преподобный Варсонофий Великий, будучи спрошен о таком мнении святителя Григория, которое он перед тем осуждал как явное отступление от Православия, отвечает: «Не думайте, чтобы люди, хотя и святые, могли совершенно постигнуть все глубины Божии... Если же святой муж и говорит о вышеупомянутых мнениях, то не найдешь, чтобы он подтверждал слова свои, как бы имел утверждение свыше, но они проистекали из учения прежних его учителей, и он, доверяя знанию и премудрости их, не вопрошал Бога, истинно ли сие»⁸⁷. Когда святой Кирилл Скитопольский заметил, что оригенисты в качестве оправдания ссылаются на авторитет святителя Григория Нисского, говоря, что «учения о предсуществовании и о восстановлении безопасны», старец в ответ сказал, что учения их, среди которых и апокатастасис, – «не безопасны, но опасны, и вредны, и богохульны... Бог же через откровение указал мне грязь его ереси»⁸⁸. Святитель Марк Эфесский, приведя обширные выдержки из святителя Григория, восклицает: «Святитель Григорий Нисский, будучи человеком, отступил несколько от правильного учения и то в то время, когда это учение было предметом спора

и не было окончательно осуждено и отвергнуто противоположным учением, вынесенным на V Вселенском Соборе; так что нет ничего удивительного, что и сам, будучи человеком, он погрешил в точности (истины)... Но V Вселенским Собором такое мнение (о конечности мучения) признано из всех учений наиболее бесчеловечным и, как причиняющее вред Церкви и как ослабляющее старательных, предано анафеме... Итак, эти изречения, если и действительно сказаны чудным Григорием..., никоим образом не убедительны для нас, взвешивающих на общее суждение Церкви и руководящихся Божественным Писанием, а не взвешивающих на то, что каждый из учителей писал, выражая как свое личное мнение»⁸⁹. Общее же церковное отношение в одной фразе выразил святитель Фотий Константинопольский: «То, что у святителя Григория, епископа Нисского, сказано о восстановлении, Церковью не принимается»⁹⁰. Так что мнение святых Отцов к особенностям эсхатологии Григория Нисского высказано было, и оно не оставляет места сторонникам апокатастасиса для каких-либо спекуляций на этот счет.

Осуждение учения о всеобщем спасении поместными и Вселенскими соборами

Пока проблема апокатастасиса оставалась в рамках частного богословского мнения, Церковь проявляла к ее сторонникам пастырское снисхождение и соборно не осуждала их ошибочные взгляды. Когда же эти ошибочные взгляды вышли за рамки частного богословского мнения, стали предметом внимания широких кругов верующих христиан, Церковь вынуждена была оградить своих чад от вероучительных заблуждений, соборным голосом подвергая последние строгому осуждению.

В конце IV – начале V веков разгораются так называемые оригенистские споры. Дело в том, что к тому времени последователи Оригена стали превращать его *предположения* в догматические *утверждения* и широко их проповедовать, что вызвало ответную реакцию со стороны православных. Жесткие обвинения в адрес Оригена выдвигает известный борец с ересями св. Епифаний Кипрский: 1) Ориген является отцом арианства; 2) он учит о переселении душ; 3) его учение о воскресении не церковно; 4) Ориген учит, что дьявол в конце времен вернется в свое исходное благое состояние. Несколько позднее эти обвинения, распространенные блаженным Иеронимом, становятся обычными в церковной письменности⁹¹.

К сторонникам борьбы с оригенизмом примыкает архиепископ Александрийский Феофил, который на рубеже веков созывает в Александрии поместный собор, осудивший оригенизм. Сохранившиеся фрагменты документов этого собора описывают Оригена как «второго иуду», который никогда не был истинным членом Церкви. Из догматов Оригена осуждается учение о предсуществовании душ и апокатастасис. Вслед за Феофилом папа Римский Анастасий созывает Собор в Риме, о решении которого пишет в письме к Симплициану: «Мы сообщили, что все написанное в минувшие времена Оригеном, которое противоречит нашей вере, нами отвергнуто и осуждено»⁹². Тогда же был созван Иерусалимский Собор,

и палестинские епископы написали Феофилу: «Оригенизма нет среди нас. Учения, которые вы описали, мы никогда не слышали здесь. Мы анафематствуем тех, кто придерживается таких учений»⁹³. Наконец, тогда же состоялся и Кипрский Собор под председательством святителя Епифания, который тоже осудил оригенизм, в том числе идею временности адских мук. В результате активных действий против оригенизма многие монахи, поддерживавшие учение Оригена, были изгнаны из Египта и нашли себе временный приют в Константинополе у св. Иоанна Златоуста, что послужило поводом для Феофила обвинить св. Иоанна Златоуста в симпатиях к Оригену. В результате этих обвинений св. Иоанн был смещен с Константинопольской кафедры и отправлен в ссылку.

С новой силой эти споры вспыхнули в первой половине VI века⁹⁴. Возникновение их связывают с личностью сирийца Стефана бар Судаили⁹⁵. Его эсхатология сводилась к двум этапам, следующим за Воскресением: на первом этапе всем разумно тварным существам будет воздано по заслугам, на втором — все твари, включая и бесов, растворятся в сущности Божией и исчезнет всякое различие, даже различие Божественных Лиц. Возможно, прибытие Стефана в Палестину послужило образованию здесь “еретического оригенизма” среди монахов. «Полуязыческие гадания о начале мироздания, о предсуществовании души, о душепереселении с увлечением поддерживались монахами»⁹⁶. В 531г. 92-летний преп. Савва Освященный прибывает к императору в Константинополь, чтобы попросить помощи против беспорядков, которые учинили в его Лавре монахи-оригенисты. Император проводит расследование и понимает, что причина волнений кроется в вероучительных вопросах и спор выходит далеко за пределы Палестины. Поэтому император принимает решение о соборном осуждении учения, связанного с именем Оригена. В 543 г. созывается Константинопольский поместный собор. В письме к собору император дает краткую характеристику учения монахов-оригенистов: «Когда мы дознали, что в Иерусалиме есть некоторые монахи, которые учат и следуют нечестивым заблуждениям Пифагора, Платона и Оригена..., то заблагорассудили приложить попечение и исследование о них... Они утверждают..., что будет совершенное уничтожение тел и что снова все возвратятся в единство и станут умами, как это было в предсуществовании; отсюда ясно, что в то же самое единство будет восстановлен сам диавол и прочие демоны, а также нечестивые и безбожные люди вместе с божественными богоносными мужами и небесными силами, что они будут иметь такое же единение с Богом, какое имеет Христос и какое они имели в предсуществовании»⁹⁷. Накануне собора император Юстиниан адресует константинопольскому патриарху Мине послание с приложением десяти анафематизмов учения Оригена. Девятый непосредственно направлен против идеи апокатастасиса: «Кто говорит или думает, что наказание демонов и нечестивых людей временно и что после некоторого времени оно будет иметь конец, или что будет после восстановление демонов и нечестивых людей, — да будет анафема»⁹⁸. Приняв во внимание это послание императора, Константинопольский собор 543г. осуждает Оригена и его учение.

В 553 году в Константинополе состоялся Пятый Вселенский Собор. На нем было подтверждено осуждение Оригена, принятое поместным собором десятью годами раньше. Двенадцатая анафема осуждает учение Оригена о том, что сам сатана должен будет занять свое место в обновленной духовной вселенной как одно из духовных творений Божиих после того, как он перестанет быть врагом Бога. Пятнадцатая анафема говорит об апокатастасисе: «Кто говорит, что жизнь духов будет подобна жизни, которая существовала от начала, когда духи не были еще падшими и погибшими, и что конец будет подлинной мерой начала, да будет анафема». Спорный 11 п. 8 заседания выглядит следующим образом: «Если кто не анафематствует Ария, Евномия, Македония, Аполлинария, Нестория, Евтихия и Оригена с их нечестивыми писаниями, всех других еретиков, осужденных и анафематствованных св. кафеолической и апостольской церковью и вышеуказанными четырьмя св. соборами, и всех мудрствовавших и мудрствующих подобно вышеупомянутым еретикам, и до кончины пребывавших в их нечестии — таковой да будет анафема»⁹⁹.

Ещё одним доказательством осуждения Оригена и его последователей служит орос Шестого Вселенского Собора (680 г.)¹⁰⁰. К нашей теме имеет прямое отношение и первое правило Пято-Шестого Трулльского Собора (682 г.). В нем перечисляются деяния всех предыдущих Вселенских соборов и определяется наказание всем, кто преступает их постановления. Блаженные Отцы постановляют: «Признаем и научаем преемников признавать как бы произнесенными от Духа благочестивые изречения 160 богоносных отцов, собиравшихся в сем царствующем городе при благочестивой памяти Юстиниане, бывшем нашем императоре, которые соборно анафематствовали и отреклись Феодора Мопсуэстийского, учителя Несториева, Оригена, Дидима и Евагрия, воспроизводивших языческие басни и снова повторявших нам в бреде ума и в сонных видениях переходы и превращения некоторых тел и душ, и нечестиво восстававших против воскресения мертвых... Отвергаем и анафематствуем всех, кого они отвергали и анафематствовали, как врагов истины, тщетно воздымавшихся против Бога и замышлявших неправду против Всевышнего. Если же кто-нибудь не содержит и принимает упомянутых выше догматов благочестия, и не мыслит и не проповедует так, но старается идти против них, тогда будет анафема, ... и да будет исключен и извержен из списка христиан как чужой»¹⁰¹. Седьмой Вселенский Собор (787 г.) также осудил ересь Оригена: «...Анафематствуем бредни Оригена, Евагрия и Дидима, как сделал это Пятый (Вселенский) собор, бывший в Константинополе»¹⁰². Помимо вышеперечисленных соборов можно отметить Латеранский собор 649 года в Риме при папе-исповеднике Мартине I, который в 18-м правиле изрек анафему наряду с иными еретиками и на Оригена, Евагрия Понтийского и Дидима¹⁰³.

Особо выделим Константинопольский Собор 1084 года, на котором апокатастасис и его сторонники осуждаются вполне определенно: «Всем, которые принимают и преподают другим ложные и языческие мнения..., будто мучению

грешников в будущей жизни будет конец и будто творению и человечеству предстоит всеобщее восстановление; и таким образом Царствие Небесное представляется разрушимым и преходящим, тогда как Сам Иисус Христос и Бог наш передал нам учение, что оно вечно и неразруσιμο, и мы на основании всего Священного Писания как Ветхого, так и Нового Завета веруем, что муки будут нескончаемы и Царствие Небесное вечно; тем, которые таковыми своими мнениями и себя самих погубляют, и других творят общниками вечного осуждения, анафема»¹⁰⁴.

После соборных осуждений интерес к всеобщему апокатастасису надолго пропадает.

Возрождение идеи апокатастасиса в трудах русских религиозных философов XIX–XX веков

Интерес к идее апокатастасиса проявляется и быстро растет во второй половине XIX – начале XX веков в среде русских религиозных философов. Ю. Максимов¹⁰⁵ утверждает, что во многом это было связано с необходимостью нового осмысления положения Православия в окружении инославных религий. Возрождение теории апокатастасиса содержало в себе некий экуменический контекст — признание или хотя бы допущение равноспасительности иных религиозных конфессий, чему мешал определенный Вселенскими Соборами догмат о вечности адских мучений. Ещё одним, пожалуй, даже более значимым фактором была увлеченность многими русскими философами идеей софиологии, принцип всеединства которой содержал в себе те же метафизические предпосылки всеобщего восстановления, как и у Оригена. Наиболее ярко проявили себя на ниве разработки теории всеобщего восстановления В.С. Соловьёв, протоиерей Сергей Булгаков, Н.А.Бердяев, иерей Павел Флоренский.

В. С. Соловьёв идею о всеобщем восстановлении мира основывал на разработанной им концепции всеединства. Основная идея этой концепции состоит в том, что только человечество, а не отдельный человек является вечной субстанцией. «Как божественные силы образуют один цельный, безусловно универсальный и безусловно индивидуальный организм живого Логоса, так все человеческие элементы образуют такой же цельный, вместе универсальный и индивидуальный организм — необходимое осуществление и вместилище первого — организм всечеловеческий, как вечное тело Божие и вечная душа мира. Так как этот последний организм, то есть София, уже в своем вечном бытии необходимо состоит из множественности элементов, которых она есть реальное единство, то каждый из этих элементов, как необходимая составная часть вечного богочеловечества, должен быть признан вечным в абсолютном или идеальном порядке»¹⁰⁶. По мнению Соловьёва, свободная воля отдельного индивида в процессе духовного рождения отступает на второй план, потому как исторический процесс сам по себе преодолевает зло. Всеобщее восстановление не обусловлено участием свободной воли отдельного человека. В результате, окончательная победа добра над злом достигается, по Соловьёву, слишком дорогой ценой - ценой лишения человека свободы выбора.

Своеобразный вариант апокатастасиса предлагает *прот. Сергей Булгаков*. Учение об апокатастасисе он связывает со своими антропологическими представлениями, основанными на софиологии. «Таким образом, человек имеет в себе нетварно-тварное начало, принадлежит вечности божественного, хотя самобытное личное бытие получает лишь в тварности своей. К этому же надо присоединить, что человек, как центр творения, предназначенный господствовать над ним, имеет в духовной своей природе причастность Божественной Софии, в мире же, тварной Софии, он есть человекомир, и “радость” Божественной Премудрости в “сынах человеческих”»¹⁰⁷. Таким образом, благодаря софийному началу в человеке с самого начала творения ему присуще бессмертие. Это бессмертие о. Сергей называет «природным», принадлежащим человеку «по Божественному его происхождению»¹⁰⁸. Своеобразное понимание прот. С. Булгаковым природы человека, а также мысль о невозможности объединения вечного блаженства в Боге и ада в одно и то же понятие вечности приводят его к выводу, что человек не может быть подвержен вечной гибели, хотя через мучения он и может пройти, но они не являются вечными. Взгляд Булгакова на вечность схож с Оригеновским: «Немыслимым является вечное творчество зла, не имеющее для себя границ. Таковое не свойственно злу, но присуще только добру, жизни в Боге, а не вне или помимо Его. Рай и ад не могут быть, поэтому одинаково вечны или равновечны: “вечность” ада означает нечто совсем иное, чем вечностьрая, ибо она есть конечная, себя исчерпывающая. Рай есть неисчерпаемость Божественного бытия, открывающегося во времени; ад не есть обличение небытия пред лицом бытия Божественного, вечность призрачная (как она и изживается для пребывающих во аде человек). Поскольку ад не есть творение Божие, но плод самоопределения князя мира сего и им плененных, он и не имеет бытия в себе, следов, не имеет собственной вечности, каковая есть для него только временное состояние жизни»¹⁰⁹. Таким образом, вечные муки, по мысли отца Сергия, представляют собой некое «изживание дурной бесконечности.» Это «изживание» прот. Сергей Булгаков называет чистилищем, правда, оговариваясь, что для православного сознания неприемлема идея чистилища как места, и поэтому чистилище — это некое очистительное промежуточное состояние. «Нельзя спорить вообще против самой мысли о состоянии очистительном за гробом, однако нужно ли схематизировать его, как особое третье место наряду с раем и адом?» — пишет о. Сергей и далее предлагает свою эсхатологическую схему: «Согласно православному учению, загробное состояние грешников может быть ближе определено, как всеобщее чистилище с временным в нем пребыванием, нежели как ад неотменный»¹¹⁰.

Резче всего критика традиционного учения Церкви о вечных муках звучит в трудах *НА. Бердяева*: «Наибольшее противление у меня вызывает всякая объективация ада и всякая попытка построить онтологию ада, что и делают традиционные богословские учения. Я вижу в этом догматизирование древних садических инстинктов человека. <...> Существование вечного ада означало бы самое сильное

опровержение существования Бога, самый сильный аргумент безбожия»¹¹¹. Для Бердяева проблема вечных мучений «есть предельная тайна, не поддающаяся рационализации». Поэтому «никакой рациональной онтологии ада, ни оптимистической, ни пессимистической», построить нельзя¹¹². Однако, «ад бесспорно существует» и представляет собой «собственную тьму» души, в которую она, отделившись от Бога, погружается¹¹³. Поэтому ад есть результат греховного существования, а не кара Господа за грехи. «Ужас ада... не в том, что суд Божий будет суров и неумолим. Бог есть милосердие и любовь, и Ему отдать свою судьбу — означает преодоление ужаса. Ужас в предоставленности моей судьбы мне самому. Страшно не то, что Бог сделает со мной. Страшно то, что я сам сделаю с собой. Страшен суд души над собой... Ад, в сущности, не то означает, что человек попал в руки Божьи, а то, что он окончательно оставлен в собственных руках. Нет ничего страшнее собственно меонической, темной свободы, уготовляющей адскую жизнь»¹¹⁴. Указания Святого Писания на вечность адских мук, а также святоотеческие предупреждения Н.А. Бердяев, подобно Оригену, рассматривает не в качестве учения Церкви, а как некую воспитательную норму, которая может быть отвергнута «повзрослевшим» христианином: «Человечество вступило в возраст, когда в религии элемент устрашающий и грозный жестокими карами оказывается лишь на руку воинствующему безбожию. Если идея ада раньше удерживала в церкви, то сейчас она лишь отталкивает от церкви, как идея садическая, и мешает вернуться в нее. <...> Для моего религиозного чувства и сознания неприемлемы и те элементы самого Евангелия, которые носят судебный, карательный характер и устрашают адом. Я каждый день молюсь о страдающих адскими муками и тем самым предполагаю, что эти муки не вечны, это очень существенно для моей религиозной жизни»¹¹⁵. Из этого высказывания видно, что Н.А. Бердяев, корректируя, отодвигая догматические границы, фактически превращает эсхатологию в предмет личного «религиозного чувства». Известный философ русского зарубежья С.А. Левицкий увидел в учении Бердяева «трагическую теодицею, отрицающую всемогущество Божье ради спасения свободы человека и всеблагодати Божьей»¹¹⁶.

Иерей Павел Флоренский высказывал идею понимания чистилища, как «хирургического ада», отсекающего грехи и возрождающего вылеченного грешника к вечной жизни. О. Павел Флоренский, дабы избежать подобия оригенизма, назвал эту идею «антиномией геенны». Основанием этой идеи послужил новозаветный текст: «...Огонь испытает дело каждого, каково оно есть. У кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду. А у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем, сам спасется, но так, как бы из огня» (1 Кор. 3. 13–15). О. Павел видит в человеке две личности: первая — Богом зданная (т. е. образ Божий) и вторая — эмпирическая (т. е. Его подобие), которую о. Павел Флоренский толкует как «дела, которые он созидал в течение всей своей жизни». Личность Богом зданная, т. е., по выражению свящ. П. Флоренского, «сам» человек, спасется, в то время как его «дело», если оно созидалось не во имя Божие, погибнет («сгорит» в геенне). Резюмируя, свящ. П. Фло-

ренский говорит: «Если, поэтому, ты спросишь меня: “Что́ же, будут ли вечные муки?”, то я скажу: “Да”. Но если ты еще спросишь меня: “Будет ли всеобщее восстановление в блаженстве?”, то опять-таки скажу: “Да”. То и другое, тезис и антитезис»¹¹⁷. «Тезис — “невозможна невозможность всеобщего спасения” — и антитезис — “возможна невозможность всеобщего спасения” — явно антиномичны. Но, доколе признается Любовь Божия, — доколе неизбежен тезис, а доколе признается свобода твари, сама составляющая необходимое следствие любви Божией, — доколе неизбежен антитезис»¹¹⁸. Такой взгляд, по мнению свящ. П. Флоренского, «будучи внутренне антиномичным... требует веры и, безусловно, не укладывается в плоскости рассудка. Он — ни простое “да”, ни простое “нет”, он — и “да” и “нет”. Он — антиномия»¹¹⁹. Эта концепция представляет собой, по существу, скрытую форму апокатастасиса. В «хирургическом аде» о. Павла присутствует богословское противоречие: сжигание греха не отвращает воли тварного существа от греха, не преобразует его.

Возникшая большая популярность этой возрожденной теории всеобщего спасения вынудила Церковь отреагировать на неё точно так же, как и в прежние века — Соборным постановлением.

Осуждение ереси апокатастасиса Русской Православной Церковью в XX веке

Во второй половине 1920-х – первой половине 1930-х гг. в православной среде русской эмиграции разгорается так называемый спор о Софии. Сложный характер этих вопросов и изначально отклонившийся от христианской традиции путь их решения, предложенный основоположником отечественного религиозно-философского учения о Софии В.С. Соловьевым, привели к ряду концептуальных погрешностей в богословских построениях о. Павла Флоренского и особенно о. Сергия Булгакова. Одной из таких погрешностей было учение об апокатастасисе. Учение о. Сергия было осуждено сначала Архиерейским Синодом (март 1927), затем Архиерейским Собором Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ) (октябрь 1935), Архиерейским Совещанием РПЦ-Московский Патриархат (август 1935), наконец, двумя указами Московской Патриархии от 7 сентября и 27 декабря 1935 г.

25 августа 1935 года состоялось Архиерейское Совещание Русской Православной Церкви, которое рассмотрело учение протоиерея Сергия Булгакова. Оно приняло определение № 93. В нем касательно апокатастасиса говорится следующее: «Нельзя забывать, что диавол уже не может обратиться, а равно и все ему всецело предавшиеся. Значит, рядом с “градом Божиим” и “вне” его (Апок. 22, 15) навеки останется область отвержения, “смерть вторая” (Апок. 21, 8). Откровение не знает апокатастасиса всей твари, а лишь обожение тех, кто будет со Христом. “Бог будет всё” лишь в “сынах Царствия”, всё во всех, чья воля сознательно отождествилась с волей Божией»¹²⁰. Подписали его архиереи, которые в то время составляли едва ли не всю полноту епископата Русской Православной Церкви, находившегося на

свободе (большинство из этих архиереев приняли впоследствии мученический венец). На основании определения Архиерейского совещания был издан Указ Московской Патриархии № 1651 от 7 сентября 1935 г. Преосвященному митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию, подписанный заместителем патриаршего местоблюстителя Сергием, митрополитом Московским, и управляющим делами Московской Патриархии протоиереем Александром Лебедевым. Текст Указа почти дословно повторяет определение Архиерейского совещания.

Сторонники учения апокатастасиса пытаются оспорить правомочность этого документа. Мы приведем суждение известного русского богослова XX века В.Н.Лосского о неубедительности указаний о. Сергия Булгакова на принятие митр. Сергием (Страгородским) так называемого «единоличного мнения». В.Н.Лосский пишет следующее: «Акт суждения Московской Патриархии об учении о. С. Булгакова и меры, принятые ею, канонически безукоризненны и не могут быть отвергаемы безответственным указанием на “римский абсолютизм”»¹²¹. Есть еще одно подтверждение правомочности этого постановления. Существует определение № 135 от 7 декабря 1935 года, в конце которого уже после слова «постановили» читаем: «Приняв к сведению как дополнительный к прежде заслушанному материалу, остаться при определении от 25 августа за № 93, о чем дать и указания Преосвященным Архиереям»¹²².

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ А.А.Вейсман. Греческо-русский словарь, СПб, 2006, репринт 1899. С.165

² Платон. Собрание сочинений в 4-х томах, Т.4, Аксиох, М.: Мысль, 1994. С. 608

³ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, Книга 10, Эпикур, М.: Мысль, 1986. С. 380

⁴ Прокл. Первоосновы Теологии. Перевод А.Ф.Лосева, М.: Прогресс, 1993, репринт Тбилиси, 1972. С.140-141

⁵ Там же, С.34

⁶ По материалам статьи А. Ивойлова Употребление слова апокатастасис в Священном Писании [Электронный источник: <http://minds.by/article/258.html>]

⁷ Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель, 1978. СС. 77-78; 73

⁸ Там же. С. 138

⁹ Там же. СС. 482-483

¹⁰ Сочинения Св. Иустина, Философа и мученика., Гл.13,4 Москва: "Университетский типограф", 1892. С. 132

¹¹ Библиотеки отцов и учителей церкви / Св. Ириней Лионский. Творения. Против ересей, Кн.5, М.: Православный паломник, 1996. СС. 481; 427

¹² Там же. С. 504

¹³ Ориген. О Началах. Кн.1, Гл.6,1 / Казань: Императорский университет, -1899.

¹⁴ Ориген. О Началах. Кн.3, Гл.5,3

¹⁵ Диакон Андрей Кураев. Раннее христианство и переселение душ / Издательство: Сретен-

ский монастырь, 1998. [Электронный источник: http://www.goldenship.ru/load/posmertnye_sostojanija_dushi/ranee_khristianstvo_i_pereselenie_dush/17-1-0-602]

¹⁶ Творения Блаженного Иеронима Том3/ Письма к Авиту. Киевъ: 1880. С. 38

¹⁷ Ориген. О Началах, Кн.3, Гл.1,21

¹⁸ Иоанн Мейендорф. Введение в Святоотеческое Богословие. Гл.7, Ориген/ СПб, 1997, [Электронный ресурс:<http://www.klikovo.ru/db/book/msg/887>]

¹⁹ О. Стукров. «Происхождение в Церкви Христовой мнений, противоречащих православно-христианскому учению “о вечности мучений”, их сущность и влияние на раскрытие этого учения». Казань: 1893. С. 21

²⁰ Ориген. О Началах, Кн.2, Гл.10,4

²¹ Ориген. О Началах, Кн.3, Гл.6,6

²² Ориген. О Началах, Кн.1, Гл.1,21

²³ Митр. Макарий (Оксиюк) Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 1914., переизд: М. Паломник, 1999. С. 153

²⁴ Ориген. О Началах, Кн.1, Гл.6,3

²⁵ Творения святого Григория Нисского /Слово о жизни св. Григория Чудотворца. -М: Тип. В. Готье 1862, В 8т.т., Т.8. С.140

²⁶ Митрополит Макарий (Оксиюк) Эсхатология св. Григория Нисского. Киев, 1914., переизд: М. Паломник, 1999. С. 507

²⁷ Там же

²⁸ Творения святого Григория Нисского /Большое огласительное слово. -М: Тип. В. Готье. 1862, В 8т.т., Т.4, Гл.7. С. 27

²⁹ Творения святого Григория Нисского /О надписании псалмов. -М: Тип. В. Готье. 1862, В 8т.т., Т.2, Кн.1, Гл.13. С. 145

³⁰ Творения святого Григория Нисского /Об устройении человека. -М: Тип. В. Готье. 1862, В 8т.т., Т.1, Гл.16. С. 140

³¹ Митрополит Макарий (Оксиюк)... С. 513

³² Творения святого Григория Нисского /Об устройении человека. -М: Тип. В. Готье. 1862, В 8т.т., Т.1, Гл.21. С. 162

³³ Там же. С. 163

³⁴ Митрополит Макарий (Оксиюк)... С. 520

³⁵ Творения святого Григория Нисского /Точное истолкование еkkлесиаста Соломона. -М: Тип. В. Готье 1862, В 8т.т., Т.2, Беседа 7. С. 326

³⁶ Творения святого Григория Нисского /Об устройении человека. -М: Тип. В. Готье. 1862, В 8т.т., Т.1, Гл.16. С.140

³⁷ Творения святого Григория Нисского /Большое огласительное слово. -М: Тип. В. Готье. 1862, В 8т.т., Т.4, Гл.8. С. 31

³⁸ Творения святого Григория Нисского /О душе и воскресении. -М: Тип. В. Готье. 1862, В 8т.т., Т.4. С. 274

³⁹ Там же. СС.274-275

⁴⁰ Мартынов А.В. Эсхатология св. Григория Нисского// Прибавление к творению св. Отцов -М., 1883, Ч.32, Кн.1/ Репринт. Изд. -1998. СС. 129-130

⁴¹ Творения святого Григория Нисского /О надписании псалмов. -М: Тип. В. Готье. 1862, В 8т.т., Т.2, Кн.2, Гл.14. С. 168

⁴² Там же ,Гл.8. С. 101

- ⁴³ Творения святого Григория Нисского /О душе и воскресении. -М: Тип. В. Готье. 1862, В 8т.т.,Т.4. СС. 249-250
- ⁴⁴ Там же. С. 250
- ⁴⁵ Там же. СС. 278-279
- ⁴⁶ Митрополит Макарий(Оксиюк)... С. 538
- ⁴⁷ Творения святого Григория Нисского /Слово к скорбящим о преставившихся от настоящей жизни в вечную. -М: Тип. В. Готье. 1862, В 8т.т.,Т.7. СС. 530-531
- ⁴⁸ Творения святого Григория Нисского /Большое огласительное слово. -М: Тип. В. Готье. 1862, В 8т.т.,Т.4. С. 69
- ⁴⁹ Там же. С. 70
- ⁵⁰ Преп. Максим Исповедник. Вопросы и недоумения. Изд.: Свята Гора Афон, -М: Никея, 2010. СС. 84-85
- ⁵¹ Пр.Максим Исповедник. Письма/ перев. Е.Начинкина, С-П: 2007. СС. 103-104
- ⁵² Пр.Максим Исповедник. Письма/ перев. Е.Начинкина, С-П: 2007. С. 219
- ⁵³ Там же. СС. 84-85
- ⁵⁴ Творения преп.Максима исповедника В 2т.т. Т2/Вопросы к Фалассию, Изд:- М., Мартис,1993. С. 52
- ⁵⁵ Там же. С. 53
- ⁵⁶ Пр.Максим Исповедник. Письма/ перев. Е.Начинкина, С-П: 2007. С. 88
- ⁵⁷ Преп. Максим Исповедник. Вопросы и недоумения. Изд.: -М: Никея, 2010. СС. 138-139
- ⁵⁸ Творения преп.Максима исповедника В 2т.т. Т2/Вопросы к Фалассию, Изд:- М., Мартис,1993. СС. 52-53
- ⁵⁹ Прот. Георгий Флоровский. О последних вещах // Догмат и история. - М.: 1998. СС. 463-464
- ⁶⁰ Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. Пер., вступ. статья и комм. А.И.Сидорова. М.: Мартис, 1994. СС. 33-34
- ⁶¹ Статья Ю. Максимова Вечны ли адские муки? [Электронный источник: <http://www.pravoslavie.ru/put/080506104811.htm>]
- ⁶² Епифаний Кипрский. Творения. Против Оригена Адамантова, сорок четвертой и шестьдесят четвертой ереси. [Электронный ресурс источник: <http://lib.rus.ec/b/369813/read>]
- ⁶³ бл. Иоанн Мосх Луг Духовный, Гл.26, М.: Светлячок-Паломник, 1996. [Электронный источник: <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=moskh>]
- ⁶⁴ Варсонофий Великий и Иоанн, преподобные. Руководство к духовной жизни в ответах на вопрошения учеников.Москва: 2011. СС. 510-513
- ⁶⁵ Святитель Василий Великий. Алфавит духовный. М., 2006. СС.275-276
- ⁶⁶ Статья: Смеем ли мы надеяться на спасение всех? Митр. Диоклийский Каллист (Уэр) [Электронный источник: Митрополит Диоклийский Каллист (Уэр)]
- ⁶⁷ Статья: Противоречат ли вечные муки Божией любви, или Соблазны оригенизма в наши дни Валерий Духанин [Электронный источник: <http://www.pravoslavie.ru/smi/38145.htm>]
- ⁶⁸ Лествица или скрижали духовные преподобногого тца нашего Иоанна Сл.5,41 [Электронный источник: <http://www.wco.ru/biblio/books/ioann1/main.htm>]
- ⁶⁹ Иоанн Дамаскин.О ста ересях вкратце. СПб:Нева, 2009. С. 64
- ⁷⁰ Святитель Василий Великий. Творения. СПб., 1911. Т.2. Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах. Вопрос 207. С.147.
- ⁷¹ Блаж. Иероним Стридонский,. Четыре книги толкований на Евангелие от Матфея. М. С. 236
- ⁷² Творения св.Отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа Константинопольского

- Т.10, Кн.1, Беседа9, П.1, [Электронный источник: http://www.ispovednik.ru/zlatoust/Z10_1/Z10_1_09.htm]
- ⁷³ Преп.Никита Стифат Исповедание веры. П.13, [Электронный источник: <http://www.pagez.ru/lsn/0466.php>]
- ⁷⁴ Дионисий Тапис.Архондарик под открытым небом. Гл.2 Поучения старца Паисия/Подвиг и духовная жизнь, П.24, М.: 1998 [Электронный источник: <http://www.wco.ru/biblio/books/tacis1/Main.htm>]
- ⁷⁵ Прп. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры / Пер. А. Бронзова, М.; 1992, [Электронный источник: <http://aleteia.narod.ru/damaskin/fide/fide02.htm>]
- ⁷⁶ Феофан Затворник, святитель. Созерцание и размышление. М., 2000.[Электронный источник: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/357>]
- ⁷⁷ Григорий Богослов, святитель. Творения. Т. 1. Троице-Сергиева лавра, 1994. С. 547
- ⁷⁸ Макарий Египетский, преподобный. Духовные беседы. М., 1998. С. 442
- ⁷⁹ Симеон Новый Богослов, преподобный. Творения. М., 1892. Т. 3. С. 123
- ⁸⁰ Иринеи Лионский, святой. Против ересей. М., 1996. С. 505
- ⁸¹ Душеполезные поучения преподобных Оптинских старцев, Изд.: Оптина Пустынь, 2003 [Электронный источник: <http://lib.pravmir.ru/library/readbook/1890>]
- ⁸² Иоанн Златоуст, святитель. Поучения. Троице-Сергиева лавра, 1993. Т. 2. С. 520
- ⁸³ Григорий Двоеслов, святитель. Творения. М., 1999, 688с.
- ⁸⁴ Св. Иоанн Златоуст. Беседы на 1-е послание к Коринфянам. Беседа 9 [Электронный ресурс: http://www.ispovednik.ru/zlatoust/Z10_1/Z10_1_09.htm]
- ⁸⁵ Блж. Феофилакт Болгарский. Толкование на первое послание к коринфянам Святого Апостола Павла [Электронный ресурс: <http://www.pagez.ru/lsn/0223.php>]
- ⁸⁶ Святитель Марк Эфесский Слово первое. Опровержение латинских глав относительно очистительного огня [Электронный источник: <http://www.pagez.ru/lsn/0264.php>]
- ⁸⁷ Варсонофий Великий и Иоанн, преподобные. Руководство к духовной жизни. М., 1995. С. 388
- ⁸⁸ Палестинский Патерик. Вып. 7: Житие преподобного Кириака Отшельника. СПб., 1899. С. 17
- ⁸⁹ Марк Ефесский, святитель. Второе слово против чистилища / Амвросий (Погодин), архимандрит. Святитель Марк Ефесский и Флорентийская уния. Нью-Йорк, 1963. С. 129
- ⁹⁰ Цитата из статьи: Вопрос о вечности мук в работах православных богословов 20-го века, Ю.Максимов, [Электронный источник: <http://www.blagogon.ru/articles/119/>]
- ⁹¹ Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. Пер., вступ. статья и комм. А.И.Сидорова. М.: Мартис, 1994. С. 37
- ⁹² Чит по: статье Ю.Максимова Вечны ли адские муки? [Электронный ресурс: <http://www.pravoslavie.ru/put/4198.htm>]
- ⁹³ Там же
- ⁹⁴ Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. Пер., вступ. статья и комм. А.И.Сидорова. М.: Мартис, 1994. СС. 41-45
- ⁹⁵ Ссылка по А.И.Сидоров: Hausherr I. L'influence du "Livre de saint Hierothee"/Oriental Christiana,1933,t.30, №3. PP. 176-211
- ⁹⁶ Карташов А. В. Вселенские Соборы. М., 1994. С. 351
- ⁹⁷ Деяния Вселенских Соборов Том 5, Казань, 1913. С. 290
- ⁹⁸ Там же. С. 288-289
- ⁹⁹ Карташев А.В. Вселенские соборы, Минск: 2008. С. 412

- ¹⁰⁰ Там же. С. 219
- ¹⁰¹ Деяния Вселенских Соборов.Т.6., Казань: 1908. СС. 273-274
- ¹⁰² Деяния Вселенских Соборов.Т.7... С. 284
- ¹⁰³ Статья протоиерея В.Башкирова. Учение об апокатастасисе до его осуждения на Вселенских Соборах, [Электронный источник:http://www.minds.by/academy/trudy/2/tr2_6.html]
- ¹⁰⁴ Статья Ю. Максимова Вечны ли адские муки? [Электронный источник: <http://www.pravoslavie.ru/put/080506104811.htm>]
- ¹⁰⁵ Статья Ю.Максимова //Вечны ли адские муки? [Электронный ресурс: <http://www.pravoslavie.ru/put/4198.htm>]
- ¹⁰⁶ В.С.Соловьев Собрание сочинений Т.3/Чтение о богочеловечестве СПб: 1912. С., 127
- ¹⁰⁷ С. Булгаков Проблема условного бессмертия// Путь 1937, №52. С. 21-22
- ¹⁰⁸ Там же.
- ¹⁰⁹ Прот. С. Булгаков, Невеста Агнца, М.: 2005. СС. 519-521
- ¹¹⁰ Там же. С. 386
- ¹¹¹ Николай Бердяев. Самопознание.М., «ДЭМ», 1990. С. 286
- ¹¹² Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С. 241
- ¹¹³ Там же. С. 238
- ¹¹⁴ Там же. С. 237
- ¹¹⁵ Николай Бердяев. Самопознание. М., «ДЭМ», 1990. С.295
- ¹¹⁶ Левицкий С.А. Трагедия свободы. Минск, 2011. С. 397
- ¹¹⁷ О. Павел Флоренский. Столп и утверждение истины М.: «Правда»,1990, репринт 1914. С. 255
- ¹¹⁸ Там же. С. 209.
- ¹¹⁹ Там же. С. 255
- ¹²⁰ М.П. К вопросу о так называемом "единоличном мнении" митрополита Сергия.// Символ. - №39. Париж, 1998. С. 166
- ¹²¹ В.Н. Лосский Спор о Софии статьи разных лет, М., 1996, [Электронный источник: http://krotov.info/libr_min/l/lossk_v/bulgak.html].
- ¹²² М.П. К вопросу о так называемом "единоличном мнении" митрополита Сергия.// Символ. - №39. Париж, 1998. С.



ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

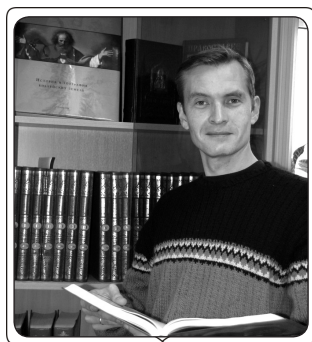
Митрофанов И.И.

«ПАТРИАРХ ЦАРЯ ДМИТРИЯ»

В 2013 году исполняется 400 лет с окончания Смутного времени. Начало XVII века было одним из самых тяжелых периодов в истории нашего государства. Страна находилась на грани развала. Столица отечества Москва была в руках польских интервентов, по стране в поисках поживы бродили отряды иноземных наемников, Православная Вера подвергалась давлению со стороны Римско – Католической Церкви.

Исследователей Смутного времени всегда интересовали личности, ярко проявившие себя в тех сложнейших обстоятельствах. Такие фигуры, как Святейшие Патриархи Гермоген и Иов, К.Минин, князь Д.Пожарский, П.Ляпунов, являлись примерами служения Отечеству и Вере.

О героях Смутного времени написано немало трудов. Но рядом с героями находились такие люди, кого можно смело назвать антигероями. К числу таких личностей относится Игнатий Грек, некоторое время занимавший московский патриарший престол. В исторической литературе Игнатий часто упоминается вскользь и почти всегда негативно. Примером может служить свидетельство современника событий И.Массы, который писал, что после изгнания Патриарха Гермогена «был избран другой патриарх родом Грек, хитрый негодяй и развратник».¹



Митрофанов Игорь Иванович,
преподаватель церковной
истории РПДС, старший
преподаватель кафедры
теологии РГУ им. С.А. Есенина





Игнатий. «Царский титулярник»

Церковная история уделяет ему больше внимания, чем светская историческая наука. Об Игнатии пишется во всех крупных трудах, рассматривающих историю Русской Церкви. Правда, освящается период жизни, связанный с его поставлением на патриарший престол и низложением. В большинстве своем это материал, показывающий Игнатия все тем же «лукавым греком».

К сожалению, информации для создания полной и объективной биографии явно не хватает. Во второй половине XIX века появилось несколько интересных работ, где делается попытка дать полное жизнеописание Игнатия и взглянуть на него в несколько ином свете. Это статьи Левитского Н.В. «Игнатий,

Патриарх Московский», изданная в 1886-1887 гг., и Игнатьева Р.Г. «Лжепатриарх Игнатий», изданная в Вильно в 1879 г. Из современных трудов можно отметить книгу А.П. Богданова «Русские Патриархи: 1589-1700 гг.», изданную в 1999 году. В ней Игнатию посвящена целая глава. Однако данную книгу скорее можно назвать научно-популярным трудом, нежели историческим.

В данной статье на основании имеющихся материалов хотелось бы попытаться составить жизненный путь Патриарха Игнатия и по возможности дать объективную оценку его служения.

Служение Игнатия до приезда в русские земли.

Будущий архиепископ Игнатий родился около 1560 г. на греческом о.Крит. Известно, что избрав духовный путь он стал архиепископом на о.Кипр. Православный Кипр в XVI веке переживал непростые времена. В 1489 году остров оказался под властью Венецианской республики на положении колонии. Этот период истории Кипра ознаменовался притеснением православных со стороны латинян. Однако, как отмечает К.Е.Скурат, «только слабели насильственные приемы латинизации, греческое влияние на острове сразу начинало развиваться и мирные отношения между греками и латинянами налаживаться, несмотря на письменные запрещения пап и их служителей».² Весьма вероятно, что именно в это время Игнатий начал активно общаться с представителями Римско-католической Церкви.

Однако Карташев А.В. ссылаясь на свидетельство Арсения Элассонского³, пишет, что Игнатий был епископом города Эриссо у перешейка полуострова Афон в Греции и к Кипру никакого отношения не имел.⁴ (Судя по всему, имеется в виду современный греческий г. Лериссос). Этого мнения придерживается ряд исто-

риков, например, А.П.Богданов в книге «Русские Патриархи: 1589-1700 гг.» пишет именно о кафедре Эриссо и Афона.⁵ По мнению дореволюционного исследователя личности Игнатия, Н.В.Левитского, родиной будущего Патриарха Московского мог быть Константинополь.⁶

В 1571 году Кипр заняли турки, владычество которых на острове продолжалось более трех столетий. Тяжело переживала турецкое вторжение Православная Церковь. Множество священников и православной паствы было уничтожено или уведено в плен, великолепные храмы Никозии и Аммохоста были превращены в мечети, имущество монастырей расхищено. С этим временем, судя по всему, связан отъезд Игнатия в Рим. Н.М.Карамзин в «Истории государства Российского» пишет об Игнатии: «...был изгнан из отечества турками, жил некоторое время в Риме».⁷ В Риме он пребывал до середины 90-х гг. Чем занимался, точно неизвестно. Есть мнение, что Игнатий там учился. Об этом упоминает П.В.Знаменский: «...по своему образованию в Риме, склонного к униии».⁸ Митрополит Макарий пишет, что Игнатий после отъезда с Кипра «поселился в Риме и будто бы принял там унию».⁹ Многие отечественные церковные историки считают, и с этим можно согласиться, что именно в период своего пребывания в Риме Игнатий воспринял католические взгляды на возможность единства христианской Церкви. После падения Константинополя в 1453 году в Риме оказалось большое количество лиц духовного звания с Востока, в том числе бывший русский митрополит Исидор, которые занимались и вопросами образования, а в 1581 году в Риме создали греко-язычную коллегию «Святого Афанасия». Так что пребывание и учеба Игнатия в Италии, где было достаточно греков, не кажется чем-то маловероятным.

В конце XVI века Игнатий приезжает в Россию. Даты этого события в трудах отечественных историков не совпадают. А.В.Карташев пишет: «Он приехал в Москву на коронацию царя Федора как представитель Александрийского патриарха».¹⁰ Коронация Федора Ивановича состоялась 31 мая 1584 г. Митрополит Макарий считал, что Игнатий, «наслышавшись о благочестии русского царя Федора Ивановича и об его благосклонности к греческим иерархам, в 1595 году прибыл в Москву».¹¹ Есть труды, в которых указывается 1593 год. Н.М.Карамзин отмечает: «...приехал к нам в царствование Федора Ивановича, угодил Борису».¹² Вполне вероятно, ближе к точной дате митрополит Макарий. В середине 90-х гг. в Москву прибывает миссия Константинопольского патриархата. Именно с ней мог приехать и архиепископ Игнатий. К прибывшим греческим духовным лицам в России относились с почтением. Многие из них выделялись своей образованностью. Исходя из последующих событий, можно заключить, что архиепископ Игнатий понравился царю Федору Ивановичу и Борису Годунову. Он остается в Москве. После кончины царя Федора в 1598 году, он принимал участие в коронации Бориса Годунова «в качестве представителя Восточной Церкви, находясь в то время в сане епископа Эриссо и Святой Горы».¹³ В 1600 году Игнатий становится представителем Вселенского Патриарха в Москве.

Прожив несколько лет в России и, наверное, сумев показать себя дельным архиереем, твердым в Православной Вере, в 1602 году Игнатий ставится Патриархом Иовом митрополитом Рязанским и Муромским.¹⁴ Не последнюю роль в решении о поставлении сыграл царь Борис. В жизнеописании Патриарха Гермогена указывается, что Игнатий занял рязанскую кафедру благодаря заступничеству Бориса Годунова.¹⁵

Руководство Рязанской епархией и поставление Патриархом Московским.

Рязанская и Муромская епархия занимала в начале XVII века обширную территорию, и ее руководители играли важную роль в жизни Русской Православной Церкви. Предшественник архиепископа Игнатия архиепископ Варлаам скончался 17 февраля 1601 года. Подробных сведений о деятельности архиепископа Игнатия в Рязани, к сожалению, нет. Можно предположить, что он продолжал дела своих предшественников на рязанской кафедре. В частности известно, как архиепископ Митрофан в конце XVI века начал перестраивать обветшавший Успенский (Христорождественский) кафедральный собор. Н.Левитский, в частности, отмечает «В его управление церковь не было замечено ничего такого, что могло бы скомпрометировать рязанского владыку, как православного архиерея».¹⁶

Известия о появлении в Польше «законного наследника» российского престола взбудоражили многие российские земли, в том числе и рязанскую. В 1604 году на Рязань «против «разбойников» правительство посылает карательный отряд во главе с воеводами Я.Я.Вельяминовым и И.И.Волынским».¹⁷ Игнатий в этих событиях поддерживает московское правительство, так как нет фактов говорящих о том, что до смерти Бориса Годунова он открыто поддерживал сторонников самозванца.

Только после смерти Годунова, как и большая часть иерархов Русской Православной Церкви, он примкнул к сторонникам Лжедмитрия. Архиепископ Игнатий первый из архиереев в июне 1605 года выехал в Тулу навстречу самозванцу и признал его за законного наследника.¹⁸ О мотивах данного поступка судить достаточно сложно. Возможно, близок к истине церковный историк Феодосий Иванов считавший, что «грек по происхождению Игнатий воспользовался обстоятельствами и вошел в милость самозванца».¹⁹ Впрочем, возможно он был не один, так как Н.И.Костомаров упоминает, что «на Оке явились к нему выборные от всей Рязанской Земли, били челом и уверяли в готовности отдать жизнь и достояние за государя».²⁰

Архиепископ Игнатий был милостиво встречен Лжедмитрием и привел к присяге самозванцу народ в Туле. Находясь в окружении Лжедмитрия, он вместе с самозванцем торжественно вступил в Москву в 1605 году.

По мере приближения Лжедмитрия к Москве в столице нарастали волнения против царя Федора, сына Бориса Годунова. Сторонники самозванца разгромили патриарший двор, так как Патриарх Иов выступал за Федора Годунова, а Лжедмитрия не принимал. Бунтовщики даже имели смелость наброситься на Патриарха,

«ворвавшись в Успенский собор во время литургии, они сорвали с Иова святительскую одежду, облекли в рясу простого монаха».²¹ Патриарх Иов был одним из многих архиереев Русской Церкви, так и не признавшим законность Лжедмитрия и отказавшимся благословить самозванца на царство. Это стало причиной удаления Иова в Старицкий монастырь и избрания его преемника.

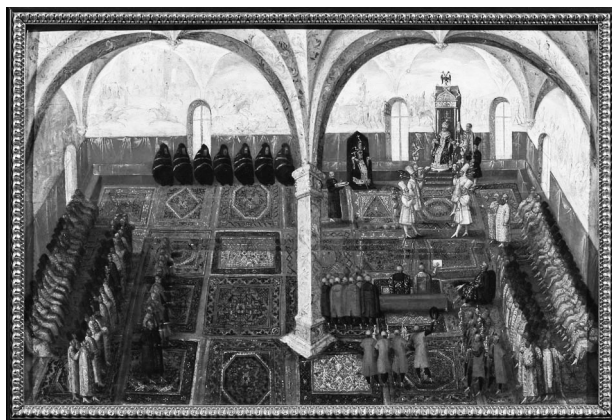
Свой выбор Лжедмитрий остановил на всесторонне выгодном ему архиепископе Рязанском Игнатии. В.Н.Татищев пишет: «По приезде своём немедленно велел избирать на патриаршество. Езуиты же, зная грека Игнатия, бывшего папешской ереси, а потом в Резани архиепископом, которого хотя протчие все архиереи не хотели, однако ж опасаясь из того большей беды, по повелению его поставили на патриаршество».²² О том, что Игнатий был поставлен не по закону, пишет и митрополит Макарий.²³ Благословить Игнатия на патриаршество просили заточенного в Старице Иова, но тот отказался, «ведая в нем римския веры мудрование».²⁴

24 июня 1605 года по указу Лжедмитрия собор епископов возвел Игнатия в патриархи. Кроме того, Игнатий вошел в состав Рады созданной самозванцем: «святейший патриарх сам один с правой руки его царского величества заседает».²⁵ Незаконность поставления, по мнению историков, заключалась в том, что Лжедмитрий приказал русским архиереям поставить Игнатия на Патриарший престол, а не дал возможность Собору самому определиться с кандидатом. Незаконным кажется и смещение патриарха Иова по распоряжению самозванца, а не по решению Собора. А.В.Карташев считает, что «Игнатия не посвящали в патриархи по русскому чину и понятию. Как грек, он этого не требовал».²⁶ Вместе с тем нельзя сказать, что Игнатия изначально не признавали законным Патриархом. Скорее всего, последующая деятельность новоизбранного Патриарха способствовала сложившемуся в дальнейшем негативному мнению о нем.

Деятельность во главе Русской Церкви в 1605-1606 гг.

Патриаршество Игнатия было недолгим и продолжалось немногим менее года, с 24 июня 1605 года по 18 мая 1606 года. Если в России кто-то был недоволен избранием Игнатия, то не говорил об этом открыто, в Риме же всерьез рассчитывали на нового Патриарха как проводника идей папского престола по объединению Церквей. Его избрание было воспринято папской курией положительно. Посланник папы в Москве кардинал Боргезе писал из Рима папскому нунцию в Польше Клаудио Ронгони, что Патриарх Игнатий готов на унию. Однако решительных действий по объединению Церквей Игнатий не предпринимал. Действия патриарха говорили скорее о снисходительности к католикам, но не о стремлении заключить в скором времени унию.

30 июня Патриарх Игнатий разослал окружную грамоту, в которой во всех церквях предписывалось служить торжественные молебны о здравии «царевича Димитрия Иоанновича» и его матери инокини Марфы. Интересным фактом является то, что при Игнатии в 1605 году состоялось поставление архимандрита



Неизвестный художник.
Прием польских послов
Лжедмитрием I. Справа от
царя – патриарх Игнатий.

Антониево-Сийского монастыря Филарета (Романова), будущего Патриарха, в митрополиты Ростовские.

30 июля 1605 года Игнатий венчал самозванца на царство. Многих россиян удивляло большое количество католиков, в том числе и духовного чина, на церемонии. Папский легат, Антоний Лонгин, проживавший при дворе польского короля, «прислал в Москву своего племянника, с другими иезуитами».²⁷ Также расположение царя к католичеству видели в разрешении свободно совершать богослужения по католическому обряду. «Всякому смышленому человеку легко было заключить и видеть, что он наверное замышляет отменить древнюю греческую веру».²⁸ Митрополит Макарий пишет: «Он подарил иезуитам в Кремле огромный дом, и они завели здесь костел, начали совершать богослужения с возможною пышностью».²⁹ Римско-католическая Церковь всерьез рассчитывала на установление латинства на русской земле. О внимании папы Павла V писал самозванцу нунций Ронгони: «Его святейшество по избрании своем на папское достоинство возымел о вас попечение и какою истинною и отеческою к вам расположен любовью и желанием знать о состоянии вашего величества дел».³⁰ Однако исполнять договоренности с папским престолом относительно распространения католической веры новый царь не спешил. У Н.Левитского есть интересное мнение. Он считал, что давление со стороны папства чрезвычайно тяготило самозванца, но он был вынужден показывать Риму готовность выполнить все обещания. В одном разговоре Лжедмитрий говорил: «Церквей латинских и иезуитов не хочу».³¹ А.В.Карташев приводит осуждающее высказывание иезуитов, которые объявили смерть самозванца Божиим наказанием за измену католической вере.³²

Под стать царю, снисходительно по отношению к католикам вел себя и Патриарх. Одним из главных обвинений Игнатия в отходе от Православной веры была ситуация с женьбой Лжедмитрия на Марине Мнишек, девице католического вероисповедания.

Свадьба первоначально была назначена на 4 мая 1606 года, но затем отложена, так как требовалось выработать ритуал хотя бы внешнего принятия Мариной

Православия. Игнатий был согласен на венчание, но Казанский митрополит Гермоген и Коломенский епископ Иосиф настоятельно требовали, чтобы невеста как царица Русская торжественно приняла Православие, а иначе она не царица, и даже не может быть заключен брак царя с нею. Самозванец сильно гневался, приказал немедленно выслать Гермогена из столицы в Казанский монастырь и грозил лишить его сана. Такая же участь ожидала и Иосифа.

Послушный царю патриарх Игнатий отклонил требование митрополита Гермогена о крещении католической девицы. Лжедмитрий просил у папы Римского специального разрешения на причащение и миропомазание невесты по греческому обряду, но получил категорический отказ.³³ Миропомазание - как обряд, заменяющий обращение Марины в Православие, — решено было всё-таки провести. 8 мая 1606 года Марина Мнишек была коронована царицей, а также совершилось ее бракосочетание с Лжедмитрием.

Постепенно накапливающееся в народе недовольство Самозванцем сказывалось и на отношении к Патриарху. К сожалению, Игнатий не стал тем оплотом и защитником Веры, духовным лидером православного русского народа и Церкви перед лицом католической экспансии. Он не сумел, подобно митрополиту Феогносту в XIV веке, быть греком по крови, но русским по духу.³⁴ Игнатий остался греком, не сумевшим до конца понять духовной твердости и устремлений русского народа.

Низложение Патриарха Игнатия и его отъезд в Польшу.

17 мая 1606 года в Москве началось восстание против самозванца и пришедших с ним иноземцев. Ненависть к бесчинствам поляков и литовцев была велика. Во время восстания были «убиты три кардинала, четыре ксендза, 26 немецких учителей и много поляков».³⁵ Погиб и Лжедмитрий. Недовольство восставших распространялось и на Патриарха Игнатия, ставшего фактическим пособником самозванца. Игнатию приписывали предательство Веры и Отечества, незаконность его поставления в патриархи при живом предстоятеле Русской церкви — Иове. Некоторые называли его тайным католиком, принявшим латинскую Веру в период пребывания в Риме. Поэтому вслед за убийством самозванца «немедленно был свергнут и Патриарх Игнатий».³⁶ 18 мая 1606 года Игнатия отослали в Чудов монастырь, для укрепления в Вере. Новым Патриархом был избран Казанский митрополит Гермоген.

Однако по прошествии нескольких лет политическая ситуация в стране изменилась. После заточения в 1611 году в Чудов монастырь законного патриарха Гермогена, так и не признавшего польскую власть в Москве, Игнатий был освобожден поляками и восстановлен в патриаршем сане. Данный приход на патриарший престол видится абсолютно неправильным, так как низложен Игнатий был архиерейским Собором по всем правилам. Поставлен же он был польскими властями, не имеющими никаких полномочий в вопросах устройства русской Церкви.

Поляки торжественно проводили Игнатия в патриаршие покои и велели ему священнодействовать. Окружённый старшим московским духовенством, недавний узник Чудова монастыря явился во всём блеске патриаршего сана и совершил богослужение в Успенском соборе в день Пасхи 1612 г.³⁷ Судя по всему, Игнатий чувствовал непрочность своего положения. Возможно, отношение россиян к нему, теперь уже явно, как к откровенному ставленнику поляков, говорило об этом. Поэтому через несколько месяцев он решает покинуть Россию и отправиться в Речь Посполитую. Около Смоленска Игнатий был остановлен поляками и отправлен к королю Сигизмунду III, осаждавшему в это время город. Сигизмунд предложил ему возвратиться в Москву или остаться на территории Польши. Игнатий пожелал остаться в польских владениях и поселиться в Троицком монастыре в городе Вильно.

Вильно в это время был центром униатской церкви. Там находилась резиденция униатских митрополитов. Отсюда выходили все распоряжения против последователей Православной Веры. Священники не смели совершать никаких треб у православных, даже хоронить умерших.

Никаких письменных документов, относящихся к жизни Игнатия в Вильно, нет. Известно, что Игнатий сблизился с будущим униатским митрополитом Венеамином Рутским. Именно Рутскому приписывают влияние на Игнатия, в результате которого тот принимает унию, о чем знали и в России. Интересно, что к Католической Церкви также присоединился личный секретарь бывшего патриарха Эммануил Кантакузен, который впоследствии станет помощником униатского архиепископа Иосафата Кунцевича. Польские власти относились к Игнатию с почтением. В 1615 году король Сигизмунд пожаловал на содержание Игнатию дворец, принадлежавший витебской архиерейской кафедре.³⁸

В 1616 году об Игнатии вспомнили в России. Началась очередная русско-польская война, и королевич Владислав, перейдя русскую границу, стал рассылать грамоты. В них говорилось, что в польском войске присутствует Патриарх Игнатий.³⁹ Дело в том, что в России в это время не было Патриарха, и поэтому в использовании имени Игнатия мог быть определенный расчет. Однако вряд ли он мог пользоваться уважением среди русских после всех событий, с ним произошедших. После избрания в 1619 году Патриарха Филарета (Романова) политическое значение Игнатия сошло на нет.

Бывший некогда Патриархом Игнатий умер в 1640 году, около 80-ти лет от роду. Прожив в Вильно 20 лет в совершенной бездеятельности и безбедности, он не оставил никаких письменных свидетельств. Такое молчание, как считает современный исследователь В.И.Ульяновский, связано с тем, что он скончался гораздо раньше, около 1619 года.⁴⁰

Когда Игнатий скончался, ему были возданы почести. Город Вильно видел его пышное погребение, обставленное всеми иезуитскими эффектами и атрибутами. Тело бывшего Патриарха после польских и латинских хвалебных речей было

опущено в могилу в Троицком монастыре.⁴¹ Впоследствии рядом с Игнатием похоронили его духовного отца - униатского митрополита Венеамина Рутского.

Патриарх Игнатий не поминается в Русской Церкви. «Церковь не поставляет имени Игнатия в числе десяти Патриархов Московских и всея России, именуя его лжепатриархом».⁴² Судьба этого человека трагична, прежде всего, с духовной точки зрения. Игнатий видится типичным представителем греческого епископата. Общение с латинской Церковью, а часто и учеба в католических учебных заведениях делали из греков либерально мыслящих людей. Они могли идти на определенные уступки, что было неприемлемо для русского Православия, твердо выступающего за чистоту Веры. Принятие Игнатием униатства ставит серьезный вопрос об истинности его Веры после переезда, точнее бегства в Польшу. Оказавшись в период Смуты на вершине русской церковной иерархии, тем не менее, он подходил ко многим вопросам по-гречески соглашательски.

Он не стал духовным лидером, вокруг которого мог бы сплотиться русский народ, подобно патриарху Гермогену. Исторический момент требовал от него решительных действий. Высокие духовные посты, которые он занимал, обязывали к таким действиям. Этого же ждал от него православный народ. Лояльность Игнатия, а может быть, и его тайный умысел по отношению к иноземной вере и господству иностранцев в России не дали ему возможности стать настоящим русским Патриархом. Однако до появления самозванца Игнатий не давал поводов усомниться в его Православии. Вряд ли бы столь достойный муж, каким был Патриарх Иов, поставил бы на рязанскую кафедру заведомо не во всем православного архиерея.

Вполне возможно, что многие историки несколько сгущали негативные моменты в жизни Игнатия. Тем более, что информация, которая дается во многих трудах, одинакова, различаясь лишь в деталях. К сожалению, в биографии Игнатия остаются неизвестные страницы, поэтому можно констатировать, что необходима серьезная исследовательская работа, которая позволит ликвидировать белые пятна в жизни, некогда русского Патриарха.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Масса И. Сказания Массы и Геркмана о Смутном времени в России. Спб., 1874, с. 162

² Скурат К.Е. История Поместных Православных Церквей. М., 1994, т. II, с. 13

³ Святитель Арсений Элассонский, архиепископ Суздальский. Во время смуты архиепископ Арсений, родом грек, принимал участие почти во всех происходивших государственных переворотах. Он принимал участие в венчании Лжедмитрия I на царство, в том числе лично возложил на него шапку Мономаха. Также архиепископ Архангельский принимал участие в короновании Марины Мнишек, жены царя-самозванца.

⁴ Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. М., 1996, т. II, с. 36

⁵ Богданов А.П. Русские Патриархи: 1589-1700 гг. М., 1999,

⁶ Левитский Н. Игнатий, Патриарх Московский // Христианское чтение, 1886, № 11-12

⁷ Карамзин Н.М. История государства Российского. Спб., 1997, т. X, с. 486

- ⁸ Знаменский П.В. История Русской Церкви. М., 1996, с. 228
- ⁹ Макарий (Булгаков) митрополит. История Русской Церкви. М., 1996, Кн. 6, с.78
- ¹⁰ Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. М., 1996, т. II, с. 36
- ¹¹ Макарий (Булгаков) митрополит. История Русской Церкви. М., 1996, Кн. 6, с.78
- ¹² Карамзин Н.М. История государства Российского. Спб., 1997, т. X, с. 486
- ¹³ Иванов Феодосий, священник. Церковь в эпоху Смутного времени на Руси. Екатеринослав, 1906, с.56
- ¹⁴ В некоторых источниках год поставления указывается 1603, а также архиепископ Игнатий именуется митрополитом Рязанским и Муромским. Однако на сайте рязанский митрополии /<http://www.ryazanparh.ru/>, год поставления 1602.
- ¹⁵ Жизнеописание Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Гермогена//Жизнеописание достопамятных людей земли Русской. М., 1992, с. 213
- ¹⁶ Левитский Н. Игнатий, Патриарх Московский// Христианское чтение,1886, № 11-12, с. 554
- ¹⁷ Буганов В.И. Мир истории. М., 1989, с. 19
- ¹⁸ Daniel H. Shubin. A History of Russian Christianity Том II, Algora Publishing, 2004 г., с. 45
- ¹⁹ Иванов Феодосий, священник. Церковь в эпоху Смутного времени на Руси. Екатеринослав, 1906, с.52
- ²⁰ Костомаров Н.И. Смутное время Московского государства. М., 1994, с.147
- ²¹ Знаменский П.В. История Русской Церкви. М., 1996, с. 228
- ²² Татищев В.Н. История Российская. М., 1996, т. VI, с. 294-295
- ²³ Макарий (Булгаков) митрополит. История Русской Церкви. М., 1996, Кн. 6, с.78
- ²⁴ Макарий (Булгаков) митрополит. История Русской Церкви. М., 1996, Кн. 6, с.78
- ²⁵ РГАДА, Именная роспись духовным и светским лицам, составлявшим Раду при Лжедмитрии I. Ф. 149. Оп. 1. № 9. Л.1
- ²⁶ Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. М., 1996, т. II, с. 36
- ²⁷ Петрей де Эрлезунда П. История о великом княжестве Московском, происхождении великих русских князей, недавних Смутах, произведенных там тремя Лжедмитриями, и о московских законах, нравах, правлении, вере и обрядах, которую собрал и обнародовал в Лейпциге в 1620 г. Петр Петрей де Ерлезунд. М., 1857, с.210
- ²⁸ Петрей де Эрлезунда П. История о великом княжестве Московском, происхождении великих русских князей, недавних Смутах, произведенных там тремя Лжедмитриями, и о московских законах, нравах, правлении, вере и обрядах, которую собрал и обнародовал в Лейпциге в 1620 г. Петр Петрей де Ерлезунд. М., 1857, с.218
- ²⁹ Макарий (Булгаков) митрополит. История Русской Церкви. М., 1996, Кн. 6, с.81
- ³⁰ РГАДА, Ф. 149. Дела о самозванцах. Оп. 1. № 16. Л. 1.
- ³¹ Левитский Н. Игнатий, Патриарх Московский// Христианское чтение,1886, № 11-12, с. 577
- ³² Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. М., 1996, т. II, с. 37
- ³³ Скрынников Р.Г. Конец Лжедмитрия I // Три Лжедмитрия. М., АСТ, 2003, с. 147
- ³⁴ Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. М., 1996, т. I, с. 173
- ³⁵ Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. М. 1996, т. II, с. 41
- ³⁶ Знаменский П.В. История Русской Церкви. М., 1996, с. 229
- ³⁷ Макарий (Булгаков) митрополит. История Русской Церкви. М., 1996, Кн. 6, с.104
- ³⁸ Макарий (Булгаков) митрополит. История Русской Церкви. М., 1996, Кн. 6, с.105
- ³⁹ Левитский Н. Игнатий, Патриарх Московский// Христианское чтение,1887, № 1-2, с. 35
- ⁴⁰ Ульяновский В. И. Патриарх Игнатий в Греции, России и Речи Посполитой // Славяне

и их соседи: Католицизм и православие в средние века. Сборник тезисов. М., 1991. с. 53

⁴¹ Церемония погребения Игнатия хорошо описана Р.Г.Игнатьевым в статье «Лжепатриарх Игнатий в «Виленском Вестнике» за 1879 г.

⁴² Толстой М.В. История Русской Церкви. М., 1991, с. 478

Викина Е.В.

ИЗ ИСТОРИИ РЯЗАНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ (до 1918 года)



Викина Екатерина
Викторовна, соискатель
кафедры истории России
Рязанского государственного
университета им. С.А. Есенина

Историки признают, что до Петра Великого в Рязанской епархии не было духовных учебных заведений¹. Петр I дает предписания (1708, 1710), которые касались обучения поповских и дьяконских детей в греческих и латинских школах. В 1714 году издается указ, который предписывает «учредить училища при архиерейских домах и монастырях, учителями послать в них учеников из петербургских школ, учить духовных воспитанников цифери и геометрии»². Речь идет о так называемых «цифирных» школах.

С 1700 по 1723 год Рязанская епархия находилась под управлением митрополита Стефана (Яворского)³. Владыка, ознакомившись с положением дел в епархии, увидел острую потребность в повышении образовательного уровня клириков. Он стал предпринимать шаги к открытию духовной школы, но дела высшего церковного управления долгое время не позволяли ему вплотную заняться этим вопросом. В 1718 году митрополита вызывают к Петру I, где он просит царя дать возможность открыть духовную школу. Вскоре после этого в Рязань был послан выпускник Санкт-Петербургской школы Петр Павлов, который должен был учить детей духовенства «цифирным наукам». К сожалению, мы не располагаем документами о деятельности Петра Павлова. Однако, на основании более поздних документов можно сделать вывод, что цифирная школа как-то функционировала.



Автор «Истории Рязанской Духовной Семинарии» Д. Агнцев утверждает, что первая школа, в которой проходили обучение дети духовенства, была создана в 1722 году. Однако историк Смолич И.К. приводит совершенно другие данные: «Основанная в 1722 г. школа в Рязани значилась только на бумаге, так как не оказалось подходящих учителей, и потому трех имевшихся учеников отправили в Новгород»⁴.

Как бы то ни было, в 1722 году была проделана большая работа по созданию духовной школы. Определилось место ее расположения в Странноприимном Симеоновском монастыре, построены помещения для занятий («классы»). Дети духовенства стали изучать славянский язык, пение, письмо и основы христианской веры. На начальном этапе работы школы имел место острый дефицит учителей духовных дисциплин. Следует заметить, что в связи с открытием духовной школы стала значительно уменьшаться школа цифирная. Из-за этого было принято решение вернуть поповских детей в цифирную школу. Через некоторое время «59 отлучились от арифметической школы самовольно»⁵.

В 1723 году Рязанскую кафедру возглавил Преосвященнейший Сильвестр (Холмский), бывший Тверской митрополит, который продолжил дело, начатое его предшественником. В 1724 году он заново сделал набор в духовную школу. В ней сначала обучалось 70 детей. Финансирование школы велось за счет денег от продажи церквей, «оставшихся безприходными, по упразднении нескольких монастырей»⁶. В школе появляется устав, так называемые «пункты к учреждению школ служащие»⁷, которые были списаны с устава Тверского училища.

Преимником на Рязанской кафедре преосвященного Сильвестра стал епископ Гавриил (Бужинский)⁸. При нем духовная школа насчитывала 269 воспитанников. Симеоновский монастырь не мог вместить такое количество учеников, и в 1727 году преосвященнейший Гавриил строит при Борисоглебском соборе учебные помещения и хозяйственные постройки⁹. Это позволило увеличить количество учеников до 339. Из Санкт-Петербурга и Киева владыка приглашает новых преподавателей, чем восполняет недостаток в учителях. При нем духовная школа переживает свой первый расцвет. Но он продолжался недолго. На преосвященного Гавриила был сделан донос в Верховный тайный совет об обидах, нанесенных крестьянам, и о других преступлениях церковного управления. Комиссию возглавил генерал-майор Максим Греков. Из-за того, что комиссия не закончила работу к окончанию каникул (в то время у ребят были летние каникулы, и комиссия располагалась в здании духовной школы), пришедшие к новому учебному году дети вернулись обратно к своим родителям. При епископе Гаврииле духовная школа так и не возобновила свою образовательную деятельность.

Возобновителем деятельности духовной школы стал преосвященнейший Лаврентий (Горка)¹⁰, который был переведен на Рязанскую кафедру из Великого Устюга. Владыка Лаврентий пригласил из Московской Духовной Академии преподавателя латинского языка. В 1733 году преосвященнейшего Лаврентия переводят

в Вятку. После его отъезда духовная школа перестает функционировать. Она была закрыта с 1733 по 1739 год.

Вместо владыки Лаврентия на Рязанскую кафедру из Вятки был переведен архиепископ Алексей (Титов)¹¹. В 1737 году Святейший Синод затребовал отчет от владыки Алексея, почему в его епархии не открыта духовная школа. Получив строгое предписание Священного Синода открыть духовную школу, владыка набрал 227 человек, но они были распущены за неимением необходимых учителей. Школу удалось открыть только в 1739 году. А в 1741 году началось разделение на классы, стал расширяться курс учебных программ: от грамматики, азбуки и часослова в начале до «латинского диалекта», пиитики и риторики к середине 1743 года. Программа учебного курса постепенно подошла к уровню семинарии. В сентябре 1743 года Рязанская школа получает новое название: «Славяно-латинская семинария». С этого момента можно говорить об истории Рязанской семинарии.

В царствование императрицы Анны Иоанновны духовным школам уделялось повышенное внимание. В 1731 году был издан указ, в котором речь шла об открытии школ во всех епархиальных центрах и иных городах. Именно тогда эти учебные заведения получили название семинарий¹².

Рязанская семинария приобрела такое название в 1743 году, т.е. лишь через 12 лет после издания указа. Реформирование Рязанской семинарии происходило вплоть до 1746 года: менялся устав, требования, программы, предметы.

В апреле 1748 г. в здании семинарии случился пожар. Известно, что «училище подожжено одним ленивцем из семинаристов»¹³. В мае того же года семинария была переведена в архиерейский дом, а затем в Троицкий монастырь.

После смерти владыки Алексея в 1750 году Рязанская кафедра осталась без архипастырского управления¹⁴. В 1752 году на нее был назначен Преосвященнейший Димитрий (Сеченов). Первое распоряжение владыки было по поводу строительства нового здания для семинарии, которое из Троицкого монастыря переместилось к Владимирской церкви во Владычной слободе.

Кроме серьезных шагов по улучшению жизни воспитанников семинарии, был предпринят важный шаг и в духовном образовании воспитанников - добавился курс греческого языка¹⁵. В сентябре 1757 года к существующим классам фары, инфимы, грамматики, синтаксисы, пиитики, риторики добавился класс философии¹⁶. В следующем году добавился класс русской грамматики. Рязанская Духовная семинария приблизилась к соответствию требованиям «Духовного регламента», недоставало лишь богословского класса.

В 1758 году Рязанскую кафедру занял преосвященный Палладий¹⁷. При владыке в 1767 году был открыт класс богословия. Добавлены такие предметы, как Священная история, французский и еврейский языки, история, география, а также предметы математического цикла: начала арифметики и геометрии¹⁸.

Особое место в истории Рязанской семинарии занимает преосвященный Симон (Лагов). За время пребывания владыки на кафедре, духовная школа заметно

изменилась и внутренне, и внешне. Владыка говорил: «Цель обучения та, чтобы сделать учеников просвещенными, искоренить в них тьму невежества. А тьма неразумия, искореняя, исторгается добрым расположением ума»¹⁹.

Владыка Симон был весьма обеспокоен тем, что воспитанники семинарии проживали на городских квартирах. Это создавало трудности как в отношении воспитания учеников, так и управления. Уже через год после определения его на Рязанскую кафедру владыка смог устроить новые помещения и переоборудовать старые для того, чтобы все семинаристы, а равно и преподаватели находились вместе. Преосвященный Симон даже составил устав для общежития, который назывался «Учреждение Симона епископа Рязанскаго и Шатскаго на общежительство учеников в епаршеской его преосвященства семинарии и на благоустроенное обучение их, изданное 1779 г. Ноября 11 дня»²⁰. Плодом заботы владыки о своей школе явилось то, что Святейший Синод ставил Рязанскую Духовную семинарию в пример для других вновь открывающихся духовных школ, а выпускники семинарии поступали в духовную академию и высшие столичные семинарии, а также в Московский университет. Такой рост качества образования объяснялся тем, что правящий Архиерей постоянно сам занимался всеми насущными вопросами жизни семинарии. Владыка сам принимал экзамены у учеников, всех их знал по имени, посещал вместе с ними библиотеку, наблюдал за жизнью воспитанников. Поэтому при нем духовная школа процветала, а ее выпускники радовали родителей и наставников своими достижениями.

В 1799 года преосвященный Симон получил титул архиепископа²¹. В этот период изменился порядок распределения предметов по группам. Учебные предметы разделялись на ординарные и экстраординарные. К первой группе относились: богословие, философия, риторика, пиитика, латинский и славянский языки. Во вторую группу входили все остальные предметы: греческий, еврейский, французский, немецкий языки, история, география, пасхалия, арифметика, геометрия, физика, учение о раскольнических толках. Преподавание экстраординарных предметов носило факультативный характер и зависело от наличия педагогических кадров и воли архиерея. В 1803 году по предписанию императора Александра I был открыт класс медицины. Латинский язык пользовался особым вниманием. Ему отводилось от двух с половиной до пяти часов в сутки. Ежедневно ученики обучались от 6 до 8 часов.

Всеми делами в семинарии непосредственно управляли *ректор* и *префект*. Их кандидатуры утверждал правящий архиерей. Они могли быть из числа монахов или бельцов. Они обязаны были поочередно ночевать в семинарии. Таким образом, семинария не оставалась без надзора со стороны её руководства. Помощники префекта – *сениоры* (то есть «старшие») из студентов класса богословия, а по кельям – *приоры* («впереди идущий») наблюдали за поведением воспитанников семинарии, помогали отстающим в учебе. Следить за поведением в классах назначались *цензоры*. Надзор над успеваемостью осуществляли *нотбореры*.

После кончины высокопреосвященного Симона следующие пять лет правления на архиерейской кафедре преосвященного Амвросия (Яковлева-Орлина) не были отмечены какими-либо преобразованиями в жизни семинарии. Наоборот, количество побегов из нее увеличилось.

5 марта 1809 года из Калуги на Рязанскую кафедру был переведен архиепископ Феофилакт (Русанов)²². Как говорит историк, владыка Феофилакт «был весьма ревностным подвижником о благоустройстве рязанской семинарии»²³. Годы его правления совпали с активными усилиями императорского правительства по реформированию системы духовного образования в России. В 1807 году появился указ Александра I о создании Комитета по усовершенствованию духовных училищ. «Уже 26 июня 1808 г. Комитет представил императору разработанное им «Начертание правил об образовании духовных училищ», которое и было утверждено. Во главе всей системы духовных школ ставилась подчинявшаяся Святейшему Синоду *Комиссия духовных училищ*²⁴, которой впоследствии предстояло превратиться в практически самостоятельный орган»²⁵. Появление четырехступенчатой системы духовного образования (академия, семинария, уездное училище, приходская школа) было связано с работой этой комиссии. Решено было также, чтобы каждая из академий возглавляла духовно-учебный округ. Так, Рязанская семинария входила в Московский учебный округ и подчинялась Московской Духовной Академии. Здесь надо отметить, что семинарии напрямую зависели от своего учебного округа. В 1808 году каждая епархия должна была иметь одну семинарию, 10 уездных училищ и до 30 приходских школ. В Рязанской епархии первое духовное училище в это время смогло открыться только в 1812 году. Это было Зарайское духовное училище. Потом в течение трех лет свои двери открыли еще 5 духовных училищ (Рязанское, Касимовское, Скопинское, Сапожковское, Данковское). Таким образом, постепенно к 1814 году в Рязанской епархии складывается система духовного образования.

В 1811 году владыка Феофилакт приступает к строительству нового каменного здания семинарии. При нем существенно меняется уклад жизни семинарии. Во-первых, утверждается профессорский состав вместо преподавательского²⁶ состава, причем часть профессуры была назначена Комиссией духовных училищ. Во-вторых, изменилась структура управления. Теперь высшее управление над семинарией осуществлялось Комиссией духовных училищ, а непосредственное – Правлением семинарии, которое состояло из ректора, инспектора и эконома.

Реформа, которая была проведена при обер-прокуроре Святейшего Синода графе Д.А. Толстом²⁷, изменила направленность образования в семинариях – теперь она готовила людей, которые не только происходили из разных сословий, но могли, не окончив полного курса обучения, поступать в высшие светские учебные заведения.

К этому времени в семинарии было три отделения (класса) с двухгодичным курсом: высшее, среднее и низшее. Основными предметами семинарского образования считались богословие, философия и словесность, по которым и классы

назывались: высшее отделение - богословским, среднее – философским, низшее – риторическим. На эти предметы отводилось большее число уроков; они преподавались в основном на латинском языке.

В богословском классе изучались следующие предметы:

1) герменевтика, 2) догматическое богословие, 3) нравственное богословие, 4) церковная археология (преподавалась с 1816 по 1822 годы и в 1840 году), 5) пастырское богословие, 6) церковная история – общая и русская; также прочитывалась книга "О должностях пресвитеров", а в 1829 – 1830 и в 1837 – 1840 годах ее учили наизусть.

В философском классе изучались:

философия: а) логика, б) метафизика, с) естественное богословие,

д) нравственная философия;

2) математика: а) алгебра, б) геометрия, с) тригонометрия,

д) математическая география (до 1826 года);

3) пасхалия;

4) физика;

5) библейская история (с 1839 года).

В риторическом классе изучались:

1) словесность: а) риторика, б) церковное красноречие, с) пиитика;

2) гражданская история – всеобщая и русская.

Кроме того, во всех классах изучались:

1) чтение и изъяснение Священного Писания; 2) греческий язык.

Французский и немецкий языки изучались учениками по выбору, и их преподавали в низшем и среднем отделениях, а еврейский язык преподавали ученикам высшего отделения и всем желающим из среднего отделения. Из списков учеников видно, что большее число студентов записывалось на изучение французского языка, чем на изучение немецкого. Это объясняется схожестью французского языка с латинским языком.

Воспитанникам, окончившим семинарию, выдавались аттестаты, а уволенным и исключенным сначала также давались аттестаты, но с 1821 года по предписанию академического правления – свидетельства. Аттестаты меняли тем воспитанникам, которые после окончания семинарии пересдавали экзамены на высший разряд.

На основании Указа Священного Синода от 30 мая/3 июня 1866 года правление семинарии открыло иконописный класс, руководителем которого был назначен рязанский художник Николай Шумов. Для размещения иконописной мастерской, семинарским начальством были выделены комнаты на третьем этаже семинарского корпуса. Занятия проходили по вторникам, четвергам и воскресеньям с 19 до 20 часов. Ученики 1-го разряда низшего отделения семинарии обязывались посещать эти занятия. Остальные ученики присутствовали на уроках иконописи по желанию²⁸.

К окончанию текущего 1865-66 учебного года Святейший Синод предписал прекратить преподавание медицины, сельского хозяйства и естественной истории,

но с наступлением следующего учебного года предписал позаботиться об открытии «...повсеместно в Семинариях класса педагогики, с учреждением при оных, в возможно непродолжительном времени, воскресных школ, для практического ознакомления воспитанников с педагогическими приемами...»²⁹.

Рязанская семинария была одной из самых больших по количеству учащихся семинарий. В ней обучалось до 800 воспитанников.

31 декабря 1914г. Преосвященным Димитрием (Скеровским) была образована Комиссия об открытии второй семинарии. По результатам работы этой комиссии Преосвященный Димитрий послал 22 апреля 1915г. в Учебный Комитет рапорт с ходатайством об открытии второй Духовной семинарии в городе Рязани. Вскоре из Комитета пришла резолюция, в которой говорилось: «Учебный Комитет признает желательным открытие в городе Рязани второй Духовной семинарии, но, согласно отзыву Хозяйственного Управления при Священном Синоде, осуществлением сего дела необходимо повременить, так как при чрезвычайных обстоятельствах настоящего времени, вызвавших распоряжение по всем ведомствам о сокращении кредитов, возбуждать ходатайство об отпуске из казны кредита на содержание новой семинарии не представляется возможным»³⁰.

В мае следующего 1916 года семинарское правление представило Преосвященному Димитрию новое постановление: «Доложить Его Преосвященству, что вторая самостоятельная семинария в городе Рязани в зданиях Епархиального общежития, как ходатайствовал Епархиальный Съезд духовенства и церковных старост 1915 года и как предполагается отношением господина Обер-прокурора Святейшего Синода, не может быть открыта с начала 1916 – 1917 учебного года в виду того, что: 1) здания общежития с октября 1914 года заняты военным госпиталем; что 2) даже в случае освобождения их от госпиталя теперь же, эти здания в такое короткое время, какое осталось до начала учебного года, не могут быть приспособлены и оборудованы для помещения в них новой семинарии в полном составе классов; что 3) трудно достать в настоящее время строительные материалы и рабочие руки, не говоря уже о дороговизне того и другого, и что 4) вопрос о переустройстве помещений под ту или другую надобность совершенно не разработан, что также требует времени для предварительного обсуждения»³¹. Поэтому Преосвященный Димитрий в июне 1916г. писал обер-прокурору: «Я считаю неудобным и несвоевременным теперь собирать экстренный Съезд духовенства по делу устройства второй семинарии, а потому поручил Правлению семинарии передать этот вопрос в надлежащем его объеме на обсуждение предстоящего... очередного Епархиального Съезда духовенства и церковных старост»³².

Летом 1917г. временно управляющему Рязанской епархией Преосвященному Модесту (Никитину), епископу Верейскому, пришел указ из Священного Синода: «Принимая во внимание, что в настоящее время, по военным обстоятельствам, представляется невозможным изыскать как из средств Святейшаго Синода, так и из местных средств Рязанской епархии большую сумму, потребную на устройство

второй Духовной семинарии в г. Рязани, и, имея в виду, что ныне в г. Рязани помещается в зданиях, принадлежащих епархии, эвакуированная Литовская Духовная семинария с небольшим составом учащихся, Святейший Синод, согласно заключению Учебного Комитета, определяет: 1) открытие второй Духовной семинарии в г. Рязани отложить до более благоприятного времени; 2) предоставить Правлениям Рязанской и Литовской Духовных семинарий совместно обсудить, какие из воспитанников Рязанской семинарии могут быть переведены в соответствующие классы Литовской семинарии и при каких классах Литовской семинарии потребуются открытие параллельных отделений с принятием содержания их на местные средства Рязанской епархии и какие параллельные отделения классов Рязанской семинарии, по принятии части воспитанников в Литовскую семинарию, подлежат закрытию...»³³.

Свирепый вихрь революции 1917 г. пронесся над Россией, втянув ее в политический, экономический и нравственный хаос. Вековые устои православного государства рушились, культурные традиции забывались, святыни предков попирались.

15 марта 1918г. Рязанским Военным Революционным Комитетом ректору Рязанской Духовной семинарии протоиерею Павлу Казанскому был предъявлен ордер следующего содержания: «Дан сей ордер товарищу Хорошеву на право выселения из помещений, занятых Духовной семинарией как для воспитанников, так и служащих семинарии»³⁴.

Инспектору семинарии П. Сперанскому и эконому на выселение из семинарии с семьями дали недельный срок. При переезде им не позволили взять не только казенную, но и лично принадлежащую им мебель. Ректору с семьей временно разрешили разместиться в двух комнатах.

Расположившись в квартирах служащих семинарии, красноармейцы начали занимать и ученические помещения, в которых размещались эвакуированные 42 и 45 госпитали, а потом и те, в которых проживали воспитанники. При этом из ученического общежития не разрешили вывезти спальных принадлежностей.

В распоряжении семинарии оставались следующие помещения в спальном корпусе: столовая с кухней, гардеробная и физический кабинет. В классном корпусе: помещения фундаментальной библиотеки, архива, ученической библиотеки и канцелярии. Все остальные постройки: больница, баня, прачечная, машинное отделение, кладовые, погреба, конюшни и старая баня – были заняты Красной Армией.

23 марта 1918г. представителями Красной Армии по распоряжению писаря 3-й роты была взломана дверь физического кабинета. Ректор семинарии ездил в штаб Армии, но и прибывший с ним член Штаба не смог помешать захвату помещения. Отец Ректор распорядился о переносе физического кабинета в помещение семинарского архива, после чего комната была занята канцелярией роты.

На следующий день 24 марта, несмотря на распоряжение Штаба Красной Армии, была захвачена столовая и кухня в спальном корпусе. Во время обеда воспитанников, красноармейцы взломали перегородку, отделяющую ученические помещения от занятых бойцами Красной Армии, и потребовали очищения по-

мещения. Администрация семинарии была вынуждена перенести свою кухню и столовую в Духовное училище. А председатель Штаба Глевин заявил Ректору о том, что он ничего не может сделать с солдатами.

14 октября 1918 г. все имущество семинарии было конфисковано. При передаче усадьбы в ней размещались следующие здания:

«а) Каменные: 1) классный корпус двухэтажный с мезонином; 2) спальный корпус двухэтажный; 3) баня с прачечной двухэтажная; 4) машинное отделение (для центрального паро-водяного отопления и для электрического освещения) с прилегающим к нему деревянным, крытым железом, навесом – сараем; 5) кладовые и погреба; б) старая баня.

б) Деревянные: 1) больница с квартирой для фельдшера; 2) служительская (казарма); 3) ряд построек, каретный сарай, конюшни и сарай (кладовые)...»³⁵.

С.Д. Яхонтов в своих воспоминаниях с горечью описывает варварское поведение красноармейцев в усадьбе бывшей семинарии: «Сначала они повели поход против изображения лика Христа на фронтоне здания семинарии... И вот курсы начали расстреливать изображение. Долго не могли добить. Ходя мимо, я следил за операцией. Осталась надпись... огромными буквами: «Духовная семинария». Столетье существовала. Закрасили ее побелкой. Быстро снова она проявилась. Слова замазали погуще: опять... «яко крин процвела». В 35-36 замазали ненавистное название густою штукатуркой. Прощай серьезный вековой питомец, выковавший богатырей науки и труда!»³⁶

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Историко-статистическое описание Рязанской Духовной Семинарии и подведомых ей духовных училищ./ Сост. архим. Макарий (Миролюбов). – Новгород, 1864. - с. 1.

² Там же. - с. 2.

³ ГАРО., Адрес-календарь Рязанской губернии на 1912 год. – с. 17.

⁴ Смолич И.К. История Русской Церкви. 1700-1917. Ч.1. – М., 1996. - с. 743.

⁵ Там же - с. 9.

⁶ История Рязанской Духовной Семинарии. 1724-1840 г./ Сост. Д. Агнцев. – Рязань, 1889. - с. 11

⁷ Там же.

⁸ ГАРО., Адрес-календарь Рязанской губернии на 1912 год. – с. 17.

⁹ Историко-статистическое описание Рязанской Духовной Семинарии и подведомых ей духовных училищ./ Сост. архим. Макарий (Миролюбов). – Новгород, 1864. – с. 12.

¹⁰ Смолич И.К. История Русской Церкви. 1700-1917. Ч.1. – М., 1996. - с. 743.

¹¹ Там же.

¹² Смолич И.К. История Русской Церкви. 1700-1917. Ч.1. – М., 1996.

¹³ Историко-статистическое описание Рязанской Духовной Семинарии и подведомых ей духовных училищ./ Сост. архим. Макарий (Миролюбов). – Новгород, 1864. - с. 26.

¹⁴ Смолич И.К. История Русской Церкви. 1700-1917. Ч.1. – М., 1996. - с. 743.

¹⁵ Воздвиженский Т. Историческое обозрение рязанской иерархии и церковных дел ее. –

М., 1820. - с. 260.

¹⁶ История Рязанской Духовной Семинарии. 1724-1840 г./ Сост. Д. Агнцев. – Рязань, 1889. – с. 112.

¹⁷ Смолич И.К. История Русской Церкви. 1700-1917. Ч.1. – М., 1996. - с. 743.

¹⁸ Воздвиженский Т. Историческое обозрение рязанской иерархии и церковных дел ее. – М., 1820. - с. 264.

¹⁹ История Рязанской Духовной Семинарии. 1724-1840 г./ Сост. Д. Агнцев. – Рязань, 1889. – с. 113.

²⁰ История Рязанской Духовной Семинарии. 1724-1840 г./ Сост. Д. Агнцев. – Рязань, 1889. – с. 53-54

²¹ Смолич И.К. История Русской Церкви. 1700-1917. Ч.1. – М., 1996. – с. 743.

²² Смолич И.К. История Русской Церкви. 1700-1917. Ч.1. – М., 1996. – с. 743.

²³ Историко-статистическое описание Рязанской Духовной Семинарии и подведомых ей духовных училищ./ Сост. архим. Макарий (Миролюбов). – Новгород, 1864. – с. 61.

²⁴ Она была создана Высочайшим указом от 26 июля 1808 г. См. Обзор деятельности Духовного Ведомства за 1911 год. – СПб., 1913. - с. 43.

²⁵ Смолич И.К. История Русской Церкви. 1700-1917. Ч.1. – М., 1996. - с. 420.

²⁶ История Рязанской Духовной Семинарии. 1724-1840 г./ Сост. Д. Агнцев. – Рязань, 1889. – с. 163.

²⁷ Циркуляры по Духовному учебному ведомству. 1888-1900 г. Сборник – СПб, 1901. – с. 43-68.

²⁸ ГАРО., Рязанские епархиальные ведомости. №15, 1867 г.

²⁹ ГАРО., Ф-1280, оп., 1, д. 405а.

³⁰ ГАРО., Ф-1280, оп., 1, д. 830.

³¹ ГАРО., Ф-1280, оп., 1, д. 859.

³² ГАРО., Ф-1280, оп., 1, д. 830.

³³ ГАРО., Ф-1280, оп., 1, д. 830.

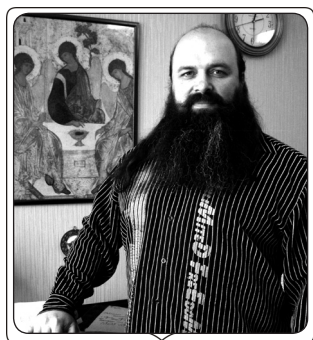
³⁴ ГАРО., Ф-1280, оп., 1, д. 892.

³⁵ ГАРО., Ф Р - 132, оп., 1, д. 147

³⁶ ГАРО., Ф Р - 2798, оп., 1, д. 95. – л. 23.

Юрин В.А.

ИЗ ИСТОРИИ РЯЗАНСКОЙ КОЛОКОЛЬНИ



Юрин Василий Александрович,
студент 5 курса Рязанской
Православной Духовной
Семинарии

Соборная колокольня рязанского кремля — уникальный памятник русской культуры XVIII–XIX веков, своеобразный символ города. Как справедливо пишет Е. В. Михайловский, колокольня, как и Успенский собор, — «самый выдающийся памятник архитектуры города, имеющий для Рязани огромное градостроительное значение, сравнимое со значением колокольни Ивана Великого для Москвы или Адмиралтейства для Ленинграда»¹.

Её строительство началось по инициативе Пресвященного Симона (Лагова), архиепископа Рязанского и Шацкого. Он в устной беседе с рязанским наместником, генерал-губернатором, генерал-аншефом и кавалером Михаилом Федотовичем Каменским предложил построить новую соборную колокольню на добровольные пожертвования жителей Рязани и всей Рязанской епархии, поскольку старая колокольня, построенная еще «каменных дел мастером» Яршовым в XVII веке при Архангельском соборе рязанского кремля, была весьма низкой. Она, вдаваясь вглубь архиерейского двора, «подавлялась» новым Успенским собором. Из города её не было видно, да и звон колоколов был едва слышен в городе. Она уже не соответствовала своему назначению и не удовлетворяла потребностям ни духовенства, ни жителей города. Генерал-губернатор поддержал инициативу архиепископа Симона и обра-





Вид Рязанского Кремля. Рисовал с натуры М. Бровкин (фрагмент)

тился к «благородному обществу» с просьбой о пожертвованиях, а от консистории по всей епархии через благочинных были разосланы шнуrowые книги для записей подаяний на строительство. Таким образом, к сбору средств были приглашены «все духовные и светские».

В 1783 году начался сбор средств на сооружение новой соборной колокольни. В 1783 году было собрано 522 рубля 38 $\frac{1}{4}$ коп.; в 1784 году – 21 р. 41 к.; в 1785 г. – 250 р.; в 1786 г. – 934 рубля 3 $\frac{1}{2}$ коп.; в 1787 г. – 616 рублей 14 $\frac{1}{2}$ коп.. Всего же за период с 1783 по 1793 год поступило 5392 рубля 18 $\frac{1}{4}$ коп. Среди жертвователей были: рязанский наместник генерал-поручик Иван Васильевич Гудович, рязанский губернатор Иван Васильевич Волков, его преосвященство Симон, предводители дворянства, купцы Гаврила Васильевич Рюмин, Пётр Алексеевич Мальшин, Яков Гаврилов Арехов, иерей села Ухолово Илья, прапорщик Илья Илютин, помещик Климент Украинцов рязанский городничий майор Чоголков, Авдотья Бакунина, старосты, благочинные и многие другие².

Пока шел сбор средств в 1786 году был приглашен в Рязань из Костромской губернии талантливый архитектор-самоучка купец 2-й гильдии Степан Андреевич Воротилоv, который уже был известен своими постройками в Костроме: красивой колокольней Костромского собора. Он составил смету и чертеж будущего строения.

Между Степаном Воротиловым, его братьями, сыном и рязанской Строительной комиссией в феврале 1787 года был подписан контракт на построение колокольни. Стоимость всех работ определена в 20 тысяч «с лишком» рублей. По этому контракту предполагалось построить всю колокольню в семь лет, именно: в первый год сделать фундамент и первый этаж; потом в два года заготовить материал на второй этаж и третий (апартамент), и в третий окончить два этажа. Переждав два года для заготовления материалов, в третий окончить в отделку четвёртый этаж, «кумпол» и всю каменную работу вчерне так, чтобы в седьмой год окончить непременно³.

16 февраля 1787 года Преосвященный Симон в своем письме обратился к известным рязанским благотворителям: «Почтенные господа, казённых питейных сборов содержащие, Иван Демидович, Пётр Алексеевич и Гаврила Васильевич! Любезнейшие мои приятели!

Надеюсь, помните вы, мои государи, что назад тому с месяц или более, как я вам в бытность вашего любезного посещения у меня, имел разговор о строении новонамереваемой при соборе нашем колокольни. И в рассуждение того, что на первый случай немалая потребна сумма, а её вскоре от доброхотных дателей получить невозможно, просил я любовь вашу Богоугодную помочь сделать и дать под образ займа до десяти тысяч. Обрадовали вы меня, что чрезвычайно, что весёлыми лицами на сие моё предложение согласие учинили. А как я 14 числа сего месяца получил от подрядчика, который оную колокольню строить уговорился, письмо, что он, конечно, сего февраля к последним числам имеет в Рязань явиться на утверждение договора, и что работных людей он набирает к работе: то что остановки нам

не учинилось от стороны достаточной суммы. Благоволите, милостивые государи и чада церкви усерднейшие в видимой нужде церковной руку помощи подать, и ваше благое обещание исполнить и всех нас собратию вашу в обществе обрадовать, да и честь имени вашему сделать. Впрочем молитвами Богоматери Вышнего промысел даровать увидеть нам доброе начало строения, то, конечно, доброхотные датели вдвое и втрое умножат своё усердие, и снабжевать будут охотно милостынею, так, что мы уповаем не чрез многие годы выплатить вам занятую сумму. С надеждой на ваши доброхотные и боголюбивые сердца сие написав и вашей любви себяверяя, есмь и пребуду ваш моих любезнейших приятелей чититель, взаимолюбитель, слуга же и богомолец, Симон Епископ Рязанский и Шацкий».⁴

В мае 1787 года прибыл в Рязань Иван Андреевич Воротилов (который по контракту обязан был постоянно быть при постройке), но поскольку материал для фундамента и колокольни не был заготовлен, уехал в Кострому. На собранную сумму в 1789 году был заложен фундамент будущей колокольни. Так как при устройстве фундамента собранная сумма к сентябрю была израсходована, то строительство первого этажа остановилось вплоть до 1797 года.

Затянувшаяся «пауза» отрицательно повлияла на судьбу колокольни. В конце 1780-х годов она уже не отвечала полностью вкусам и запросам рязанского общества: на её чертеже появилась надпись, свидетельствующая о том, что сооружение колокольни остановлено из-за несогласия гг. Рюмина и Мальшина, которые были главными вкладчиками в её строительство. Был разработан новый проект колокольни, принадлежавший руке опытного зодчего. Выдвигалось предположение, что он мог принадлежать кому-либо из сподвижников Казакова.

Строительство первого яруса колокольни началось 9 июня 1797 года и проводилось за счет «жертвователей», в том числе и за счет средств, поступивших из Радовицкого монастыря (в 1797 году – 3513 р.13 $\frac{1}{4}$ коп.; в 1798 году – 2000 руб.)⁵. Однако всех собранных средств не хватило, и в этом же году строительство колокольни вновь было приостановлено.

Гавриила Васильевич Рюмин в письме от 31 декабря 1798 года просил Преосвященного, чтобы строение колокольни непременно продолжалось в 1799 году. Он писал:

«Преосвященный Владыко, Симон Рязанский и Шацкий!

Прошедшего года извеждали вы меня в Петербург о строящейся в Рязани соборной колокольне, для которой требовали некоторого подаяния, на что я отзывался до другого года. Ныне я намерен для оной колокольни построения дать 10 тысяч рублей, которые деньги всегда готовы в Рязани у приказчика моего, но с тем Ваше Преосвященство, чтоб действие свое возымела в нынешнем годе, то есть в 1799 году под рачениями благовещенского священника Федора да старосты Клемина, впрочем с высокопочитанием ныне остаюсь Вашему преосвященству всепокорнейший слуга Гавриила Рюмин».

На письме резолюция: «Подано приказчиком сего господина именитого гражданина, января 2 дня 1799 года, а приказчику прозвание Сорокоумов. Отсылается сей лист в консисторию к делу, а секретарь должен его хранить, яко зеницу ока, и нам напоминать о нужном исполнении по воле сего благотворителя. Архиепископ Симон»⁶.

Здесь стоит вспомнить, что в 1799 году попечение Преосвященного Симона особенно было обращено на укрепление Успенского собора, который Святейшим Синодом в марте 1800 года приказано было разобрать, как близкий к разрушению. Старанием же Преосвященного и усердием граждан, особенно Рюмина и Мальшина, собор был отремонтирован, но строительство колокольни пришлось приостановить.

14 января 1804 года Преосвященный Симон (Лагов) скончался.

Гаврила Васильевич Рюмин, в 1799 г. обещавший 10 тыс. руб. на колокольню, исполнил своё слово только в 1816 году. Второй ярус соборной колокольни строился опять по новому проекту. Чертежи его, по-видимому, остались у Рюмина, поскольку в архиве консистории они не сохранились. Известно, что составил этот проект архитектор Иван Францевич Русско, который в начале 1800-х годов руководил работами по ремонту Успенского собора. В 1806–1807 гг., вероятно, им строилась по заказу П.А. Мальшина Скорбященская кладбищенская церковь, а в 1809 году им построено здание Мальшинской богадельни.⁷

Чего же стоила постройка двух этажей колокольни с фундаментом? С 1783 по 1798 год в приходе суммы было 16. 760 руб. 5¾ коп., а в расходе 17.727 руб. 20½ коп. Эта сумма израсходована на закладку фундамента и строительство первого этажа. На второй этаж Гаврилой Васильевичем Рюминым пожертвовано в 1816 году 40 тысяч рублей, «...как значится в грамоте, которую Преподобный Филарет завещал Кафедральному протоиерею с братиею непреложно творить память по усопшем рабе Божиим Гаврииле (ноября 26 дня)».⁸

Итак, на построение двух первых этажей колокольни израсходовано 57 тысяч 727 рублей, т.е. почти втрое больше суммы, обозначенной в 1786 году.

После завершения работ по строительству второго этажа, колокола со старой колокольни были перенесены на второй этаж новой колокольни. На Соборной площади по этому поводу был отслужен торжественный молебен. Вот как выглядит реконструкция этого важного события в рассказе известного рязанского краеведа Дмитрия Коновалова: «В назначенный день при большом стечении народа на Соборной площади состоялось торжественное богослужение. Сам губернатор при всех орденах приехал в блестящем экипаже в сопровождении полицмейстера и двух жандармов. Собралось почти все рязанское духовенство.

Отслужили молебен.

Затем добровольцы из горожан под руководством кузнецов сняли все 23 колокола с небольшой старой колокольни, чтобы поднять их на новую. Начали с большого колокола в 500 пудов. И хотя Феофилакт окропил его святой водой, колокол упорно не желал подниматься на новую колокольню.

– Хлипкий народишко собрался, — объяснил неудачу владыка и приказал вызвать на утро семинаристов.

На другой день ученики разных классов — богословы, риторы, философы, здоровенные и длинноволосые, в сюртуках и брюках из «дикого сукна», прибежали табуном.

Подходил и сплеховавший народишко — горожане.

Семинаристы дружно взялись за ворота и веревки.

Из толпы кричали:

– Не надорвитесь, кутейники!

– Им архиерейские жеребчики помогают! (Так в народе называли архиерейских певчих).

– Ха! — указывал один из парней на семинариста, — глядите: умирает от натуги, кутья прокисляя!

Эти замечания не на шутку озлобили семинаристов, и они, к удивлению собравшихся, подняли большой колокол. Посрамление горожан было полное.

Феофилакт поблагодарил воспитанников за успешную работу и пригласил их в последующие дни поднимать оставшиеся колокола»⁹.

В таком виде колокольня оставалась до 1839 года.

В процессе исследования архивных источников был выявлен документ — прошение звонаря рязанского Кафедрального собора Ивана Назарова Преосвященному епископу Рязанскому и Зарайскому Сергию (Крылову-Платонову) от 6 марта 1818 года, в котором он просит определить его на дьяконское место в село Тимошкино Спасской округи. В деле имеются биографические сведения о нём: «Иван Назаров из Пронской округи с. Кутуково, в 1818 году ему исполнилось 22 года. По формулярным спискам Рязанского Кафедрального собора в 1817 году, составленным протоиереем Алексеем Сидоровым, Иван Назаров — сын пономаря, в семинарии обучался грамматике, в звонари определен в 1816 году и указ имеет, поведения порядочного. Родства у него в селе Тимошкине из священноцерковнослужителей нет. В штрафах, подозрениях и под судом в консистории ни по каким делам не находился. 5 мая 1818 года вступил в брак с дочерью дьякона с. Тимошкина Маврой. 18 мая 1818 года приведён к присяге в Крестовой церкви и рукоположен в дьяконы».¹⁰ Вполне возможно, что он был одним из первых звонарей на новой рязанской колокольне.

Император Николай Павлович во время визита в город Рязань 19 сентября 1832 года, обозревая казённые здания в городе, обратил внимание «на огромность древнего Кафедрального Успенского собора и на недостроенную колокольню» и потребовал от гражданского губернатора представить ему сведения о ней: когда колокольня начала строиться, по какому проекту и по каким причинам строительство её не окончено. После этого строительные работы были возобновлены.

В Рязани был создан Комитет, учрежденный для «достроения» колокольни. В состав Комитета входили: от рязанской епархии кафедральный протоиерей

Алексей Полянский, протоиерей Матвей Внуков, инспектор семинарии, соборный священник Николай Ильдомский; от губернской Строительной комиссии губернский архитектор Воронихин, от рязанского дворянства коллежский асессор Александр Горин, от купечества городская голова купец Овсянников. В своём обращении к Комитету архиепископ Рязанский и Зарайский Гавриил 23 ноября 1838 года писал: «На двух возведенных в прежние годы этажах оной колокольни следует по составленному вновь плану возвесть третий и тем кончить построение оной. По усмотрению моему и некоторых почтенных чиновников и граждан довершение таким образом соборной колокольни, похожей более на обыкновенные колокольни приходских церквей, не будет соответствовать ни величественному виду самого собора, ни значению своего имени и месту, которое занимает она в губернском городе. Посему предлагаю оному Комитету просить члена своего г. губернского архитектора осмотреть всё здание колокольни в нынешнем её виде и, ежели найдено будет прочным и удобным, то занялся бы проектированием вновь рисунка на построение четвертого этажа со шпилем весьма нужного, как для большей благовидности и красоты, так для ближайшей ответственности виду и высоте собора и составлением сметы, чего будет стоить окончательная надстройка колокольни, и внеся таковые в оный Комитет для дальнейшего соображения. Гавриил, Архиепископ Рязанский и Зарайский».¹¹

В январе 1838 года Комитетом были объявлены торги на поставку всех материалов для строящейся колокольни с работой, устройством подмостков, снятием и «повешиванием» колоколов на сумму 85793 руб. 35 коп. Объявление о торгах было опубликовано в Московских и С. Петербургских ведомостях. Первые торги начались 10 мая 1838 года в 12 часов пополудни, кончились во 2-ом часу по полудни. В них участвовали: рязанский купец 3-ей гильдии Иван Алексеевич Курчинский, рязанский 3-ей гильдии купец Дмитрий Миронович Цветков и рязанский 3-ей гильдии купец Филимон Селиверстов Першин. Курганским была объявлена цена 76700 руб., а Селиверстом Першиным – 76690 руб. Курганский от переторжки отказался. Дом, предложенный Першиным в залог, оказался не застрахованным. Ему было предложено дом застраховать и представить все необходимые документы к 1 июля 1838 года в Комитет. Поскольку названные документы к указанному сроку представлены не были, Першину в подряде тоже было отказано. Новые торги были назначены на 25 октября 1838 года. К этому времени желающие участвовать в торгах должны были явиться в Комитет с «узаконенными залогами и документами на право вступления в обязательства с казною».¹²

21 июля 1838 года в Рязани получен Указ его императорского величества из Святейшего Правительствующего Синода архиепископу Рязанскому и Зарайскому Гавриилу, в котором сообщалось, что проект, составленный на достройку четвертого этажа со шпилем над колокольней в г. Рязани, рассмотрен и одобрен Советом путей сообщений и публичных зданий, который «находит проект сей правильным и благовидным, по уверению местного губернского архитектора и по учиненному

им освидетельствованию, строение колокольни оказалось прочным и удобным. Комиссия предложила устроить 4 этаж и шпиль из железа, чтобы показанные в фасаде украшения в колоннах, архитравах и карнизах вылиты были тщательным образом из чугуна и прочно прикреплены к железу».

Святейший Синод приказал также: «Г. почетному попечителю Рязанской гимназии надворному советнику Рюмину за пожертвование его на достройку означенной колокольни 10 тыс. руб., объявить от Святейшего Синода благословение через Ваше Преосвященство».¹³

Следующие торги состоялись 25 октября 1838 года с переторжкой 29 октября 1838 года. В них участвовали: капитан Пётр Григорьевич Приклонский, рязанский купец 3-ей гильдии Дмитрий Ларионович Цветков и Рязанской губернии, Пронского уезда, села Перевлеса г-на Ивана Ивановича Барыкова «торгующий по свидетельству первого рода купца крестьянин Кирилл Григорьевич Можаров». 4 ноября 1838 года Комитет доложил: «Как на переторжке последняя цена на достроение означенной колокольни состоялась за крестьянином Кириллом Григорьевым Можаровым, то заключить с ним, Можаровым, контракт на достроение третьего и четвёртого этажа со шпилем суммой за 96 тысяч рублей ассигнациями». Таким образом, главный подрядчик был определён.¹⁴

Работа по достройке колокольни Успенского собора началась 17 ноября 1838 года.¹⁵ К этому времени Можаровым было приготовлено 1981 пуд (32449, 76 кг) железа, заготовлен кирпич, олифа. Работа закипела: проводилась разборка над вторым ярусом дощатой крыши и стропил, обрешетка и покрытие купола и карнизов листовым железом, обтеска карнизных плит с положением на место; устройство пола. На втором ярусе – обтёска плит с положением на место, обрешетка и покрытие аттиков с карнизами новым листовым железом; изготовлены вновь четыре колонны с карнизами и четыре фронтона; обрешетка кровли по фронтонам и аттика с карнизами с покрытием новым железом; окраска всех крыш с карнизами; штукатурка внутренних и наружных стен колокольни; сделаны лестницы для входа внутрь колокольни, положены брусья на третий ярус для колоколов и др.

13 сентября 1839 года члены Комитета освидетельствовали крест и шар, изготовленные для колокольни. В своём рапорте они писали: «Как по свидетельству сего Комитета оказалось, что крест и шар, изготовленные для поставки на вышеписанную колокольню сделаны: крест — сообразно сметы обтянут томпаковой медью, а шар, дутый из томпаковой меди — против сметы более в диаметре 3-мя, а в ширину 5-ю вершками и как крест, так и шар, вызолочены чрез огонь червонным золотом, которые отделаны в самом лучшем виде, то, записав о сем в журнале, приобщить оный к таковым же». На документе резолюция архиепископа Рязанского и Зарайского Гавриила (Городкова): «Осмотрев крест поднять и водрузить 14 числа сего месяца по совершении приличного молебства».¹⁶ 14 сентября при большом стечении народа крест был поднят на колокольню. 23 июня 1840 года поднят колокол на третий ярус колокольни.

1 октября 1840 года, в день Покрова Пресвятой Богородицы, колокольня была освящена. По этому случаю состоялся благодарственный молебен о здравии государя императора с водоосвящением и крестным ходом около отремонтированного Успенского собора. После литургии была лития за упокой Гаврилы Васильевича Рюмина. Архипастырь торжественно выразил свою признательность Николаю Гавриловичу Рюмину и Кириллу Григорьевичу Можарову, принесшим самые значительные жертвы на завершение строительства соборной колокольни и наружное обновление Успенского собора.¹⁷

В декабре 1840 года Рязанская губернская строительная комиссия направила поручика Штукенберга для освидетельствования достроенной колокольни. Ему членами Комитета была представлена опись, включающая 83 позиции, на все виды работ, выполненные на завершающем этапе строительства колокольни. В своём заключении Штукенберг пишет: «По сей описи работу свидетельствовал и нашел, что она произведена согласно с оной и проектом и сметой, утвержденными высшим начальством; материалы употреблены в полном количестве и надлежащего качества. 1840 года. Декабря 11 дня. Строительного отряда путей сообщения поручик Штукенберг».¹⁸

Поскольку строительство соборной колокольни завершилось, 22 апреля 1841 года Комитет прекратил свою деятельность и был закрыт. На своём заключительном заседании члены Комитета особо отметили, что рязанский купец 1-ой гильдии Можаров «производил оную работу с начала и до окончания с особенным усердием и заботливостью и все время не оказал ни малейшей неприятности Комитету, но еще к удовольствию онаго на весьма значительную сумму сделал пожертвования..Комитет сим испрашивает соизволение Вашего Высокопреосвященства не благоугодно ли довести о сем до сведения Святейшего Правительствующего Синода». Резолюция архиепископа на документе: «заготовить доношение с испрашиванием приличной награды купцу Можарову. При том справедливым тоже нахожу довести до Святейшего Синода об усердии, оказанном при построении колокольни и обновлении Кафедрального собора господином губернским архитектором и прочими членами Комитета. 4 мая 1841 г.»¹⁹

Всего же Кириллом Григорьевичем Можаровым на строительство колокольни пожертвовано 23169 рублей, а на обновление Успенского собора 23902 рубля «собственно его капитала». Николаем Гавриловичем Рюминым пожертвовано на строительство колокольни 10 тысяч рублей и ещё 10 тысяч рублей на приобретение часов, изготовленных иностранными мастерами. Часы были помещены на четвёртом ярусе колокольни, но прослужили недолго, поскольку могли работать только весной и летом. Они нотным порядком из нескольких малых колоколов выбивали получасы и четверти, а гулкий благовест часов в полуелей далеко разносился по окрестностям города.²⁰

Таким образом, соборная колокольня, строительство которой началось в царствование государыни императрицы Екатерины II в 1789 году, попечением

Преосвященного Симона, окончена строением через полвека, в царствование государя императора Николая Павловича, при Преосвященном Гаврииле (Городкове).

Однако наступили другие времена. После революции 1917 года новая богоборческая власть в погоне за лёгкой добычей, якобы исполняя волю трудового народа, которому «мешал» колокольный звон, распорядилась снять колокола и отправить их на переплавку «для нужд промышленности». В декабре 1929 года были сняты колокола с соборной колокольни. Трагическое снятие колоколов совпало с арестом сотрудника губернского музея Степана Дмитриевича Яхонтова, члена рязанской губернской ученой архивной комиссии, первого директора губернского архива, почитателя и ревностного ценителя старины.

24 декабря старший техник Рязанского окружного управления «Стройконтроля» Стокродский И.И. и секретарь подотдела окружного музея Сибириков произвели осмотр соборной колокольни в г. Рязани после снятия «Рудметалл-торгом» с неё колоколов, причем оказалось:

«Малые колокола спускались с колокольни по деревянным лестницам, без принятия мер для защиты ступеней и перил от поломки, почему значительное количество ступеней оказалось изломанными и повреждены перила».²¹

Для спуска (сбрасывания) колоколов значительного веса были разобраны междуэтажные перекрытия с вырезкой балок и часть лестниц, для чего в первом этаже была снята подшивка, разобран пол, основанный на железных балках, а в последующих этажах вырезаны деревянные балки, разобраны полы и снята часть лестниц.

Вот как вспоминает об этих трагических событиях С. Д. Яхонтов:

«Кругом все, с чем свыкся – все валилось и рушилось. Когда сбрасывали с соборной колокольни наш рязанский исторический большой колокол, я плакал, глядя из тюремного окна, как с колокольни то сыпались с шипением искры, то раздавался жалобный стон. Снять обыкновенным способом не сумели и прибегли к электричеству, разрезали хомута, которыми он был привешен. Слитый исторически известным русским мастером Моториным в ½ XVII века при царе Алексее, он отличался замечательной благозвучной октавой, которой придавало нежность большое количество серебра, пожертвованного Митрополитом Рязанским Иосифом из его архиерейского дома. Когда он благовестил, особенно когда почти остался одиноким, — душа успокаивалась. Я помню, как заплакал (и не я один), когда по возвращении от обновленцев собора благовестили под Рождество. Народ, крестясь, бежал к собору, на этот призыв 800 пуд. богатыря. Ведь надо было пережить такие моменты! А когда он, свергнутый с своей высоты валялся на междуарочье колокольни, обесчещенный, — народ останавливался и как на живое тело смотрел на того, кто звал: «Эвое!».

Ведь Полонский поэт еще заслушивался его!.. А через свержение их поэзия Кремля уничтожилась»²².

После снятия колоколов «Рудметаллторг» не восстановил в прежнем виде междуэтажные перекрытия; взамен вырезанных балок уложены переводы малого сечения, полы настланы непрочно, а в верхнем этаже настолько непрочно перекрыты, что может повлечь за собой жертвы при посещении колокольни, лестничные ступени и перила не приведены в прежний вид. Разобранная постоянная лестница заменена временной, повреждены железные решетки и каменный цоколь под ними в проходе колокольни, а также и мостовая к зданию собора, где стояла лебедка.

Часть лесного материала от разборки междуэтажных перекрытий не возвращена окружному музею, а увезена «Рудметаллторгом» для своих нужд – видимо, на свой склад, и в окружной музей не представлено ведомости оставшегося от разборки материала, недоставало также двух железных балок первого этажа колокольни, взамен которых были положены деревянные.

«Рудметаллторгу» предлагалось восстановить повреждения и привести разобранные и поврежденные части в тот вид, какой они имели до снятия колоколов, однако ремонтные работы так и не были проведены.

На основании постановления ВЦИК РСФСР от 20 марта 1935 года соборная колокольня в Рязани была признана памятником централизованной государственной охраны²³.

На заседании бюро Рязанского обкома КПСС 21 апреля 1960 года рассматривался вопрос о превращении рязанского кремля в музей-заповедник. «Учитывая быстрое развитие г. Рязани, рост населения и его культуры, — отмечалось в решении, — бюро обкома КПСС считает необходимым превратить рязанский кремль в музей-заповедник, полностью освободив все здания, находящиеся на территории кремля и занимаемые разного рода организациями, учреждениями и жильцами. Освобожденные здания передать для расширения краеведческого и художественного музеев и для организации других мероприятий с созданием в кремле музея-заповедника... Учитывая исключительное значение превращения рязанского кремля в музей-заповедник, считать проведение этого дела как общегородскую народную стройку»²⁴. Во исполнение этого постановления была создана специальная комиссия из 21 представителя интеллигенции г. Рязани. Возглавил комиссию секретарь обкома КПСС А.Н. Ларионов. На очередном заседании бюро обкома КПСС 25 мая 1960 года было предложено объявить открытый конкурс на лучший проект превращения рязанского кремля в музей-заповедник²⁵.

Распоряжением Совета Министров РСФСР от 5 июля 1968 года №1392-Р на базе областного краеведческого музея был создан Рязанский историко-архитектурный музей-заповедник.

В 1995 году Указом Президента Российской Федерации, по представлению Государственного экспертного совета при Президенте Российской Федерации по особо ценным объектам культурного наследия народов Российской Федерации, Рязанский историко-архитектурный музей-заповедник включен в Государственный

свод особо ценных объектов культурного наследия народов Российской Федерации.

В 2003 году, когда отмечалось 225-летие образования Рязанской губернии, Тюменская нефтяная компания установила специальную подсветку колокольни. ТНК обеспечила установку 6 опор с устремлёнными ввысь 28-ю фонарями и софитами. Теперь колокольня по ночам и вечерам во всём своём величии стала видна отовсюду.

В 2008 году началось восстановление звонницы рязанского кремля: установлен один из 14 колоколов.

В 2010 году, была воссоздана одна из главных достопримечательностей города — куранты на соборной колокольне.

13 сентября 2012 года состоялось очень важное событие в истории Рязанской митрополии и города Рязани. Спустя 80 лет соборная колокольня рязанского кремля вновь обрела свой голос. Митрополит Рязанский и Михайловский Павел в сослужении епископа Касимовского и Сасовского Дионисия, епископа Скопинского и Шацкого Владимира и священнослужителей Рязанской митрополии совершил чин освящения колоколов, отлитых на средства верующих и благотворителей нашего города.

В торжественном богослужении приняли участие представители власти нашего региона и города Рязани. Множество людей пришло в этот день на площадь перед Успенским собором Рязанского кремля разделить радость совместной молитвы и принять участие в таком долгожданном и знаковом событии — возвращении исторического голоса Соборной колокольне.

В своём обращении к присутствующим митрополит Рязанский и Михайловский Павел выразил надежду, что колокольный звон вновь будет призывать людей к молитве, объединять всех нас вокруг Православной Церкви.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Михайловский Е. Рязань. Памятники архитектуры и искусства. М., 1985. С. 37.

² ГАРО. Ф. 627. Оп. 91. Д. 170. Л. 34-35.

³ ГАРО. Ф. 627. Оп. 52. Д. 14. Л. 206.

⁴ ГАРО. Ф. 627. Оп. 91. Д. 170. Л. 18.

⁵ ГАРО. Ф. 627. Оп. 91. Д. 170. Л. 48-53.

⁶ ГАРО. Ф. 627. Оп. 91. Д. 170. Л. 45-46.

⁷ Филиппов Д.Ю. Мальшин и застройка Рязани рубежа XVIII - XIX вв. // Третьи Яхонтовские чтения. Материалы научно-практической конференции. Рязань. 2005. С. 441 - 453.

⁸ ГАРО. Ф. 627. Оп. 52. Д. 14. Л. 207.

⁹ Коновалов Д. Рязанские истории. Московский рабочий. 1990. С. 88-89.

¹⁰ Ф. 627. Оп. 77. Д. 183. Л. 11-11 об.

¹¹ ГАРО. Ф. 627. Оп. 95-113. Д. 123. Л. 6.

¹² Там же. Л.147, 152, 162.

¹³ Там же. Л.26.

¹⁴ Там же. Л.167.

¹⁵ Там же. Л. 194.

¹⁶ Там же. Л. 54.

¹⁷ ГАРО. Ф.Р-6859. Оп.1. Д.149. Л. 15.

¹⁸ ГАРО. Ф.627. Оп.59-113. Д.123. Л.58-63.

¹⁹ Там же. Л. 234-235.

²⁰ Панорама города. Газета. № 23 (627). 4 июня 2008. С. 57

²¹ ГАРО. Ф. Р-232. оп. 1. Д. 459. Л. 108, 109.

²² ГАРО. Ф.Р-2798. Оп.1. Д. 95. Л. 76.

²³ ГАРО. Ф.Р-6859. Оп.1. Д. 149. Л. 8 об.

²⁴ ГАРО.Ф. П-3. Оп.5. Д. 768. Л. 176.

²⁵ ГАРО. Ф. П-3. Оп.5. Д. 769. Л. 173, 183.

Холопов С.Г.

ДУХОВНОЕ НАСЛЕДИЕ СВЯТИТЕЛЯ ФИЛАРЕТА МОСКОВСКОГО В ЕГО ПРОПОВЕДЯХ НА ПРАЗДНИК УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ

Если обратить внимание на большинство древнерусских городов, то в основной части города всегда находился кремль, а в центре кремля практически всегда - пятиглавый Успенский Собор. Случайность ли это? Чем вызвано такое особое внимание к празднику Успения Божией Матери? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно понять, в чем глубинный смысл этого праздника. Если посмотреть на Благовещение, то здесь Пресвятая Дева выступает прежде всего как Дом Премудрости и Вместилище Невместимого. Напротив, в Успении Богородица уже выступает как Предстательница пред Господом и одновременно Госпожа и Царица. На Руси к Богородице всегда относились как к Предстательнице и Ходатаице пред Господом, в этом значении можно объяснить особую любовь русских людей к Богородице и Её славному Успению. Успенские проповеди святителя Филарета помогут нам заглянуть за таинственную завесу сего Великого Праздника.

Первая проповедь на Успение была произнесена святителем Филаретом в 1811 году. Эта проповедь построена по Евангельскому сюжету о посещении Господом Иисусом Христом двух сестер Марфы и Марии (Лк.10, 38). Главная тема этой проповеди – это сравнение между выбором Марии, которая *блажую часть избра, яже не отыметя от нея*, и Марии, Матери Божией (в толковании святителя Филарета в этой про-



Холопов Сергей Геннадиевич,
преподаватель Рязанской
Православной Духовной
Семинарии



поведи). «Мария блаженная паче той, которая избрала благую часть, ибо Ты избрала, или, лучше, Тебя избрало всецелое и всесовершенное благо, Тебя прежде всех, но и ради всех, во тме сидящих, посетил ест Восток свыше, и не только посетил, но и обитал в Тебе, и под сению Твоею, Верховный Посетитель душ!»

Следующая проповедь на Успение произнесена уже через 14 лет, в 1825 году. Тема проповеди построена вокруг изречения Апостола Иоанна Богослова усыновленного Пресвятой Богородицы: *Блажен, и свят, иже имать часть в воскресении первом* (Апок. 20, 6). «Кто же первее может иметь часть в воскресении, как не Родившая Начальника воскресения? И предание уверяет, что и Она, как Он, в третий день после Своего погребения, одне погребальныя пелены оставила во гробе Своем. Итак, первее всех блаженна еси и паче всех свята еси Мати Дево, яже первая имаши часть в воскресении Твоего Сына и Бога»¹. Даже саму смерть Богородицы нельзя назвать смертью в полном смысле этого слова. Смерть – это разлучение человека с Богом. Но Богоматерь не только не разлучилась с Богом, но вступила в Царство Божества.

Святитель продолжает размышлять о причине, по которой Матерь Божия была подвергнута смерти. Как после победы над смертью «Матерь Света нисходит во мрак? Родившая Начальника жизни и Победителя смерти, даже после решительной победы над смертью, после воскресения Христова, предается в область смерти».² Действительно, абсолютно несовместимые вещи. Как, неужели смерть не побеждена? И другой важный вопрос, которым задается святитель Филарет: такие праведники Ветхого Завета как Илия и Енох, - почему они не увидели смерти? Богородица, Которая превыше не только всех людей, но и выше вообще всего ангельского мира, почему Она не миновала смерти? Ведь Она родила Самого Господа, победившего смерть Своим Воскресением. «Сие сделано по закону Царства благодати, милосердия премудрости сокровенной»³.

Во времена Ветхого Завета в мире было царство греха и смерти. Почти забыто было блаженное состояние людей до грехопадения. Образно можно сравнить это время с мраком. «...Чтобы бедная смертная жизнь не погрязла совсем во мраке неведения и отчаяния, надобно было, как лампаду, хотя одну, в темной храмине, как звезду на ночном небе засветить очевидное бессмертие богоугодного Еноха»⁴. То же самое со времени Моисея, когда «закон привниде, да умножится прегрешение» (Рим.5, 20), нужно было опять послать утешение в лице пророка Илии и его вознесения на небо, «надобно было иногда хотя мгновенною молнию расечь сию ветхозаветную смертную ночь; и такую молнию жизни вечной было некогда огненное вознесение ревнителя истины Божией Илии».⁵

Пришествие в мир Господа нашего Иисуса Христа, Его жизнь, чудеса, страдания, смерть и славное Воскресение ознаменовали собой новое время в истории всего мира, всей вселенной: «...Мрак смерти довольно уменьшен, страх её ослаблен, и заря будущей жизни сделалась светла, как полный день; тогда благодать Божия, всегда милующая, и спасительная, и Смерть для Божией Матери хотя и кратковременная послужила примером для всех живущих, что смерть хотя и побеждена, не утратила

до конца своей силы. ...Хотя на краткое время, облекается Она мраком смертным, дабы возбудить в тебе не слепой и малодушный, но прозорливый и спасительный страх смерти, дерзнувшей прикоснуться и к чистейшему существу Приснодевы; чтобы вразумить тебя остерегаться смерти, еще не совсем безсильной, наипаче же подвизаться противу греха, всегда удобостоятельного, и обыкновенно ведущего за собою смерть; помысли о сем и прими сие последнее наставление Матери Господа твоего, поданное тебе в Её отхождении ко Господу».⁶

Да не явишися человекам постыся, но Отцу твоему, Иже в тайне: и Отец твой, видяй в тайне, воздаст тебе яве (Мф.6.18). Эти слова Христовы обращены ко всем нам. Но кто эти слова больше всего исполнил. Без сомнения Матерь изрекшего эти слова. Если посмотреть на жизнь Богородицы, то увидим, что Пресвятая Богородица всегда скрывала свою славу как Матери Божией. Само таинство благовещения было никому неизвестно кроме Нее и Архангела. Даже Её верный защитник и хранитель Её девства Иосиф, и он стал сомневаться в Ней, что даже думал отпустить Её, хотя и не хотел этого. Не будь явления и откровения Ангела во сне, может быть он так и поступил бы. Кто немного приоткрывал славу Богоматери – это Ангелы, звезда, волхвы, пастыри, Симеон, но это было недолго. Когда Господь стал творить чудеса, нигде не встречаем в Евангелии упоминания о Матери Божией.

Воздвигши некая жена глас от народа, рече Ему: блаженно чрево носившее Тя, и сосца, яже еси ссал (Лк. 11, 27). Но стоит заметить, что эта жена не называет Богородицу по имени. Почему? - потому что не знала Её. Везде, где Господь творит чудеса, мы не встречаем Богоматери. Но где мы видим Её? – Там, где *стояху при Кресте Иисусове Мати Его и сестра Матери Его* (Ин. 19, 25). Когда было славное Христово Воскресение и Вознесение, то по-прежнему Богородица не показывает Себя. Но всё изменилось Успением Богородицы. «Как скоро сие совершилось: собор Апостолов, как говорит благочестивое предание, отовсюду собран Духом Божиим, чтобы не столько оплакивать, сколько праздновать Ея погребение. Как неверие Фомы обращено в доказательство достоверности воскресения Христова, так теперь умедление Фомы обращается в средство к прославлению вознесения Богоматери, ещё сокровенна как была жизнь Ея на земли. Восприяв славу Божию на небеси, с сего времени Она не отвергает и человеческой славы на земли, прежде неудобной для Ея смирения, теперь полезной и благотворной для живущих на земли»⁷.

Свт. Филарет был знаком с богословскими трудами Массильона, которые были довольно популярны в России в первой половине XIX вв., и временами вступает с ним как бы в собеседование (а иногда в полемику с его воззрениями), чтобы еще яснее оттенить сущность православного учения о Матери Божией. Вот как излагает Массильон свои воззрения о Пресвятой Богородице: «Итак, я намерен изобразить верность Пречистой Девы в сохранении благодати, приятой Ею. Она всегда верно соблюдала благодать приятую; и столь же верно усугубляла благодать сию, шествуя всегда теми путями, по коим благоугодно было Богу препровождать Её...». А заканчивает Массильон восхвалением в Ней добродетели верности:

«...Да сподобимся чрез ходатайство Ея получить сию сугубую верность»⁸. Успение Матери Божией для Массильона, прежде всего, — утешение и Её слава в тяжелой, полной скорбей жизни. В Её жизни Массильон выделяет три рода скорбей и уничижений: 1) горесть безпомощия; 2) горесть святой ревности; 3) горесть желания. А также три рода утешений и радости: 1) утешение в крепости; 2) утешение в покое и радости; 3) утешении в обладании и наслаждении. Массильон показывает жизнь Богоматери как путь страданий и лишений, подкрепляемых глубокой верой Пречистой. И только с момента Успения страдания Богоматери переходят в радости: «Итак, надлежало, чтоб горесть и скорбь святой ревности, коими наполнено было все поприще жизни Пресвятой Девы, превратились в Успении Ея в утешение покоя и радости»⁹.

Слава Богоматери стала проявляться уже во время Её земной жизни «Как из облака молния, внезапно просиявает она из уст некоей жены, которая в духовном восторге от Божественных глаголов Иисуса, воздвигши глас от народа, рече Ему: *блаженно чрево носившее Тя!*»¹⁰. Святитель Филарет говорит о едином пути славы Божией Матери: «Можно ли не примечать здесь, от предсказания до исполнения, единого пути Божия, которым приходит *слава, яже от Бога*, — дыхания единого Духа Божия, начинающего подвизать *все роды, да ублажат* Матерь Приснодеву?»¹¹. Божия Матерь после славного Христова Вознесения стала тем объединяющим началом, которое позволило собрать всех апостолов вместе. Святитель сравнивает Божию Матерь с благоухающим сосудом, что даже после, миро сосуд продолжает благоухать так же, и Пречистая Дева после того, как Она сподобилась быть вместилищем Божества, Господь по-прежнему обитает в Ней духовно и Божественно. Этими словами святитель Филарет идет в след своему наставнику митрополиту Платону: «Пресвятая Дева носила Господа Своего на руках, но носила Его и во чреве несколько времени: а в сердце и душе Своей носила Его всегда, чрез всю жизнь, доколе не соединилась в невечернем дни царствия Его».¹² Это присутствие Божие в Богоматери прекрасно чувствовали апостолы. «Сие-то конечно благотворное действие общения с Материю Господнею ощутили Апостолы в сердцах своих, тем полнее, чем сильнее жаждали они подобного ощущения, дабы восполнить лишение видимаго общения с вознесшимся Господом».¹³ Божия Матерь стала объединяющим началом в Церкви, «и таким образом Она сделалась глубоким средоточием их единства».¹⁴ Но полная слава и исполнение пророчеств Божией Матери о себе Самой воссияла после Успения и славного Ея Вознесения, *слава ея боголетно сияет чудеса*.

Известен тот факт, что в Священном Писании из всех жен только у Сарры указывается ее возраст. Почему Богодухновенный пророк так выделяет Сарру из всех прочих жен? Как известно, Исаак — прообраз Иисуса Христа, соответственно, Сарра — прообраз Девы Марии: «Образом хотя несовершенным, как несовершенно все ветхозаветное пред новозаветным..., впрочем, образом примечательным, сходным, убеждающим признать и прославить премудрость, начертавшую верный образ гораздо прежде, нежели явилось изображаемое».¹⁵ Примечательно, что престарелая

Сарра, хотя и не дева, но тем не менее была прообразом Девы Марии, когда после рождения Исаака больше никого не рождала: «...после единственного благословенного рождения чуждающаяся рождения до самой смерти своей».¹⁶

Что удивительно, Сарра отличалась любовью к целомудрию, — по тем временам явление незаурядное. Но так как тогда такое явление было не понятно для людей Ветхого Завета, то деесписатель не пишет об этом. «И как искусно нарисован сей образ Приснодевы Марии в жизнеописании Сарры!.. Он записывает время рождения Исаака и время смерти Сарры, читатели ветхозаветные не могут сим смутиться, а мы видим, что сие писано в наставление наше, дабы показать нам назидательный образ Приснодевы Марии, дабы показать нам мысль, как издревле те самые люди, которых особенным благословением было чадородие, предчувствовали достоинство и высоту девства Христианского»¹⁷. Похожую мысль о Сарре и Анне, как прообразах Божией Матери, высказывает Массильон: «Она начинала познавать, что воследовавшие события с Саррою и Анною Самуиловою были не что иное, как предуготования того, что происходит пред очами Ея»¹⁸.

В одной из проповедей на Успение святитель цитирует стих из благовещенского приветствия. Тема, которая была поднята в Благовещении, активно развивается на Успение. *Ангел рече: радуйся Благодатная: Господь с Тобою, благословенна Ты в женах. Она же видевши смутися о словеси его* (Лк.1, 28, 29). Но если внимательно всмотреться в жизнь Богородицы, то у Неё немного было поводов для радости, а для скорби достаточно. Святитель рассуждает: «...то в изнурении от подвигов, то в пререкании от народа, то в опасности от врагов и в руках самих врагов; когда против Него возносимые вопли и хуления, Ему наносимые удары раны поражали Твое сердце; когда Он вместо Себя дал Тебе чужого сына; когда Ты видела Его последний взор, слышала Его последний глас, сопровождала Его бездыханное тело. Свет воскресения Его, без сомнения, осиял Тебя обильнее всех: но не тем ли паче, как после молнии ночь, темною и безвидною должна была остаться для Тебя земная жизнь, когда Он сокрылся в вознесении на небо? И сия ли есть судьба Благословенная в женах - сперва быть сиротствующею матерью после умершаго на кресте Сына, потом от воскресшаго и присноживущего в небесной славе Сына, вновь остаться на земли сиротствующею Матерью»¹⁹. Но после Успения Богородицы происходят обратные вещи. Теперь не только небо, не только Ангелы принимают участие в радостном событии, но и весь земной род, вся Церковь благословляет Пречистую Деву. Таким образом, происходит очень знаменательная вещь. Именно Успение открывает дверь в почитание и прославление Божией Матери. Слово Архангела полностью исполнилось только после успения Пречистой: «...не один Ангел тайно благовествует Тебе радость; род человеческий благословляет Тебя, Благословенная в женах. Подобно, как слава Твоего Сына и Бога, и Твоя слава Боголепная из гроба возсиявает»²⁰. Успение Пречистой тесно связано у святителя с Её славным вознесением: «Чудеса Твоего Успения открывали, что Богоносная душа Твоя отходит прямо к Богу: праздный после погребения гроб Твой показал, что и в теле Твоем смерть не

нашла себе никакой пищи, то есть, ничего грехом зараженного, и потому ничего тленного»²¹. Важно что святитель после Успения видит Пречистую не только как Божию Матерь, честнейшую Херувим и славнейшую без сравнения Серафим, но и как Царицу по благодати: «Царица по благодати, *предстала Ты одесную Царя по естеству, в ризах позлащенных одеяна* (Пс.44, 10), или по другому созерцанию, *облечена в солнце* (Апок. 12, 1)».²²

Успение Божией Матери есть не смерть, а только переход. За темную дверь гроба отвергается нам светлая дверь света. Как мы слышим в церковной песне, *живот предобручает смерть*, сама смерть преобразилась и изменилась в легкое слово успение. Мысль о смерти полезна и необходима: «Во всех словесех твоих, говорит он, поминай твоя, и во веки не согрешиши» (Сир.7.39). Вообще происходит невиданное событие — смерть становится предметом праздника. «И что значит, что смерть сделалась предметом праздника? — Торжественно возвещаем в Церкви смерть Господню, как спасительную и живоносную для всех нас: торжественно воспоминаем и смерть Матери Господа... и возвестив, что Христос восста от мертвых, начаток умершим бысть (1 Кор.15.20), — Святая Церковь, как бы заботилась, чтобы наша вера и надежда не утомились долгим ожиданием последующего за сим начатком воскресения умерших: и потому она приводит нас к другому гробу, также в третий день после погребения отверстому, и уже праздному от тела, в нем погребенного, и как бы указуя, говорит нам: вот действительный, скорый, очевидный в лице Матери Господней опыт воскресения, которого Христос был начаток»²³. Воскресение Божией Матери — это одно из первых проявлений воскресения среди всего человечества. Святитель проводит сравнение между смертью и воскресением Спасителя и смертью и воскресением Божией Матери. Божия Матерь не только первая из всего человеческого рода смогла ответить на Божий призыв и принять Самого Воплотившегося Господа, но и приняла самое непосредственное участие в состоявшейся победе Христа над смертью своим последовавшим за успением воскресением. Божия Матерь во всем подражала Своему Божественному Сыну, даже до смерти, хотя Она честнейшая Херувим и славнейшая без сравнения Серафим, как Она увидела смерть, если ангелы, которых Она без сравнения выше, не знают смерти? Ответ один: «Должно думать, что, по Своему всегдашнему смирению и по желанию подражать уничижению Своего Божественного Сына, Она сама желала не миновать уничиженного пути смерти временной».²⁴ Весь земной путь Божией Матери было непрестанное стремление к небу. Все события земной жизни были пронизаны этим стремлением. Особенно после славного Христова Воскресения и Вознесения. «Наконец, когда воскресением и вознесением Христовым единственное сокровище Ея возвратилось на небо; и по чувству материнскому, но наипаче по чувству благодатному, без сомнения, сердце Ея постоянно было там, где Ея сокровище. Остальная жизнь Ея на земли была один неуклонный взор из времени в вечность, одно протяженное вздыхание к воздуху небесному — к небесной жизни со Христом в Боге»²⁵. Теперь, как об этом пишет Массильон, «...не было в Ней никаких

желаний кроме небесных; никаких побуждений кроме Божественных; никакой радости кроме надежды видеть Своего Возлюбленного... и потому смерть Ея была не что иное, как окончание страданий Ея... Она обрела то, что как бы потеряно было; соединится паки с Возлюбленным Сыном Своим». ²⁶ Путь Божией Матери - это путь не только Её, но и всех христиан. Божия Мать призывает последовать Её путем всех стремящихся к спасению.

Предста Царица одесную Тебе. Вся слава Дщери Царевы внутрь (Пс.44, 10,14). В одном из самых таинственных псалмов, рассуждает святитель, Псалмопевец пророчески говорит о Пресвятой Богородице. Дева Мария Она и дочь Царева, царя Давида. Слава Её в высшей степени высокая. Она единственная из земных дочерей родившая Бога. «Но вся слава Её внутрь, поелику состоит не во внешнем блеске и великолепии, но во внутренних совершенствах и добродетелях и поелику Пресвятая Дева, во все житие Свое на земле, смирением заключала Свою славу в Своем сердце и удерживала от проявления». ²⁷ Смирение Божией Матери, которое было украшением Её добродетелей, было скрыто во время всей Её земной жизни, как скрыты были и все Её добродетели, скрыта и сама Ея жизнь. Слова «вся слава дщери Царевы внутрь» в полной мере можно отнести к Её земной жизни. Но слова «предста Царица одесную Тебе» без сомнений относятся к Её Успению. «...Обрели Пресвятую Деву Богородицу, по Успении на земле восшедшую на Небо, как Царицу, во славе представшую Царю Славы и предстательствующую о нас благодатно и спасительно». ²⁸ Интересен тот факт, что митрополит Платон подобным образом отзывается о Божией Матери в своем слове на Успение: «Почему благопристойно теперь преблаженную сию Деву и Мать приветствовать можем оными Давидовыми словами: *Слыши дщи, и виждь, и приклони ухо твое, и забуди люди твоя и дом отца твоего, и возжелает Царь доброты твоя*; почему и предстала ты, Царица, одесную его в ризах позлащенных одеяна и преиспещрена». ²⁹

Мне еже жити Христос:и еже умрети приобретение есть (Флп.1, 21). Успение Божией Матери - событие печальное, но оно и радостное. Как такие противоположности могли встретиться. Смерть во все времена считалась несчастьем и большой потерей для близких. Как можно радоваться, когда Божия Мать почилла. «Здесь видна сила благодатной святости. Она и смерть превращает в жизнь, а потому и печаль в радость». ³⁰ Смерть — не несчастье, а приобретение, и это в первую очередь относится даже не к апостолу, а Божией Матери. «Пресвятая Дева с большим правом, нежели сам святой Павел, могла присвоить его слова: *мне еже жити Христос:и еже умрети, приобретение есть*». ³¹ Таким образом, ещё до апостола Павла Дева Мария в полной мере жила этими словами и показала их на примере своей жизни.

Что значит слово «Успение», и к кому оно может относиться? Если вернуться в Ветхий Завет, то такого слова там нет. «Кончина даже праведных и святых там не называется успением, но смертию. В книге Бытия о Патриархах первого и второго мира одинаково пишется: *поживе- и умре* (Быт. 5, 5). О самом Отце верующих написано: *ослабев умре Авраам* (Быт. 25, 8). Подобно о Пророке Самуиле: *умре Самуил*

(1 Цар. 25, 1).»³² Из этого следует, что слово «Успение» — язык Нового Завета. «Но откуда же заимствовано наименование сна для смерти? Должно думать, что из уст Христа Спасителя. *Лазарь друг наш усне...* Видно, что это был новый язык, потому что Апостолы не поняли его, Господь нашел нужным перевести Свое изречение на их обыкновенный язык: *Лазарь умре*». Митрополит Платон об этом пишет так: «Ибо блаженнейший Учитель наш, в предложении нашем, о Иаировой дщери говорит, что *не умре девица, но спит*, и в другом месте сказал, что *Лазарь друг наш не умре, но усне*. А сим сну уподоблением показал весьма ясно, что нас смерть не смущает, но как сладкий сон упокоевает».³³

«В слове *успение* скрывается указание на церковное предание, что Божия Матерь на третий день по Своем преставлении от земли явилась Апостолам в небесной славе, и то был не один дух Ея, но купно с воскресшим телом, котораго потому уже и не обрелось во гробе Ея».³⁴ Интересно познакомиться с тем, как говорил об этом митрополит Платон: «Преставление, говорю, и успение, а не смерть; боюся бо назвать смертью то, чрез что Препоблагословенная оная Матерь и Дева прешла в живот»³⁵.

Усыновление апостола любви Иоанна Богослова Божией Матери есть знак не только усыновления апостола, но что в лице апостола Иоанна Богослова усыновляются все апостолы, и не только они, но и все христиане: «...но всех учеников Своих, всех православно верующих Христиан дает Он Ей в сыны и дщери, чтобы они пользовались Ее Материнским попечением».³⁶ Когда Богородица отошла в Церковь Небесную, «...союз Ее с верующими на земле не только не прерывается Ее отхождением, но еще отселе становится крепче, обширнее и деятельнее и что живущая в Ней благодать, столь долго сокрываемая смирением, должна открыться из Ее гроба и наполнить Вселенскую Церковь Ее славою, по Ее раннему, некогда невероятному, но совершенно верному предсказанию: *Ублажат Мя вси роди* (Лк.1:48)».³⁷ Начало прославления Божией Матери было положено Ей Самой в Ее изречении: *ублажат Мя вси роди* (Лк.1:48). Но позже во время всей Ее земной жизни совершенно нельзя было сказать об этом. «Не легко было обозреть весь путь жизни Пресвятой Девы, большей частью закрытой Ее безмолвием, и молчанием Евангельской Истории».³⁸ Но наоборот, слава начинает открываться на Голгофе. Само присутствие Богоматери при кресте Своего Сына есть явление удивительное. Какая мать земная смогла бы это перенести? Как Богородица смогла это перенести, «...когда даже чужие при виде Господа били себя в перси, и земля трепетала, и камни вздыхая разрывались, и солнце было в обмороке?»³⁹. «Не иным чем, как Ее глубокою преданностью судьбам Божиим, Ее верою в Божественную силу Своего Сына».⁴⁰

Радуйтесь, яко с вами есмь во вся дни. Эти слова очень похожи по своему содержанию и смыслу на слова воскресшего Спасителя: «Я с вами во вся дни до скончания века» (Мф. 28,20). Вся жизнь Богородицы была уподоблением Господу Иисусу Христу. Смерть-успение, затем через три дня воскресение и вознесение Ея на небо. Оставила Пречистая и наследие свое. Какое же оно? Как и наследие

Господа — радоваться. И Церковь Христова есть хранительница этого благодатного завещания. Сама форма этой проповеди напоминает акафист: «Радуйтесь, души, подвижающиеся в вере, по образу Петра... Радуйтесь, души, стремящиеся к совершенству любви... Радуйтесь ревнители истины... Радуйтесь, хранящие девство и целомудрие...»⁴¹. Тем же, кто не вёл благочестивую жизнь Богородица оставила покаяние как часть своего наследия тем, которые не стяжали тех добродетелей, которые были присущи Богоматери.

Икона Успения ясно и убедительно показывает то, что было с душой Богоматери по Ее Успению. Так как Священное Писание ничего нам не говорит о Ее Успении, то икона написанная святителем Петром⁴², как раз показывает нам сие священное событие. Но в какой мере можно доверять авторитету св. икон? Святитель Филарет ссылается на прп. Иоанна Дамаскина: *«Понеже не вси знают Писания, ниже вси в чтении утражняются: сея ради вины разсудиша святии отцы, да сия (яже в воплощении Сына Божия содеяшася), аки преславная аки дела, на иконах изображаются, скорейшего ради воспоминания»*⁴³. На иконе изображено погребение Пречистой Девы. Собор апостолов, которые несут почившее тело Богородицы. Это первая часть иконы. Что она нам показывает, о чем напоминает? «Напоминает о грозном законе смерти».⁴⁴ Святитель постоянно задается вопросом, как возможно умереть Той, хотя и на краткое время, которая была и телом и душой жилищем Бога. Как могло коснуться Ее тление? Ведь еще до того как соделаться Богоматерью, Она была, «по изъяснению церковного Богослова (Иоанн. Стихира на Благовещение), *предочищена Духом*, чтобы Ей быть достойным сосудом воплощения Сына Божия»⁴⁵. Очевидна одна мысль святителя, что раз успение было допущено Самой Пречистой, значит Она могла, если бы захотела этого, не принять смерти и не умереть а сразу перейти в Божественное Царство, но только смирение не позволило Ей этого. Хотя святитель Филарет подчеркивал момент свободной воли Богоматери даже в смерти, все же всю тайну Пречистой он видит в Ее смирении: «...могло быть допущено по Ее смирению, по которому Она не хотела бы пребыть совсем непричастною смерти, когда Пребожественный Сын Ее вкусил смерти». Во всем хотела Пречистая уподобиться Христу, даже в самой смерти. Но что видим еще на иконе. На иконе изображен Христос, который держит на руках Пречистую Деву. «Какая точность Небесного Судии в воздаянии по делам по земной жизни! Поелику Приснодева носила на руках своих Сына Божия во время Его земного младенчества, то в воздаяние за сие Сын Божий носит Ее душу на руках Своих, в начатке Ее небесной жизни»⁴⁶.

«Красен добротою паче сынов человеческих и престол твой Боже в век века» (Пс.44, 3). Эти слова относятся к Самому Господу Иисусу Христу. Но в этом же псалме говорится и о другой славе: *Вся слава Дщери Царевы внутрь (Пс.44, 14)*. О какой славе здесь идет речь? Слава - на то она и слава, что заметна и очевидна для всех. А здесь пророческий дух говорит о славе Царицы внутренней. Царица и Дщерь Царева и есть Матерь Божия. «Царица и Дщерь Царева вместе, потому что

Она есть и Матерь и Дева, — восходит от земли на небо, чтобы предстать одесную Царя Христа, и сообразно с достоинством Матери Его, воспринять достоинство Царицы небесной»⁴⁷. Кто мог стяжать внутреннюю славу, как не Пречистая Дева. «Что может быть выше и полнее внутренней славы Ея, Ея беспримерной чистоты, Ея духовного совершенства, Ея святости? Но все сие, во всю жизнь Ея покрыто было почти непроницаемым покровом, Ея глубоким смирением. Все что могло прославить Ее пред человеком, Она или скрывала, или устраняла от Себя».⁴⁸ Само благовещение Пречистая Дева скрывает от всех, Иосиф не знал этого, если бы Ангел не открыл сие. Так же и Елисавете Дух Святой открыл эту божественную тайну. И так во всей своей жизни Матерь Божия скрывалась от всякой славы человеческой. Когда Христос творил чудеса мы не встречаем какого-либо упоминания о Богоматери. Но Она была там, где были страдания Его божественного Сына. Святитель Филарет не исключает мысль, что по воскресении Своем Господь явился прежде всего Пречистой Деве: «После того как Он видел Ее страждущую при кресте и утешил Ее, возможно ли, чтобы Он не утешил Ее преимущественно пред другими Своим явлением по воскресении? Однако сие не прославлено в Евангелии, подобно видениям Магдалины и других; и предание о сем не полно конечно вследствие смиренной сокровенности, которую Мариам имела правилом Своей жизни».⁴⁹ Также и в книге Деяний Пресвятая Богородица упоминается лишь однажды как «Мария, Матерь Иисусова» (Деян. 1. 14). Святитель Филарет особо подчеркивает, что Успение это открытие внутренней славы Богоматери не только для неба, но и для земли. Если в Благовещении Сам Создатель нисходит к твари, то в Успении творение восходит к Творцу⁵⁰. Такова суть этих двух Великих Праздников.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Свт. Филарет, митрополит Московский. Творения. Слова и речи. М., 2005. Т.2. С.395

² Свт. Филарет, митрополит Московский. Творения. Слова и речи. М., 2006. Т.3. С.428

³ Там же, С.430

⁴ Там же, С. 430-431

⁵ Там же, С. 431

⁶ Там же, С. 432

⁷ Там же, С. 197

⁸ Массильон, епископ Клермонский. Собрание проповедей. СПб., 1856. Т.7. С. 4.

⁹ Там же, С. 113.

¹⁰ Свт. Филарет, митрополит Московский. Творения. Слова и речи. М., 2007. Т.4. С. 85

¹¹ Там же. С.85

¹² Преосвященнейшего Платона, Архиепископа Московского и Калужского «Поучительныя слова и другие сочинения». М., 1781г. Владимирская, Т.10. С. 155

¹³ Свт. Филарет, митрополит Московский. Творения. Слова и речи. М., 2007. Т.4. С.86

¹⁴ Там же, С. 86

¹⁵ Свт. Филарет (Дроздов). Избранные труды, письма, воспоминания. М., 2003. С.289

- ¹⁶ Там же, С. 290
- ¹⁷ Там же, С. 290
- ¹⁸ Массильон, епископ Клермонский. Собрание проповедей. СПб., 1825-26 гг. Т.7. С.55
- ¹⁹ Свт. Филарет, митрополит Московский. Творения. Слова и речи. М., 2007. Т.4. С.175
- ²⁰ Там же, С.175-176
- ²¹ Там же, С.176
- ²² Там же, С.176
- ²³ Свт. Филарет, митрополит Московский. Творения. Слова и речи. М., 2007. Т.4. С.340
- ²⁴ Свт. Филарет, митрополит Московский. Творения. Слова и речи. М., 2007. Т.5. С. 21
- ²⁵ Там же, С.23
- ²⁶ Массильон, епископ Клермонский. Собрание проповедей. СПб. 1856. Т.7. С. 123
- ²⁷ Свт. Филарет (Дроздов). Избранные труды, письма, воспоминания. М., 2003. С. 424
- ²⁸ Там же, С.424.
- ²⁹ Преподобнейшего Платона, Архиепископа Московского и Калужского «Поучительныя слова и другия сочинения». М., 1763. Т.1. С.34
- ³⁰ Свт. Филарет, митрополит Московский. Творения. Слова и речи. М., 2007. Т.5. С.90
- ³¹ Там же, С. 90
- ³² Там же, С.133
- ³³ Преподобнейшего Платона, Архиепископа Московского и Калужского. «Поучительныя слова и другия сочинения». М. 1763. Т.1. С.34
- ³⁴ Свт. Филарет, митрополит Московский. Творения. Слова и речи. М., 2007. Т.5. 1851г. С.133
- ³⁵ Преподобнейшего Платона, Архиепископа Московского и Калужского «Поучительныя слова и другия сочинения». М. 1763. С.34
- ³⁶ Свт. Филарет, митрополит Московский. Творения. Слова и речи. М., 2007. Т.4. С.407
- ³⁷ Там же С. 407
- ³⁸ Там же С. 408
- ³⁹ Там же С. 409
- ⁴⁰ Там же С. 410
- ⁴¹ Свт. Филарет, митрополит Московский. Творения. Слова и речи. М., 2007. Т.5. С.164-165
- ⁴² Свт. Филарет (Дроздов). Избранные труды, письма, воспоминания. М., 2003. С. 413
- ⁴³ Там же, С. 413
- ⁴⁴ Там же, С. 413
- ⁴⁵ Там же, С. 414
- ⁴⁶ Там же, С. 416
- ⁴⁷ Свт. Филарет, митрополит Московский. Творения. Слова и речи. М., 2007. Т.5. С.265
- ⁴⁸ Там же, С. 265
- ⁴⁹ Там же, С.266
- ⁵⁰ Свящ. Павел Хондзинский. Премудрость созда себе дом. Святитель Филарет Московский в его гомилиях на Богородичные праздники. ЖМП, 2002, №6. С.46

Белошенков Д.С.

С ЧЕГО НАЧАТЬ РАЗРАБОТКУ ИНТЕРНЕТ-СТРАНИЦЫ (продолжение)



Белошенков Дмитрий
Сергеевич, проректор по
научно-методической работе
Рязанской Православной
Духовной Семинарии

Письмо восьмое.

Благословите, отец Терентий!

Вы спрашиваете: *почему я ввожу адрес сайта, а программа его не находит?* Всё просто: **адрес сайта следует вводить в адресную строку Вашего браузера** (программа для просмотра сайтов), а не в поле поиска. Это был *краткий* ответ. Теперь всё подробно.

В основе сети Интернет лежит понятие «гипертекст». Впервые это слово появилось в 1965 году, а придумал его американский социолог и философ Теодор Холм Нельсон (кстати, сын знаменитой американской актрисы Селесты Холм). В его понимании, любой текст становится гипертекстом, когда он ветвится и выполняет определенные действия по запросу. В широком смысле гипертекстом является любая сказка, история, энциклопедия, где встречаются отсылки к другим частям данного текста, имеющие отношения к данному термину. (Наиболее характерным примером в литературе является роман сербского писателя Милорада Павича «Хазарский словарь»).

Применительно же к миру Интернет, гипертекст – это любой текст, в котором некоторые слова являются гиперссылками. Гиперссылка – это графическое изображение или текст на сайте, в письме электронной почты или в каком-либо электронном документе,



устанавливающий связь и позволяющий переходить к другим объектам Интернета.

Гиперссылка может быть добавлена к любому элементу гипертекстового документа и обычно выделяется графически. На сайтах текстовые ссылки по умолчанию выделяются синим цветом, при наведении на них курсора мыши в окне браузера изменяются, например, меняют цвет или выделяются подчеркиванием. Посещенная ранее ссылка обычно выделяется цветом, отличным от цвета непосещенной ссылки. Именно поэтому при подготовке текста для сайта ни в коем случае не используйте подчеркивание и синий цвет. Пользователь может подумать, что это гиперссылка!

А еще гиперссылки бывают «битыми». «Битой» ссылкой называют такую гиперссылку, которая ссылается на отсутствующий по каким-либо причинам объект, например, если документ или файл удален или перемещен администратором ресурса, на котором он был расположен, или если сам ресурс недоступен. Обычно в таком случае на странице появляется сообщение с кодом ошибки 404 – встречали, наверное? Это всё равно, как если бы мы отправили письмо своему другу в город Шахты Ростовской области, а оно вернулось с пометкой «адресат выбыл».

Именно благодаря гиперссылкам мы заходим в Интернет на 5 минут «проверить почту», а встаем из-за компьютера через два часа с красными от усталости глазами. Такое времяпровождение в сети часто называется «Веб-серфингом», то есть переходами с одной страницы на другую по попавшимся под руку (а вернее под мышь) гиперссылкам.

Именно благодаря гиперссылкам мы узнаем о новых страницах в Интернете. Любое упоминание о новом сайте сопровождается гиперссылкой. Раз – и ты уже читаешь новости, рассматриваешь картинки, скачиваешь книгу с сайта, о котором еще пять минут назад не имел ни малейшего представления.

В одном из первых писем я уже говорил, что о сайте можно узнать всего тремя способами. Первый – это гиперссылка в тексте. Второй – поисковый запрос. То есть заходишь на сайт поисковой системы Яндекс или Гугл, вводишь интересующее тебя слово и копаешься в списке предложенных сайтов. Третий – это когда адрес сайта вводится вручную. И тут начинается путаница.

Современные браузеры последнее время имеют привычку при загрузке показывать поисковую строку одной из популярных поисковых систем – Яндекс, Гугл или Мэйл. Иногда это вводит пользователя в тупик. Вот, скажем, появился сайт у новой епархии. Вы открываете браузер, вводите, как Вам кажется в адресную строку, название сайта (что-нибудь типа novaya-eparhia.ru) и видите на экране надпись: такой сайт не существует. Всё правильно! Только с одной поправкой – **такого** адреса не существует в базе данных **этой** поисковой системы. Правильно будет сказать – сайт пока не проиндексирован поисковой системой. Иногда разработчики не торопятся его индексировать, особенно когда идут «строительные работы». Как быть-то? Как на сайт зайти?

У каждого браузера есть адресная строка. Это отправная точка нашего перехода на любую страницу Интернета. Любимые страницы мы имеем привычку хранить

в закладках, но для первого захода требуется ввести адрес. Например, yandex.ru.

У любой страницы любого сайта есть конкретный адрес. Главная страница, как правило, короткая, например yuzeparh.ru. Внутренние же страницы настраиваются отдельно. Желательно, чтобы это выглядело не как:

http://www.kakoy-to-sait.ru/index.php?option=com_content&view=article

а например:

http://www.skopin-eparhia.ru/nikolo-cherneevskiy.

То есть каждая страница имеет в адресе «человеко-понятное слово» в транслитерации. Если же говорить научным языком, такой адрес называется URL (от английского Uniform Resource Locator, что значит Единый Указатель Ресурсов). Этот термин был изобретен в 1990 году Тимом Бернерсом-Ли, которого еще называют «отцом-основателем Интернета».

Про адреса мы уже говорили – это то, что идет перед «точка ру». Главное, отец Терентий, **не путайте адресную строку со строкой поиска**. Вводите адрес (URL) сайта в адресную строку браузера, которая находится, как правило, в верхней части экрана, под главным меню браузера (или под закладками, как в современном браузере mozilla). Если такой нет, скорее всего, она была отключена и включить ее можно в настройках самого браузера. У каждого браузера свои настройки. Например, в mozilla она открывается следующим образом: firefox->настройки->панель навигации.

Поисковые же системы предлагают строку для ввода слов, которые мы предполагаем найти на возможных сайтах.

И что? – спросите Вы. – Зачем мне нужна вся эта информация? Отвечаю: во-первых, она нужна для безопасности. Один из популярных способов взлома почты – подмена адреса сайта.

Есть у меня хорошая знакомая уже в почтенном возрасте. Тоже, как и Вы, пользуется вместо адресной строки строкой поиска. Однажды ввела адрес своей любимой почтовой программы mail.ru. Зашла на нее с поискового сайта, ввела логин, пароль почтового ящика... Можно сказать, собственноручно передала свои данные злоумышленникам. Не посмотрела, что внешне похожий сайт имел совсем другой адрес. А в поисковой системе этот «двойник» находился на самом верху, в разделе... «реклама». Как говорят сегодня – «лопухнулась».

Бывает по-другому. Заходишь на одну страницу, а она перенаправляет тебя на другую, хорошо, если вовремя твой антивирус завизжит, намекнет, так сказать, что ты, братец, не туда залез. А если визжать нечему, антивирус не установлен?

А во-вторых, желательно настроить свой сайт так, чтобы URL каждой страницы соответствовал названию статьи. Как на примере выше: если статья посвящена Николо-Бавыкинскому монастырю, то и в адресе страницы должно быть написано *nikolo-bavykinskiy*, а не *index.php?option=com_content&view=*

И еще. Будет очень полезно, если внутренние закладки Вашего сайта имеют

«говорящие» названия. Например: «скачать последний номер журнала можно **тут**» лучше заменить на «**скачать последний номер журнала**».

Отец Терентий, спасибо, что дочитали статью до конца. Информация достаточно сложная, но необходимая для человека, путешествующего по сети Интернет. Мне пришлось балансировать над желанием съехать в техническую терминологию и не начать Вас тут же учить программированию. Простое осознание того, что такое адрес страницы будет Вам подспорьем в ежедневной работе над сайтом Вашего благочиния.

С глубоким уважением, Д.С.

Письмо девятое.

Отец Терентий, благословите!

Вы меня спрашиваете: *а какие вообще бывают сайты? Как их классифицировать?* Приведу Вам классификацию **по цели создания сайта**. Собственно с указания цели или, говоря современным языком, миссии сайта начинается разработка своего представительства в Интернет.

Сайт-визитка.

Цель – аналог бумажной визитки, ее «расширенная» версия. Адрес, телефон, пара десятков фотографий, расчетный счет, имя настоятеля... Всё, что нужно для того, чтобы человек получил первое впечатление об организации. Иногда такие сайты состоят из одной странички – так и называются «одностраничник». Иногда имеют небольшое меню, содержащее два-три раздела. В адресе сайта обязательно должно присутствовать название организации. Сайт содержит статическую информацию. Обновляется по мере необходимости.

Новостной сайт.

Цель – «накормить» посетителей сайта новостями. Но не любыми, а определенной категории. Это либо территориальные сайты, посвященные любым событиям, происходящим, например, на территории города Рязани. Либо тематические – новости спорта, науки, культуры. Главное, новости должны быть свежими, вкусными и полезными, как я уже писал, сравнивая новости с едой в ресторане. Сайт содержит динамическую информацию. Обновляется регулярно, не реже двух-трех раз в неделю. Желательно – ежедневно.

Блог.

Разновидность новостного сайта, но с одной разницей. Блог – это новостная лента одного человека. Как правило, каждая запись блога имеет раздел для комментирования, где можно по дискутировать с автором, задать вопрос или дополнить информацию. Цели у каждого автора блога свои, думаю, обобщить их можно так – «себя показать и о других рассказать». Сайт содержит динамическую информацию. Обновляется ежедневно.

Корпоративный сайт.

Расширенный сайт-визитка. То есть к официальной информации добавлена возможность либо задать вопросы (гостевая книга), либо подискутировать (форум), либо скачать дополнительную информацию. Основная цель подобного сайта – заинтересовать потенциальных клиентов организации и превратить их в реальных клиентов. Статическая и динамическая информация.

Сайт для продвижения продукта или услуги.

Тоже расширенная версия сайта-визитки. С одной разницей – сайт посвящен чему-то новому, о чем еще никто не знает. У подобного сайта, как правило, собственный адрес (см. предыдущее письмо), содержащий название этого нового продукта или услуги. Цель – направить внимание потенциального покупателя к нужной информации, чтобы он не тратил время на поиск информации в дебрях уже существующего сайта. Как правило, статическая информация.

Сайт-каталог.

В эпоху «до интернета» производителям приходилось тратиться на печать толстых цветных каталогов. Конечно, и в настоящее время типографии не бездействуют, но для любого предприятия теперь появилась возможность достаточно оперативно представить полный ассортимент своей продукции, обновлять его. Да еще и с видео приложениями. Да еще и неограниченного размера. Цель – «показать себя со всех сторон, чтобы посетитель сгорал от нетерпения получить свой собственный реальный экземпляр». Статическая информация, меняется в связи с добавлением новых позиций каталога.

Интернет-магазин.

Разновидность сайта-каталога. Это сайты, которые не только предоставляют фотографии, описания и цены на товары, но и имеют механизм приема заказов онлайн (то есть через компьютер). Как правило, пользователю нужно только щелкать по кнопке с товарами, все остальное будет сделано за него – подсчитают, упакуют, пришлют и поблагодарят. Цель – заполучить клиента со всеми потрохами. Ну и сэкономить на товарных площадях и на зарплатах продавцов. Мечта капиталиста сбылась – магазин работает 24 часа в сутки, 7 дней в неделю и никаких профсоюзов! На сайте в основном представлена статическая информация, обновляемая по мере изменения ассортимента продукции.

Интернет-портал.

Объемный сайт, наполненный различной информацией и он-лайн услугами. Как правило, это либо новостной сайт, либо сайт-магазин. Ну только о-очень большой. Фактически, это много-много небольших сайтов, объединенных под одним адресом. Статическая и динамическая информация.

Думаю, следуя этой классификации, большинству приходских сайтов (да и сайтов благочиний) в настоящее время следует остановиться на сайте-визитке

и сосредоточить работу на обеспечении епархиального сайта пусть редкой, но **регулярной и качественной информацией о жизни храма.**

С глубоким уважением, Д.С.

Письмо десятое.

Отец Терентий, благословите!

Вот Вы мне говорили, что *не знаете, о чем писать*, как придумывать темы для новостей, что выкладывать на сайте. В Буржуинете (распространенный термин для сайтов коммерческой направленности, преимущественно американских) есть такой деятель – Даррен Раус. Деятельность Даррена направлена на то, чтобы научить людей создавать информационные источники из всего, что они видят вокруг себя. Информация в основном представлена на английском языке, но как всегда не обошлось без чуда. В 2009 году в России вышла его книжка, посвященная ведению блогов.¹ Один из 2 тысяч экземпляров занял почетное место на моей книжной полке. Некоторой информацией из книги я хочу поделиться, чтобы была у Вас пища для размышления в поиске информационных поводов для ведения сайта.

Итак, **20 видов информации, которая может быть полезна для подготовки материалов сайта.**

1. Инструкции: как что-либо делать или чем-либо пользоваться.

Большое количество поисковых запросов начинается со слов «Как...». Люди ищут помощь, алгоритмы, инструкции, руководства. И Вы можете внести свой вклад, конечно, если разбираетесь хорошо в предмете. В крайнем случае, у Вас есть знакомые, которые разбираются.

2. Информация: о теме, волнующей автора.

Почему бы не рассказать посетителям сайта о том, что Вы хорошо знаете. Один из популярнейших ресурсов Интернета – Википедия – составлена по этому же принципу: люди рассказывают о том, что знают.

3. Обзоры: книг, программ, фильмов.

Вы прочитали новую книгу? Напишите о ней. Фильм посмотрели? Расскажите, стоит ли его смотреть Вашим друзьям. Скачали новую бесплатную программу в Интернете? Поделитесь и расскажите о пользе, которую она Вам принесла.

4. Списки: «7 ошибок, совершаемых...», «5 причин, чтобы...», «100 лучших книг...».

Списки очень популярны среди читателей, они легко составляются и могут оказаться полезны для того, чтобы поддержать чей-то интерес к общению с Вами.

5. Интервью: дайте возможность высказаться друзьям.

Лучший способ узнать мнение по какому-то вопросу – спросить эксперта, а не высасывать из пальца информацию. Не исключено, что Вы не только узнаете что-то новое, но и приобретете приятеля. Одна рекомендация Даррена по интервью – лучше задать один-два продуманных вопроса, чем десяток надуманных.

6. Конкретные примеры: решение вопросов на реальных примерах.

Ситуации из жизни как пример решения каких-либо задач.

7. Истории реальных людей: примеры для подражания, или наоборот, каким не надо быть.

Небольшие зарисовки из жизни. Исследование на тему. Не обязательно Ваших знакомых, сейчас, в эпоху Интернета, доступна любая информация.

8. Ссылка с описанием: на интернет-ресурс, блог.

Делитесь находками в Интернете! А Ваши собственные комментарии придадут самой статье большую оригинальность. Чем оригинальней ссылка, тем лучше. Ссылки полезны, поскольку они дают Вашим пользователям возможность прочитать что-то интересное, а также позволяют Вам находиться в курсе событий и завязывать отношения с другими пользователями.

9. О проблеме: негативные стороны продукта, услуги.

Если Вы столкнулись с какой-то проблемой, напишите, как Вы ее решили. Есть люди, ищущие помощи в решении проблем, которые могли приключиться с чем-то, что им принадлежит, или с чем-то, что они пытаются делать. Помогите им!

10. Сравнение или выбор: продуктов, услуг.

Напишите статью, в которой рассмотрите два товара или услуги по определенным критериям. Найдите сильные и слабые стороны. Ежедневно люди стоят перед выбором, может быть, Ваша статья поможет кому-то принять правильное решение и не сделать ошибку.

11. Эмоциональные слова.

Читатели хотят видеть за строчками текста на экране реального человека. Некоторая эмоциональность придает Вашему образу живость. Но будьте осторожны, не переборщите!

12. Предположения: «Это могло бы быть так...».

Сделайте предположение. Попробуйте порассуждать, предложите своим читателям продолжить обсуждение в комментариях.

13. Исследование: всего, что Вас окружает.

Оглянитесь, посмотрите, что Вас окружает. Опросы, сбор данных статистики могут занять много времени, но оно того стоит, если Вы приходите к интересным заключениям. Сопровождайте исследование симпатичными графиками, полезной статистикой – возможно, и на Вас начнут ссылаться с других сайтов.

14. Вдохновение: дайте людям надежду.

Иногда человеку на полпути к поставленной цели не мешает несколько добрых слов, которые помогут ему не сдаваться, а продолжать упорствовать в достижении намеченного.

15. Прогнозы и итоги: итоги уходящего года, прогноз на следующий год.

Несмотря на то, что прогноз погоды не всегда сбывается, мы продолжаем за ним следить. Подведение итогов – хороший стимул сравнить результаты и наметить цели. А может быть, и посмеяться над своими наполеоновскими планами.

16. Критические замечания: искусство косвенного намека.

Сказать о чем-то, чтобы человек понял свою ошибку и не затаил обиду, – искусство. Как, впрочем, и принять критику с благодарностью.

17. Споры: там, где рождается истина.

Людам нравится слышать мнения, и хотя они могут не всегда с ними соглашаться, если статьи пронизательны, конструктивны и написаны с уважением, они могут привести к росту Вашей репутации. Главное, смотрите, чтобы не росла Ваша репутация спорщика!

18. Статьи-предположения: «А что, если...?».

Считается, что из подобных предположений рождаются великие романы. Писатели придумывают ситуацию, помещают в нее героев и затем ищут выход из этой ситуации. Может быть и в Вас живет писатель?

19. Сатира: смешно и злободневно.

Один из любимых журналов прежних времен - «Крокодил». Спросите в библиотеке подшивку старых номеров – может быть, что-то вдохновит Вас на интересную сатирическую заметку.

20. Побуждение к действию: голосование, опрос, конкурс.

Напишите статью, которая вовлекает Ваших читателей в действие. В идеале они копируют Вашу статью и вовлекают в обсуждение своих читателей. Иногда подобный подход называется в Интернете «Идея-вирус».

Отец Терентий, я рад, что развеселил Вас. Конечно, в первоначальном виде не все идеи для написания статей годятся «как есть». Но главное, они позволяют расшевелить Ваше творческое мышление и способность придумать что-то новое и интересное, чтобы не только удержать внимание читателей, но и попытаться вдохновить их на какие-то действия. А иначе-то, зачем затевать всю эту возню с созданием сайтов?

С глубоким уважением, Д.С.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Даррен Раус, Крис Гаррет, «Ваш блог в интернете», СПб, «БХВ-Петербург», 2009.



В ПОМОЩЬ НАСТОЯТЕЛЮ,
БЛАГОЧИННОМУ

Жилина В.В.

РОЛЬ ПЕДАГОГИЧЕСКИХ ЗНАНИЙ В ПАСТЫРСКОМ СЛУЖЕНИИ (В продолжение разговора о воскресной школе. В этот раз – разговор об ошибках)



Жилина Вера Васильевна,
преподаватель Рязанской
Православной Духовной
Семинарии, сотрудник
Миссионерского отдела
Рязанской епархии

Еще раз о цели и ее ошибочном понимании.

Вернемся к целям воскресной школы. Довольно сильно заблуждаются те люди, которые полагают, что главное – дать детям и взрослым знания по Закону Божию, литургике, церковнославянскому языку, церковному пению и т.д. Как сказал один из священников (в кулуарах, конечно) в ответ на требование архиерея открыть воскресные школы при приходах: «Дел-то! Соберем детей, будем читать Закон Божий». Увы! Непонимание основной цели воскресной школы – залог ее нежизнеспособности.

Ниже приведены две цитаты. Попробуйте, не заглядывая в конец материала, в ссылки, догадаться, какова принадлежность сайтов, с которых они взяты.

Цитата первая: «Смысл деятельности воскресной школы не в том, чтобы научить детей точно воспроизводить знания, полученные на уроках. Гораздо важнее, насколько верно они будут следовать в своей жизни Евангельским Заповедям, насколько глубоко и последовательно воспримут их в качестве ценностного ориентира своего бытия, насколько готовы пожертвовать временным и сиюминутным ради горнего и вечного. Цель жизни христианина – соединение с Богом за рамками жития земного. Будет ли ребенок обращаться к Таинствам церкви в сложных и радостных обстоятельствах жизни, будет ли благодарным и



останется ли в лоне Православной церкви; научится ли делать выбор в соответствии с уровнем духовного опыта и получит ли просимое – всё это не в последнюю очередь зависит и от деятельности воскресной школы. Для того она и создается, чтобы оказать ребёнку и его семье помощь в духовном становлении и развитии. Это главная цель в деятельности воскресной школы»¹.

Цитата вторая: «Хочется, чтобы главным результатом работы воскресной школы стали сплоченные детская и взрослая общины, для которых Закон Божий стал бы Законом жизни»².

Думаю, немногие из читателей предположили, что вторая цитата – с сайта, который, на первый взгляд, не имеет никакого отношения к внутрицерковной жизни, тем более к конкретному храму. Но люди, строящие шахты, очень верно определили цель школы (сформулирована она, конечно, педагогом), ибо «Цель – идеальный или реальный предмет сознательного или бессознательного стремления субъекта; конечный результат, на который преднамеренно направлен процесс»³.

Так что «дел-то» на самом деле очень много, и дела эти трудоемкие. Как, впрочем, и все, что касается духовного становления человека. Понятно же, что только «чтением Закона Божия», а также преподаванием остальных предметов цели такой достичь невозможно.

Какие же еще ошибки совершаются в организации и работе воскресных школ?

О некоторых из них очень хорошо написала И.Н. Мошкова, кандидат психологических наук, директор воскресной школы при храме иконы Божией Матери "Животворящий источник" в Царицыно, в статье «Перспективы развития воскресной школы»⁴. Она отмечает 4 ошибки, с которыми столкнулись педагоги школы, ею возглавляемой.

Итак, **ошибка первая.** «Преподаватели Закона Божия и православного катехизиса не могут занять правильную позицию по отношению к учащимся. В результате этой ошибки происходит неоправданное отождествление функций педагога-воспитателя и функций священника, проповедующего в храме. Если священник наделен властью от Бога проповедовать Евангелие, толковать Закон и Заповеди Божии, призывая ко Спасению, то задачей педагогов является не столько призыв ко Спасению, сколько формирование у учащихся самого духовного произволения, т.е. желания Спасти».

Вообще о позиции преподавателя воскресной школы надо говорить отдельно. Но самое главное, пожалуй, это то, что некоторые из нас забывают Евангельские слова «А вы не называйтесь учителями, ибо один у вас Учитель - Христос, все же вы - братья» (Матф. 23:8) либо не прикладывают этих слов к тому делу, которое вершат, то есть к своему собственному служению. Обратите внимание, здесь нет указания на возраст ни того, кто учит, ни того, кто учится. Мы ведь все учимся всю жизнь. Могу сказать по личному опыту (а у меня больше 30 лет педагогического стажа): я много раз убеждалась в том, что образовательный процесс протекает эффективно

только тогда, когда ВСЕ его участники учатся, причем никогда неизвестно, кто учится больше – тот, кто сидит за партой или тот, кто стоит за учительским столом/кафедрой, или те, кто окружает учеников и учителей вне стен учебного заведения, в первую очередь – в семье. Если это верно для светской системы образования, то насколько же это верней для тех структур, в которых происходит образование духовное, а воскресные школы – именно из этого разряда.

Пока учащий не поймет, что он – учащийся, результат будет плачевный. Думаю, что вы имели такие примеры в жизни: в школе, других учебных заведениях, в семье и – что особенно печально – в своем служении.

Дорогие батюшки! Найдите возможность помянуть в молитвах на своих приходах «зде учащихся и учащихся». Если, конечно, таковые у вас имеются или вы так считаете. Тогда будет надежда, что с помощью Божией исправится позиция учащихся и учащихся, если это необходимо.

Вернемся к тексту цитаты: «...формирование у учащихся самого духовного произволения, т.е. желания Спаситься».

В педагогике есть золотое правило: самое сильное средство воспитания – личный пример. Конфуций сказал: «Расскажи мне, и я забуду. Покажи мне, и я пойму. Позволь мне сделать самому, и я научусь». Я бы к третьему добавила – сделай вместе со мной. Как нигде, это важно в становлении личности человека, а тем паче – в духовной жизни. Иметь перед глазами пример благочестивой жизни – великое дело. Но не меньшее дело – продвигаться в этом направлении вместе, учиться друг у друга на практике, воплощать в свою жизнь то, что слышишь в проповеди, читаешь в мудрых книгах: ДЕЛАТЬ ВМЕСТЕ.

И дети, и взрослые могут не просто узнать о связи духовных законов и повседневной жизни, а увидеть их воочию, если на занятиях воскресной школы будут разбираться с этой точки зрения реальные ситуации из жизни присутствующих. У большинства современных людей утрачено умение устанавливать причинно-следственные связи между собственными поступками и событиями своей жизни. Наши предки недаром говорили «Не плюй в колодец – пригодится воды напиться».

Ошибка вторая. «Педагоги невольно искажают евангельский дух преподаваемых дисциплин. Утверждение Спасителя, что мир во зле лежит вследствие человеческих грехов, нередко преподносится учащимся так, что это приводит их не к выводу о необходимости преображения себя и окружающего мира, а к пугливому и малодушному желанию укрыться от проблем этого мира в Церкви. В связи с этим, само Спасение трактуется, как необходимость укрыться за стенами храма от искушений и соблазнов, а не как необходимость духовного подвига по преодолению с помощью Божией своей немощи и деятельной христианской любви по отношению к ближним».

Это касается не только воскресной школы. К сожалению, это довольно распространенная позиция родителей, особенно родителей-неофитов. К еще большему сожалению, встречается такая позиция и у священнослужителей. Большинство

же из нас понимает, что такое «тепличное» воспитание чревато тем, что по мере взросления, когда наши дети так или иначе будут соприкасаться с этим миром, они либо усвоят худшее из него, либо просто растеряются, не имея практических навыков жизни в той, другой среде, не умея защищаться от ненужного, блокировать вредоносное, видеть грех, не осуждая грешника, а главное – не умея практически отличить добро от зла. То есть, на уровне теоретического знания они это делают – формально, а практически – не умеют. Кроме того, такая позиция может воспитать в ребенке (да и во взрослом) презрительное, высокомерное отношение ко всем, кто находится вне церковной ограды. Понятно, что это недопустимо.

Именно поэтому деятельность воскресной школы не должна ограничиваться жизнью внутри прихода, она должна иметь выход вовне. Что это будет – концерты и праздники для сверстников и взрослых вне прихода, помощь нуждающимся или что-то еще – это отдельный вопрос. Но деятельность и общение вне прихода так же необходимы, как деятельность и общение внутри прихода. Второе дает силы и средства для первого.

Ошибка третья «состоит в отрыве духовного образования детей от естественных условий воспитания и развития детей в семье, а также желании педагогов абстрагироваться от тех больших проблем, с которыми сталкиваются дети и подростки в семьях на современном этапе жизни. Желание "воспарить" над реальными насущными проблемами семьи, показать идеализированную картинку человеческой жизни, отсутствие готовности вникнуть в сложные, а иногда и трагические обстоятельства жизни детей в семье, превращает православие в "мечту о прекрасном", лишает учеников трезвенного и смиренного отношения к объективным трудностям жизни. В результате подобной позиции, преподаватели не укрепляют, а, напротив, невольно ослабляют духовные силы своих учеников, формируя неоправданные ожидания, что жизнь в семье может измениться сама собой».

Самое интересное – таким отношением мы можем спровоцировать детей на нарушение пятой заповеди. Ведь если реальное положение дел в семье не соответствует той идеальной картине, которую вольно или невольно рисуют преподаватели школы, то обвинить в этом легче всего родителей: именно они не смогли построить идеальную семью, в которой так легко и уютно должно было жить детям. И, как справедливо указывает И.Н.Машкова, «рисую радужную картинку жизни верующего человека, не совпадающую с суровой действительностью, педагоги душевно полагают к себе детей, которым в семьях живется особенно трудно». Ведь именно в школе их поняли, приняли, приласкали.

А педагоги при этом впадают в другое искушение. Сколько раз я слышала от студентов: «Почему мне об этом дома говорили, а я не слышал, а Вы сказали – и все понятно?» Сколько раз приходили они с теми вопросами, с которыми надо бы обратиться к родителям! Трудно при этом не потешить свою гордыню: надо же, как мне доверяют! И только позже приходит понимание того, что не радоваться надо, а сожалеть, что к чужому человеку идут с тем, с чем должны прийти к родителям.

Значит, надо помогать родителям. Выход также подсказан в статье: «Педагоги не должны насильно вторгаться в жизнь семьи через сознание детей, их задача - деятельно помогать родителям по-христиански воспитывать собственных детей, вникая в их проблемы, которыми они хотят поделиться, духовно просвещая и подсказывая полезные педагогические приемы».

При этом может быть, по меньшей мере, две формы работы.

Первая – открыть при приходе психолого-педагогическую консультацию. Не надо пугаться сложных слов. Педагогическое консультирование может проводить опытный профессиональный педагог, которого на приходе чаще всего можно найти. Можно, конечно, и не на приходе, но тогда надо будет контролировать его деятельность, потому что если педагог не воцерковлен, он может сделать массу ошибок именно в плане духовного просвещения. Контроль деятельности педагога-консультанта в этом случае не подразумевает постоянного участия священника, но разбор тех или иных ситуаций вместе или по свершившемуся факту, или – что лучше – если педагог в случае сложности ситуации берет тайм-аут, проговаривает ее со священником и только потом обсуждает ее с родителями, постепенно приучает педагога проводить границу между своей компетентностью и компетентностью священника в той или иной ситуации. Для педагога воцерковленного это довольно естественно, но и здесь определенный контроль нужен.

Кстати, такие совместные разборы приносят пользу не только педагогам, но и священнослужителям. Это ведь тоже источник педагогических (и не только!) знаний.

С психологическим консультированием сложнее, нужен православный или православно ориентированный психолог. Психологов сейчас много, но православная психология находится в стадии становления, поэтому найти такого психолога сложно. Однако опытный педагог в довольно большой мере психолог, а материалов, которые могут помочь, в интернете найдется много. Достаточно задать в поисковике «православная психология», вас выведут, например, на такие ссылки:

[http://dusha-orthodox.ru/;](http://dusha-orthodox.ru/)

[http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/psihologiya/chto_takoe_pravoslavnaya_psihologiya_i_psihoterapiya-all.shtml;](http://azbyka.ru/tserkov/duhovnaya_zhizn/psihologiya/chto_takoe_pravoslavnaya_psihologiya_i_psihoterapiya-all.shtml)

[http://www.psyho-terra.ru/;](http://www.psyho-terra.ru/)

[http://www.xpa-spб.ru/bib-tem/bib-tem2.html;](http://www.xpa-spб.ru/bib-tem/bib-tem2.html)

[http://www.m.ru/home.html;](http://www.m.ru/home.html)

http://krest.vn.ua/metodkabinet/4_prav_ps.php и др.

Можно и авторов назвать: священник Андрей Лоргус, протоиерей Борис Ничипоров, доктор психологических наук, член-корреспондент РАО, заведующий лабораторией Институт психолого-педагогических проблем детства РАО В.И.Слободчиков.

Второй вариант – создание семейной воскресной школы, о которой должен быть отдельный разговор. Но, по нашему опыту, если в воскресной школе создается группа для родителей, в которой могут заниматься и старшие (от 15 лет) дети, – это хороший вариант. Здесь могут обсуждаться и темы, и конкретные ситуации, причем

очень интересно увидеть ту или иную ситуацию глазами и взрослых, и подростков, найти точки соприкосновения, научиться внятно объяснять свою точку зрения. Такие группы – это школа построения диалога между поколениями, в которой люди учатся слышать друг друга. Были случаи, когда родители и дети обсуждали что-то дома, а потом выносили свои споры и непонимания на обсуждение в школе.

Польза от такой формы работы еще и в том, что это, во-первых, дополнительная возможность для родителей и детей пообщаться (а это всегда не лишнее при занятости современных родителей и детей!), а во-вторых, появляются общие темы, общие проблемы, проще говоря, появляется не только возможность, но и осознанная необходимость в таком общении с обеих сторон (что также не лишнее в свете надоевшей всем проблемы «отцы и дети», которая исчезает в таком случае просто на глазах).

При осуществлении и одного, и второго вариантов самое сложное – найти людей, которые возьмутся это делать и могут этим заниматься. Впрочем, священники лучше знают, что по молитвам Господь даст все на потребу.

И, наконец, **ошибка четвертая**, о которой, собственно, мы все время и говорим и которая касается не только школы. Это связано «с недооценкой опасности энтузиазма неопитства и игнорированием достижений педагогической и психологической науки». Не всякого человека можно допускать в воскресную школу. Даже очень опытные педагоги, которые только входят в церковную жизнь, рискуют впасть в некоторую экзальтацию, связанную с восторженным восприятием православия на первых порах. Особенно это характерно для женщин. Любой же неверный тон сразу чувствуется и детьми, и взрослыми. Излишняя эмоциональность не дает педагогу глубоко вникнуть в образовательный процесс, а иногда сводит почти на нет весь профессионализм, если таковой вообще имелся. Какой уж там учет достижений педагогики и психологии! Как говорил один из родителей: «Зачем я буду с детьми заниматься, развивать их? Я их в храм привел – а дальше Господь все управит! Мое дело – молиться». Правда, как говорил о. Иоанн Крестьянкин: «Мать начинает молиться, она просит Бога о помощи, но не получает. Почему же? Да потому, дорогие мои, что нельзя возлагать на Бога то, что мы обязаны сделать сами... нужен труд, нужно духовное напряжение, надо всегда помнить о детях и о своей ответственности за них перед Богом. Отцы и матери! одни без детей своих вы спастись не можете – и это надо помнить»⁵. Вот про труд как-то забывается, а духовное напряжение связывается исключительно с молитвой за своих чад. Между тем, наверное, нелишне было бы помолиться и о даровании нам, взрослым, разумения, в том числе понимания тех знаний по педагогике и психологии, которые накоплены Православием и которые могут оказать существенную помощь как в воспитании детей, так и в самовоспитании.

Здесь ставим очередное многоточие.

Автор будет благодарен за любые замечания, отзывы, критику, вопросы, предложения тем. Все это можно выслать по адресу: vera_0930@mail.ru

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Воскресенский собор г. Венева Тульской области http://voskresenskiya.prihod.ru/voskresnaja_shkola

² Открытие воскресной школы для детей и взрослых православного вероисповедания. Сайт шахтостроительной компании Донецкшахтопроходка, группа компаний Донецксталь. <http://dshp.donetsksteel.com/node/27>

³ <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D6%E5%EB%FC>

⁴ Полностью статью можно прочитать на различных сайтах, например, <http://www.synergia.itn.ru/kerigma/vosp-det/moshkova/stat/mosh-vsh.htm>.

⁵ Цит. по Священник Алексей Уминский. Заметки о высшем искусстве. <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/noauthor/children/72.html>



СОЗДАНО РЯЗАНСКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ ИСТОРИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО

27 декабря 2012 года в Епархиальном управлении под председательством митрополита Рязанского и Михайловского Павла состоялось собрание представителей общественности города Рязани, которое выступило с инициативой создания Рязанского Православного Исторического Общества, главными задачами которого стали бы изучение церковной истории и археологии Рязанского края, собирание и исследование церковных памятников, популяризация православных духовно-исторических ценностей и культурного наследия. Особое внимание участники обратили на просветительскую составляющую предстоящей деятельности: важно не только выявлять и накапливать исторические сведения, но и делать их доступными для людей и прежде всего для подрастающего поколения.

В ходе встречи было принято решение сформировать Инициативную группу, в задачу которой входила бы подготовка проектов основополагающих документов Общества.

21 февраля 2013 года в Рязанском епархиальном управлении на заседании Инициативной группы было принято Положение о Рязанском Православном Историческом Обществе, а также был избран Председатель Общества - протоиерей Николай Сорокин, ректор Рязанской Православной Духовной Семинарии, и избраны члены Координационного Совета Общества. Ответственным секретарем Совета был избран Николай Александрович Булычев – председатель топонимической комиссии при Рязанской городской Думе.

На этом же заседании был обсужден и принят план работы Общества на 2013 год. Его главной темой стало активное участие Общества в предстоящих епархиальных, общецерковных и государственных мероприятиях, посвященных 1025-летию Крещения Руси.

В соответствии с Положением о Рязанском Православном Обществе Координационным Советом были созданы четыре рабочие комиссии для реализации

основных задач Общества, а также информационно-аналитическая служба. Были предложены кандидатуры председателей комиссий и руководителя информационной службы для их последующего утверждения Главой Рязанской Митрополии, митрополитом Рязанским и Михайловским Павлом.



Митрополит Рязанский и Михайловский Павел на заседании Рязанского Православного Исторического Общества.



Митрополит Рязанский и Михайловский Павел (в центре); Епископ Касимовский и Сасовский Дионисий (слева); епископ Скопинский и Шацкий Владимир (справа); протоиерей Николай Сорокин, ректор Рязанской Православной Духовной Семинарии; игумен Свято-Троицкого мужского монастыря города Рязани архимандрит Андрей (Крехов).



Сергей Анатольевич Перимбаев, и.о. ректора Рязанского Епархиального женского училища (слева); Олег Павлович Мартынов, заведующий кафедрой Церковной истории Рязанской православной духовной семинарии.



(Слева направо) Василий Вячеславович Страхов, проректор по мониторингу деятельности, лицензированию и аккредитации РГУ им. С.А. Есенина; Юрий Вениаминович Гераськин – профессор кафедры истории России РГУ им. С.А. Есенина; Николай Александрович Булычев – председатель топонимической комиссии при Рязанской городской Думе.



1025-ЛЕТНИЕ КРЕЩЕНИЯ РУСИ В РЯЗАНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

В 2013 году Русская Православная Церковь отмечает 1025-летие Крещения Руси. В рамках юбилейного года во многих духовных учебных заведениях проводятся различные мероприятия. Рязанская Православная Духовная Семинария не исключение.

В конце февраля в РПДС проводился «круглый стол», во время которого были определены четыре направления для дальнейшей самостоятельной работы четырех групп студентов, в течение двух месяцев подготавливавших исследовательские работы.

По результатам исследовательской работы студентов 25 апреля 2013 года в стенах Семинарии состоялась студенческая конференция. Для участия в ней были приглашены учащиеся Рязанского Епархиального Женского Духовного Училища и студенты теологического факультета РГУ. Темы, которые обсуждались, касались в первую очередь истории, начиная с момента принятия христианства на русской земле и заканчивая современным состоянием Русской Православной Церкви, теми изменениями, которые произошли за последние 25 лет с момента празднования круглой даты - 1000-летия Крещения Руси. Вторая группа тем была посвящена личности пастыря, что особо актуально для воспитанников семинарии. Третью посвятили вопросам, связанным с трагедией 1917 года.

Темы, которые были затронуты на конференции и «круглом столе», вызвали живой интерес у ее участников. Организаторы мероприятия надеются, что сотрудничество ВУЗов продолжится и впредь, и студенты женского епархиального училища и РГУ будут постоянными участниками подобных встреч. В следующей конференции, которая запланирована на осень, предполагается участие и курсантов военных учебных заведений. Тем самым круг общения расширится.

Конференция стала третьим из запланированных в Семинарии мероприятий, посвященных празднованию 1025-летия Крещения Руси. Первое прошло в начале

этого года. Тогда совместными усилиями руководства Семинарии и городского Дворца детского творчества была организована выставка фоторабот «Русь православная». Задумана она была с целью привлечь внимание к красоте и величию русского архитектурного наследия, рассказать об особенностях влияния Русской Православной Церкви на быт и культуру России.

В выставке принимали участие 29 человек. Все они воспитанники и педагоги структурных подразделений Дворца детского творчества. На конкурс было представлено более 230 фотографий.

Конкурс фотографий проводился в 3-х номинациях. «Храмы и соборы» – первая. Здесь оценивался лучший пейзаж, где композиционным центром был храм. Во второй номинации «Православная жизнь» оценивалось умение передавать в фотографии особенности православного быта и культуры, духовные искания человека, были представлены жанровые работы и портреты. «Церковь и общество» – третья номинация. Она оценивала умение работать в жанре репортажной съемки во время различных православных событий и праздников.

16 января 2013 года в стенах Рязанской Православной Духовной Семинарии были подведены итоги выставки и состоялось награждение авторов работ победителей. Лучшие работы участников фотоконкурса были выставлены в учебном корпусе Семинарии.



Награждение участников фотовыставки «Русь православная»

Чаепитие в трапезной семинарии с участниками фотовыставки





Награждение участников фотовыставки «Русь православная»

Гости семинарии – участники фотовыставки «Русь православная»





Иерей Вячеслав Савинцев, зав. кафедры Церковно-практических дисциплин

Студенты семинарии, участники круглого стола





Костин Кирилл Константинович, преподаватель кафедры Церковной истории

Круглый стол был организован в просторной 1-й аудитории семинарии





С докладом выступает студентка отделения теологии РГУ Кулешова Светлана

Активный участник всех мероприятий семинарии, студент 2-го курса Коняхин Иван





С докладом выступает студент 3-го курса РПДС Опарин Геннадий

Участники студенческой конференции «Крещение Руси: история и современность»





Гости конференции - учащиеся женского епархиального духовного училища

Неожиданно для всех студент семинарии диакон Вячеслав Малов взял слово





Митрофанов Игорь Иванович, преподаватель кафедры Церковной истории

Выступает Мартынов О.П., секретарь Ученого совета, зав. кафедры Церковной истории





АННОТАЦИИ

Иеромонах Сергей (Акимов)

Методологические основания библейско-богословского осмысления происхождения сущего и жизни

В статье рассматриваются основные методы научного и религиозного познания, проводится изопоставительный анализ, выявляются различия, определяются объективные границы научного познания. Раскрывается сверхлогический характер религиозного познания.

Ключевые слова: Научное познание, религиозное познание, метод, методика, средство познания, рациональный подход, сверхрациональное познание, откровение, научная картина мира, религиозная картина мира.

The article discusses the basic techniques of scientific and religious knowledge, carried out a comparative analysis revealed differences are determined by the objective limits of scientific knowledge. Superlogical revealed character of the religious knowledge.

Key words: Scientific knowledge, religious knowledge, method, technique, means of knowledge, rational approach, super-rational knowledge, revelation, the scientific picture of the world, the religious world view.

Иеромонах Сергей (Акимов)

Православные богословы XX века о происхождении жизни

В статье представлены взгляды известных русских богословов XX века В.Н. Лосского и митрополита Сурожского Антония (Блума) на проблему происхождения жизни.

Ключевые слова: В.Н. Лосский, Творение, Логос, Бытие и бытие, Начало жизни, иерархичность бытия, митрополит Сурожский Антоний (Блум), материя, Дух, сознание, разные уровни жизни, Жизнь и жизнь.

The article presents the views of the famous Russian theologians 20th century V. Lossky and Surozhsky Metropolitan Anthony (Bloom) on the problem of the origin of life.

Key words: V. Lossky, Creation, Logos, Being and existence, beginning of life, the hierarchy of being, Surozhsky Metropolitan Anthony (Bloom), matter, spirit, consciousness, different levels of life, the life, and the life.

Мартынов О.П., Просняков О.В.

Ересь апокатастасиса: от истоков до современности

Статья представляет собой попытку историко-богословского анализа появления и развития идеи всеобщего восстановления (апокатастасиса) во Вселенской Церкви, отношения к ней соборного церковного сознания. Приводятся критические суждения Отцов Церкви, указывающие на еретичность этой идеи, постановления поместных и Вселенских соборов, документы Русской Православной Церкви, осудивших ересь апокатастасиса.

Ключевые слова: Всеобщее восстановление, апокатастасис, античная философия, Ориген, ересь, адские муки, вечность, свобода воли, Вселенские и Поместные Соборы.

The article is an attempt to historical and theological analysis of the emergence and development of the idea of universal restore (Apocatastasis) in the Universal Church, the attitude of the conciliar Church's consciousness. There are the critical judgments of the Fathers of the Church, indicating heresy of this idea, resolutions

of the local and Ecumenical councils, the documents of the Russian Orthodox Church, condemned the apocatastasis heresy.

Key words: Universal restoration, apocatastasis, ancient philosophy, Origen, heresy, the torments of hell, eternity, freedom of will, Ecumenical and Local councils.

Митрофанов И.И.

«Патриарх царя Дмитрия»

Статья посвящена жизни греческого епископа Игнатия, приехавшего в конце XVI века в Россию, и в период Смутного времени в царствование Лжедмитрия (1605-1606 гг.), ставшего патриархом Московским.

Ключевые слова: Смутное время, Патриарх Игнатий, лжепатриарх, архиепископ рязанский Игнатий, рязанская епархия, Лжедмитрий, Патриарх Иов.

Article is devoted to life of the Greek bishop Ignaty who has arrived at the end of the XVI century to Russia, and in the period of the Time of Troubles in reign of the False Dmitry (1605-1606) which has become the patriarch Moscow.

Key words: Time of Troubles, Patriarch Ignaty, pseudo-patriarch, archbishop Ryazan Ignaty, Ryazan diocese, False Dmitry, Patriarch Iov.

Викина Е.В.

Из истории Рязанской Православной Духовной семинарии (до 1918 года)

Статья представляет собой очерк исторических событий, процессов, связанных с возникновением, становлением, развитием Рязанской Духовной семинарии от начала XVIII века до 1918 года, когда она была закрыта большевистской властью.

Ключевые слова: Цифирная школа, духовная школа, духовная семинария, система духовного образования, учебный округ, реформа.

The article presents a sketch of the historical events and processes, connected with the creation, formation, development of Ryazan Seminary from the beginning of the XVIII century until 1918, when it was closed by the Bolsheviks.

Key words: theological school and the spiritual Seminary, the system of theological education, school district, reform.

Юрин В.А.

Из истории Рязанской колокольни

Статья посвящена истории строительства одного из замечательных памятников архитектуры г. Рязани - соборной колокольни. При написании статьи использованы архивные документы, находящиеся на хранении в «Государственном архиве Рязанской области», многие из них публикуются впервые.

Ключевые слова: рязанский кремль, соборная колокольня, Успенский собор, Симон (Лагов), С.Д. Яхонтов.

The article is devoted to the construction of one of the great monuments of Ryazan – bell tower of the Cathedral of Assumption. The article is based on archive documents from the “State Archive of the Ryazan region”, and many of them are published for the first time.

Key words: Ryazan Kremlin, the cathedral bell tower, the Assumption Cathedral, Simon (Lagov), S. D. Yakhontov.

Холопов С.Г.

Духовное наследие святителя Филарета Московского в его проповедях на Праздник Успения Пресвятой Богородицы

Статья посвящена исследованию богословского наследия святителя Филарета Московского в его проповедях. Она представляет собой анализ успенского цикла проповедей святителя Филарета о Богоматери. В статье сравниваются проповеди святителя с проповедями других проповедников, в первую очередь с митрополитом Платоном (Левшиным).

Ключевые слова: Бог, Богородица, Успение, святитель Филарет, вера, смирение, послушание.

The article covers to the exploration of theological heritage of St. Filaret Moskovsky in his sermons. It is an analysis of the cycle of sermons of St. Filaret Assumption of the Virgin with other preachers preaching, primarily with Metropolitan Platon (Levshinym).

Key words: God, Mother of God, Assumption, saint Filaret, faith, humility, obedience.

Жилина В.В.

Роль педагогических знаний в пастырском служении (В продолжение разговора о воскресной школе. В этот раз – разговор об ошибках)

В статье проводится краткий анализ наиболее распространенных основных ошибок и затруднений, с которыми можно столкнуться при организации воскресной школы и в процессе ее работы. Даются некоторые практические рекомендации по преодолению трудностей и профилактике ошибок.

Ключевые слова: воскресная школа, цель, позиция, педагогическое консультирование, родители, подростки.

Brief analysis of the most widespread basic errors and difficulties is carried out in this article, which can be come across at organizing of Sunday school and in the process of its work. Some practical recommendations on overcoming of difficulties and prophylactic measures of errors are given here.

Key words: Sunday school, purpose, errors, pedagogical consultation, parents, teenagers.

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 митрополита Рязанского и Михайловского 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** Редакционным советом без дальнейших разъяснений.

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

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

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

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

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

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

Научное издание

РЯЗАНСКИЙ БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

Научно-богословский журнал
Рязанской Православной Духовной Семинарии
2013 год №2 (8)
ISSN 2308-3158

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 Митрополии Русской Православной Церкви

Отпечатано в типографии Свято-Иоанно-Богословского монастыря
тел. (4912) 44-04-33
Тираж 500 экз.