

РЯЗАНСКИЙ
БОГОСЛОВСКИЙ
ВЕСТНИК

№1 (9) 2014 г.



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



**ИЗДАЕТСЯ ПО БЛАГОСЛОВЕНИЮ
МИТРОПОЛИТА РЯЗАНСКОГО И МИХАЙЛОВСКОГО ВЕНИАМИНА**

Учредитель:

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

**РЯЗАНСКИЙ
БОГОСЛОВСКИЙ
ВЕСТНИК**

№1(9) 2014 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



*научно-богословский
журнал
Рязанской
Православной
Духовной
Семинарии*

ISSN 2308-3158

Перепечатка **допускается по согласованию** с редакцией.

Ссылка на журнал «Рязанский богословский вестник» **обязательна**.
Редакция не всегда разделяет мнение авторов.

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

Адрес редакции:

390000, г. Рязань, Кремль, дом 1
Тел./факс: (4912) 28-08-04, 27-41-06 (доб. 22)
E-mail: bogoslov-rpds@yandex.ru
Электронная версия журнала:
<http://bogoslov.spassmon.ru>

Журнал выходит два раза в год



СОДЕРЖАНИЕ НОМЕРА

БОГОСЛОВИЕ, РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ
Иерей Сергей Давыдов
Учение о Святом Духе в доникейский период
6

Костенко-Баранова Екатерина Владимировна
Эволюция просветительских взглядов И.В.Киреевского в свете трансформации его религиозно-философских воззрений
30

Парфенова Надежда Борисовна
Православные мыслители о любви, ответственности и счастье в семейной жизни
64

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
Иерей Вячеслав Савинцев
Патриарх Никон, царь Алексей Михайлович и раскол Русской Церкви (1666 г.)
72

Манойлова Марина Алексеевна
Крестный путь и личностные особенности Святителя Тихона, Патриарха Московского и всея Руси
84

РЯЗАНСКАЯ ЕПАРХИЯ: ИСТОРИЯ, АРХЕОЛОГИЯ
Юрин Василий Александрович
Касимовские духовные училища. Начало пути
90

Челяпов Виктор Павлович
Толпинское городище и его округа
103

К 700-летию СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО

Иерей Евгений Аленин

Вклад Рязанской Православной Духовной Семинарии в возрождение Сергиевского храма в Троицком монастыре города Рязани

121

Цыганова Елена

Круглый стол «Преподобный Сергей Радонежский и Троицкая Лавра» 20 декабря 2013 года

129

Доклады участников круглого стола:

Сергий Кухтин **Родители преподобного Сергия Радонежского, воспитание Игумена земли Русской**

Иван Коняхин **Преподобный Сергей Радонежский и его ближайшие ученики. Их значение в Русской Православной Церкви**

Иван Куликов **Формирование и развитие архитектурного комплекса Троице-Сергиевой Лавры до XVII в., его значение для Русской Православной Церкви**

Сергей Рыченков **Троице-Сергиев Варницкий монастырь**

Вячеслав Осадчук **Взаимоотношения московского князя Дмитрия Донского и князя Олега Рязанского. Миротворческая миссия преподобного Сергия Радонежского**

Александр Веденеев **История Свято-Троицкого мужского монастыря города Рязани (до 1917 года)**

СОБЫТИЯ

Цыганова Елена

Гаретовские Чтения 2013 года

158

СПРАВОЧНАЯ ИНФОРМАЦИЯ

163

SUMMARY

170



Иерей Сергей Давыдов

УЧЕНИЕ О СВЯТОМ ДУХЕ В ДОНИКЕЙСКИЙ ПЕРИОД



*Иерей Сергей Давыдов,
клирик Борисо-Глебского
собора г. Рязани.*

В прощальной беседе со своими учениками Господь наш Иисус Христос обращается к ним со словами: „И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек..” (Ин. 14:16). А далее Спаситель называет „Утешителя” Духом истины (Ин. 14:17). Тем самым Он им говорит, что не следует унывать, что на Его место придет другой „Утешитель ” – Святой Дух, Которого пошлет Отец и Который наставит их – научит их всему и напомнит им все, чему Он учил; откроет им тайну жизни духовной, жизни в Нем. Свое обещание Господь исполнил в пятидесятый день по Своем Воскресении, в десятый день по Вознесении. В этот день произошло сошествие Святого Духа на апостолов в виде огненных языков, в этот день крестилось около трех тысяч человек. С этого великого дня утверждена навеки Церковь Христова.

Эта тема остается актуальной и сегодня, так как благодаря действию Святого Духа в Церкви до настоящего времени совершаются таинства, во время которых каждый православный христианин получает Божественную благодать, необходимую для своего спасения. Действием Святого Духа составлены, определены и утверждены все истины православной веры, которые мы исповедуем, которые неизменно сохранила и сейчас хранит только наша Православная Церковь.

С утверждением Церкви начинается развиваться

церковная литература. Она неоднократно меняла формы своего выражения, реагируя на различные исторические обстоятельства. В то же время по содержанию она представляет собой единый процесс, в котором можно выделить отдельные периоды, во многом совпадающие с эпохами истории Церкви. Первой такой эпохой следует считать период ранней Церкви или доникейский период. Примыкая непосредственно к Священному Писанию Нового Завета, церковная письменность начинается с конца I-го века и первый период ее простирается до начала IV-го века. В церковной литературе данного периода выделяют несколько групп, отражающих, хотя не всегда полностью, богословско-мировоззренческие течения. Первой такой группой являются творения мужей апостольских. К ним непосредственно примыкают произведения апологетов II-го века. Эти последние находят свое продолжение в сочинениях представителей Александрийской школы. Особняком стоят представители западного богословия: священномученик Ириней, епископ Лионский, и adeпты Североафриканской школы¹.

Мужи апостольские о Святом Духе

Первыми христианскими писателями после святых апостолов являются их непосредственные ученики и преемники, их принято называть мужами апостольскими. Учение о Святом Духе того времени можно охарактеризовать словами архимандрита Киприана (Керна): «О Святом Духе гораздо труднее и даже бесплоднее говорить, им надо жить». Для первохристианских общин проявления Святого Духа были реально действующей силой, исполнением обетования Спасителя (Ин. 14:26, 15:26). Не было необходимости особым образом писать и учить о Том, Который реально присутствовал в христианских общинах. Поэтому чаще всего отцы и учителя первых веков либо о Святом Духе не упоминали, либо не различали Его явно от Отца и Сына².

«Учение двенадцати апостолов» («Дидахе»)

«Дидахе» – раннехристианский памятник церковной письменности, содержащий уникальные сведения о церковной жизни, богословии и нравственном учении апостольской эпохи. Согласно результатам исследований можно полагать, что «Дидахе» написано в 60–80-е годы I-го века одним автором в Сирии или Палестине³. «Дидахе» разделено на 16 глав.

Слово «Дух» в тексте «Дидахе» встречается 7 раз, и тематически эти упоминания разделяются по трем смысловым пунктам:

- 1) воздействие Духа на верующего (4-я глава);
- 2) указание о совершении Крещения «во имя Отца и Сына и Святого Духа» (7-я глава), дословно совпадающее с Евангелием (Мф. 28:19);
- 3) действия пророка «в Духе», описанные в 11-й главе.

В 10-м пункте 4-й главы говорится: «Не приказывай ничего рабу своему или служанке, уповающим на того же Бога, в гневе твоём, да не перестанут бояться Бога,

Который над вами обоими; ибо Он не приходит по лицу призывать, но тех, кого Дух уготовал». В зависимости от того, как понимается «Дух» – как дополнение или как подлежащее, – возможны два варианта перевода окончания этой фразы: 1) «призвать тех, кого Дух уготовал»; 2) «... призвать тех, чей дух Он уготовил». Согласно А.Г. Дунаеву, «если принимать теорию о еврейском первоисточнике «двух путей», то более правильным следует, скорее, признать, где «дух» – дополнение». Но если принимать во внимание контекст христианской письменности того периода, то следует более правильным признать перевод, где Дух – подлежащее. Что и делает большинство православных переводчиков и исследователей текста: протоиерей П. Преображенский, А.В. Карташев, А.И. Сидоров. Иной вариант встречается у протоиерея В. Асмуса.

В 7-й главе, где речь идет о Крещении, Святой Дух почитается наравне с Отцом и Сыном: «Что же касается Крещения, так крестите: во имя Отца и Сына и Святого Духа в воде живой». То же самое встречается в Евангелии от Матфея: «Итак, идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28:19)⁴.

11-я глава посвящена пророкам и лжепророкам в ранней Церкви: «(7) И всякого пророка, говорящего в Духе, не испытывайте и не обсуждайте, ибо всякий грех простится, этот же грех не простится. (8) Не всякий же, говорящий в Духе, – пророк, но (только) если имеет нравы Господни. Ибо по нравам познается лжепророк и пророк. (9) И всякий пророк, в духе определяющий трапезу, не ест от нее, если же не так, то это лжепророк. (10) Всякий же пророк, учащий истине, если не делает то, чему учит, – лжепророк»⁵. Полагается не испытывать и не обсуждать пророка, говорящего в духе, а отличать пророка от лжепророка следует потому, соблюдает ли он заповеди Господни или имеет ли он «нрав Господень». Лжепророком является тот, кто, уча истине, сам не делает того, чему учит. Таким образом в сочинении предлагается четкий критерий для различения пророка, действующего по велению Духа Святого, и лжепророка, ищущего для себя выгоду, корысть⁶.

Священномученики Климент Римский и Игнатий Богоносец

Согласно священномученику Иринею Лионскому, святой Климент был третьим епископом Рима (после Лина и Анаклита), видел апостолов и общался с ними. По свидетельству Евсевия Кесарийского, епископское служение Климента приходится на 92 – 101 годы во время царствований Домициана и Траяна. По церковному Преданию при Траяне он был сослан за имя Христово в Херсонес, где обратил много язычников ко Христу и погиб мученической смертью⁷. Святому Клименту приписываются несколько сочинений, но бесспорно его авторство только «Первого послания к Коринфянам». Датируется оно 96 – 97 годами I-го века. Послание состоит из 65 глав. В тексте Послания цитируется преимущественно Ветхий Завет, причем книги назидательного характера: Иова, Притч, Псалтирь. Содержание Послания особой глубиной богословия не отличается, однако здесь ясно выражена вера в Святую Троицу, кроме христологии присутствует и учение о Святом Духе.

Напоминая о прежнем духовном состоянии коринфян и перечисляя все достоинства его, святой Климент отмечает полноту излияния Святого Духа на них. Здесь надо видеть полноту в смысле преисполненности, наполнения Духом коринфян, которые «все совершали в страхе Господа» и у которых «Его повеления и заповеди написаны на скрижалях сердца». Увещывая же коринфян и призывая их к покаянию, епископ пишет, что посредством Духа Святого служители благодати Божией говорили о покаянии. Сам Бог Духом Святым побуждает к покаянию, смирению и вере в Христово пришествие и воскресение из мертвых. Бог видит все, говорит святой Климент, цитируя Псалтирь, «куда убежать от Того, Кто все объемлет» (глава 28) Духом Своим, потому «приступим к Нему в святости души» (глава 29). Говоря об устройстве церкви, святой Климент пишет, что апостолы с «полной уверенностью от Духа Святого» пошли благовествовать и, проповедуя, «они первенцев из верующих, по духовном испытании поставляли в епископы и диаконы для будущих верующих». Укоряя коринфян, лишивших служения некоторых достойных епископов, священномученик призывает их к единению в Духе: «Загляните в Писания, это истинные глаголы Духа Святого. Вы не найдете, чтобы люди праведные были низвергаемы людьми святыми. Были гонимы праведные, но от незаконных. Не один ли Дух благодати излит на нас, не одно ли призвание во Христе?» Напоминая о первом коринфском разделении, когда апостол Павел их примирял, святой Климент желает, чтобы они возвратились к жизни в любви, покорившись пресвитерам⁸.

Жизнь в Духе Святом составляла опытную реальность для ранних христиан, и святой Климент свободно позволяет себе высказываться о своем собственном Послании как о написанном при содействии Духа так же, как и писания ветхозаветных пророков. В Послании в триадологической формуле Святой Дух всегда употребляется на третьем месте и является посредником Сына Божия. Прослеживается персональное различие Христа и Духа и их сущностное единство с Богом, то есть Святая Троица определена довольно четко. Ее значение велико: единство Церкви – это единство в Боге, Христе и Духе, и исповедание Их является отличительной чертой христианского вероучения⁹.

Еще одним мужем апостольским, чьи Послания до нас дошли, является священномученик Игнатий Богоносец, епископ Антиохийский. Святой Игнатий родился, вероятно, в Антиохии и, возможно, в юности мог там видеть и слышать апостолов Петра и Павла. Евсевий, епископ Кесарийский, вслед за Оригеном свидетельствует, что святой Игнатий был 2-м епископом Антиохийским после апостола Петра вслед за Еводием. Время ареста и осуждения святого Игнатия на мучительную казнь датируется второй половиной правления императора Траяна между 107 и 118 годами. Евсевий Кесарийский упоминает 7 посланий священномученика (к Ефесянам, Магнезийцам, Траллийцам, Римлянам, Филадельфийцам, Смирнтянам и к святому Поликарпу Смирнскому)¹⁰.

Учение о Святом Духе занимает определенное место в богословии святого Игнатия. В «Послании к Ефесянам» он предлагает очень интересный и удивительно

точный образ для обозначения участия Лиц Святой Троицы в Домостроительстве спасения человека. Священномученик пишет, что верующие суть «камни храма Отца, уготованные для здания Бога Отца»; они «поднимаются вверх» посредством «орудия» Иисуса Христа, то есть Креста, и как бы «канатом», поднимающим их наверх, является Святой Дух. В 18-й главе этого же Послания святой Игнатий обращает внимание на участие Духа Святого в Боговоплощении: «Бог наш Иисус Христос, по устроению Божию, зачат был Мариною из семени Давидова, но от Духа Святого». В «Послании к Магнезийцам» святой Игнатий использует понятие «Дух» не только для обозначения третьего Лица Святой Троицы, но и для указания на Божественную природу. В 15-й главе он увещевает магнезийских христиан укрепляться в единомыслии с Богом, имея «неразделимый Дух, Который есть Иисус Христос». Здесь подразумевается Божественная природа Господа, единая для всей Святой Троицы. Именно в таком смысле обозначения Божественной природы следует, вероятно, понимать также и слова священномученика Игнатия в 9-й главе этого же Послания, что ветхозаветные пророки были учениками Христа – единственного Учителя «по Духу»¹¹. В «Послании к Филладельфийцам» в Предисловии святой Игнатий пишет, что верующие находятся «в единении с епископом и его пресвитерами и диаконами, поставленными изволением Иисуса Христа, которых по благоволению Своему Он утвердил непоколебимо Святым Духом Своим». Впервые здесь четко выражена мысль, что иерархия Церкви водится Духом Святым. Согласно святому Игнатию, верующие спасены не через епископа как индивидуума или как обладателя какой-то магической власти. Церковь как тело Христово имеет Самого Бога, Который совершает спасение во Христе Своим Духом в едином таинстве, то есть сообщество верных непрерывно оживляется и оправдывается Духом в жизни плотью Христовой. В 7-й главе «Послания к Филладельфийцам» священномученик говорит, что Дух его вдохновлял при написании: «Я не знал о том от плоти человеческой, а Дух возвестил мне...» В «Послании к Смирнянам» в 13-й главе святой Игнатий желает верующим укрепляться «силою Духа». Здесь он подразумевает, что излитая в Церкви благодать Святого Духа предполагает не бездейственное состояние верующего, но укрепление посредством своей личной активности. В своих Посланиях священномученик Игнатий, епископ Антиохийский, упоминает Божественных Лиц Святой Троицы в свободном порядке. Дух Святой без каких-либо оговорок ставляется им наравне с Богом Отцом и Богом Сыном, что указывает на Божественность Духа, Которому также, как Отцу и Сыну, повиновались апостолы¹².

Учение апологетов II-го века о Святом Духе

Появление апологетов во II-м веке связано в первую очередь с тем, что христианская Церковь в этот период достигла значительных успехов в своей миссионерской деятельности и свет благовествования проник во многие уголки огромной Римской империи, выйдя и за ее пределы. Процесс обращения в христианство охватил практически все слои общества, в том числе и высшие. Если до апологетов

христианское учение распространялось только внутри Церкви, то, начиная с них, оно выходит за Ее пределы¹³.

Святой мученик Иустин Философ

Наиболее ярким и значимым среди апологетов был святой мученик Иустин Философ. Он родился в конце I-го или начале II-го века в римской провинции Сирии Палестинской в языческой семье. С юных лет в нем проявилось особое стремление к познанию истины, и святой Иустин много учился у философов разных направлений. Вся его жизнь переменилась после встречи со старцем-христианином. В результате беседы со старцем он понял, что христианская философия «единственная, незыблемая и полезная». В итоге между 132-м и 137-м годами святой Иустин принимает Крещение и всю остальную жизнь посвящает миссионерству. В правление императора Антонина Пия (138–161 гг.) он прибыл в Рим, где основал христианскую катехизическую школу, куда мог прийти любой желающий приобщиться к «истинным учениям». В Риме же святой Иустин имел состязание с языческим философом Крискентом, который затем донес на него. Во время допроса святой Иустин выказал большое мужество и твердость веры. После бичевания он был обезглавлен в 165-м году при императоре Марке Аврелии (161–180 годы правления). Святому Иустину приписывалось много сочинений, но из дошедших до нас подлинными признаются 1 и 2 Апологии и «Разговор с Трифоном-иудеем»¹⁴.

Учение о Святом Духе у святого Иустина, как и у большинства доникейских отцов и учителей Церкви, остается в тени. Это объясняется тем, что христианскому сознанию его времени было близко понятие Логоса, а Дух Святой был прежде всего действующей силой. Духом Святым жили. Дух реально проявлялся в жизни Церкви через Свои дары¹⁵. Об этом говорит и святой Иустин (Разг. 4), что человеку возможно в некоторой степени обладать боговидением, но такое богопознание есть дар Божий. Ум человеческий может познавать Бога лишь тогда, когда он делается подготовленным Святым Духом. Поэтому человек должен прилагать все усилия для приобретения даров Святого Духа (по апостолу Павла эти дары: мудрость, знание, вера, пророчество, самый главный – любовь (1Кор. 12:8, 9, 10; 13))¹⁶.

Святой Иустин ставит Дух Святой на Третье место и предпочитает называть Его „пророческим Духом“. Он говорит, что именно этот Дух возвестил через Моисея о будущем „сгорании“ мира (1Апол.60), что Ветхозаветные Писания – это вдохновенное слово пророков, говоривших по внушению Духа Святого (1Апол.63). Далее учение о Святом Духе увязывается апологетом и с христологией. В этом отношении примечательны рассуждения святого Иустина в «Разговоре...»(87–88). Здесь Трифон цитирует пророка (Ис. 11:1–3), предлагая Философу объяснить, почему о Христе, если Он Бог, говорится, что на Нем почивают дары Святого Духа. Святой Иустин толкует данное место так: ветхозаветные пророки имели какую-либо одну „силу“ Духа (или две); например, Даниил получил „Дух совета и разума“. Другими словами, „силы“ Духа действовали в ветхозаветный период Богооткровения разрозненным

образом. С пришествием же Господа нашего Иисуса Христа они прекратили действовать в народе. Затем святой Иустин объясняет Крещение Иисуса Христа и сошествие на Него Духа в виде голубя: это было сделано промыслительно для людей, принимающих Иисуса за сына простого плотника. Ибо Иисус Христос пришел к реке не потому, что нуждался в Крещении или в Духе, сошедшем на Него, „подобно тому, как Он был рожден и распят не потому, что испытывал нужду в этом, но ради рода человеческого”. И после Воплощения Иисуса Христа „силы” Духа как бы „сконцентрировались” в Нем и сделались „дарованиями”, которые Он „благодатью силы того Духа” раздает верующим в Него, соответственно достоинству каждого¹⁷.

Святой Дух у святого Иустина встречается в Троичной формуле:

- 1) при ответе на упрек в безбожии христиан;
- 2) как формула при Крещении;
- 3) как обычное славословие Отца через Сына и Духа в богослужебных молитвах во время Евхаристии¹⁸.

В понимании святого Иустина Дух Святой есть личность, сопричастная Божественному естеству вместе с Отцом и Сыном, подчиненная Им. Святой Дух действовал в истории Израиля, поставляя царей и вдохновляя пророков. В Новом Завете Он имеет попечение о членах Церкви и изливает на них дары и благодать¹⁹. Святой Иустин – один из первых, кто организовал христианскую школу, самым известным учеником которой является Татиан Ассириец.

Татиан Ассириец и Афинагор Афинянин

Татиан родился в начале II-го века в Ассирии, как он сам говорил, или в Сирии, как считали другие. Получил эллинское образование и много путешествовал „в поисках истины” у учителей различных философских направлений, был посвящен в мистерии. В христианство обратился под влиянием святого Иустина. После смерти учителя Татиан состоял некоторое время во главе христианской школы. Однако впоследствии, он, предрасположенный к крайностям, уклонился от учения Церкви. Около 172 года Татиан вернулся на Восток, где скончался около 185 года.

Из всех сочинений Татиана сохранились: «Диатессарон» – соединение четырех Евангелий в связное повествование и апология «Речь против эллинов», написанная во время его пребывания в Риме до уклонения от Церкви²⁰. В ней учение о Святом Духе взаимосвязано с учением о человеке, здесь встречаются идеи, не совсем обычные для богословия отцов Церкви. Так, у Татиана присутствует необычное разграничение „Духа Божия” и „материального духа”. Мир состоит из материи и духа, причем этот дух им воспринимается как нечто вещественное, в чем сказывается влияние пантеистического учения стоиков, представлявшего Бога подобным душе, живущей в теле, и проникающим все материальные явления природы. Дух этот он видит всюду: „Дух есть в звездах, в ангелах, в растениях, в водах, в людях и в животных, и хотя он один и тот же, но он имеет в себе различия” (Речь 12). Смысл подобного различия двух „Духов” во многом проясняется из учения о человеке. По

словам апологета, „мы знаем о различии двух духов, из которых один называется „душой”, а другой – больше души и есть образ и подобие Божие” (Речь 12). „Высший дух” человек обрел при творении: „Небесное Слово, Дух, получивший бытие от Отца, и Слово, родившееся от Разумной Силы, по примеру Отца, родившего Его, сотворило человека в образ бессмертия, так и человек, получивший причастие Божества, имел также и бессмертие” (Речь 7)²¹. Поэтому „образ и подобие Божие” в человеке есть тот „высший Дух”, которому сопричастует дух в человеке²². Татиан пишет, что в результате грехопадения человек утратил в себе „образ и подобие Божие” и указывает причину этого падения (Речь 13–14). Цель человека поэтому – возобновить союз с Духом Божиим и достигнуть истинно человеческого, а не животного существования (Речь 15). Человек призван к особенному союзу с Богом, который возвышает его над животными. У „чистой” души человека существует тесная связь с Божественным Духом, но этот Дух обитал только в первых людях. Когда Денница пал и увлек за собою других, то явились демоны, которые стали привлекать людей к себе. Тем самым, поводом к падению послужил человек, которого они хотели отделить от Бога, чтобы он служил не Богу, а им. „Как разбойник будучи бесчеловечным обыкновенно одерживает верх над подобными себе дерзостью своею; так и демоны, дошедшие до крайней степени злобы, обольстили неведением и пустыми вымыслами души ваши, отлученные от Духа Божия” (Речь 14)²³. Человек вовлечен был в падение. Божественный Дух оставил его душу, и она погрузилась в материальное. В ней осталось живым только слабое воспоминание, тайное желание Бога, как слабая тлеющая искра. Но как свобода привела человека к падению, так он в силу своей же свободы опять обратиться к Богу, может свою душу опять соединить с Божественным Духом и таким образом восстановить внутреннюю связь с Богом. Татиан объясняет, как можно восстановить эту связь. Дух соединяется с душами тех, кто праведно живут. Через пророков Он напоминает душам людей об утраченном Богоподобии. Кто повинуется мудрости, тот привлекает к себе Духа Божия, а кто не следует Ему и презирает, тот борется против Бога. Но кто обладает Духом, тот имеет уверенность в вечной жизни и в вечном блаженстве. Апологет так говорит об этом: „Дух Божий не во всех присутствует, но пребывает только в некоторых праведно живущих людях, и соединяясь с их душою, посредством откровений возвестил и прочим душам о сокровенных вещах. И души, повинующиеся мудрости, привлекли к себе родственного им Духа, а не покорные и отвергнувшие Служителя пострадавшего Бога показали себя более богоборцами, нежели богочтителями” (Речь 13)²⁴. Поэтому для спасения человеку необходимо снова войти в обладание Духом: „Итак, нам должно теперь искать снова то, что потеряли, соединить свою душу со Святым Духом и вступить в союз с Богом” (Речь 15)²⁵. Человек только тогда является истинным человеком, образом и подобием Божиим, когда, ставши выше человечества, приближается к Богу. Когда наше тело с душою, которая соединяет его, делается подобным храму, тогда Бог вселится в нем посредством Божественного Духа: „Совершенный Бог бесплотен, а человек есть плоть. Душа есть связь плоти, а

плоть есть вместилище души. Если существо, так составленное, будет держать себя наподобие храма, то Бог благоволит обитать в нем через Духа Им посылаемого” (Речь 15). Человек вновь делается образом и подобием Божиим и таким образом приобретает святость и нетление²⁶. Значимость Татиана в учении о Святом Духе состоит в том, что он указывает на Него как на посредника между человеком и Богом. То есть дело спасения человека возможно только посредством Святого Духа, Который соединяет его с Богом.

Еще одним апологетом, у которого встречается учение о Святом Духе, является Афинагор. В литературе он может встретиться с прозвищем Афинянин или Философ. Афинагор жил во второй половине II-го века, был родом из Афин, где, вероятно, принадлежал к школе платоников, то есть был философом. Он собирався выступить с полемическим сочинением против христиан, но вместо этого сам обратился и стал защитником христианства. Из письменных трудов Афинагора сохранились: сочинение «О воскресении мертвых» и апология «Прошение о христианах»²⁷.

По своим воззрениям Афинагор большей частью является последователем святого мученика Иустина Философа. Речь о Святом Духе у апологета идет в двух случаях, когда он говорит о пророках и когда упоминает Бога Отца и Бога Сына, то есть в Троичной формуле. Также как святой Иустин, апологет выступает в защиту христиан против язычников, обвинявших христиан в безбожии. Вот как он говорит об этом: „Итак, если не безбожник Платон, который признает единого Творца вселенной, несотворенного Бога, то не безбожники и мы, которые признаем и почитаем Бога, Который все сотворил Словом и все содержит Духом Своим” (Прошение 6). В подтверждение этих слов апологет пишет, что христиане учат о едином Боге не догадочно, как философы, а на основе твердых доказательств, заимствуемых у пророков, получивших вдохновение от Духа Божия: „А что мы знаем и во что веруем, в том имеем свидетелями пророков, которые по вдохновению от Божественного Духа возвещали и о Боге и о вещах Божественных. Конечно, и вы, возвышаясь над прочими мудростью и благоговением к истинно Божественному, согласитесь, как неразумно отказаться от веры Духу Божию, Который двигал устами пророков, как инструментами” (Прошение 7). Обращаясь к императору и его соправителю, Афинагор говорит следующее: „Думаю, что и вам, как любознательнейшим и ученейшим, не безызвестны писания Моисея или Исаии и Иеремии и прочих пророков, которые в исступлении ума своего движимые Духом Божиим, возвещали то, что им было внушаемо, ибо Дух употреблял их также, как музыкант надувает флейту” (Прошение 9)²⁸. И далее он пишет: „Наши слова подтверждает и Дух пророческий: „Господь создал Меня как начало путей Своих в дела Свои” (Притч. 8:22). Утверждаем, что и этот самый Дух Святой, действующий в пророках, исходит от Бога, подобно лучу солнечному, истекая из Него, и возвращаясь к Нему. Итак, кто после этого не удивится, услышав, что называют безбожниками тех, которые исповедуют Бога Отца и Бога Сына и Духа Святого и признают их единство в силе и различие в порядке?” (Прошение 10)²⁹. Здесь Афинагор не особенно ясно отличает

личное и самостоятельное существование Святого Духа, он опускает перед ним слово „Бог”, то есть не знает, что Дух Святой есть Бог. Затем апологет задает вопросы о взаимосвязи Лиц Святой Троицы, где как раз и спрашивает о Духе Святом: „А нас людей, которые настоящую жизнь почитают маловажною, которые стремятся к тому одному, чтобы познать Бога и Его Слово, и какое единение Сына с Отцом, какое общение Отца с Сыном, что такое Дух, в чем единство этих Существ и различие соединенных Духа, Сына и Отца, – Которые знают, что ожидаемая жизнь много выше всякого выражения, если только мы перейдем туда чистыми от всякой неправды” (Прошение 12)³⁰. Самым важным с точки зрения триадологии отрывком, где Афинагор отчетливо намечает основные пункты христианского учения о Святой Троице, единстве и различии Лиц Ее, является следующее прошение: „Мы признаем Бога и Сына Его – Слово и Дух Святой, именно составляющих Одно по Силе Своей Отца, Сына и Духа; ибо Сын есть Ум, Слово – Мудрость Отца, а Дух есть Истечение Его, как свет от огня” (Прошение 24)³¹. Здесь апологет снова, как и в „Прошении 10”, утверждает, что Дух Святой „истекает” от Отца, только уже сравнивает не с солнечным лучом, а – со светом от огня³².

У Афинагора Дух Святой является Личностью, причастной Божественному естеству наравне с Отцом и Сыном. Он истекает от Отца, подобно лучу от солнца и свету от огня. По вдохновению Святого Духа возвещали ветхозаветные пророки³³.

Феофил, епископ Антиохийский

Феофил жил во второй половине II-го века. О его жизни известно, что он родился в Сирии в языческой семье, получил эллинское образование. В христианство Феофил обратился после знакомства с книгами Священного Писания уже в зрелом возрасте. С 168-го по 187-й годы он был епископом Антиохийским. Из сочинений Феофила до нас дошли три его книги «К Автолику», написанные в правление императора Коммода (180–192 гг.). Автолик был образованный и влиятельный язычник, выступавший против христианства³⁴.

О своем обращении в христианство Феофил пишет в первой книге «К Автолику». Здесь он упоминает о Духе Святом, когда говорит о пророках: „Итак, не будь неверующим, но веруй. Я также прежде не верил, что это будет, но теперь верю после того, как внимательно размышлял и вместе прочитал Священные Писания святых пророков, которые по вдохновению от Духа Божия предсказали и прошедшее так, как оно совершилось, и настоящее так, как оно происходит, и будущее в том виде, как оно исполнится” (1К Автолику 14)³⁵.

Во второй книге «К Автолику» Феофил представителям языческого мира противопоставляет людей Божиих и пророков, где упоминает о Святом Духе: „Но были люди Божии, исполненные Святого Духа, и истинные пророки, Самим Богом вдохновенные и умудренные, – которые получили свыше ведение, святость и праведность” (2К Автолику)³⁶. И далее в этой же книге он снова противопоставляет христиан и язычников: „Все другие ошибаются, а только одни христиане владеют

истиною, так как мы научены Святым Духом, Который говорил во святых пророках и все предвозвестил” (2К Автолику 33)³⁷. После критики язычников апологет переходит к изображению истины, возвещенной пророками по вдохновению Святого Духа. Бог сотворил все из ничего через Сына и Премудрость (Святого Духа), так что им сотворена и материя. В сотворении человека все указывает на его достоинство: и то, что Бог творит его не словом, а руками Своими, и то, что творит по образу Своему и советуется об этом с Сыном и Духом³⁸.

Вторая книга «К Автолику» святого Феофила наиболее важна тем, что в ней довольно ясно раскрыто учение о Святой Троице. Он был первым христианским писателем, употребившим понятие „Троица”. Это происходит при объяснении апологетом шестидневного творения мира: „Три дня, которые были прежде создания светил, есть образы Троицы: Бога и Его Слова и Его Премудрости”. Под Премудростью он понимает Святого Духа. Одно из наиболее содержательных в плане учения о Святой Троице мест гласит: „Бог, имея Свое внутреннее Слово в Собственных недрах, породил Его вместе со Своей Премудростью, произведя до всех (тварей). Это Слово Он имел в качестве Помощника (Исполнителя) в своем деле творения и через Него все было создано. Оно называется „Началом”, потому что владевает и начальствует над всеми вещами, сотворенными Им. Именно это Слово, будучи Духом Божиим, Началом, Премудростью и Силой Вышнего, изливалось на пророков и через них говорило о творении мира и о всем прочем. Ведь при творении мира пророков не было, но была Премудрость Бога, сущая в Нем, и Святое Слово Его, всегда соприбывающее с Ним”. В этом отрывке, как и в цитирувавшемся чуть выше месте, Святой Дух отождествляется с Премудростью. Причем наблюдается некоторая нечеткость терминологии, присущая многим доникейским отцам и учителям Церкви: Слово (Логос) называется не только „Премудростью”, но и „Духом Божиим”. Вероятно, Феофил это применяет к Логосу, как общие свойства Божества. Здесь апологет ясно учит о рождении Второго Лица Святой Троицы; в отношении же Третьего Лица используется другой глагол – „изливать”. Другими словами, Феофил пытается наметить различие Лиц Святой Троицы или определить особенности Их, „которые издревле называются в Церкви личными свойствами Божиими”³⁹. Святой Дух Феофил понимает как Божественную личность, вечно соприбывающую Отцу вместе с Сыном и изливающуюся из Отца. Святой Дух вместе с Сыном участвовал в сотворении мира, промышляет о мире и вдохновляет пророков⁴⁰.

Пневматология антигностика священномученика Иринея, епископа Лионского

Во II-м веке Церковь, помимо гонений, встретила с новым противником, угрожавшим христианству полным разложением, так называемым гностицизмом или „жеименным знанием”. Под этим наименованием в истории известно своеобразное направление в религии и философии, вобравшее в себя отдельные элементы христианства, иудейства, язычества и мистики Востока. Самым известным

борцом с гностицизмом является священномученик Иринея, епископ Лионский⁴¹. Относительно даты рождения святого Иринея выдвигались разные точки зрения. Наиболее вероятная дата находится между 130 и 140 годами. Прямых исторических свидетельств о месте рождения священномученика нет. Сочинения святого Иринея показывают, что он имел светское образование, хорошо знал греческую философию и поэзию. Христианское образование он получил под руководством священномученика Поликарпа Смирнского и малоазийских пресвитеров – свидетелей апостольской проповеди. По национальности святой Иринея был грек, но большую часть жизни он провел в Галлии, в городе Лионе, где был сначала пресвитером, а затем епископом. Его мученическую смерть обычно относят к 202 году, к времени гонений императора Септимия Севера (193–211 годы правления). Святой Иринея написал много сочинений, но до нас дошли только 5 книг «Против ересей» или «Пять книг обличения и опровержения лжеименного знания» (180–190 гг.) и открытое в 1904 году в армянском переводе более позднее сочинение назидательного характера «Доказательство апостольской проповеди»⁴².

В учении святого Иринея встречается много мест, где он говорит о Святом Духе. Святой прямо не называет Его Богом, но представляет Его вечной Премудростью Божией, существующей у Отца прежде всякого создания и являющейся Его подобием. Защищая истину единства Божия, святой Иринея представляет Бога Троичным: „С Богом всегда присутствует Слово и Премудрость, Сын и Дух, через Которых и в Которых он свободно все сотворил.” Вместе с Сыном Божиим Дух Святой был теми „руками Божиими”, Которыми Бог создал человека. По отношению к Отцу и Сыну Дух Святой не занимает подчиненное положение. Троичная формула приводится святым Иринеем всегда, где он говорит о вере, особенно в „Доказательстве апостольской проповеди”. В этом сочинении святой кратко предлагает Правило веры, истолковывая каждый его член – о Боге Творце (3–5), Слове и Духе (6–8), касаясь тех пунктов, в которых погрешали гностики. Так как святой Иринея считал недопустимым заниматься исследованием высочайших тайн, то о Лицах Святой Троицы он предпочитает говорить немного⁴³. В пятой книге антигностик пишет: „Итак, один Бог, все сотворивший и устроивший Своим Словом и Премудростью, прежде был видим пророчески через Духа, а теперь видим через Сына по усыновлению, и будет видим отечески в Царстве Небесном, так как Дух prepares человека к Сыну Божию, а Сын приводит к Отцу, Отец же дарует нетление в жизнь вечную, которая для всякого происходит от видения Отца. Никто не знает Отца, но один и тот же Сын, как Сам Отец все покорил Сыну, и от всех получает свидетельство, что Он есть истинно человек и истинно Бог – от Отца, от Духа, от ангелов, от самого творения, от людей, от падших духов и демонов, и от врага, и после всего от самой смерти. Сын же, изначально, соприсутствуя Своему созданию, открывает Отца всем: кому хочет, и когда хочет, и как Отец хочет, и поэтому во всем и через все один Бог Отец, и одно Слово, и один Дух, и одно спасение всем верующим в Него” (5 Против 35)⁴⁴.

В учении о человеке святой Ириной говорит и о Святом Духе. Он пишет, что обыкновенный человек, состоящий из тела, взятого от земли, и души, есть соединение души и плоти. Но есть совершенный человек, который, кроме этих частей, принимает еще благодатного Духа от Бога. Таким образом, человек состоит из плоти, души и духа. В то время как плоть и душа человека имеют образ Божий от создания, „Дух сообщает человеку подобие Божие и образует его к нетлению”. Таким было состояние первозданного Адама. Грехопадение человека состояло в нарушении заповедей Божиих, следствием чего была смерть, обусловленная тем, что человек лишился Духа, а вместе с тем и богоподобия, то есть духовности и нетления⁴⁵. Грехопадение хотя и разорвало связь между человеком и Богом и разрушило подобие, однако не уничтожило образ Божий. Восстановление этой связи происходит в Иисусе Христе через соединение человека с Духом. Бог, будучи источником Духа, делает Дух источником человеческой жизни, тем самым возвращая человека к первозданной цельности, к способности быть причастником Божиим⁴⁶. Возрождение человека Духом совершается через Крещение: „Бог Отец дарует нам благодать для возрождения посредством Своего Сына через Святого Духа”⁴⁷. Для принятия Святого Духа человеку необходима вера. Если человек не получает Его через веру, то остается тем, чем был прежде, то есть плотью и кровью, которые не могут наследовать Царствия Божия. Как дикая маслина после своего привития перемещает свойство плода и принимает название маслины плодоносной; так и человек, прививающийся через веру и принимающий в себе Духа Святого, изменяет качество своих дел и не называется уже плотью и кровью, но духовным человеком⁴⁸.

Веру же в Бога человек принимает от Церкви. Церковь, хотя рассеяна по всей Вселенной, приняла от апостолов и учеников их веру в единого Бога Отца, Вседержителя, сотворившего небо и землю, и море, и все что в них, и во единого Христа Иисуса, Сына Божия, воплотившегося для нашего спасения, и в Духа Святого, через пророков возвестившего все Домостроительство Божие⁴⁹. Поэтому только учение Церкви истинно, так как оно имеет в себе происходящие от апостолов Писания и равным образом возводимое к апостолам устное Предание, сохранение которого в неповрежденной целостности гарантируется непрерывным преемством епископства. Поэтому только в Церкви истина, Дух и благодать. Благодатный Дух, обитая в Церкви, соблюдает Ее на пути истины. Отсюда следует, что „не должно у других искать истины, которую легко получить от Церкви, так как апостолы, как богач в сокровищницу, вполне положили в Нее все, что относится к истине, так что всякий желающий берет из нее питье жизни” (3 Против 3). Авторитет Церкви есть дело Духа истины, живущего в Церкви, соблюдающего целостность Ее веры и непогрешимость учения. „Проповедь Церкви повсюду постоянна, пребывает неизменно и имеет свидетельство от пророков, апостолов, и она всегда через Духа Божия, как драгоценное сокровище в прекрасном сосуде, сохраняет свою свежесть и делает свежим сам сосуд, в котором содержится. Так как этот дар Божий вверен Церкви, как дыхание жизни дано первозданному человеку для того, чтобы все члены, при-

нимающие его, оживлялись. Где Церковь, там и Дух Божий, и где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать, а Дух есть истина” (3 Против 24)⁵⁰.

В пневматологии священномученика большое значение имеет мысль о том, что Святой Дух через Себя соединяет человека с Богом и обожает его. В свете этой основной идеи святой Ириной осмысляет действия Святого Духа в ветхозаветные времена, Его участие в новозаветных событиях и современное Его присутствие в Церкви⁵¹.

Представители Североафриканской и Александрийской школ о Святом Духе

В конце II-го века в церковной литературе возникает интерес к научному изучению христианства и систематизации его идей. Наряду с апологетическими и сочинениями против ересей теперь появляются литературные труды, посвященные истолкованию текста Священного Писания, философско-богословские трактаты по учениям о мире, о человеке, первая система догматики. В этот период появляются в крупных городах богословские школы, при них учреждаются библиотеки. Эти школы давали широкое энциклопедическое образование, включая греческую философию и начатки естественных наук. Представителями таких школ, учившими о Святом Духе, являются Тертуллиан и священномученик Киприан, епископ Карфагенский (Североафриканская школа в городе Карфагене), Климент Александрийский и Ориген (Александрийская школа в одноименном городе)⁵².

Тертуллиан и священномученик Киприан Карфагенский

Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс родился около 155 года в Карфагене, главном городе Римской провинции в Северной Африке, в языческой семье. Он получил юридическое образование, знал греческий язык и был знаком с философией и литературой. В зрелом возрасте Тертуллиан обратился в христианство, был женат и состоял пресвитером Карфагенской Церкви. Где-то в 200 – 207 годы он уклонился в раскол монтанистов, с учением которых ознакомился в Риме. Они отвергали иерархическую структуру Церкви и утверждали, что руководство в ней должно принадлежать особым вдохновенным пророкам. Тертуллиан поверил в доступность откровений, увлекся „новым пророчеством” о пришествии Святого Духа, после которого завершится спасение, и строгостью нравственных требований монтанистов. Он скончался в 220-е годы. Тертуллиан писал много, сохранилось до 30-ти его сочинений⁵³.

Как аскет, и притом расположенный к мистицизму, Тертуллиан верил, что истинное богопознание приобретаетсся наитием Святого Духа посредством „вдохновения”, которое совершенно овладевает душой и может до такой степени проникнуть в ее внутренность, что она как бы сольется с Божеством и будет созерцать небесные предметы яснейшим образом⁵⁴. Тертуллиан пишет: „Ничего не могло остаться неведомым для тех, которым обещано, что узнают они всякую истину от

Духа истины и над которыми исполнено обещание в нисшествии Духа Святого⁵⁵. Он никак не мог представить существующим для Себя и независимо от мира Духа Святого и говорит: „Дух Святой получил личное существование только тогда, когда понадобилась Его деятельность для спасения человечества”⁵⁶. Тертуллиан, как и священномученик Ириней, епископ Лионский, излагает Правило веры, в котором пишет, что Сын Божий вместо Себя послал Духа Святого, чтобы просвещать Церковь Свою и руководить Ею. „Правило веры, – говорит Тертуллиан, – унаследовано нами от апостолов, назначенных Самим Христом. Апостолы, приняв от обещанного им Духа Святого дар „говорить на иных языках” (Деян. 2:4), проповедовали веру в Иисуса Христа и учредили церкви”. Единство веры во времени и пространстве – залог единства и общения между церквями: „Вот источники, откуда черпает Она (Церковь) веру Свою; Она возрождает сынов своих водою Крещения, облакает их Духом Святым, питает Евхаристией, увещевает к мученичеству и отвергает всякого, кто не исповедует этого учения”⁵⁷. О Крещении Тертуллиан говорит, что благодать этого Таинства преподается через материальное посредство воды. На нее при призвании сходит Дух Святой и ее пропитывает, а через нее переходит и на крещаемого. Вода, как чистая субстанция, наиболее способна к восприятию Духа, поэтому Он носился над нею при создании мира (Быт. 1:2)⁵⁸.

О Святом Духе Тертуллиан говорит часто, когда речь идет о Святой Троице. Это изложено у него в сочинении «Против Праксея». Он резко возражает против попыток отдельных еретиков исказить православное учение приписыванием одному Богу явления в разных „модусах” Отца, Сына или Святого Духа. Бог Един и одновременно Троичен: „Три суть не в существе, но в степени; не в сущности, но в образе; не в могуществе, но в роде: все Три имеют одну сущность, одно могущество, потому что существует Один Бог, и от Одного Его исходят эти степени, эти образы, эти роды, под именем Отца, Сына и Святого Духа” (Пракс. 2)⁵⁹. Тертуллиан подтверждает это учение ссылками на Священное Писание, где многое говорит за различие Лиц Божества. Так он приводит слова Господа о Святом Духе как другом Утешителе (Ин. 14:16), а следовательно, и особом Лице. Из других Евангелий достаточно привести слова архангела Гавриила Деве Марии: „Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим” (Лк. 1:35). Из этих слов ясно, что родился Сын, а не Отец. И в Евангелии от Матфея Сын также отличает Себя от Отца и заповедует крестить во имя не Одного, а Трех: Отца, Сына и Святого Духа (Мф. 28:19)⁶⁰. „Дух Святой происходит от Отца через Сына” (Пракс. 4). О Нем ясно говорится как о Третьем Лице Святой Троицы. Но как Сын до создания мира существовал в Боге как Его неотделимое свойство, так Дух, изойдя от Отца, вместе с Сыном и в Сыне в момент создания света, оставался неотделимым свойством последнего до момента ниспослания в день Пятидесятницы на апостолов, и лишь с этого момента Он становится отдельной, самостоятельной Личностью. Хотя во взглядах Тертуллиана есть признаки субординационизма (подчиненности Лиц), но ясно выражается и идея Единства Лиц Святой Троицы:

„В Троице нужно различать одну сущность и число Трех Лиц. Различие не есть различие сущностей, но Лиц в этой сущности”. Божественная сущность, начинаясь в Отце, продолжается в Сыне и оканчивается в Святом Духе. Для пояснения своей мысли Тертуллиан пользуется аналогиями, взятыми из природы: корень, растение, плоды; источник, ручей, река; солнце, луч, свет. У него весьма ясно различаются Три Божества и утверждается, что каждый из Них – Бог: „Отец Бог, Сын Бог и Святой Дух Бог, и Каждый из Них – Бог” (Пракс. 13). Он пишет: „Когда я говорю, что Отец истинный, нежели Сын и Дух Святой, то говорю это по необходимости, чтобы дать ответ противникам моим, которые, защищая исключительное единодержавие, смешивают в одно лицо и Отца, и Сына, и Святого Духа” (Пракс. 9)⁶¹.

Тертуллиан оказал важную услугу в раскрытии догмата Святой Троицы, он создал формулу: единая сущность – Три Лица, к которой после долгой борьбы пришла богословская мысль в IV-м веке⁶². У него Святой Дух прямо называется Богом. Он говорит, что истинное богопознание приобретается наитием Святого Духа. Тертуллиан пишет, что Сын Божий вместо Себя послал Духа Святого, чтобы просвещать Церковь Свою и руководить Ею. Действия Святого Духа в Церкви различны и многообразны и направлены на спасение человека: Он совершает Крещение; Он принимает (или не принимает) молитву верующего и возносит ее к Богу; Он направляет и движет веру христианина⁶³.

Священномученик Киприан родился в начале III-го века в богатой языческой семье, поэтому смог получить хорошее образование в городе Карфагене. В христианство он был обращен в зрелом возрасте около 245 года. После обращения святой Киприан резко изменил свою жизнь, скоро был избран пресвитером, а затем епископом Карфагенским около 248 года. В 257 году он был сослан, а через год вызван в Карфаген для суда, после которого был усечен мечом в правление императора Валериана (253–260 гг.). Как писатель святой Киприан является преемником Тертуллиана и называет его учителем. Сочинения священномученика тоже писал на латинском языке, их можно разделить на две группы: письма и трактаты⁶⁴.

В письме «К Донату» святой Киприан пишет о благодати, которую дает Святой Дух: „Дух Святой дается не мерою, но на каждого верующего изливается весь. Если ты держишься пути непорочности и правды, если идешь по нему с твердостью, если ты, утверждаясь в Боге всеми силами и всем сердцем, пребываешь тем, чем начал быть, то тебе дастся свобода по мере умножения духовной благодати. Щедро изливающаяся благодать Духа не стесняется никакими пределами, не связывается никакими преградами; она течет непрестанно, богатит преизбыточно. Лишь бы только жаждало и было отверсто наше сердце; мы столько почерпаем от избытка благодати, сколько имеем веры, способной к ее принятию”⁶⁵. В этом же письме святой Киприан упоминает Святого Духа, когда описывает чудную силу Крещения, ощутимую им самим: „Когда возрождающая волна очистила нечистоты прежней жизни, свет тихий и ясный низошел с Неба в сердце мое. Когда второе рождение Духом Небесным изменило меня в нового человека: чудным образом укрепился я

против сомнений, открылись тайны, осветилось темное; я узнал, что жившее во мне по плоти для греха принадлежало земле, а началось теперь Божие, живущее Духом Святым⁶⁶. О Святом Духе и о Крещении святой пишет и в других письмах: „Крещение обыкновенно совершается через погружение, но очистить грехи и освятить человека одна вода без Духа Святого не может; следовательно, благодать Святого Духа мыслится присущейсамо́й воде Крещения⁶⁷. Также он говорит: „Крещаемые в Церкви представляются предстоятелем Церкви, епископом или пресвитером, и нашей молитвой, возложением рук принимают Духа Святого и запечатлеваются Господней печатью⁶⁸.”

Интересен спор святого Киприана с папой Римским Стефаном по поводу Крещения еретиков, начавшийся в 254 году. Папа признавал еретическое крещение, а святой Киприан считал, что еретиков необходимо перекрещивать. Таким образом, по мнению святого Киприана, Стефан признает существование двух Церквей. Здесь святой снова говорит о Святом Духе: „Соглашаться с тем, что у еретиков есть крещение, значит одобрять их крещение. Кто мог крестить, тот мог и дать Святого Духа. Если же не может дать Святого Духа, потому что, находясь вне Церкви, не пребывает с Духом, то не может и крестить, так как и Крещение одно, и Дух Святой один, и Церковь одна⁶⁹.”

О Святом Духе святой Киприан также упоминает, когда говорит о епископах: „Епископы – преемники апостолов не только в историческом смысле, но и лично и именно через дарование Святого Духа. В свою очередь, епископы дары Святого Духа через Таинства сообщают верующим. Как посредник между Богом и верующими, епископ должен отличаться большей нравственной чистотой, чем его пасомые. В противном случае молитвы его не будут услышаны Богом, а сам он, лишенный Духа Святого, утратит способность сообщать дары Духа верующим⁷⁰.”

Священномученик Киприан впервые решительно сформулировал положение, что вне Церкви нет спасения, что только в Церкви благодать Святого Духа и истина и все, что необходимо для спасения.

Климент Александрийский и Ориген

Тит Флавий Климент родился около 150 года, возможно, в Афинах. Он получил хорошее образование в результате особых путешествий, во время которых слушал различных учителей философии. Через знакомство с Пантеном, который возглавлял в городе Александрии училище для оглашенных, обратился в христианство. Климент стал пресвитером и заменил Пантена после его ухода на проповедь. Во время гонения императора Септимия Севера (193–211 годы правления) он удалился из Александрии к своим ученикам и скончался около 217 года. Из сохранившихся сочинений Климента до нас дошли: «Строматы» (ковры) – собрание отдельных мыслей, не приведенные автором в цельную систему; «Кто из богатых спасется?» – толкование рассказа из Евангелия от Матфея о богатом юноше (Мф. 19:16–30); «Ипотипозы» – очерки на отдельные места Священного Писания. Климентом была

задумана трилогия, изображающая весь путь нравственной жизни человека от состояния падения до совершенства. Два сочинения «Протрептик» («Увещание к эллинам») и «Педагог» он написал, а третье – «Дидакалос» не успел⁷¹.

О Святом Духе Климент не дает специальных разъяснений, которых не было бы в Священном Писании. Он говорит о Святом Духе в соединении с Отцом и Сыном. Откровение дает нам возможность различать Отца, Сына и Святого Духа. Климент не считает их за одни только формы Божественной жизни, а признает их личные различия. Бог – это Существо существ, это первое Начало всего, имеет и Свою внутреннюю жизнь в Отце, Сыне и Святом Духе. Дух Святой везде: в частности Он обитает в праведных душах, освящая их Своим присутствием, сообщая им Свое помазание. Он приходит в них через веру, вселяется в ограниченную тварь, будучи Сам неограниченным⁷². В «Протрептике» Климент упоминает о Духе Святом, когда говорит о пророках, что „в философии только часть истины, полная же истина открыта пророками, через которых говорил Дух Святой. Они учили о единстве Бога и обличали идолопоклонство”⁷³.

О Святом Духе Климент говорит также, когда речь идет о Крещении: „При помощи Духа Святого человек омывает в Крещении закрытый тьмою греха глаз своего духа, после чего имеет его чистым, здоровым и светлым. Бога мы познаем потому только, что в Крещении изливается на нас с неба Дух Святой”⁷⁴. „Верующие, крещенные совершенны, потому что все они перешли в область Света и сделались участниками Святого Духа”⁷⁵.

Говоря о Евхаристии, Климент использует аллегории и символы, здесь же упоминает Святого Духа. Он пишет, что „моя плоть” – это аллегория Святого Духа. Аналогично „кровь” значит Слово, так как Слово, как густая кровь, вливается в нашу жизнь. Смесь плоти и крови есть Господь, пища Его младенцев; Господь есть Дух и Слово. Пить кровь Иисуса – значит причащаться Господнего бессмертия; а Дух есть сила Слова, так же как кровь есть сила плоти. Как вино смешивается с водой, так же, по аналогии, Дух смешивается с человеком. Эта смесь питает человека для веры; Дух ведет к бессмертию⁷⁶.

Климент был учителем Оригена и оказал на него значительное влияние.

Ориген родился в 185 году в городе Александрии в христианской семье. Он учился в катехизическом училище у Климента, которого в 22 года заменил и стал руководителем этого училища. Ориген много путешествовал и слушал лекции известных философов. Он ездил в Аравию, Рим, Грецию, Кесарию Палестинскую. В Кесарии Ориген рукоположен в пресвитера. В гонение императора Декия (249–251 годы правления) он был арестован, заключен в тюрьму, подвергнут пыткам, от последствий которых Ориген скончался около 254 года. Ориген – самый плодовитый писатель доникейской эпохи. Называют тысячи его сочинений, многие из которых он диктовал скорописцам. Далеко не все они сохранились⁷⁷.

Самым замечательным догматическим трудом Оригена является сочинение «О началах», в котором излагается учение о Святой Троице. Сочинение состоит из

4-х книг, им предшествует предисловие, в котором Ориген говорит о принципах и задачах своего труда. Источником истины являются слова Иисуса Христа, то есть Священное Писание. Но многие исповедующие себя христианами расходятся в важнейших истинах веры – о Боге, Иисусе Христе и Святом Духе, поэтому необходимо установить определенную для всех границу. Такой границей является Правило веры – церковное учение, преданное от апостолов через порядок преемства и пребывающее в Церкви до сегодняшнего дня. Далее Ориген излагает это Правило веры⁷⁸. Следуя ему, он рядом с Отцом и Сыном ставит Святого Духа. „Апостолы, – говорит Ориген, – предали, что в отношении к чести и достоинству сопричастен Отцу и Сыну Святой Дух.” Об этом с полной ясностью проповедуется в Церкви, равно как и о том, что именно этот Дух вдохновлял каждого из святых – как апостолов, так и пророков – что один и тот же, а не различный Дух был в древних и тех, кто был вдохновляем в пришествие Иисуса Христа⁷⁹.

Ориген смотрит на Духа Святого как на Лицо совечное Отцу и Сыну и одного с Ними естества. Он говорит, что бытие Свое Святой Дух получает вечно от Отца через Сына и ссылается на слова Евангелия: „Все через Него начало быть” (Ин. 1:3). Здесь подразумевается в том числе и Дух Святой, так как Его нельзя назвать нерожденным, что относится только к Отцу. Происходя через Сына, Святой Дух от Него получает все совершенства и поэтому стоит в подчиненном отношении не только к Отцу, но и к Сыну⁸⁰. Так сотворен или не сотворен Святой Дух, на это Ориген говорит, что в Священном Писании нет ни одного изречения, где Он назывался бы тварью. Ориген утверждает Божество Святого Духа и почитает Его Третьей Ипостасью Божественной сущности: „Мы убеждены в существовании Трех Ипостасей: Отца, Сына и Святого Духа”. Соответственно с этим Ориген говорит о Святом Духе по аналогии с Сыном: „Как Сын получает все от Отца, так и Дух Святой получает от Него же все, что имеет. Как все, что имеет Сын, принадлежит к природе Отца; так нужно думать и о Духе Святом. Один и тот же источник Божества, то есть Отец, и для Сына и для Духа. Дух свят по Своему существу; благодать есть существенное Его свойство; Его воля едина с Богом Отцом. Он всегда есть, был и будет, точно также как Отец и Сын. Он есть Третье Лицо Святой Троицы. Как Сын, Который Один знает Отца, открывает Его кому хочет; так и Дух Святой, Который Один испытывает глубины Божии, открывает Бога кому хочет. „Дух дышит, где хочет,” – говорит слово Божие (Ин. 3:8). Не нужно думать, что Он знает Отца только по откровению Сына; так как если Он знает Отца только по откровению Сына, то значит Он переходит от неведения к ведению. Но неразумно и нечестиво приписывать Духу Святому неведение; величайшее преступление поклоняться другому кому-либо кроме Отца, Сына и Святого Духа”⁸¹.

О деятельности Святого Духа Ориген говорит, что она состоит в том, чтобы люди через причастие Его делались святыми. Если Сын есть Божия мудрость, то Дух – Его святость; если Отец дает всему бытие, Сын – разумность, то Дух – святость⁸². Поэтому не простится никакая хула на Духа Святого (Мф. 12:31–32; Мк.

3:28–29; Лк. 12:10).

Взаимное отношение Лиц Святой Троицы Ориген объясняет по Их действиям в мире. Деятельность Святой Троицы он рассматривал в виде сужающихся концентрических кругов. Наибольший круг, обнимающий других, принадлежит Отцу: эта сфера, распространяемая на все существа, есть деятельность Отца. Второй круг изображает Сына, деятельность Которого распространяется только на разумные твари или духи. Третий, меньший круг, изображает Святого Духа, действующего на святых⁸³.

Ориген считал, что приступать к размышлению о Боге нужно с робостью и благоговением: „Хотя во время смерти Спасителя разорвалась завеса храма, отделявшая святыню, но завеса перед Всесвятейшим не разорвана до сих пор. Таинственный священный мрак распростерт вокруг Бога, и сквозь этот мрак проникают только взоры Христа и Святого Духа. Кто так восприимчив для Духа Божия, чтобы объяснить тайну Святой Троицы?“⁸⁴

Святой Дух Ориген почитает Третьей Ипостасью Божественной сущности и говорит, что Он совечен Отцу и Сыну и одного с Ними естества, то есть утверждает Божество Святого Духа. Деятельность Святого Духа состоит в том, чтобы люди через Него делались святыми.

Подводя итог, кратко обозначим основные моменты учения о Святом Духе отцов и учителей Церкви в доникейский период.

Автор «Дидахе» говорит о Святом Духе, когда приводит крещальную формулу и несколько раз отмечает, что пророки «говорят в Духе». У священномученика Климента Римского Святой Дух встречается в триадологической формуле, всегда употребляется на третьем месте и является посредником Сына Божия. У священномученика Игнатия Богоносца Дух Святой без каких-либо оговорок поставляется наравне с Богом Отцом и Богом Сыном.

Апологет святой мученик Иустин Философ ставит Святой Дух на Третье место после Отца и Сына и предпочитает называть Его „пророческим“, так как пророки возвещали по Его внушению. Он говорит, что Святой Дух подготавливает человека для богопознания. Татиан в своем учении указывает на Святого Духа как на посредника между человеком и Богом. Он учит, что дело спасения человека возможно только посредством Святого Духа, Который соединяет его с Богом. Афинагор говорит, что Святой Дух исходит от Бога, подобно лучу солнечному, истекая из Него и возвращаясь к Нему, и сравнивает Его еще с истечением света от огня. Он отчетливо намечает основные пункты христианского учения о Святой Троице, впервые дает рационалистическое доказательство единства Божия и недалеко стоит от Никейской формулы Единосущия Лиц Святой Троицы. Феофил, епископ Антиохийский, называет Святого Духа Премудростью и пишет, что через Него и Сына Бог все сотворил из ничего. Он впервые вводит понятие „Троицы“, Которая состоит из Бога, Его Слова и Его Премудрости.

Со слов священномученика Ириней, епископа Лионского, Святой Дух через пророков возвестил все Домостроительство Божие. Он учит, что где Церковь, там Дух Божий, и где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать.

Один из известных представителей Североафриканской школы Тертуллиан говорит о Святом Духе, что богопознание возможно только с помощью Него, что Сын Божий вместо Себя послал Его, чтобы просвещать Церковь Свою и руководить Ею. Тертуллиан оказал важную услугу в раскрытии догмата Святой Троицы, он называл Духа Святого Богом, как Отца и Сына, и сказал, что у Них единая сущность, но Три Лица. Ученик Тертуллиана священномученик Киприан Карфагенский пишет, что на каждого верующего изливается благодать Святого Духа, что с помощью Него происходит второе рождение человека во время Крещения. Он впервые решительно сформулировал положение, что вне Церкви нет спасения, что только в Церкви благодать Святого Духа и истина и все, что необходимо для спасения. Представитель Александрийской школы Климент говорил, что через веру Дух Святой обитает в праведных душах людей, освящая их Своим присутствием, иведет человека к бессмертию. Ученик Климента Александрийского Ориген почитает Святой Дух Третьей Ипостасью Божественной сущности, совечным Отцу и Сыну и одного с Ними естества, то есть утверждает Божество Святого Духа. Он впервые в богословии ввел формулу „Три Ипостаси”, тем самым разрешил проблему различия Лиц Святой Троицы.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Том 2: Доникийские отцы Церкви и церковные писатели. М., 2011. С. 68-69.

² Завершинский Георгий, священник. Дух дышит, где хочет: Введение в православное учение о Святом Духе. СПб., 2003. С. 33.

³ Там же. С. 34.

⁴ Максимов Ю.В. Учение о Святом Духе в ранней Церкви (I-III вв.). М., 2007. С. 85-87.

⁵ Писания мужей апостольских./ Под редакцией А.Г. Дунаева. М., 2008. С. 55-56.

⁶ Максимов Ю.В. Учение о Святом Духе в ранней Церкви (I-III вв.). М., 2007. С. 88.

⁷ Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Том 2: Доникийские отцы Церкви и церковные писатели. М., 2011. С. 94-95.

⁸ Завершинский Георгий, священник. Дух дышит, где хочет: Введение в православное учение о Святом Духе. СПб., 2003. С. 40-41.

⁹ Максимов Ю.В. Учение о Святом Духе в ранней Церкви (I-III вв.). М., 2007. С. 95-96.

¹⁰ Афанасий (Евтич), епископ. Игнатий Богоносец.// Православная энциклопедия. Том XXI./ Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М., 2009. С. 138-139.

¹¹ Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Том 2: Доникийские отцы Церкви и церковные писатели. М., 2011. С. 130-131.

¹² Максимов Ю.В. Учение о Святом Духе в ранней Церкви (I-III вв.). М., 2007. С. 98-99.

- ¹³ Сидоров А.И. Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М., 1996. С. 133.
- ¹⁴ Дунаев А.Г. Иустин Философ.// Православная энциклопедия. Том XXVIII./ Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М., 2012. С. 610-613.
- ¹⁵ Киприан (Керн), архимандрит. Патрология. Киев, 2003. С. 189.
- ¹⁶ Сидоров А.И. Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М., 1996. С. 169.
- ¹⁷ Там же. С. 172.
- ¹⁸ Епифанович С.Л. Лекции по патрологии (Церковная письменность I-III веков). СПб., 2010. С. 277.
- ¹⁹ Максимов Ю.В. Учение о Святом Духе в ранней Церкви (I-III вв.). М., 2007. С. 119.
- ²⁰ Скурат К.Е. Воспоминания. Труды по патрологии (I-V века). Яхрома, 2006. С. 168.
- ²¹ Сочинения древних христианских апологетов./ Под редакцией А.Г. Дунаева. СПб., 1999. С. 16.
- ²² Сидоров А.И. Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М., 1996. С. 198-199.
- ²³ Сочинения древних христианских апологетов./ Под редакцией А.Г. Дунаева. СПб., 1999. С. 23.
- ²⁴ Там же. С. 23.
- ²⁵ Там же. С. 24.
- ²⁶ Сагарда Н.И., Сагарда А.И. Полный курс лекций по патрологии. СПб., 2004. С. 397-398.
- ²⁷ Сидоров А.И. Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М., 1996. С. 208.
- ²⁸ Сочинения древних христианских апологетов./ Под редакцией А.Г. Дунаева. СПб., 1999. С. 59-61.
- ²⁹ Там же. С. 63.
- ³⁰ Там же. С. 65.
- ³¹ Там же. С. 79.
- ³² Сидоров А.И. Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М., 1996. С. 216-218.
- ³³ Максимов Ю.В. Учение о Святом Духе в ранней Церкви (I-III вв.). М., 2007. С. 129.
- ³⁴ Скурат К.Е. Воспоминания. Труды по патрологии (I-V века). Яхрома, 2006. С. 172.
- ³⁵ Сочинения древних христианских апологетов./ Под редакцией А.Г. Дунаева. СПб., 1999. С. 137.
- ³⁶ Там же. С. 145.
- ³⁷ Там же. С. 165.
- ³⁸ Епифанович С.Л. Лекции по патрологии (Церковная письменность I-III веков). СПб., 2010. С. 336-337.
- ³⁹ Сидоров А.И. Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М., 1996. С. 237-238.
- ⁴⁰ Максимов Ю.В. Учение о Святом Духе в ранней Церкви (I-III вв.). М., 2007. С. 136.
- ⁴¹ Скурат К.Е. Воспоминания. Труды по патрологии (I-V века). Яхрома, 2006. С. 184-185.
- ⁴² Никифоров М.В. Иринеи, еп. Лионский.// Православная энциклопедия. Том XXVI./ Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. М., 2011. С. 422-425.
- ⁴³ Епифанович С.Л. Лекции по патрологии (Церковная письменность I-III веков). СПб., 2010. С. 392.
- ⁴⁴ Благоразумов Николай, протоиерей. Святоотеческая хрестоматия. М., 2001. С. 100-102.
- ⁴⁵ Епифанович С.Л. Лекции по патрологии (Церковная письменность I-III веков). СПб., 2010.

С. 395-396.

⁴⁶ Мейендорф Иоанн, протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. Минск, 2001.

С. 31.

⁴⁷ Сагарда Н.И., Сагарда А.И. Полный курс лекций по патрологии. СПб., 2004. С. 506.

⁴⁸ Скворцев К. Философия отцов и учителей Церкви. Киев, 2007. С. 174.

⁴⁹ Епифанович С.Л. Лекции по патрологии (Церковная письменность I-III веков). СПб., 2010. С. 387.

⁵⁰ Сагарда Н.И., Сагарда А.И. Полный курс лекций по патрологии. СПб., 2004. С. 503.

⁵¹ Максимов Ю.В. Учение о Святом Духе в ранней Церкви (I-III вв.). М., 2007. С. 155.

⁵² Скурат К.Е. Воспоминания. Труды по патрологии (I-V века). Яхрома, 2006. С. 208.

⁵³ Там же. С. 209-210.

⁵⁴ Скворцев К. Философия отцов и учителей Церкви. Киев, 2007. С. 207.

⁵⁵ Филарет (Гумилевский), архиепископ. Историческое учение об отцах Церкви. Том 1. Сергиев Посад, 1996. С. 190.

⁵⁶ Скворцев К. Философия отцов и учителей Церкви. Киев, 2007. С. 221.

⁵⁷ Мейендорф Иоанн, протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. Минск, 2001.

С. 53-55.

⁵⁸ Епифанович С.Л. Лекции по патрологии (Церковная письменность I-III веков). СПб., 2010. С. 463.

⁵⁹ Скурат К.Е. Воспоминания. Труды по патрологии (I-V века). Яхрома, 2006. С. 223.

⁶⁰ Епифанович С.Л. Лекции по патрологии (Церковная письменность I-III веков). СПб., 2010. С. 453-455.

⁶¹ Скурат К.Е. Воспоминания. Труды по патрологии (I-V века). Яхрома, 2006. С. 224-225.

⁶² Епифанович С.Л. Лекции по патрологии (Церковная письменность I-III веков). СПб., 2010. С. 461.

⁶³ Максимов Ю.В. Учение о Святом Духе в ранней Церкви (I-III вв.). М., 2007. С. 162-163.

⁶⁴ Скурат К.Е. Воспоминания. Труды по патрологии (I-V века). Яхрома, 2006. С. 230-232.

⁶⁵ Благоразумов Николай, протоиерей. Святоотеческая хрестоматия. М., 2001. С. 141.

⁶⁶ Филарет (Гумилевский), архиепископ. Историческое учение об отцах Церкви. Том 1. Сергиев Посад, 1996. С. 132.

⁶⁷ Благоразумов Николай, протоиерей. Святоотеческая хрестоматия. М., 2001. С. 153.

⁶⁸ Там же. С. 156.

⁶⁹ Мейендорф Иоанн, протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. Минск, 2001. С. 72-73.

⁷⁰ Скурат К.Е. Воспоминания. Труды по патрологии (I-V века). Яхрома, 2006. С. 238.

⁷¹ Там же. С. 248-253.

⁷² Сагарда Н.И., Сагарда А.И. Полный курс лекций по патрологии. СПб., 2004. С. 548.

⁷³ Епифанович С.Л. Лекции по патрологии (Церковная письменность I-III веков). СПб., 2010. С. 475.

⁷⁴ Сагарда Н.И., Сагарда А.И. Полный курс лекций по патрологии. СПб., 2004. С. 552.

⁷⁵ Там же. С. 543.

⁷⁶ Мейендорф Иоанн, протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. Минск, 2001. С. 87.

⁷⁷ Скурат К.Е. Воспоминания. Труды по патрологии (I-V века). Яхрома, 2006. С. 261-270.

⁷⁸ Епифанович С.Л. Лекции по патрологии (Церковная письменность I-III веков). СПб.,

2010. С. 522.

⁷⁹ Сагарда Н.И., Сагарда А.И. Полный курс лекций по патрологии. СПб., 2004. С. 590.

⁸⁰ Епифанович С.Л. Лекции по патрологии (Церковная письменность I-III веков). СПб., 2010. С. 539.

⁸¹ Скворцев К. Философия отцов и учителей Церкви. Киев, 2007. С. 350.

⁸² Сагарда Н.И., Сагарда А.И. Полный курс лекций по патрологии. СПб., 2004. С. 590.

⁸³ Епифанович С.Л. Лекции по патрологии (Церковная письменность I-III веков). СПб., 2010. С. 540.

⁸⁴ Скворцев К. Философия отцов и учителей Церкви. Киев, 2007. С. 353.



Костенко-Баранова Е.В.

ЭВОЛЮЦИЯ ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИХ ВЗГЛЯДОВ И.В.КИРЕЕВСКОГО В СВЕТЕ ТРАНСФОРМАЦИИ ЕГО РЕЛИГИОЗНО- ФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ



*Костенко-Баранова
Екатерина Владимировна,
искусствовед (Москва)*

I

... мы тогда в философии искали
всего на свете, кроме чистого мышления.

И.С. Тургенев

«Содействовать к просвещению народа не есть ли величайшее благодеяние, какое можно ему сделать?» – так обозначил своё жизненное кредо в 1827 году двадцатилетний Иван Киреевский¹. Человек, полагавший просветительскую деятельность смыслом своей жизни, но вынужденный до конца «мыслить в молчании»²; испытавший кардинальную эволюцию своих взглядов от преклонения перед западной образованностью и нашедший себя в лагере своих ближайших единомышленников – славянофилов, но так и не признанный ими «своим»; прошедший через разочарование в самой возможности просветительства в России, но заявивший о назревших вопросах русской философской мысли.

«Я не бесполезно провёл свою молодость»³, – заявлял И.В.Киреевский, что подтверждается его первыми же выступлениями в печати в качестве литературного критика*: глубиной своей мысли** они обещали очень

многое и потому «долгое время [были] предметом бесчисленных журнальных споров, похвал, браней и нападок»^{***4}.

Но дальнейшее продвижение по литературной стезе наткнулось на стену непонимания – не соотечественников, но цензуры. После посещения заграницы (где будущий философ слушал лекции Шеллинга, Гегеля, Шлейермахера, Окена) И.В.Киреевский осознаёт «соответственность» своих идей «с текущею минутою»⁵; донести их до читателя поможет собственный журнал. Но репутация И.В.Киреевского была подорвана первыми «двумя книжками» его «Европейца», в которых усмотрели призыв к конституции. И.В.Киреевский убеждается, что «для хорошей репутации у нас лучше совсем не действовать, чем иногда ошибаться»⁶.

Одарённый критик был фактически удалён из большой литературы, и его настойчивые попытки вернуться в неё^{****} каждый раз терпели фиаско. В результате - всего «несколько листов составляют весь итог его печатных трудов»⁷.

«Оставив литературное поприще Полевым и Булгариным»⁸, лишённый возможности высказываться, И.В.Киреевский при внешней событийной бедности своего дальнейшего пути продолжал жизнь внутренне интенсивную. Изучение, перевод, редактирование и издание творений Святых Отцов способствовали окончательному его духовному оформлению^{*****}, а в старце Козельской Оптиной пустыни Макарии (Иванове) он нашёл понимающего друга, учителя и единомышленника.

Центральным вопросом творчества И.В.Киреевского является вопрос о соотношении двух типов культур – европейской и русской. Русский философ отталкивается от западных позиций, чтобы в дальнейшем превратиться в рачителя православной образованности. А вопрос о соотношении культур получает своё новое осмысление как вопрос о совместимости веры и знания; и в соответствии с этим пониманием во главе угла встаёт признание необходимости новых начал философии, философии русской как «проводника между науками и верою»⁹.

Приобщение И.В.Киреевского к западной культуре началось ещё в семье с её многочисленными научными и литературными интересами: родители занимались

* - Со статьями «Нечто о характере поэзии Пушкина» (в «Московском вестнике», 1828, ч.8, №6) и «Обозрение русской словесности 1829 года» (в книге «Денница, альманах на 1830 год»).

** - Согласно постулату Д.Веневитинова о преломлении философии в литературе.

*** - В.Г.Белинский об «Обозрении русской словесности 1829 года».

**** - После «Европейца» И.В.Киреевский начинал печататься в журналах: «Телескоп» (1834 г.), «Москвитянин» (1845 г.), «Библиотека для воспитания» (1845 г.), «Московский сборник» (1852 г.) и «Русская беседа» (1856 г.).

***** - И.В.Киреевским были предприняты перевод и редактирование сочинений Нила Сорского, Иоанна Лествичника, Симеона Нового Богослова, Варсануфия Великого, Максима Исповедника, Исаака Сирина, аввы Дорофея и издание архива Паисия Величковского и свода «Добротолюбия».

переводами, отец, увлекавшийся физикой и химией, говорил на пяти иностранных языках, а отчим А.А.Елагин был поклонником Канта и Шеллинга.

Университетское образование и принадлежность к литературно-философскому кружку «Общества любомудрия» с его романтически-философскими изысканиями основ русской жизни, учёба в Берлинском и Мюнхенском университетах и состоявшееся личное знакомство с Ф.Гегелем, Ф.Шеллингом и Л.Океном – всё это ещё больше связало И.В.Киреевского с европейским просвещением «неразрывными сочувствованиями». Эта привязанность останется сильной и спустя годы: «Я принадлежу ему [Западу] моим воспитанием, моими привычками жизни, моими вкусами, моим спорным складом ума»¹⁰. Но если во времена общения с любомудрами И.В.Киреевский строил мировоззренческие начала русской жизни под влиянием немецкого идеализма, то при непосредственном соприкосновении с германской учёностью ощущение первоначальной эйфории быстро идёт на спад; уже в письмах на родину звучат критические ноты по отношению к университетским философским светилам*. Остывшая его восторженность к авторитетам внешним подводит к вере в свои силы, в возможность сказать собственное слово.

Ещё в «Обзрении русской словесности 1829 года» в альманахе М.А.Максимовича «Денница» И.В.Киреевским представлена его концепция русского просвещения, в центре которой – проблема «Россия и Запад». Статья и разгоревшаяся вокруг неё полемика ознаменовала собой начало спора о соотношении русского просвещения и западного. Атмосфера дискуссий, участниками которых были А.С.Пушкин, П.Я.Чаадаев, А.С.Хомяков, скоро распространилась и на другие московские салоны**.

Именно разработке «просветительского» вопроса был посвящён и выходявший с января 1832 г. журнал «Европеец». В помещённой в первом номере журнала рецензии «Горе от ума» – на московском театре» И.В.Киреевский вместе с А.С.Грибоедовым высмеивает наше подражательство иностранному, когда «из-под европейского фрака выглядывает остаток русского кафтана», но не разделяет негодования поэта на подобное пристрастие: «просвещение у нас распространиться не может иначе как вместе с распространением иностранного образа жизни, иностранного платья, иностранных обычаев, которые сближают нас с Европою физически и, следовательно, способствуют и к нашему нравственному просвещенному сближению»¹¹.

«Странность нашей подражательности»¹², по мнению автора, скоро пройдёт, так как у русского народа особый талант «разделять все мнения, усваивать себе

* - И.В.Киреевский резко отзывался о профессоре Ф.Шлейермахере с его лекцией о воскресении Христа («Можно смело сказать, что он не принадлежит к числу истинно верующих»). (Письмо А.Елагиной от 3 марта 1830 года/Киреевский И.В.Критика и эстетика.С.344)), о Ф.Шеллинге («гора родила мышь» (Письмо А.Елагиной от 3 июля 1830 года/ Киреевский И.В.Критика и эстетика.С.352)).

** - Дискуссии проходили в салоне матери И.В.Киреевского - А.П.Елагиной.

все системы, сочувствовать всем интересам, принимать все убеждения»¹³. Национальную особенность свою мы не утратим, поскольку заимствованное всегда будет разительно отличаться от нашего исконного: «нам физически невозможно сделаться ни французами, ни англичанами, ни немцами». Поэтому и наша цель связана именно с необходимостью достойно «поравняться с остальной Европою», чтобы породить «просвещение истинно русское, образованно-национальное, живое, глубокое и богатое благодетельными последствиями». А родиться оно может в точках соприкосновения нашей «особенности» с общеевропейской. Таким образом, «нам остаётся только учиться, подражать и усваивать чужое богатство»¹⁴.

Развитие заявленной концепции даётся в программной для журнала статье «Деятнадцатый век». Характеризуя своё время как период, вмещающий в себя «разногласные мнения, отголоски нескольких веков»¹⁵, разнородных между собой, И.В.Киреевский замечает: «Никогда изменения господствующего направления не совершались столь быстро и столь решительно». Выявляя эту динамику, философ выделяет три господствующих направления в истории европеизма с середины восемнадцатого века, представляя этот период согласно излюбленному им принципу триады. Первое направление определяется им как «разрушительное», кульминация которого – Великая французская революция, когда «всё здание прежнего образа мыслей» разрушилось «в своём основании». Направление разрушительное произвело в свою очередь себе противоположное, «насильственно соединяющее», время контрреволюции. В борьбе своей эти два течения выявили необходимость рождения уравнивающего «третьего изменения духа девятнадцатого века: стремление к мирительному соглашению враждующих начал»¹⁶. Именно это направление, «основанное на просвещении общего мнения»¹⁷, с его естественным равновесием начал частной и социальной жизни, приведёт к благоденствию обществ, как считает И.В.Киреевский.

Охватывая все сферы человеческого бытия, оно обретает своё отвлечённо-умственное осмысление в «философии тождества» Ф.Шеллинга, суть которой – в постижении законов разума в сопряжении с законами безусловного бытия, в «открытии в целом объёме мироздания повторения того же вечного разума по тем же началам вечной необходимости». Но поскольку такая рационалистическая философия, имеющая дело с понятиями, а не с реальностью, имеет итогом своего познания всегда результат отрицательный, то Ф.Шеллинг на смену ей выводит новую цель: «проникнуть далее предоставлено философии положительной, исторической»¹⁸. Она вмещает в себя все достижения прежней отрицательной философии и выражает сверхрациональный опыт.

Само настоящее выдвигает своим требованием «большее сближение религии с жизнью людей и народов». Успев пройти стадии «поэтическую, историческую, художественную и философическую»¹⁹, просвещение в Европе получило характер чисто практический, когда человек «уже не смотрит на жизнь как на простое условие духовного»²⁰. Эта односторонность выявила «потребность религии», которая «стала

ощутительна не в одних [только] умозрениях»²¹. Таким образом, для И.В.Киреевского происходит переход с позиций рационалистического любомудрия к сознанию религиозному: христианская идея обретает значение «того универсального кода мироздания, которое занимало у любомудров шеллингово “самопознание”»²², что предвещает будущий кризис идей европейского просвещения в России.

Однако до сих пор стремительные метаморфозы, происходившие в Европе, не отразились значительным образом на развитии российской образованности. И.В.Киреевский констатирует факт отстранённости России от европейской культуры. Россия выпадает из общемирового исторического процесса. Она отгорожена от него «китайской стеной», брешь в которой хоть и была пробита «ударом сильной руки Петра», а затем расширена Екатериной, но этого всё ещё недостаточно, чтобы позволить проходить «воздуху просвещённого Запада». Поэтому европейское просвещение обнаруживает себя лишь в образе мыслей избранных образованных людей, да и порой отражается «в оттенках литературы»²³.

Это состояние отчуждённости и вынужденного молчания можно преодолеть при условии достижения Россией уровня европейской образованности. В связи с чем встаёт вопрос: «Изнутри ли собственной жизни должны мы заимствовать просвещение своё или получить его из Европы?» И – отсюда: как соотносятся просвещение русское и европейское? Поскольку «от понятия, которое мы имеем об отношениях России к Европе, зависят наши суждения о том, что может ускорить или замедлить наше просвещение; о том, что даёт ему ложное или истинное направление; о том, к чему мы должны стремиться и чего избегать; о том, что нам полезно и вредно, что мы должны заимствовать у соседей наших и чего удаляться, и, следовательно, вся совокупность наших желаний и ненавистей, и – если мы хотим быть сами собою – самый характер нашей практической деятельности».

Разбирая факторы, обусловившие особенности европейского просвещения, И.В.Киреевский, вслед за немецким правоведом Ф.Савиньи и французским историком Ф.Лизо, сводит их к трём элементам, под воздействием которых западная культура приняла настоящий облик: влияние христианской религии, участие варваров, разрушивших Римскую империю, и наследие античного мира. Именно в силу отсутствия этого последнего элемента – начал классического древнего мира (которые здесь понимаются И.В.Киреевским как относящиеся только к Риму) – произошёл отрыв нашей образованности от европейской.

Важнейшее наследие устройства римского – законы империи так и остались после её падения в той или иной форме правомочными на бывших римских территориях, воздействуя на гражданский быт и культуру общения варварских племён. Римское право оказало определяющее влияние на устройство торговых городов, ставших «одною из сильнейших пружин и одним из необходимых элементов европейского образования». У нас, правда, тоже были свои вольные города - Новгород и Псков, но в силу противоречия их устройства (окрашенного духом заимствования

у иноземцев) с укладом остальных русских земель, они были «задавлены сильнейшими соседями», а «просвещение, в них процветавшее столь долгое время, не оставило почти никаких следов в нашей истории»²⁴.

Вторым следствием влияния римского мира И.В.Киреевский называет образование гражданской власти духовенства. Епископаты явились организующим началом, сообщив государственное единство, «один дух всей Европе»²⁵. Таким образом, наличие античного элемента сыграло решающую роль в образовании и оформлении западноевропейской формации.

Что касается общего с Русью элемента – христианского, то он получил своё должное развитие только на Западе, считает И.В.Киреевский. Наша церковь в течение средних веков так и не смогла приобрести себе сколько-нибудь решительного влияния на общественную и государственную жизнь. В Европе – напротив: «сама противоположность ... между духом древнего языческого мира и христианством»²⁶ вела к усилению и многостороннему развитию христианской религии; из новых своих побед она черпала новые силы, а подчиняя себе язычество, заимствовала его просвещение. Разрушая и преобразовывая мир языческий и созидая, упорядочивая мир варварский, церковь в Европе становилась политическим и духовным центром этих двух миров и «средоточием всех элементов европейского развития»²⁷. Отсутствие подобной политической силы у русской церкви привело к торможению нашего поступательного движения: раздробленная на уделы, духовно не связанные между собой, Русь не смогла противиться татаро-монгольскому завоеванию. Против этой беды у народа русского не оказалось «ни зрелой образованности, ни силы единодушия», и только по истечении столетий, с достижением необходимого «физического, материального соединения»²⁸, смогли мы избавиться от «угнетения иноплеменного»²⁹.

Между тем, пока русские земли пребывали в духовном оцепенении, европейское просвещение, распространённое католической церковью, обрело свою самостоятельность и могло уже напрямую обратиться к римским и греческим первоисточникам – происходил возрожденческий культурный переворот. «Для новой Европы довершился круг полного наследования прежнего просвещения человечества».

В Россию отголоски европейского ренессанса проникали «мало-помалу и отрывисто»³⁰, искажаясь при этом влиянием нашей пересиливающей национальности. О плавном, постепенном развитии просвещения при разделявшей Восток и Запад культурной пропасти не могло быть и речи: потребовался Пётр, увидевший спасение России в коренном «переломе нашей национальности»³¹. Им была создана новая форма, способная принять европейское содержание*. Таким образом, исторические предпосылки воспрепятствовали развитию в России исконной образованности, что и предопределило произведённое в дальнейшем заимствование.

* - Оценка Петра, общая для любомудров.

В ходе подобного рассуждения перед И.В.Киреевским с необходимостью встаёт вопрос о судьбе русских национальных начал. На Западе «лет десять тому назад», напоминает он, наблюдался повышенный интерес к национальному, когда каждый народ стремился «изучить, восстановить и сохранить свою национальную особенность»³². Но, имея в себе «начала не особенные, но общие европейские, равно принадлежащие всем частным национальностям»³³, народы Европы должны были прийти к пониманию своего духовного единства, когда «каждая особая часть входит как живой член в одно личное тело»³⁴. Но «там» понятия просвещения и национальности совпадают. «У нас же искать национального – значит искать необразованного; развивать его на счёт европейских нововведений – значит изгонять просвещение, ибо, не имея достаточных элементов для внутреннего развития образованности, откуда возьмём мы её, если не из Европы? Разве не представляет она теперь просвещения общечеловеческого?»³⁵

И.В.Киреевский, отказывая России в достаточной просвещённости, подводит к мысли о необходимости приобщения её к просвещению европейских народов. «Просвещение человеческое, как мысль, как наука, развивается постепенно и последовательно», поэтому Россия может увести себя с позиции «догоняющего», чтобы принять участие в жизни человеческого ума, взять мировую эстафету. И хотя мы не сможем явить миру «своего» просвещения – оно всегда останется продолжением европейского, – но «просвещение каждого народа измеряется не суммой его познаний, но единственно участием его в просвещении всего человечества»³⁶.

Верный гегелевской идее философии истории, И.В.Киреевский принимает его деление на народы «исторические» и «неисторические»: «Каждая эпоха человеческого бытия имеет своих представителей в тех народах, где образованность процветает полнее других. Но эти народы до тех пор служат представителями своей эпохи, покуда её господствующий характер совпадает с господствующим характером их просвещения».

Так, Италия, Испания, реформистская Германия, Англия и Франция попеременно становились «сердцем» тела европейского, «из которого выходит и куда возвращается вся кровь, все жизненные силы просвещённых народов»³⁷. Современные Англия и Германия, заступившие вновь на это место, заканчивают европейскую образованность своею зрелою односторонностью. Таким образом, каждый народ, исчерпав свои внутренние силы, совершил своё предназначение, и круг десятилетнего умственного развития замкнулся.

Новая Европа – после середины восемнадцатого века – «пришла в противоречие с Европою старою»³⁸ и не может больше мириться с «запоздалыми мнениями» и «обветшалыми формами»³⁹. Она зачинает новый этап истории.

Поэтому для России настёт «решительная минута», когда она может влиться в «новую фазу общечеловеческого развития», так как для причастности к нему нет больше необходимости «переживать снова всю прежнюю жизнь Европы». Новое просвещение можно водворить прямо и без предыдущего, «непосредственно при-

менить его к своему настоящему быту»⁴⁰, чему будут способствовать и «гибкость и переимчивость характера нашего народа, его политические интересы и самое географическое положение нашей земли»⁴¹. Как «младшая сестра в большой семье», теперь уже «богатая опытом старших»⁴², Россия вернёт свой долг сторицею.

Так, в «Девятнадцатом веке» И.В.Киреевским предлагается прямое заимствование у Запада с приматом внешней научно-гуманистической цивилизации над усвоением её внутренней духовной культуры. В то же самое время, им закладывается зерно мессианской идеи России, давшее свой «всход» в контексте славянофильских исканий. Следовательно, в период «Европейца» И.В.Киреевский в своей трактовке западной цивилизации и становления католической церкви придерживается взглядов I «Философического письма» П.Я.Чаадаева, но, однако, не разделяет его нигилизма и пессимизма в трактовке судеб русского народа.

II

В журнале И.В.Киреевского сотрудничали : А.С.Пушкин, В.А.Жуковский, Н.М.Языков, Е.А.Баратынский, А.С.Хомяков, П.А.Вяземский, А.И.Тургенев, В.Ф.Одоевский - цвет российской словесности. В таком составе «Европеец» мог рассчитывать на внимание к провозглашаемым со страниц издания идеям и их признание современниками. Но журнал был закрыт: статья «Девятнадцатый век» была оценена как «самая неблагонамеренная», в «просвещении» увидели призывы к свободе, в «деятельности разума» – конституцию. Цензора С.Т.Аксакова, пропустившего два номера журнала, впоследствии отставили, а от самого И.В.Киреевского угрозу удаления из столицы смогло отвести только заступничество В.А.Жуковского.

Неудача в самом начале пути настолько глубоко поразила И.В.Киреевского, что в течение двенадцати лет он не мог вернуться к серьёзной писательской деятельности. Когда же после затяжного молчания появились его статьи*, читатель столкнулся с разительной переменой, произошедшей во взглядах философа.

Она стала результатом непрерывных исканий И.В.Киреевским «новых начал» для его философии и значительного переосмысления восточно-христианской патристики. Катализатором этих процессов были и споры с братом Петром Васильевичем, собирателем русского фольклора, имевшим относительно всего свой собственный – «славянский» - взгляд; и общение с А.С.Хомяковым; и женитьба в 1834г. на Наталье Петровне Арбениной, духовной дочери Серафима Саровского; и знакомство со схимником Новоспасского монастыря отцом Филаретом (Пуляшкиным). И.В.Киреевский ухаживал за больным отцом Филаретом во время его

* - «Обозрение современного состояния литературы» (в 1845 г. в «Москвитянине»), «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (в 1852 г. в «Московском сборнике»), «О необходимости и возможности новых начал для философии» (в 1856 г. в «Русской беседе») и др.

предсмертной болезни; беседы с ним помогли Ивану Васильевичу утвердиться в своём новом направлении.

После женитьбы молодая семья продолжает проводить зимы в Москве. В салоне матери* И.В.Киреевского – А.П.Елагиной - устраиваются еженедельные вечера, где обязанностью каждого приглашённого было чтение собственного его сочинения. В этом салоне, собиравшем будущих западников и славянофилов, и сформировалось «московское направление» с появлением в 1839 г. двух программных работ А.С.Хомякова (доклад «О старом и новом») и И.В.Киреевского («В ответ Хомякову»). По мнению М.О.Гершензона, записка А.С.Хомякова имела своей целью вызвать возмущение со стороны И.В.Киреевского: постоянные споры между ними были характерной приметой их отношений. Так, И.В.Киреевский ставил в укор А.С.Хомякову его недооценку европейской цивилизации и намерение «нарядить [всю Россию] в зипуны и обувь в лапти»⁴³.

В споре об отношении русского просвещения к западному И.В.Киреевский оспаривает А.С.Хомякова в самой постановке вопроса: не выбирать, какая из России лучше – прежняя или «теперешняя, где порядок вещей подчинён преобладанию элемента западного»⁴⁴, но понять: развитие какого «элемента» для России необходимо в настоящем. И даже не в том, какой из них полезнее, поправляет себя И.В.Киреевский, но какое направление оба они должны принять.

Западный элемент вошёл внутрь русской культуры и стал её составной частью. Потому «можно ли без сумасшествия думать, что когда-нибудь, какую-нибудь силою истребится в России память всего того, что она получила от Европы в продолжение двухсот лет? Ещё менее можно думать, что 1000-летие русское может совершенно уничтожиться от влияния нового европейского»⁴⁵. Невообразимым представляется отказ от умственной жизни народа, укоренённой в его истории; невозможно и «переменить ему кости»⁴⁶ – результатом будет его гибель. В поисках среднего пути уже в «Ответе Хомякову» И.В.Киреевский подходит к снятию антитезы «Восток–Запад».

В последующих статьях он вновь останавливается на вопросе преимущества той или иной составляющей в культуре. И отмечает пример печального результата односторонней искусственной прививки, когда взятые отдельно элементы европейского просвещения произвели лишь его «жалкую карикатуру» в Американских штатах, где страна задыхается «в прозе фабричных отношений и в механизме корыстного беспокойства»⁴⁷. Напомним, что в «Девятнадцатом веке» И.В.Киреевским предлагался именно такой – внешний – сценарий заимствования просвещения из Европы.

* - В доме Авдотьи Петровны Елагиной собиравался литературно-философский кружок, отличавшийся разнообразием взглядов. Здесь бывали: В.А.Жуковский, П.Я.Чаадаев, А.И.Тургенев, П.А.Вяземский, Н.В.Гоголь, А.И.Герцен, Н.П.Огарёв, М.П.Погодин, С.А.Шевырёв и др.

Переоценка пути решения этого вопроса заставляет философа дать своё объяснение. Ведь в конечном развитии европейского просвещения нет господствующего начала: те несколько «живых истин», которые ещё можно разыскать на Западе, все имеют один корень в изначальном христианстве. Началами западными они не являются, поскольку принадлежат всей христианской церкви, о чём, видимо, не догадываются поклонники Запада у нас в России.

Их антагонисты, хотя и в меньшинстве своём, отмечает автор, апеллируют к неутешительности результатов развития просвещения в Европе, приведшему к нравственной апатии. В поклонении своём прошедшим формам старины они опираются на «сознание достоинства прежней образованности нашей», противной характеру европейского просвещения. И действительно, в XII–XIII веках Русь степенью своей образованности выделялась на общем фоне остальных государств: удельные князья говорили на греческом и латинском, знали и другие европейские языки; их библиотеки по количеству содержащихся томов превосходили знаменитую Парижскую. Но, чтобы проникнуться отечественными исконными началами, недостаточно ориентироваться на прошедшие формы старины, являющие себя в обычаях, отношениях, языке. Ведь они – только её наружные формы, искажённые «местным и временным» факторами. «Восстановить эти формы то же, что воскресить мертвеца, оживить земную оболочку души, которая уже раз от неё отлетела»⁴⁸.

Получается, что постановка проблемы превосходства Запада или России, как и споры, с ней связанные, – дело «самое бесполезное», одному празднолюбию принадлежащее: «чистое» западничество, как и «чистое» славянофильство, утопичны. А для России единственно важным остаётся вопрос участия в общем деле «умственного бытия»⁴⁹ человека.

Возвращаясь к идее общеисторического прогресса, И.В.Киреевский высказывает глубокое убеждение во вреде насилия петровского переворота. Из «спасителя России», каким представлен царь в «Девятнадцатом веке», Пётр I превращается у И.В.Киреевского уже в конце 30-х гг. в узурпатора, «разрушителя русского и вводителем немецкого»⁵⁰, приведшего Россию к гражданскому расколу, создавшего «общество в обществе», перекрыв дорогу нашему самобытному развитию. Но это не конечная оценка Петра: через 6 лет* И.В.Киреевский снимает категоричность своего суждения, оправдывая царя той увлечённостью идеей просвещения, которая заставляла его прибегать к крайностям, и необходимостью этой жертвы.

Из статьи в статью И.В.Киреевский возвращается к поиску начал, определивших сложившийся характер народностей в России и на Западе. «Душой [их] умственной жизни»⁵¹ остаётся христианство. Но если прежде, в статье «Девятнадцатый век», западное христианство было обязано своим развитием наследию античности, то уже в «Ответе Хомякову» И.В.Киреевский указывает на ущербность христианства

* - в 1845г. в статье «О характере просвещения Европы».

католического, подчинившегося «торжеству формального разума»⁵² языческого мира. Его дух проник во все сферы западного общества, в самый «внутренний состав его жизни»⁵³. «Влияние живых ещё развалин, уцелевших от разрушения остатков старой римской образованности, на новорождающуюся образованность Запада было всеобъемлющее»⁵⁴.

Римские законы, при внешней стройности и логичности, попирали внутреннюю справедливость; религия с её многочисленным сонмом богов из разнородных культов приобретала значение символическое; произведения искусства и литературы представляли собой слепки с греческих образцов со стремлением к более совершенному внешнему воплощению оригинала; сами нравы внутрисемейные и внутригосударственные определялись внешней политикой Рима, с его «страстью преобладания над другими»⁵⁵, с превознесением внешней демонстративной деятельности, с межличностными отношениями, выведенными логически из наружных условий, по указанию личного расчёта или интереса своей партии. Римлянин, сознающий себя даже в своём государстве как нечто изолированное, отдельное от других личностей, в христианской Европе неизбежно превращался в окружившего себя крепостью рыцаря, «из нутра которой он мог вступать в переговоры»⁵⁶ с окружающим миром.

Особенность римского ума с его предпочтением наружной рассудочности перед внутренней сутью не могла не отразиться на римской церкви. Римский престол осознал себя «совершеннолетним и заговорил от своего имени»⁵⁷, что выразилось в изменении догматов; а последовавшее признание единственным авторитетом мнения иерархов, а не Писания привело к превращению церкви в государство – Священную Римскую империю. Этим, по мнению И.В.Киреевского, европейская цивилизация была обречена идти по ложному пути.

Используя разум для утверждения истинности своего «епархиально-областного» мнения (с провозглашением его «географически всемирным и общезначимым»), римская церковь лишила мирян права размышлять. Безусловное уничтожение разума для верующих имело свои последствия для просвещения, омертвевшего в схоластической философии. Поэтому закономерным было появление реформаторства в церкви, вернувшего разуму его права. Но в протестантстве они были поняты как привилегия каждого в толковании божественных истин и в свободном мыслительстве, что привело к ещё большему разъединению общества и окончательно подорвало основы веры. Если Рим насаждал единство без свободы, то протестантизм даровал свободу взамен единства.

Поэтому логическое убеждение, лежащее в самом первом основании католицизма и в зародыше своём не опасное, развиваясь, превращается в элемент разрушающий. А вместе с ним и сам римский мир, по мнению И.В.Киреевского, становится «лишним» в общечеловеческом развитии. Объясняя свою прежнюю точку зрения, когда остатки античности признавались им заведомо прогрессивным началом западного христианства, И.В.Киреевский уточняет, что преобладание

рассудочности оказалось плодотворным лишь в начале. Тогда оно могло дать тем скорейшее развитие, чем было более односторонним; но это не имеет отношения к идее подлинного прогресса – преодолению несовершенства внутреннего мира.

Продолжая переоценку вклада античного элемента в создание государственности европейских народов, И.В.Киреевский обнаруживает вместо превозносимого им в «Девятнадцатом веке» духовного единства Европы принудительный политический союз, осуществлённый церковью. «Почти ни в одном из народов Европы государственность не произошла из спокойного развития национальной жизни и национального самосознания»⁵⁸. Общественный быт почти повсеместно возникал насильственно, поэтому противостояние сословий и возможность развития только в результате переворотов явились естественным продолжением постоянной «непримиримой борьбы двух спорящих племён, угнетавшего и угнетённого»⁵⁹. Римская церковь, всегда искавшая юридически закреплённого господства над светской властью, использовала подобные разногласия. В VIII веке благодаря заключению союза первым каролингским королём Пипином Коротким с папой Стефаном III была создана Папская область; это положило начало светской власти Рима. Церковь стала распространять своё влияние на всех светских правителей, что привело к созданию Священной Римской империи. Таким образом, римская церковь, постоянно смешиваясь и борясь со светской властью, должна была отойти от своего предназначения – утверждения христианства как учения истины и как жизни в истине и с Богом.

Осуществляя свои земные цели, она добивалась их земными же средствами, что неминуемо вело к расколу внутри общества. Ее принудительное единство породило святую инквизицию с насильственным приобщением граждан к принятию «благодати». Поднимая крестовые походы, она призывала под свои знамёна шатающихся по Европе «рыцарей удачи», соблазняя их ожидающими благами на земле и обещая святость на небе. Из этих же «кадров» «лепила» себе опору в сильнейшем сословии, своим самоуправным произволом задававшим тон всему европейскому обществу. Так называемые «кодексы чести», составленные «на скорую руку» по образцам римского права, опять же страдали односторонностью. Таким образом, «искусственно устроив себе наружное единство, поставив над собою одну единую главу, соединившую власть духовную и светскую, церковь западная произвела раздвоение в своей духовной деятельности, в своих внутренних интересах и во внешних своих отношениях к миру».

Интерпретируя три фактора западного просвещения применительно к русской культуре, И.В.Киреевский заявляет об их чуждости для нашей истории. Но поскольку Русь была постоянно останавливаема в своём развитии, то и начала её образованности не успели раскрыть себя с полной очевидностью и оставили следы только в народном быте низших слоёв и в «составе русского человека, не переработанного ещё западным воспитанием»⁶⁰. Такое положение долгое время поддерживало «предубеждение против русского варварства»⁶¹, какой видели Россию

иностранцы и само наше высшее сословие. Но Россия отличается не степенью заимствованного западного «материала», а иными духовными истоками. В этом противопоставлении И.В.Киреевского усматривается будущий цивилизационный подход Н.Я.Данилевского («Россия и Европа», 1869)*.

Государство на Руси не было навязано извне. Государственность вышла из естественного развития народного быта, а не из духа противостояния завоевавшего племени и завоеванного, как это было в Европе. Признавая происхождение князей из варягов, И.В.Киреевский не считает их влияние значительным, и ещё в меньшей степени расценивает их приход как завоевание. А иностранные вторжения на Русь не несли с собой изменений в коренном укладе. И так продолжалось вплоть до введения христианства, когда общественное устройство получило своё новое направление.

И.В.Киреевский видит в принятии нового вероисповедания шаг исключительно из сферы идеального бытия; необходимость укрепления государственной власти и территориальной целостности отодвигаются им на второй план, и опускается сам факт противоборства примитивной языческой культуры с новой верою. И.В.Киреевский указывает на талант переимчивости как исконное свойство характера русского народа, позволившее ему возвыситься над своим прошлым, чтобы полностью влиться в новую вселенскую религию. Изначально заложенная в русском народе – от князя до смерда - готовность жертвовать своим частным мнением ради единомыслия всех оказалась созвучной с самой природой Вселенской Церкви. Иначе как объяснить решимость первых лиц государства во всём действовать в соответствии с духом нового учения (намерение св.Владимира прощать всем преступникам)?

Общественное устройство, воплотившее в себе новые христианские принципы, сложилось в огромное согласие всей русской земли, одно «живое тело» которой составляли маленькие общины – миры. Сливаясь между собой, они образовывали «общественное здание»⁶² с великим князем всея Руси, власть которого «заключалась более в предводительстве дружин, чем во внутреннем управлении, более в вооружённом покровительстве, чем во владении областями»⁶³. Ограниченность его полномочий связывается И.В.Киреевским с невозможностью появления на русской земле «властителей, употреблявших общества как бездушную собственность в свою личную пользу». Поскольку правда и справедливость не могут ни продаваться, ни братья, то и «всякое изменение в общественным устройстве, несогласное со строем целого, было невозможно»⁶⁴. А каждое новое понятие об отношениях общественных и частных должно было «обжиться» в народных нравах и быту и только тогда перейти в обычай и получить статус закона.

* - Концепции И.В.Киреевского и Н.Я.Данилевского соприкасаются лишь в своей отправной точке; дальнейший путь России И.В.Киреевский видит связанным с европейским просвещением, Н.Я.Данилевский же отрицает общечеловеческую задачу в истории.

Эта тенденция древнерусского права «вырастать из жизни» – из общего убеждения и бытового предания – просматривается И.В.Киреевским на протяжении всей русской истории. Поэтому в своих зрелых статьях он выступает против любого развития государства переворотами. Россия – не Запад, и каждый перелом для неё есть «опасная болезнь». Никакая перемена «по логическому заключению»⁶⁵ не принесёт улучшения; оно – в «стройном естественном возрастании» внутренней, духовной жизни народа, крепкой согласием нравов с учением веры. И.В.Киреевский, оправдывая сословное неравенство, излагает свою теорию социальной «лестницы», необходимой для сохранения «коренного единомыслия». Основанием её жизнениности является отсутствие у русского народа «мечтательного равенства»⁶⁶. «И князья, и бояре, и духовенство, и народ, и дружины княжеские, и дружины боярские, и дружины городские, и дружина земская – все классы и виды населения были проникнуты одним духом, одними убеждениями, одинаковую потребностью общего блага. Разномыслие может быть в каком-нибудь частном обстоятельстве, но в вопросах существенных следов разномыслия почти не встречается»⁶⁷.

Такая идеализация, когда «христианское учение» полностью проявляло себя в древнерусском быте, встречала нарекания современников. Так, П.Я.Чаадаев называл концепцию И.В.Киреевского «ретроспективной утопией»⁶⁸. Потенциальные единомышленники из славянофильского лагеря также отнеслись к ней недоверчиво. А.С.Хомяков решительно выступил против: «Не было ни одного народа, ни одной земли, ни одного государства в мире, которому такую похвалу можно бы было приписать хотя бы приблизительно»⁶⁹. О современном же ему русском обществе суждения И.В.Киреевского, напротив, подчас отличались чрезмерной категоричностью. Так, даже накануне отмены крепостного права в своих письмах он заявляет о преждевременности такого шага: «Дай бог, чтобы у нас делалось как можно меньше перемен, особенно перемен существенных»^{**70}.

Ненамеренное искажение исторических фактов И.В.Киреевским возникает из-за его горячего стремления передать характер той эпохи, чтобы сильнее выразить вневременное свойство русского народа, «стоящего одним духовным убеждением». Русская земля, действительно, всегда сознавала себя как «одно живое тело»⁷¹. Её объединению способствовала та верующая учёность, расцветавшая в монастырских стенах, которая из этих «несбывшихся университетов»⁷² изливалась во все уголки земли русской, определяя не только духовные понятия общества, но и весь круг житейских вопросов, будь то сторона нравственная, общежительная или юридическая. Церковь была в постоянном общении с жизнью народа и способствовала его цельному пониманию внутренней духовной жизни, а «проникая [во] все умственные и нравственные убеждения» государства, вела его к осуществлению высших христианских начал. Но, влияя на личные убеждения верующих, задавая цели и

* - П.Я.Чаадаев в письме к Ф.Шеллингу от 20 мая 1842 г.

** - Письмо И.В.Киреевского А.Кошелёву от 20 февраля 1851 г.

смыслы существования, она не претендовала наружно управлять их волею; также и в связях своих с государством оставалась она «вне его мирских отношений, высоко над ними, как недосягаемый, светлый идеал, к которому они должны стремиться»⁷³.

Христианство «зажигалось» в России «на светильниках всей церкви православной»⁷⁴. Обращаясь к первоисточникам - творениям Святых Отцов, черпая мудрость «из самого центра современного просвещения ... в Царьграде, Сирии и на Святой горе»⁷⁵, русское духовенство разливало свет истинной образованности, донося евангельское учение в чистоте и неповрежденности. В уединённой тишине русских монашеских келий шла неустанная работа по изучению и переводам богословских трудов. Об её основательности свидетельствуют те сочинения, оригиналы которых оставались сокрытыми в течение долгих веков для самой Греции и были обнаружены лишь в XIX веке «в неразобранных сокровищницах Афона»⁷⁶. Монастыри, являясь «духовным сердцем России», хранили в себе «все условия нашего будущего самобытного просвещения», «не блестящего, но глубокого; не роскошного, не материального, имеющего целью удобство наружной жизни, но внутреннего, духовного»⁷⁷.

Закономерен вопрос И.В.Киреевского: как, имея столь мощный корень и получив столь высокие духовные основы, при стремительно начавшемся развитии - утратить всё достигнутое? Причина им ищется в «повреждении нравов», совпавшем с началом заимствований от политического устройства Византии (в правление Ивана III). Привнесение византийского юризма на русскую почву имело своим следствием «односторонность в русской образованности», когда «уважение к преданию, которым стояла Россия, нечувствительно для неё самой, перешло в уважение более наружных форм его, чем его оживляющего духа»⁷⁸. Это предпочтение внешней формы предопределило и ослабление духовной жизни монастырей и повлекло за собой появление многочисленных ересей и партий.

И.В.Киреевским особо отмечается противостояние иосифлян с нестяжателями – «партии нововводительной» с «партией старины». Заволжские старцы, с их поведью аскетизма, с требованием отказа церкви от земельной собственности и неприятием насилия над совестью впавших в ересь, выступают у И.В.Киреевского единственными носителями истинной православности. Их окончательное поражение от иосифлян на Стоглавом соборе 1551 г. расценивается им как драматический факт в истории, заложивший начало раскола в русском обществе. Выдвинутая Иосифом Волоцким теория о божественном происхождении царской власти; концепция Филофея «Москва – третий Рим», вышедшая опять же из иосифлянского лагеря; активное участие «нововводительной партии» в учреждении опричнины – всё это склоняло русскую образованность больше на Запад. Следствием чего стала увеличивающаяся пропасть между народом и правительством. А стремление «к формам чужим и к чужому духу»⁷⁹ высшего класса подготовило и будущий раскол между ним и народом в начале царствования Романовых и увенчавшийся петровскими реформами. Противоборствующие партии были «примирены» уже после окончания

своего существования в правление Петра I – искоренением своих традиций: отменой патриаршества и борьбой с монашеством. Церковь в государстве с ориентацией на протестантские страны превращалась сама в государственный институт. Связь духовная, внутренняя разрушалась, и чтобы соединить распавшееся, потребовалась связь формальная, вещественная.

В своих рассуждениях о государстве и Церкви И.В.Киреевский исходит из построенной им модели идеального христианского государства, согласно которой эти две стороны общественной жизни равно действительны в ней, не могут быть отменены или подавлены одна другой, но сосуществуют не в равенстве, а в иерархическом единстве: Церковь должна прямо господствовать над государством, но с соблюдением строго определённых границ между церковным и государственно-светскими порядками: «Церковь не облакала характером церковности мирских устройств, подобных рыцарско-монашеским орденам, инквизиционным судилищам и другим светско-духовным постановлениям Запада; но, проникая [во] все умственные и нравственные убеждения людей, она невидимо вела государство к осуществлению высших Христианских начал, никогда не мешая его естественному развитию»⁸⁰. Церковь должна относиться к государству, как дух к телу, представлять собой идеал земного устройства, а государство обеспечивать условия для воплощения этого идеала на земле. Нарушение этой простой на взгляд формулы, как уже было сказано, произошло в XVI веке внутри самой Церкви, поэтому и возрождение культурно-общественной жизни должно начаться с «обновления жизни церковно-монастырской»⁸¹, чтобы вернуться к внутреннему источнику отечественного просвещения.

В связи с этим И.В.Киреевский вновь возвращается к идее человеческого прогресса. Но если раньше она выражалась в приобщении к европейской образованности, то теперь он глубоко переосмысливает само понятие «образованность». И.В.Киреевский сумел распознать начавшийся кризис оптимистических идей прогресса в зарождавшихся противоречиях между прежним порядком вещей и новыми успехами просвещения. Ещё в «Девятнадцатом веке», говоря о пользе изобретения паровых машин для развития промышленности, он подчёркивал ту цену, которую вынуждены заплатить миллионы людей, оставшихся без средств существования благодаря нововведениям уже в самом начале их. Прогрессивные изменения в одних измерениях сопровождаются регрессом в других.

В дальнейшем И.В.Киреевский идентифицирует кризис идеи прогресса как кризис европейского рационализма, когда из сферы чистого разума он переходит в сферу практической деятельности индустриальной эпохи, с её голым расчётом, «промышленным направлением умов»⁸² и неуёмным стремлением к обладанию. В нравственном отношении человек деградирует.

Этот результат видится И.В.Киреевскому естественным в свете развития тех ложно понятых идей прогресса, которые получили широкое распространение в восемнадцатом веке. И.В.Киреевский называет имена Лессинга и Кондорсе как

ответственных за ошибочное мнение, превратившееся благодаря их стараниям во всеобщее. Но, несомненно, весь восемнадцатый век виновен: своей верой в возможность создания совершенного общества на основе успехов естествознания в его механистической форме и торжества научного метода он оторвал человечество от его коренных начал. Необходимое и постоянное усовершенствование увлекало и И.В.Киреевского, в молодости пережившего идеи масонства. Но для него границы этой мысли расширяются до её понимания в нравственном контексте, в соответствии с христианской идеей прогресса как движения к будущему совершенству, с постоянным стремлением к идеалу и неустанными попытками осуществления его в реальности.

Для выражения этих двух концепций прогресса – внешнего разума и внутреннего, духовного чувства – И.В.Киреевским вводятся* понятия внешней (формальной) и внутренней (истинной) образованности. Для достижения первой требуются века совместных людских усилий: их частных разумений, опытов, наблюдений и изобретений, но без внутренней направленности она бессильна. Такой её «бесхарактерности» противопоставляется образованность внутренняя: зависящая от «нравственного состава» человека, она остаётся всегда одной и той же и сообщается и принимается непосредственно, а удостоверяется только верой.

Но и для внешней образованности наступают времена, когда она должна забыть, хотя бы на миг, о присущей ей неустойчивости. Это происходит в моменты исторических переломов, когда почва выскользывает из-под ног, ценности рушатся и «основное начало жизни раздвояется в уме». В эпохи упадка образованность эта, именно благодаря своей «безличности», способна оставаться в народе «единственной опорой его неутверждённой мысли»⁸³, что подтверждает исторический опыт Европы.

Излишне говорить, что под именами внешней и внутренней образованности И.В.Киреевским разумелись начала просвещения западного и русского. Так постепенно сдвигались акценты философа: от заявленной им идеи будущего синтеза просвещения европейского и отечественного с опорой на западную образованность - к идее приобщения Запада к истинной образованности русского народа при условии создании новой философии, равно необходимой как России, так и Европе.

* - В его статье «Обозрение современного состояния литературы» (1845 г.).

III

Я знаю, что общие мысли, не развитые в ощутительных подробностях, редко понимаются в том смысле, в каком их хотят представить; ибо редко даже человеку с талантом удается найти выражение простое и незапутанное, когда он говорит общими выводами о предметах сложных и подлежащих не одному разуму, но вместе и опыту, и памяти, и личным соображениям каждого.

И.В.Киреевский

Мыслью о создании самобытной философии И.В.Киреевский был заражён ещё идейными лидерами любомудров - Д.В. Веневитиновым и В.Ф.Одоевским, с их сосредоточением на философии духа, проникнутой религиозным скептицизмом. Входивший в состав кружка А.И.Кошелёв вспоминал: «Христианское учение казалось нам пригодным только для народных масс, а не для любомудров. Мы особенно высоко ценили Спинозу, и его творения мы считали много выше Евангелия и других священных писаний»⁸⁴. Сам И.В.Киреевский, по словам того же А.И.Кошелёва, «перебывал локкистом, Спинозистом, кантистом, Шеллингистом, даже Гегельянцем; а впоследствии он сделался не только православным, но даже приверженцем «Добротолюбия»»⁸⁵. Подобные обвинения в отсутствии у будущего философа мыслительной самостоятельности будут не правомерными, поскольку каждый раз, глубоко проникаясь идеями нового учения, он доходил до самой сути его и в своих выводах шёл даже дальше их творцов, обнаруживая конечную несостоятельность этих систем.

И.В.Киреевскому не удалось ни получить место на кафедре философии Московского университета (из-за старой истории с «Европейцем»), ни успеть написать задуманный им систематический курс православной философии, но «программа», заложенная им, выдвинула вопросы, к развитию которых, по словам Н.О.Лосского, «русская философия приступила тридцатью годами позже и над которой [над программой] успешно продолжают работать и по сей день»⁸⁶.

С Введением к философской системе И.В.Киреевского современники познакомились из его статьи «О необходимости и возможности новых начал в философии», появившейся в «Русской беседе» после смерти философа в 1856 г. Содержание статьи, как писал А.С.Хомяков в некрологе соратнику, вмещало в себя «критику исторического движения философской науки»⁸⁷, основная же часть – догматическая – так и осталась в форме подготовительных записей – эти «Отрывки», найденные в бумагах И.В.Киреевского, были опубликованы впоследствии А.С.Хомяковым (в 1857 г.) с написанным им же послесловием, разъясняющим принципы философской позиции И.В.Киреевского.



Киреевский И.В.

Определяющей темой последней статьи «О необходимости и возможности новых начал в философии» стал идейный кризис в Европе и возможность выхода из него. Пытаясь дойти до истоков этого явления, И.В.Киреевский обращается к истории философии Европы, как она представляется ему в свете диалектики религии и философии, веры и разума.

Зародившееся в XIII–XIV вв. в недрах схоластики учение о двойственной истине – истине веры и истине разума – задало им противоположные векторы, окончательно противопоставив их друг другу. Поэтому попытки в Европе по спасению веры ведут к полному отрицанию разума, к осуждению разума вообще как нечто противного вере⁸⁸. Тем самым религии наносится ещё больший урон, ибо «что это за религия, которая не может

«вынести света науки и сознания? Что за вера, которая несовместна с разумом?»⁸⁹. «Закат Европы» является естественным следствием этой фатальной ошибки. Но при этом И.В.Киреевский, признавая Божественный промысел в истории, далёк от детерминистской модели её развития. В истории народов выпадают «роковые минуты», когда воля человека, его творческая инициатива способны повернуть колесо истории: «устойт он в истине – и мир спасён от тысячелетних заблуждений и бедствий», говорит И.В.Киреевский, называя два имени – папы Николая Великого, предначертавшего путь папской теократии, и Лютера, в результате «недоразумения – вольного или невольного»⁹⁰, не приобщившего новое течение к воссоединению с православной Церковью.

Современное И.В.Киреевскому состояние философской мысли свидетельствует против себя же – философия «докончила круг своего развития»⁹¹, появление новых систем за отсутствием «живых убеждений»⁹² стало невозможным, и умственная жизнь Европы после 1848 г. в чехарде политических событий движется по инерции, в русле старых тупиковых представлений, ставших универсальными. Бытие всего мира ограничивается «прозрачной диалектикой» собственного разума, а «разум – самосознанием всемирного бытия»; и «далее ум европейского человека уже не может стремиться, не изменив совершенно своего основного направления»⁹³. Его перемена возможна с появлением философии с новыми исходными потенциями,

способных задать направленность всей духовной жизни. Новая философия должна избегать конфликтности прежних систем.

Стимулом к появлению новой философской системы, по И.В.Киреевскому, служат мнения, преобладающие в обществе. Учёный, замечая веяния времени и сводя их в один «узел общего сознания», претворяет их в своей системе, откуда они разбегаются «правительственными нитями» во все направления умственной и общественной жизни, чтобы стать её общим настроением. «Что нынче вывод кабинетного мышления, то завтра будет убеждением масс»⁹⁴.

Другим детерминантом построения системы И.В.Киреевский называет природу веры, господствующей в обществе. Философия рождается от того особого характера разума, который сообщается ей верою, так как ни один философ не может дистанцировать себя от традиций того общества, в котором он живёт. И даже когда его философия противостоит вере и отрицает её, она всё же продолжает ею определяться, но при этом заводит общество в порочный круг системы. «Где есть развитие наук и образованности, но нет веры или вера исчезла, там убеждения философские заменяют убеждения веры и, являясь в качестве предрассудка, дают направление мышлению и жизни народа»⁹⁵. «Вера же - не противоположность знания; напротив: она его высшая ступень»⁹⁶, и истинная философия есть та, которая имеет своим основанием опыт жизни в истинной вере. Поэтому для новой философии необходимым условием будет её опора на веру и цельность последней с разумом.

Исходными началами для такой философии, её «живительным зародышем»⁹⁷, по мнению И.В.Киреевского, могут стать сокровища святоотеческой мысли, проникнутой восточной патристикой, свободной от прогрессирующей эллинизации западного христианства. «Достоинно замечания, что эта духовная философия Восточных Отцов Церкви, писавших после X века, - философия* прямо и чисто Христианская, глубокая, живая, возвышающая разум от рассудочного механизма к высшему, нравственно свободному умозрению, - философия, которая даже и для неверующего мыслителя могла бы быть поучительной, по удивительному богатству и глубине и тонкости своих психологических наблюдений, - несмотря однако же на все свои достоинства, была так мало доступна рассудочному направлению Запада, что не только никогда не была оценена Западными мыслителями, но, что ещё удивительнее, до сих пор осталась им почти вовсе неизвестною»⁹⁸. Неизвестною не только для Запада, но, отметим, ставшая настоящим открытием и для самого И.В.Киреевского.

Воцерковление И.В.Киреевского, подвигнутое его женитьбой на Наталье Петровне Арбениной, и обретение в лице её духовника - старца Филарета (Новоспасского) – духовного воспитателя, пробудившего интерес философа к глубокому изучению святоотеческой литературы, выразившийся в тесной духовной связи со старцами Оптиной пустыни, – всё это определило направление философского

* - Богословие Святых Отцов ошибочно сводится И.В.Киреевским к философии.

поиска И.В.Киреевского. Особую роль в своём обращении И.В.Киреевский отводил Исааку Сирину, воплотившему для русского философа всю православную духовность.

Проникновение в святоотеческий дух позволило ему не только выработать собственную концепцию, но и участвовать в издательской деятельности духовных сочинений. Идея их издания возникла в ходе общения И.В.Киреевского со старцем преподобным Макарием Оптинским, передавшим по просьбе философа статью духовного содержания для «Москвитянина» - «Житие Молдавского старца Паисия Величковского». О.Макарий, сам принадлежавший ко второму поколению учеников Паисия, смог предоставить И.В.Киреевскому оригиналы рукописей автора «Добротолюбия». Благодаря переводческой и издательской работе И.В.Киреевского рукописи Святых Отцов* стали достоянием верующих.

«Конечно, в писателях восточной церкви, живших после отделения римской, нельзя искать ничего нового относительно христианского учения, ничего такого, чтобы не находилось в писателях первых веков. Но в том-то и заключается их достоинство; в том-то, скажу, и особенность их, что они сохраняли и поддержали во всей чистоте и полноте учение существенно-христианское и, держась постоянно в самом, так сказать, средоточии истинного убеждения, отсюда могли яснее видеть и законы ума человеческого, и путь, и внутренние пружины его разнообразных уклонений»⁹⁹.

И.В.Киреевский отмечает ещё одну особенность богословия Восточных Отцов – его пребывание в сфере исключительно общих нравственных понятий с дистанцированием от «временных мирских влияний». Эта односторонность происходила от самого духа эпохи: несмотря на провозглашение государства христианским, латентное противостояние мира и Церкви носило постоянный характер, и истинный христианин лишался возможности какой-либо общественной деятельности, не предавая своих внутренних убеждений. По этой причине всё нравственное и христианское развитие сосредотачивалось в монастырях и пустынях, а философия же вследствие своего отречения от мира «должна была ограничиться развитием внутренней, созерцательной жизни»¹⁰⁰.

Поэтому неправомерными будут призывы к механическому заимствованию у Восточных Отцов: «новая философия», согласно намерению И.В.Киреевского, должна выступать активным началом в общественной жизни; и «развитие новых

* - Под непосредственным наблюдением И.В.Киреевского с 1849 по 1856 гг. в Москве были изданы: Хрестоматия «Восторгнутые Класы в пищу души» (сост. Паисием Величковским), «Наставление к христианской жизни» преп.Нила Сорского, «Слово подвижническое» св.Максима Исповедника, «Лествица» св.Иоанна Лествичника, сочинения св.Исаака Сирина и преп.аввы Дороефа, св.преп.отцов Варсануфия Великого и Иоанна, св. Симеона Нового Богослова и др. Причём значительная часть средств для изданий была предоставлена самими Н.П. и И.В.Киреевскими.

сторон наукообразной и общественной образованности требует и соответственного им нового развития философии»¹⁰¹. И.В.Киреевский уточняет, что для возможности приложить учения Св.Отцов ко дню сегодняшнему требуется видеть их возможные связи с современностью, отделяя в них неизбывное от преходящего. «Неизбывным» для И.В.Киреевского является то начало, которое находится им в западной и восточной философских традициях, - это человеческий разум. Несходство в его конечном понимании внутри этих культур – православной и западной - определяется абсолютизацией лишь одной его части (в западной традиции) в ущерб всей цельности, заложенной в природе человека. Поэтому И.В.Киреевский, указывая на многоплановый синтез «Афин и Иерусалима», в результате которого Отцами Церкви была решена проблема гармонизации отношений веры и разума, заявляет о возможности создания «новой философии» фактически по той же схеме.

Заметим, что это – скользкий путь: искусственно насаждать когнитивные и аксиологические понятия в надежде, что в будущем они дадут своими всходами определённые общественные настроения. Эти последние и послужат, по И.В.Киреевскому, сооружению некоей концептуальной системы, которую мы не дерзнём назвать «философией» в силу предписанного ей самим И.В.Киреевским прикладного характера: «Всякая философия в полноте своего развития имеет двойной результат или, правильнее, две стороны одного результата: одна – общий итог сознания, другая – господствующее требование, из этого итога возникающее»¹⁰².

Сомнительность положительного исхода от проведения в жизнь подобной теории отчасти осознаётся самим философом: ведь, говорит он, «усвоится» только то и «в той мере, в какой оно гармонирует с характером [своего] просвещения»¹⁰³. Но сложность такой работы, по мнению И.В.Киреевского, преодолевается межличностным подходом: новая философия будет коллективным результатом «деятельности людей единомысленных», мыслителей нового склада, «разнообразно», но сообща «стремящихся к одной цели»¹⁰⁴. Так И.В.Киреевским создаётся не философия, но образ философии.

В свете предстоящего «единомысленного» труда, говорит философ, нельзя подвергать остракизму ту же западную философию, ведь европейские философы «расчистили дорогу к храму живой мудрости, но у входа должны были остановиться»¹⁰⁵. Не забвение рационализма, а творческая переработка его идей, раскрытие их ещё непонятых Западом потенциалов. К «непонятым» И.В.Киреевским была отнесена в то время «философия Откровения» Ф.Шеллинга. Здесь необходимо отметить беспристрастную оценку и проницательность И.В.Киреевского в его понимании «шеллинго-гегельянской системы».

«Философия откровения»* Ф.Шеллинга, радикально порывающая с рационалистической традицией и появившаяся в тот момент, когда разум исчерпал свои

* - О «философии тождества» - стр.3.

возможности, могла бы стать для Запада необходимой «руководительной нитью»¹⁰⁶ в хаосе его общественной жизни, считает И.В.Киреевский; но все попытки распространения её в Европе провалились. Напротив, осмысленная и творчески интерпретированная, она нашла своё дальнейшее развитие в отечественной философской мысли на рубеже XIX–XX веков.

Проявившаяся в России с самого начала готовность понять учение немецкого философа для И.В.Киреевского ещё одно доказательство и вместе с тем и следствие провиденциальности исторического пути России: ведь в результате остановки в развитии своей образованности, не позволившей ей в полной мере приобщиться к чужому просвещению, русская земля избежала влияния односторонности рационалистической культуры на Западе. «Не обнаружив ещё последних выводов своих, [Европа] могла тем безотчётнее и тем глубже завлечь [нас] в ограниченную сферу своего особенного развития»¹⁰⁷. Поэтому и «для любомудрия верующего [Россия] строже других земель Европы»¹⁰⁸. Так – от противного – объясняется факт удачного окулирования философии Ф.Шеллинга у нас.

И.В.Киреевский, принимая отрицательную сторону шеллинговской системы, устанавливающую несостоятельность рационального мышления, вместе с тем, указывает на противоречие в системе, заключающееся в соединении в ней «противоположных сторон», «из которых одна несомненно истинная, а другая почти столько же несомненно ложная, первая – отрицательная, показывающая несостоятельность рационального мышления; вторая – положительная, излагающая построение новой системы»¹⁰⁹, и на несогласие содержания последней с заявленной в ней программой. Тем не менее, именно «положительная философия» является, по И.В.Киреевскому, «самой удобной ступенью»¹¹⁰ в деле создания русской православной философии.

Краеугольным камнем этой «положительной философии» Ф.Шеллинг поставил метафизический эмпиризм, лежащий в основе апостериорного сознающего мышления. Но, не проводя различия между сверхчувственным опытом и чувственным, он произвольно смешивает Божественное откровение с его историческими мифологическими формами, имеющими фиксированный, внешний характер. Это отрицает возможность появления в его системе настоящего априорного начала – познающего субъекта, творящего живой опыт Трансцендентного из самого себя.

У И.В.Киреевского же метафизический опыт из истории человечества перемещается в самого человека: философ находит его в верующем мышлении. Западная философия не рассматривала веру как особое внутреннее состояние, поэтому разум понимался исключительно как инструмент мышления для дальнейшего освоения бытия. В гносеологии И.В.Киреевского процессом познания становится сам разум с его вертикальной направленностью от профанного к сакральному. Раскрытие его сопряжено с подвигом духовного восхождения, когда с каждой ступенью «образ разумной деятельности изменяется»¹¹¹. Это отсылает нас к неоплатонической идее, развитой у Восточных Отцов церкви и выразившейся, в частности, в учении Исаака Сирина о «трёх способах ведения»: телесном, душевном и духовном.

Первой степени ведения соответствует «естественный» разум, соотносящийся с телесным уровнем. Им, по И.В.Киреевскому, ограничивается мыслительная жизнь Европы: «логический разум, отрезанный от других источников познания»¹¹², в своих рассуждениях, пропитанных утилитаризмом, интересом имеет исключительно свою физическую личность, равнозначно воспринимая всё, что не входит в ареал протекания её жизненных процессов. «Человек в глубине своего самосознания оторвался от всякой связи с действительностью и сам явился на земле существом отвлечённым, как зритель в театре, равно способный всему сочувствовать, всё одинаково любить, ко всему стремиться, под условием только, чтобы физическая личность его ни от чего не страдала и не беспокоилась»¹¹³. Подобная деградация, происходящая из рабствования «чувственным интересам и корыстным видам», приводит к призрачности самого бытия; механизм десакрализации охватывает не только внешнюю общественную жизнь, но вторгается «и в отвлечённую область науки, в содержание и форму словесности, и даже в самую глубину домашнего быта, в святость семейных связей, в волшебную тайницу первых юношеских мечтаний»¹¹⁴. Здесь И.В.Киреевский указывает на взаимозависимость между глубиной познания и её нравственной высотой. Нравственная успокоенность на этом этапе познания предопределяет и уверенность разума в своих необъятных силах. Как говорил Исаак Сирин, «понятие о себе размышляющего ведения» ограничивается мечтами, «что всё бывает по его промыслению»¹¹⁵. В то же время человек православный как бы «ни мало были развиты рассудочные понятия» его сознаёт невозможность постижения Истины обыкновенным разумом.

Вместе с тем, между естественным и верующим разумом не было бы разверзнувшейся пропасти, если бы разум логический в желании полного познания истины не выдавал бы себя за «высшую познавательную способность». Если бы он увидел в себе «одно из орудий»¹¹⁶ познания, то и выводы его оставались бы относительными в ожидании высшей полноты знания. Эта мысль может стать возможной подпоркой для отпавшего от своей цельности логического разума.

Следующая уступка «наружной учёности»¹¹⁷ И.В.Киреевским делается из-за ещё большей опасности, которую он видит в лице невежества, сыгравшего фатальную роль в отпадении Рима от Церкви. «Невежество отлучает народы от живого общения умов, которым держится, движется и вырастает истина посреди людей и народов. От невежества разума при самых правильных убеждениях сердца рождается ревность не по разуму, из которой, в свою очередь, происходит уклонение разума и сердца от истинных убеждений»¹¹⁸.

Отсюда И.В.Киреевский делает вывод, что наружная образованность в эпохи переломов необходима, поскольку остаётся последним гарантом возвращения общества к стабильности, «единственной опорой неутверждённой мысли»¹¹⁹. Но длящиеся эпохи «тёмного времени» чреватые уже потерей мыслительного наследия, воссоздаваемого заново, шаг за шагом совместными умственными усилиями. Это возрождение культурного наследия возможно благодаря доступности

естественного разума: «отрицательный, логический»¹²⁰ – он может стать достоянием каждой отдельной личности. Поэтому в силу своего демократического и регенерирующего характера естественный разум может стать первой ступенью восхождения души.

Дальнейшее восхождение по «лестнице любви и красоты»¹²¹ возводит разум на ступень «душевных помышлений и пожеланий», на которой человек служит добродетелям: «посту, молитве, милостыне, чтению Божественных писаний, а также борется со страстями»¹²². На этой ступени в душе открывается пласт, лежащий за пределами знания и не подвластный ему. Человеком осознаётся второстепенная роль его логического разума, неспособность его, как одностороннего, к всеобъемлющему познанию. «Внутреннее сознание или иногда только тёмное чувство искомого, конечного края ума присутствует неотлучно при каждом движении его разума»¹²³. Этим «внутренним сознанием» для И.В.Киреевского является вера. «Вера для него [верующего] не слепое понятие, которое потому только в состоянии веры, что не развито естественным разумом, и которое разум должен возвысить на степень знания; она так же не один внешний авторитет, перед которым разум должен слепнуть, но авторитет вместе внешний и внутренний, высшая разумность, живительная для ума»¹²⁴. Изначальная устремлённость к Богу в совершенной любви к Нему – сокровище веры – была прервана вместе с первородным грехом. Оттеснённая в глубь души, она сокрылась под шелухой противоречий существования «внешнего» человека. Но «в основной глубине человеческого разума, в самой природе его заложена возможность сознания его коренных отношений к Богу»¹²⁵, и это подразумевает возможность восстановления веры. Её раскрытие в человеке связано с освобождением разума от приобретённой им в результате падения ущербности. Поэтому каждая новая ступень развития разума приближает его к достижению той степени цельности, когда вера всё в большей степени может задавать ему направление. Верующий всегда стремится «возвысить разум до того уровня, на котором бы он мог сочувствовать вере»¹²⁶, а вера, «превышая обыкновенное состояние ума, тем самым вразумляет его, что он отклонился от своей первостепенной цельности, и этим вразумлением побуждает к возвращению на степень высшей деятельности»¹²⁷. Задавая разуму координаты, вера определяет образ мироведения разума и, руководя им, является его высшей познавательной способностью: «тот смысл, которым человек понимает Божественное, служит ему к разумению истины* вообще»¹²⁸. Поэтому вера, как «высшая разумность, живительная для ума»¹²⁹, оказывается не только объединяющим началом, ведущим его к цельности, но через раскрытие, постижение самой себя вера соединяет его с Богом. «Вера, богопознание – это есть глубокое таинственное единение не только духа человека, но и всей его личности в её цельности с Богом – этой высшей единственно истинной реальности»¹³⁰.

* - Под «истиной вообще» И.В.Киреевский, видимо, имеет в виду область естественного разума.

Поэтому условием обретения Бога для верующего становится возможность разума «превосходить самого себя»¹³¹ в своей цельности, чтобы таким образом опереть в себе верующее мышление. «Ибо православно верующий знает, что для цельной истины нужна цельность разума, и искание этой цельности составляет постоянную задачу его мышления»¹³².

В своём устремлении к цельному знанию «отделённый логический разум»¹³³ заменяется живой совокупностью интеллектуальных, нравственных и эстетических способностей души, всех её сил, в своём взаимодействии обеспечивающих возможность дальнейшего восхождения в познании. Это предполагает выстраивание некоей иерархии начал в человеке, обеспечивающей внутреннюю гармонию в отношениях веры, разума и чувства и позволяющей каждой стороне души занять своё место, не нарушая прав других. Призывая искать в человеке внутренний корень разумения, «где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума»¹³⁴, И.В.Киреевский соотносит это главенствующее начало с сердцем человека как его вместилищем. Именно сердце является организующим началом, вокруг которого должны объединиться все силы души.

У западного человека сердце бесконечно раздроблено на столько частей, скольким разным по своему характеру занятиям он посвящает себя. Отсюда - фрагментарность его сознания. «Западный человек каждую минуту жизни является как иной человек. В одном углу его сердца живёт чувство религиозное, которое он употребляет при упражнениях в благочестии, в другом – отдельно – сила разума и усилия житейских занятий; в третьем – стремление к чувственным утехам; в четвёртом – нравственно-семейное чувство; в пятом – стремление к личной корысти; в шестом – стремление к наслаждениям изящно-искусственным; и каждое из частных стремлений подразделяется ещё на разные виды, сопровождаемые особыми состояниями души, которые все являются разрозненно одно от другого и связываются только отвлечённым рассудочным воспоминанием»¹³⁵.

У русского, напротив, ум и сердце находятся в неразрывной связи. «Русский человек каждое важное и неважное дело своё всегда связывал непосредственно с высшим понятием ума и глубочайшим средоточием сердца». Все поступки цельного человека соотнесены с его Правдой сердечной, обеспечивая единство содержания личности. «Для всякого возможно и необходимо связать направление своей жизни с своим коренным убеждением веры, согласить с ним главное занятие и каждое особое дело, чтоб всякое действие было выражением одного стремления, каждая мысль искала одного основания, каждый шаг вёл к одной цели»¹³⁶. Так, цельность ума становится доминантой и во внешней жизни, наказуя последней цельность и чистоту её содержания.

Продолжая аналогию между социальными структурами и устроением

* - И.В.Киреевский был почётным смотрителем в уездном училище города Белева, соседним с его именем Долбино.

телесного пространства, И.В.Киреевский в своей служебной записке «Об уездных училищах»* говорит о необходимости достижения цельности в познании Божественного учения. «Все познания человеческие, в совокупности своей, составляют один общий организм, одно тело ума человеческого». В этом организме головным – умственным - началом являются «религиозные и нравственные убеждения», располагающие к разумению катехизиса. Но одухотворение этого знания возможно только деятельностью сердца – в лоне Церкви. «Ибо вся сущность религиозного знания заключается не в догматике, не в символе, а в живом сочувствии с духовною жизнью Церкви»¹³⁷.

Таким образом, основанием, обеспечивающим цельность духа, а вместе с ним и цельность бытия, предстаёт Православная церковь, хранительница неискажённого Христианства. Зарок чистоты и святости её учения – в «неприкосновенности пределов Божественного Откровения и человеческого мышления»¹³⁸. Ни один догмат не может быть прибавлен по мановению иерарха или принят даже всем народом; и никогда в «область наук, подлежащих развитию, изменямости, ошибкам и личной совести каждого», не может вмешиваться авторитет «вечных и незыблемых истин». Эта «неприкосновенность пределов» в соответствии с концепцией восхождением разума видится здесь не как обособленность Откровения и разума, но близка к пониманию ипостасей Св.Троицы – её неслитности и неразделённости.

Кроме того, неприкосновенность пределов Откровения обеспечивает надвременный характер Православной Церкви: она остаётся одной и той же во все времена, обеспечивая преемственность поколений христиан всех веков. «Связанные единством сознания столько же, сколько общением молитвы»¹³⁹, верующие, приходя в Церковь, находят себя в Боге: в единении со своими братьями, в совместном понимании правды и в отыскании пути к одному спасению.

Божественное Учение, проникая весь объём общественной жизни, может стать консолидирующим началом общества, устранив в нём социальную раздвоенность, обнаружившую себя в XV в. и утвердившуюся с реформами Петра I.

Таким образом, понятие «цельности духа», введённое И.В.Киреевским, охватывает:

- 1) характер цельности самой личности, выраженный в её верующем мышлении;
- 2) единство верующих, основанное на единокорной любви к Христу и единомысленной Божественной праведности, через приобщение к учению Церкви и жизнь в Ней.

В результате, первичная интенция И.В.Киреевского понимать под «цельностью духа» внутреннюю цельность разума расширяется им до объёмов духовной жизни всего общества и находит себя во внешнем выражении его жизни.

Пребывание на второй ступени ведения предполагает становление праведной жизни, а сама степень познания соотносится И.В.Киреевским с православным любомудрием: «главное отличие» которого заключается в том, «что оно ищет не отдельные понятия устроить сообразно требованиям веры, но самый разум под-

нять выше своего обыкновенного уровня – стремится самый источник разума, самый способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верою»¹⁴⁰.

Восхождение на следующую – последнюю – ступень в христианской гносеологии традиционно связывается с достижением предельного совершенства, утверждаемого на пути полного отречения от мира сего: «ведение вознесётся над земным и над попечением о делании земного и начнёт испытывать свои помышления в том, что сокрыто от очей внутри»¹⁴¹. Для И.В.Киреевского итог этого восхождения человеческого духа предстаёт как преодоление диады ума и сердца, западного логического разума и православной веры. Обретается первоначальное состояние цельности духа, утерянной в грехопадении, восстанавливается гармония всех душевных сил: «разум, и воля, и чувство, и совесть, прекрасное и истинное, удивительное и желаемое, справедливое и милосердное, и весь объём ума сливаются в одно живое единство, и, таким образом, восстанавливается существенная личность человека в её превозданной неделимости»¹⁴².

И.В.Киреевский не обозначает тех процессов, которые составляют содержание этой ступени. Но исследователи* его творчества связывают её с мистико-аскетической традицией - с её «умной молитвой» и «трезвением ума» и «бдением над сердцем», связывая, таким образом, гносеологический аспект концепции И.В.Киреевского с мистическим типом познания и направляя её антропологический аспект на идею обожения.

Действительно, И.В.Киреевский, приобщавшийся к Оптинской жизни, благодаря своей работе над паисиевыми трудами и духовному водительству старца Макария мог усваивать идеи исихазма. Так, преподобный Макарий ведёт с ним беседы о «внутреннем слове»^{**143}, отсылает^{***} окормляемого философа к «Свитку старца Паисия об умной молитве» как к руководству к «безопасному творению» её¹⁴⁴. Сам И.В.Киреевский в письме 1855 года^{****} пишет старцу о необходимости доведения этой молитвы до «некоторых из западных»¹⁴⁵ богословов, отвергающих древность её происхождения. В своих дневниковых записях И.В.Киреевский много места уделяет жизни сердца – вместилищу Бога в исихастском опыте: «Как бы желал я удержать постоянно в памяти моей те мысли и слова, которые берегут сердце на пути правды», «Господи! Дай мне силы и постоянное желание быть истинным во всех изгибах моего ума и сердца»^{*****146}.

Кроме этих источников, у нас нет свидетельств о таком интимном религиозном опыте И.В.Киреевского, да это и понятно: «Живые истины ... сохраняются в

* - Начиная с работ И.М.Концевича: И.М.Концевич. Стяжание Духа Святаго в путях Древней Руси. Париж, 1952. (М., 2002); И.М.Концевич. Оптина Пустынь и её время. Джорданвилль, 1970. (М., 1995).

** - Записи в «Дневнике» от 5 и 8 июня 1852 г.

*** - В письме от 29 марта 1855 г.

**** - Письмо от 22 марта 1855 г.

***** - Запись в «Дневнике» от 3 октября 1853.

тайне сердечной и, по природе своей, не могут быть явными и общими для всех, ибо, выражаясь в словах, остаются незамеченными, выражаясь в делах, остаются непонятными для тех, кто не испытал их непосредственного прикосновения»¹⁴⁷.

Поскольку сам И.В.Киреевский в тот период был лишь на пути к возрастанию своего «внутреннего человека» с его ежедневным духовным трудом в рамках цельной и чистой жизни, то от него невозможно было ждать появления какой-либо концепции с исихастским вектором, что, тем не менее, вменяется ему многими исследователями. Как будто предваряя подобные суждения, ближайший друг философа А.И.Кошелёв заявляет об отсутствии в «последних статьях» И.В.Киреевского мистической направленности. А.И.Кошелёва невозможно заподозрить в неосведомленности или предвзятости его мнения относительно человека, с потерей которого он «схоронил как будто половину себя»¹⁴⁸.

Само понимание философии И.В.Киреевским, с её непосредственным «выходом в жизнь», отрицает возможность «достройки» той системы, которую он оставил. «Не отдельные истины, логические или метафизические, составляют конечный смысл всякой философии, но то отношение, в которое она поставляет человека к последней искомой истине, то внутреннее требование, в которое обращается ум, ею проникнутый. ... Последняя истина, на которую опирается ум, указывает и на то сокровище, которое человек пойдёт искать в науке и в жизни»¹⁴⁹.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Киреевский И.В. Письмо А.И.Кошелёву 1827 г. // Киреевский И.В. Критика и эстетика: [сб.]. – М., 1979. – С.335.

² Письмо Е.А.Баратынского И.В.Киреевскому от 14 марта 1832 г. // «Татевский сборник С.А.Рачинского». – С.-Пб., 1899. – С.40.

³ Киреевский И.В. Письмо А.И.Кошелёву 1827 г. // Киреевский И.В. Указ. сб. – С.335.

⁴ Белинский В.Г. Полн.собр.соч. – М., 1956. – Т.11. – С.59.

⁵ Киреевский И.В. Девятнадцатый век // Киреевский И.В. Указ.сб. – С.84.

⁶ Киреевский И.В. О стихотворениях г. Языкова // Там же. – С.135.

⁷ Хомяков А.С. Полн.собр.соч.: В 8 т. М., 1900 - 04; Т.3. – С.29.

⁸ Письмо Е.А.Баратынского И.В.Киреевскому от 14 марта 1832 г. // «Татевский сборник С.А.Рачинского». – С.-Пб., 1899. – С.40.

⁹ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Указ. сб. – С.321.

¹⁰ Киреевский И.В. В ответ А.С.Хомякову // Там же. – С.146.

¹¹ Киреевский И.В. «Горе от ума» - на Московском театре // Там же. – С.119.

¹² Киреевский И.В. Обзорение современного состояния литературы // Там же. – С.182.

¹³ Киреевский И.В. «Горе от ума» - на Московском театре // Там же. – С.119.

¹⁴ Киреевский И.В. Девятнадцатый век // Там же. – С.81.

¹⁵ Киреевский И.В. Девятнадцатый век // Там же. – С.80.

¹⁶ Киреевский И.В. Девятнадцатый век // Там же. – С.81.

- 17 Киреевский И.В. Деятнадцатый век // Там же. - С.88.
- 18 Киреевский И.В. Деятнадцатый век // Там же. - С.86.
- 19 Киреевский И.В. Деятнадцатый век // Там же. - С.88.
- 20 Киреевский И.В. Деятнадцатый век // Там же. - С.89.
- 21 Киреевский И.В. Деятнадцатый век // Там же. - С.87.
- 22 Песков А.М.. У истоков русского философствования: шеллингианские тайны любомудров// Вопросы философии. – 1994. -№5. –С.91.
- 23 Киреевский И.В. Деятнадцатый век // Киреевский И.В. Указ. сб.. - С.89.
- 24 Киреевский И.В. Деятнадцатый век // Там же. - С.92.
- 25 Киреевский И.В. Деятнадцатый век // Там же. - С.93.
- 26 Киреевский И.В. Деятнадцатый век // Там же. - С.92.
- 27 Киреевский И.В. Деятнадцатый век // Там же. - С.93.
- 28 Киреевский И.В. Деятнадцатый век // Там же. - С.94.
- 29 Киреевский И.В. Деятнадцатый век // Там же. - С.95.
- 30 Киреевский И.В. Деятнадцатый век // Там же. - С.96.
- 31 Киреевский И.В. Деятнадцатый век // Там же. - С.97.
- 32 Киреевский И.В. Обзорение современного состояния литературы // Там же. - С.173.
- 33 Киреевский И.В. Обзорение современного состояния литературы // Там же. - С.174.
- 34 Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. - С.256.
- 35 Киреевский И.В. Деятнадцатый век // Там же. - С.98.
- 36 Киреевский И.В. Деятнадцатый век // Там же. - С.97.
- 37 Киреевский И.В. Обзорение русской словесности 1829 года // Там же. - С.78.
- 38 Киреевский И.В. Обзорение современного состояния литературы // Там же. - С.158.
- 39 Киреевский И.В. Обзорение русской словесности 1829 года // Там же. - С.78.
- 40 Киреевский И.В. Деятнадцатый век // Там же. - С.100.
- 41 Киреевский И.В. Обзорение русской словесности 1829 года // Там же. - С.79.
- 42 Киреевский И.В. Обзорение русской словесности 1829 года // Там же. - С.78.
- 43 Записки А.И.Кошелёва. Часть I. - М., 1991. - С.89.
- 44 Киреевский И.В. В ответ А.С.Хомякову // Киреевский И.В. Указ. сб. - С.143.
- 45 Киреевский И.В. В ответ А.С.Хомякову // Там же. - С.144.
- 46 Киреевский И.В. Обзорение современного состояния литературы // Там же. - С.183.
- 47 Киреевский И.В. Обзорение современного состояния литературы // Там же. - С.185.
- 48 Киреевский И.В. Обзорение современного состояния литературы // Там же. - С.185.
- 49 Киреевский И.В. Обзорение современного состояния литературы // Там же. - С.186.
- 50 Киреевский И.В. В ответ А.С.Хомякову // Там же. - С. 153.
- 51 Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. - С. 256.
- 52 Киреевский И.В. В ответ А.С.Хомякову // Там же. - С. 146.
- 53 Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. - С. 260.
- 54 Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. - С. 259.
- 55 Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. - С. 261.

- ⁵⁶ Киреевский И.В. В ответ А.С.Хомякову // Там же. - С. 147.
- ⁵⁷ Хомяков А.С. Соч. в 2 т. – М., 1994. - Т.2. – С.255.
- ⁵⁸ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Критика и эстетика: [сб.]. – М., 1979. – С. 258.
- ⁵⁹ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. - С. 264.
- ⁶⁰ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. - С. 249.
- ⁶¹ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. - С..
- ⁶² Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. - С. 279.
- ⁶³ Киреевский И.В. В ответ А.С.Хомякову // Там же. - С. 150.
- ⁶⁴ Киреевский И.В. В ответ А.С.Хомякову // Там же. - С. 149.
- ⁶⁵ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. - С. 281.
- ⁶⁶ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. - С. 279.
- ⁶⁷ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. - С. 278.
- ⁶⁸ Письмо П.Я.Чаадаева Ф.Шеллингу от 20 мая 1842г. // Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма. - М., 1991. - Т. 2. - С.145.
- ⁶⁹ Хомяков А.С. Полн.собр.соч.: В 8 т. М., 1900-04; Т.I. – С.213.
- ⁷⁰ Киреевский И.В. Письмо А.И.Кошелёву от 20 февраля 1851 г. // Киреевский И.В. Критика и эстетика: [сб.]. – М., 1979. – С.375.
- ⁷¹ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. - С.275.
- ⁷² Киреевский И.В. В ответ А.С.Хомякову // Там же. - С.152.
- ⁷³ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. - С.278.
- ⁷⁴ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. - С.288.
- ⁷⁵ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. - С.275.
- ⁷⁶ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. - С.276.
- ⁷⁷ Киреевский И.В. В ответ А.С.Хомякову // Там же. - С.152.
- ⁷⁸ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. - С.291.
- ⁷⁹ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. - С.292.
- ⁸⁰ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. - С.278.
- ⁸¹ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. - С.291.

- ⁸² Киреевский И.В. Обзорение современного состояния литературы // Там же. - С.158.
- ⁸³ Киреевский И.В. Обзорение современного состояния литературы // Там же. - С.190.
- ⁸⁴ Записки А.И.Кошелёва. Часть I. - М., 1991. - С.51.
- ⁸⁵ Записки А.И.Кошелёва. Часть I. - М., 1991. - С.89.
- ⁸⁶ Лосский Н.О. История русской философии. - М., 1991. - С.27.
- ⁸⁷ Хомяков А.С. Некролог «Иван Васильевич Киреевский» // Хомяков А.С. О старом и новом. - М., 1988. - С.405.
- ⁸⁸ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика: [сб.]. - М., 1979. - С.295.
- ⁸⁹ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. - С.296.
- ⁹⁰ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. - С.313.
- ⁹¹ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. - С.255.
- ⁹² Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. - С.268.
- ⁹³ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. - С.294.
- ⁹⁴ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. - С.252.
- ⁹⁵ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. - С.321.
- ⁹⁶ Киреевский И.В. Дневник. // Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 236. Оп. 1. Ед. хр. 19. - Запись от 24 августа 1952 г.
- ⁹⁷ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика: [сб.]. - М., 1979. - С.322.
- ⁹⁸ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. - С.272.
- ⁹⁹ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. - С.273.
- ¹⁰⁰ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. - С.325.
- ¹⁰¹ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. - С.322.
- ¹⁰² Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. - С.306.
- ¹⁰³ Киреевский И.В. «Горе от ума» - на Московском театре // Там же. - С.177.
- ¹⁰⁴ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. - С.332.
- ¹⁰⁵ Киреевский И.В. Девятнадцатый век // Там же. - С.86.
- ¹⁰⁶ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. - С.295.
- ¹⁰⁷ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. - С.259.

- ¹⁰⁸ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. - С.332.
- ¹⁰⁹ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. - С.329.
- ¹¹⁰ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. - С.322.
- ¹¹¹ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. - С.331.
- ¹¹² Киреевский И.В. Обзорение современного состояния литературы // Там же. - С.191.
- ¹¹³ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. - С.315.
- ¹¹⁴ Киреевский И.В. Обзорение современного состояния литературы // Там же. - С.159.
- ¹¹⁵ Исаак Сирип, прп. Слова подвижнические.
- ¹¹⁶ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика: [сб.]. – М., 1979. – С.325.
- ¹¹⁷ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. - С.320
- ¹¹⁸ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. - С.310.
- ¹¹⁹ Обзорение современного состояния литературы // Там же. - С.191.
- ¹²⁰ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. - С.332.
- ¹²¹ Платон. Пир // Пир Платона (О любви). – Спб., 1904. - С.33
- ¹²² Исаак Сирип, прп. О второй степени видения // Слова подвижнические.
- ¹²³ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика: [сб.]. – М., 1979. – С.321.
- ¹²⁴ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. - С.319.
- ¹²⁵ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. - С.329-330.
- ¹²⁶ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. - С.321.
- ¹²⁷ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. - С.319.
- ¹²⁸ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. - С.316.
- ¹²⁹ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. - С.318.
- ¹³⁰ Концевич И.М. Оптина Пустынь и ее время. - Сергиев Посад, 1995. - С.213.
- ¹³¹ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. - С.318.
- ¹³² Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика: [сб.]. – М., 1979. – С.319.
- ¹³³ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. - С.294

- ¹³⁴ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. - С.318.
- ¹³⁵ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Там же. - С.283.
- ¹³⁶ Киреевский И.В. Отрывки // Там же. - С.334.
- ¹³⁷ Киреевский И.В. О нужде преподавания церковнославянского языка в уездных училищах. // В кн. Разум на пути к истине. М., 2002. - С.146-147.
- ¹³⁸ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика: [сб.]. - М., 1979. - С.316.
- ¹³⁹ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. - С.317.
- ¹⁴⁰ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. - С.318.
- ¹⁴¹ Исаак Сирин, прп. О третьей степени ведения, которая есть совершенство // Слова подвижнические.
- ¹⁴² Киреевский И.В. Отрывки // Киреевский И.В. Критика и эстетика: [сб.]. - М., 1979 - С.334.
- ¹⁴³ Киреевский И.В. Дневник // РГАЛИ. Ф. 236. Оп. 1. Ед. хр. 19. - Записи от 5 и 8 июня 1852 г.
- ¹⁴⁴ Письмо преп. Макария И.В.Киреевскому от 29 марта 1855 г. // РГАЛИ. Ф. 236. Оп. 1. Д. 90. Л. 39-40.
- ¹⁴⁵ Письмо И.В.Киреевского преп. Макарию от 22 марта 1855 г. // Четвериков С.И., протоиер. Оптина пустынь. Париж, 1988. - С. 188-190.
- ¹⁴⁶ Киреевский И.В. Дневник // РГАЛИ. Ф. 236. Оп. 1. Ед. хр. 19. - Запись от 3 октября 1853 г.
- ¹⁴⁷ Киреевский И.В. Отрывки. // Киреевский И.В. Полн. собр. соч. - М., 1911. - Т.I. - С.278.
- ¹⁴⁸ Записки А.И.Кошелёва. Часть I. - М., 1991. - С.89.
- ¹⁴⁹ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Критика и эстетика: [сб.]. - М., 1979. - С.306.



Парфенова Н.Б.

ПРАВОСЛАВНЫЕ МЫСЛИТЕЛИ О ЛЮБВИ, ОТВЕТСТВЕННОСТИ И СЧАСТЬЕ В СЕМЕЙНОЙ ЖИЗНИ



*Парфенова Надежда
Борисовна, кандидат
психологических наук,
доцент, заведующая
кафедрой общей и
социальной психологии,
доцент кафедры
теологии Псковского
государственного
университета*

В современных философии, психологии и социологии отмечается так называемый «запрет» на исследования, связанные с темой любви, в основном внимание привлекают проблемы ответственности и счастья, в том числе и семейного счастья. Социологов интересует соотношение прогресса и счастья, при этом они пытаются выяснить, должна ли формула прогресса включать в себя в качестве необходимого элемента и принцип счастья. Мнения по этой проблеме разделились: одни под понятием совершенствования (прогресса) мыслят лишь идею постоянного гармонического развития различных сторон человеческой природы сообразно законам эволюции; другие только то изменение и считают прогрессом, которое влечет за собой увеличение счастья (прогресс заключается в увеличении человеческого счастья или... в уменьшении человеческого страдания). В связи с этим встает дилемма: можно ли признать исторический процесс прогрессом, если из понятия прогресса исключить точку зрения счастья; если же критерием прогресса становится счастье, то само существование прогресса становится проблематичным. Счастье и благоденствие – явления субъективные, но Э. Дюркгейм попытался ввести объективный критерий: если жизнь есть счастье и благоденствие или кажется таковой, то тогда она принимается и от нее не отказываются, тогда с

прогрессом и увеличением счастья должно уменьшиться число самоубийств (относительно семьи – число разводов), а оно увеличивается с ростом цивилизации.

Соотношение счастья с прогрессом, прежде всего с социальным прогрессом, отмечается и в преобладающих концепциях гуманистической психологии с центрированием в психотерапевтических техниках на личности самого клиента и необоснованном преувеличении роли психотерапевта в оказании помощи клиенту, на передний план выводится достижение единоличного счастья, «счастья самого по себе». Современные психотерапевты, констатируя негативную роль воздействия изменяющихся нестабильных условий социальной реальности на личность, общество и прогресс в целом, подменяют фундаментальное понятие любви к Богу и к ближним понятием любви к себе и ближним, тем самым обретением единоличного счастья, опираясь на постулат: как бы ни были ценны сами по себе любовь к ближнему, солидарность, знание и т.п., но раз они не сопровождаются параллельным развитием счастья или даже ведут к уменьшению его, они становятся полущенностями.

Выдающийся русский мыслитель XX века – религиозный философ, экономист, богослов и общественный деятель – С.Н. Булгаков в поисках религиозного единства жизни, соединения жизни божественной и жизни человеческой в «Свете невечернем»¹ уделяет большое внимание философии пола, сексуальности, семьи, любви и т.д. Относительно социального прогресса и гуманистических идей он указывает на образующийся разрыв (наиболее очевидный в наше время) между христианским учением и насаждаемыми гуманистическими ценностями: «Социальный прогресс, наряду с успехами гуманности, может сопровождаться и самыми утонченными формами зла духовного ... Исторически «гуманность» возникает в процессе секуляризации христианской этики, но, конечно, оторванная от своей основы, она получает характер двусмысленный и даже извращенный, почему и дела ее не могут почитаться безусловным благом... Гуманность же, утверждающаяся без Христа и помимо Христа, есть религиозный обман, соблазн безбожным добром и безбожной любовью, этическое идолопоклонство...»².

Сущность и свойства христианской любви наиболее раскрываются в 13 главе первого послания ап. Павла к Коринфянам. В ней святой ап. Павел сопоставляет христианскую любовь с разными духовными дарованиями и добродетелями и, называя ее превосходнейшей, разъясняет, насколько она выше всех других дарований и переживаний человека. «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая или кимвал звучащий» (1Кор.13,1), т.е. подобен бездушным предметам, которые действуют только на внешний слух человека, а не на сердце его. «Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает...» (1Кор.13, 4-8).

Русские православные мыслители уделяют первостепенное значение любви,

связывая ее с Софией – Премудростью Божией (Вл. Соловьев, С.Н.Булгаков), с русской идеей (И.А. Ильин), с русским характером (Н.О.Лосский).

Отталкиваясь от идей Вл. Соловьева, для которого София – «идеальное совершенное человечество», С.Н. Булгаков утверждает, что высший объект восходящей любви – это София, лежащая в основании и составляющая «всеединство» и являющая собою умопостижимый мир, становясь началом мира и его высшим совершенством. По его мнению, София есть Любовь, а универсальная религия – есть религия души, специальная же функция души есть любовь, мораль этой религии – Любовь, объединяющая все духовные существа свободной внутренней связью.

Православный религиозный философ И.А. Ильин, отмечая, что русская идея есть идея сердца, которую «...русско-славянская душа, издревле и органически предрасположенная к чувству, сочувствию и доброте, восприняла исторически от христианства: она отозвалась сердцем на Божие благовестие, на главную заповедь Божию, и уверовала, что «Бог есть Любовь», уточняет при этом, что «...русский народ принял христианство не от меча, не по расчету, не страхом и не умственностью, а чувством, добротою, совестью и сердечным созерцанием».

Русская идея, по Ильину, утверждает, что «...главное в жизни есть любовь и что именно любовью строится совместная жизнь на земле, ибо из любви родится вера и вся культура духа. Русское православие воспринимает Бога любовью, воссылает ему молитву любви и обращается с любовью к миру и к людям.... Когда русский человек верует, то он верует не волею и не умом, а огнем сердца. Когда его вера созерцает, то она не предается соблазнительным галлюцинациям, а стремится увидеть подлинное совершенство. Когда его вера желает, то она желает не власти над вселенною (под предлогом своего правоверия), а совершенного качества. В этом корень русской идеи. В этом ее творческая сила на века....Этот дух живет в русской поэзии и литературе, в русской живописи и в русской музыке. История русского правосознания свидетельствует о постепенном проникновении его этим духом, духом братского сочувствия и индивидуализирующей справедливости»³. Именно любовь И.А. Ильин рассматривает как основную духовно-творческую силу русской души, считая, что ум и воля русского человека приводятся в духовно-творческое движение именно любовью и верою, и указывает на парализующее человека отсутствие любви: « Без любви русский человек есть неудавшееся существо.... Без любви – он или лениво прозябает, или склоняется к вседозволенности. Ни во что не веруя, русский человек становится пустым существом без идеала и без цели»⁴.

О роли творческой силы и стремлении к абсолютному в русском характере пишет Н.О. Лосский, опираясь на основы своего учения о строении личности: «Всякая личность есть сверхвременное и сверхпростраственное я, одаренное сверхкачественною творческою силою. Сотворенного Богом определенного эмпирического характера (гордости, смирения, доброты, злобности, трусости, храбрости и т.п.) ни одна личность не имеет. Всякое я свободно вырабатывает себе самой свой эмпирический характер: выбирая или творя те или другие ценности и осуществляя

их, личность создает определенный способ поведения, т.е. свой эмпирический характер. Она никогда не остается навеки связанною этим характером: как бы глубоко ни упрочился характер личности, основное свойство ее есть сверхкачественная творческая сила; поэтому всякое я стоит выше своего эмпирического характера, может перерабатывать его и заменять совершенно новым способом поведения⁵. Недостатки русских людей Н.О. Лосский также выводит из «напряженного искания абсолютного», когда русский человек сравнительно мало проявляет интереса к средней области земной культуры, для него начинается действовать сознательный или безотчетный принцип поведения многих русских людей «Или все, или ничего». Подобная несвязанность русского человека своим эмпирическим характером, по мнению Н.О. Лосского, только тогда хороша, когда он стремится к абсолютному идеалу Божественного добра. «Но если он почему-либо утратит этот идеал, он не найдет тогда в своей душе никаких привычек и форм, сдерживающих страсти и помогающих бороться с соблазнами зла»⁶.

Итак, православные религиозные философы рассматривают прежде всего идеальную природу человека, связывающую его с абсолютной истиной или Богом. Помимо материального или эмпирического содержания своей жизни каждый человек заключает в себе образ Божий, т.е. особую форму абсолютного содержания. Вл. Соловьев подчеркивает, что «...этот образ Божий теоретически и отвлеченно познается нами в разуме и через разум, а в любви он познается конкретно и жизненно. И если это откровение идеального существа, обыкновенно закрытого материальным явлением, не ограничивается в любви одним внутренним чувством, но становится иногда ощутительным и в сфере внешних чувств, то тем большее значение должны мы признать за любовью как за началом видимого восстановления образа Божия в материальном мире, началом воплощения истинной идеальной человечности»⁷.

Православные мыслители подчеркивают активную, созидательную силу любви как дара Божия, с одной стороны, независимо от нас возникающего естественного процесса, с другой стороны, отмечают необходимость сознательного к нему отношения и самостоятельного направления этого естественного процесса к высшим целям. «Духовно-физический процесс восстановления образа Божия в материальном человечестве никак не может совершиться сам собой, помимо нас. Начало его, как и всего лучшего в этом мире, возникает из темной для нас области неосознаваемых процессов и отношений; там зачаток и корни дерева жизни, но возрастить его мы должны собственным сознательным действием; для начала достаточно пассивной восприимчивости чувства, но затем необходима деятельная вера, нравственный подвиг и труд, чтобы удержать за собой, укрепить и развить этот дар светлой и творческой любви, чтобы посредством него воплотить в себе и в другом образ Божий и из двух ограниченных и смертных существ создать одну абсолютную и бессмертную индивидуальность»⁸.

Таким образом, сила божественной любви преобразуется и одухотворяет внешние явления, направляет активность человека на понимание этого откровения

и возможность воспользоваться им, чтобы оно не осталось мимолетным и загадочным проблеском какой-то тайны, воплотив его в реальном явлении на основе истинной веры, действующего воображения и реального творчества, преобразовав по этому истинному образцу не соответствующую ему действительность.

Великое значение любви, отмеченное в православии, выступает не только одним из человеческих чувств, а как перенесение всего жизненного интереса из себя в другое, как перестановка самого центра личной жизни, признание за другим того безусловного центрального значения, которое в силу эгоизма, человек склонен ощущать только в самом себе.

Констатация православными мыслителями коренного смысла любви в признании за другим существом безусловного значения раскрывает и так называемый механизм восприятия другого и со-бытия (как сказали бы психологи) в любви со значимым другим, хотя необходимо отметить, что при анализе психологических механизмов зачастую упускается важный мотивационно-смысловой элемент – вера в другого, о чем как раз и говорит Вл. Соловьев: «... в своем эмпирическом, подлежащем реальному чувственному восприятию, бытии это существо безусловного значения не имеет: оно несовершенно по своему достоинству и преходяще по своему существованию. Следовательно, мы можем утверждать за ним безусловное значение лишь верою...мы должны под верою в предмет нашей любви разуметь утверждение этого предмета как существующего в Боге и в этом смысле обладающего бесконечным значением. ...Признавать безусловное значение за данным лицом или верить в него (без чего невозможна истинная любовь) я могу, только утверждая его в Боге, следовательно, веря в самого Бога и в себя как имеющего в Боге средоточие и корень своего бытия. Эта триединая вера есть уже некоторый внутренний акт, и этим актом полагается первое основание к истинному воссоединению человека с его другим и восстановлению в нем (или в них) образа триединого Бога»⁹.

Любовь имеет множество видоизменений и проявлений. Предмет любви есть всегда положительная или кажущаяся положительной ценностью, которую человек стремится осуществить, усвоить или, по крайней мере, воспринять. Поэтому возможна любовь к науке, искусству, спорту, любовь к своему здоровью, к телесным наслаждениям и т.п.

Среди возвышенных форм любви, отмечает Н.О. Лосский, первое место занимает любовь к индивидуальной личности, и ее-то имеет в виду Иисус Христос. Христианская любовь в полном своем развитии является самым возвышенным, сильным и ярким из всех человеческих чувств. Она представляет собой переживание особой духовной и нравственной близости, сильнейшего внутреннего тяготения одного человека к другому. Сердце любящего человека открыто для того, кого он любит, и как бы готово принять, привлечь его к себе. В своей любви оно и другого принимает в себя, и себя отдает другому. Любовь «ни за что» (Алеша Карамазов) и есть настоящая индивидуальная личная любовь. «Если любят за что-либо

определенное, за ум, за доброту, за храбрость, то предметом любви оказывается не столько индивидуальная личность, сколько ценность отдельных ее качеств и проявлений. Такая любовь не прочна. Настоящая личная любовь направлена на индивидуальное я любимого существа во всей его целостности, она предвосхищает идеальное осуществление его индивидуальности в ее подлинной единственности и своеобразии, невыразимом словами. Только о такой любви можно сказать, что она «сильнее смерти»: она связывает любящего с любимым на вечные времена. Даже и недостатки человека не составляют препятствия для этой любви, скорее наоборот, она защищает ценность любимого от осуждений¹⁰.

Подобное «приобщение одной личности к другой», взаимоприятие указывает на онтологическую связь лиц, создаваемую любовью (онтологическую теорию любви представляет П.Флоренский в своей книге «Столп и утверждение истины»).

Перенесение любви из себя на другого, как отмечает Вл. Соловьев, особенно свойственно половой любви; она отличается от других родов любви и большей интенсивностью, более захватывающим характером, и возможностью более полной и всесторонней взаимности; только эта любовь может вести к действительному и неразрывному соединению двух жизней в одну, только про нее и в слове Божьем сказано: будут два в плоть едину, т.е. станут одним реальным существом.В половой любви истинно понимаемой и истинно осуществляемой, эта божественная сущность получает средство для своего окончательного, крайнего воплощения в индивидуальной жизни человека, способ самого глубокого и вместе с тем самого внешнего реально-ощутительного соединения с ним. Отсюда те проблески неземного блаженства, то веяние нездешней радости, которыми сопровождается любовь, даже несовершенная и которые делают ее, даже несовершенную, величайшим наслаждением людей... Отсюда же и глубочайшее страдание любви, бессильной удержать свой истинный предмет и все более и более от него удаляющейся¹¹.

О неразделенной любви, страдании от любви несчастливой и о препятствиях на пути к истинной любви предостерегают православные мыслители: «Индивидуальная личная любовь человека к человеку, наиболее конкретная и, казалось бы, наиболее естественная, с большим трудом дается человеку. Возникновению мешают как внешние препятствия (одежда, неприятная черта лица), так и внутренние препятствия, отделяющие нас от чужой индивидуальности – себялюбие, соперничество, комплекс малоценности, мешающий принять чужие достоинства и т.п.¹² Вместе с тем отмечают и то, что любовь есть способность к единению и отождествлению с любимым, требующая самопожертвования и смирения вследствие онтологической связи, устанавливающейся между ними, помогающая любимому осознать и ускорить творчески совершенное осуществление своей индивидуальности в ее незаменимой никем ценности. Личность самого любящего духовно вырастает под влиянием любви.

Игумен Филарет отмечает, что более всего испытала преобразующее и воспитывающее влияние христианства и христианской любви первая ячейка строя

общественной жизни – семья. «Великое и ответственное дело для христианина и христианки - избрать себе друга или подругу на всю жизнь. О Христианском браке Слово Божие говорит: «будете два в плоть едину», т. е. в нем двое составляют как бы один организм, одну общую жизнь... И замечательно то, что в таком христианском браке, любовь мужа и жены имеет тот же бескорыстный, самоотверженный характер, каким вообще отличается истинно христианская любовь. В христианском браке единение любящих личностей становится настолько всеобъемлющим и полным, взаимная преданность супругов настолько глубока и безусловна, что они во всем уподобляются друг другу, и жизнь их проходит в полном согласии – в полной преданности заветам Христа Спасителя и Его Святой Церкви¹³. И вместе с тем с болью говорит о современном состоянии семьи (которое в современных условиях еще более усугубилось): «Но как тяжело бывает в наши дни видеть опрометчивое, безрассудно-неосторожное и совершенно нехристианское отношение молодежи к этому серьезнейшему вопросу. Постоянно приходится наблюдать, как браки заключаются не по серьезному, глубокому, проверенному чувству любви – а по «влюбленности». Часто содержанием такой влюбленности является «волнение крови молодой» (а иногда и не молодой, да грязно-бурливой...). Эти «влюбленности» в наши дни постоянно разрешаются в «гражданские браки», т.е. незаконные связи... и заканчивается все это сплошь и рядом трагически – не только ссорами, но и преступлениями¹⁴.

О чувстве ответственности духовной личности за свою жизнь, ее содержании и направлении, благого и ответственного служения пишет И.А. Ильин: «Это чувство предстояния и призванности сразу успокаивает и тревожит: успокаивает, - ибо дает ощущение некой высшей «водимости», творческой основы, жизненного смысла и собственного достоинства; тревожит, - ибо вызывает в человеке живое чувство духовного задания, высшей ответственности и собственного несовершенства. Это возлагает обязанность не мириться со всем тем, что происходит в них и во внешнем мире, обязанность оценивать, искать верных мерил, выбирать, решать и творить»¹⁵.

В главных заповедях Закона Божия говорится о любви к Богу, которая не только не препятствует любви к ближнему, но укрепляет и углубляет ее, а отсюда и основные нравственные обязанности – любовью к себе, как проповедует иг. Филарет, нужно жертвовать во имя любви к Богу и к ближнему, опираясь на справедливость христианского сердца, требующей снисходительности, уважения и доверия к другим «...в прискорбных случаях жизни, напр., ссорах, неприятностях и т.д. – причину и вину искать не в других, а в себе самих – в своем грехолюбии, неуступчивости, самолюбии и эгоизме».

Если взаимосоответствие любви и ответственности, прежде всего в семейной жизни, не вызывает сомнений, то соотношение любви и счастья достаточно неоднозначно, поскольку любовь – активное деятельное начало, исходящее от самого человека, а счастье – весьма мимолетное производное от состояния приобретенности тех или иных земных благ, не разделенных с другими (мы отдаем

свою любовь другим, но счастливы от любви других). Единственную, неизменную функцию духовной любви как «благо-желательства» объясняет И.А. Ильин в работе «О сопротивлении злу силою»: «... это значит, что она всегда и всем искренно желает – не удовольствия, не наслаждения, не удачи, не счастья и даже не отсутствия страданий, – а духовного совершенства, даже тогда, когда его можно приобрести только ценою страданий и несчастья»¹⁶.

Серьезную ответственность за разрушение семьи, ее духовных устоев несут власть, государственные чиновники и многочисленные в наше время политические партии с неопределенной и даже враждебной идеологией противостояния духовно – нравственному возрождению России. Им следует напомнить такую очевидную истину словами иг. Филарета: «Здоровая и крепкая семья – это первая и главная ячейка общества и государства. Самое сильное и организованное государство приходит в состояние упадка и разрушается, если в нем разложена семья, и нет прочных устоев семейной жизни и воспитания. Наоборот – если семья крепка, и воспитание ведется на здоровых началах, то и при большом внешнем разрушении форм государственной жизни, народ остается жизнеспособным, и может восстановить государственную мощь и единение»¹⁷.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. - 415с. – (Мыслители XX века).

² Там же, С.349.

³ Ильин И.А. Наши задачи. Историческая судьба и будущее России. Статьи 1948-1954 годов. В 2-х т. М.,:МП «Рарог», 1992. - Т.1, 348 с.; Т.2., С.323.

⁴ Там же, С.324.

⁵ Лосский Н.О. Характер русского народа// Н.О.Лосский. Бог и мировое зло/Сост. А.П.Поляков, П.В.Алексеев, А.А.Яковлев. М.: Республика,1994.- 432с. – (Б-ка этической мысли). С.228.

⁶ Там же, С.229.

⁷ Соловьев В.С. Смысл любви //Сочинения в 2т. 2-е изд. Т.2/Общ. ред. и сост. А.В.Гулыги, А.Ф. Лосева; примеч. С.Л. Кравца и др. М.: Мысль,1990. -822с. - С.516.

⁸ Там же, С.517.

⁹ Там же, С.532.

¹⁰ Лосский Н.О., Указ. соч., С.129.

¹¹ Соловьев В.С., Указ. соч., С.534.

¹² Лосский Н.О., Указ. соч., С.133.

¹³ Там же, С.85-86.

¹⁴ Там же, С.87.

¹⁵ Ильин И.А., Указ. соч., С.261.

¹⁶ Там же, С.211.

¹⁷ Игумен Филарет. Конспект по Закону Божию (По кн. «Христианская Жизнь» прот.Н. Вознесенского). Рига –Москва.1989. С.91.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Иерей Вячеслав Савинцев

ПАТРИАРХ НИКОН, ЦАРЬ АЛЕКСЕЙ МИХАЙЛОВИЧ И РАСКОЛ РУССКОЙ ЦЕРКВИ (1666 г.)



*Иерей Вячеслав Савинцев,
настоятель Казанского
храма с. Кутуково
Рязанской епархии,
преподаватель РПДС,
зав. кафедрой Церковно-
практических дисциплин.*

В 2013 г. празднуется 400-летие Дома Романовых, исторически с ними связаны многие изменения в жизни Русской Православной Церкви. Так, с Алексеем Михайловичем – раскол 1666 г., с Петром I – упразднение Патриаршества, с Екатериной Великой – секуляризация церковных земель и др.

До сего дня бытует мнение, что с раскол 1666 г. связан только с патриархом Никоном и его крутым характером реформатора, а фигура царя Алексея Михайловича остается в тени. Именно сейчас, когда повсеместно говорится о Доме Романовых, мы предприняли попытку по-новому взглянуть на события 1666 г.

Говорить о причинах раскола Русской Церкви можно долго, по этому вопросу написаны десятки, а то и сотни книг, в которых в мельчайших подробностях разбирается история раскола. Влияет еще точка зрения на эту историю – старообрядческая или новообрядческая (далее под новообрядцами мы будем понимать Русскую Православную Церковь).

Так, например, если брать версию старообрядцев, то получается: «главным виновником церковного раскола в России был московский патриарх Никон»¹ - просто и безапелляционно. Приведем еще одно мнение из того же лагеря: «Уже с первых шагов своего патриаршества Никон активно взялся за проведение

церковной реформы по унификации Русской Церкви с Греческой. Пророческое видение преподобного старца Елеазара Анзерского начинало сбываться: обольщенный лукавым, Никон принялся за свое черное дело, которое изнутри поразило Православную Церковь и ввергло русское общество в пучину раскола»².

Новообрядческая версия соответственно выглядит по-другому. «Нет никакого сомнения в том, что Никон точно так же позволил бы соблюдать старые обряды всем упорно этого желающим, при условии их обращения и примирения – не с ним, а с Церковью! Отсюда видно, что исправление обрядности не было для Никона (при всей его настойчивости в этом) таким делом, которому стоило бы принести в жертву церковное единство. С полным основанием историк Церкви митрополит Макарий (Булгаков) полагает, что если бы Никон не оставил кафедры и правление его продолжалось далее, то раскола в Русской церкви не было бы. К такому же выводу приходили затем и другие ученые архиереи. В 1658 году, когда Никон ушел от патриаршества, раскола в Церкви еще не существовало. Несколько непокоренных священнослужителей хулили Никона и его преобразования вплоть до безобразных ругательств, сочиняли о нем фантастические небывлицы и тем, конечно, волновали людей. Но раскол как решительное и сознательное движение значительных народных масс начался много лет спустя после ухода Никона от дел и с особой силой развернулся только после его смерти. К тому были уже свои особые причины. Одна из них состояла в том, что линии, ясно намеченной Никоном, не желали следовать: старые обряды были запрещены и прокляты»³.

Удивительно, но есть версии, авторы которых в расколе обвиняют иезуитов, действующих с целью ослабить Русь и постепенно все прибрать к своим рукам. Так, уже цитируемый нами Кирилл Кожурин в своей книге *«Протопоп Авакум: Жизнь за веру»* посвящает этой теме целый раздел четвертой главы⁴, а другой автор – Борис Кутузов в своей книге *«Церковная „реформа“ XVII века»* посвящает этой теме целую вторую главу своего труда⁵. Версий более чем достаточно.

Русь дониконианская (предпосылки раскола)

Чтобы вникнуть в причины раскола Русской Церкви, рассмотрим две основные точки зрения - новообрядческую и старообрядческую. Так, по мнению И.К. Смолича, причина в следующем: мы при Крещении получили богослужебные книги через южных славян, а «поскольку у переписчиков не было необходимого образования, в книгах множились ошибки, которые не исправлялись. Такие ошибки – иногда весьма грубые – вкрались в богослужебные книги, да и в литургической практике появились различные противоречия». Флорентийская уния 1439 г. укрепила нас в Богоизбранности Руси в отношении других Поместных Церквей. «Национально-церковная гордость привела русских к убеждению в том, что только у них осталась правая вера, а стремление сохранить ее чистоту пробудило в религиозном сознании народа недоверие к любым реформам». У нас сложилось трепетное отношение к «святым» книгам. «Всякая перемена рассматривалась как преступление, грех и

ересь». Поэтому «при столь чувствительном религиозном сознании народа священноначалию было трудно провести исправления или реформы, к тому же позиция иерархов в этом отношении мало отличалась от воли народа»⁶.

Из приведенной цитаты видно, что причина исправления книг, а затем и раскола, была в исправлении ошибок, вкравшихся в богослужебную литературу за годы переписок. Получается, что народ не понял истинных мотивов исправления в силу своей малограмотности, поднял бунт, и в результате появилось такое явление как раскол.

Иной взгляд выражен мнением признанного в среде старообрядчества историка Ф.Е. Мельникова, приведем некоторые цитаты. «В старину не было типографий, книги переписывались. В России богослужебные книги писали в монастырях и при епископиях особые мастера. Это мастерство, как и иконописание, почиталось священным. Его поэтому выполняли старательно и с благоговением. Русский народ любил книгу и умел ее беречь как святыню. Малейшая описка в книге, недосмотр, ошибка считались большой погрешностью». В древнерусских рукописях мало помарок и зачеркиваний. «При таком необычайном бережении текста книг в них могли попасть только случайные ошибки и недосмотры». Стоглавый собор (1551 г.) отметил, что «в некоторых из них встречаются неправильности только в знаках препинания и в некоторых недописях и описках, и принял меры, чтобы даже таких недосмотров не было в книгах. Можно смело утверждать, что в старых рукописях гораздо меньше описок, чем в современных печатных книгах – опечаток»⁷.

Получается, по версии старообрядцев, повод к исправлению книг - это не просто желание исправить ошибки, а «диверсия», которая сознательно была проведена при Никоне и Алексее Михайловиче, поскольку не было повода для исправления «правильных» Богослужебных книг. «Не ошибки, не описки или другие какие-либо неисправности старых книг «исправляли» никоновские книжные справщики, а выбрасывали из них вековые чины, обычаи и предания древней вселенской Церкви, некоторые из них догматического содержания»⁸.

Из вышесказанного ясно одно: причина раскола – исправление богослужебных книг. Именно это послужило камнем преткновения: для одних (новообрядцев) «огнем и мечом» утверждать свою правоту, для других (старообрядцев) становиться «мучениками за веру».

На наш взгляд, более подходящим для обоих «лагерей» может служить мнение известного историка Н.Ф. Каптерева. В своей книге «*Патриарх Никон и Царь Алексей Михайлович*» он обстоятельно рассуждает по этому поводу, признавая ошибки с обеих сторон, за это его и не любило ученое сообщество. Приведем лишь только выдержки из этого объемного труда.

«Исправление русских богослужебных книг, производимое Никоном, должно было, таким образом, совершаться не по новым греческим книгам, которые печатаются у латинян, почему они и очень подозрительны, а по древним греческим и славянским рукописям, которые никогда и не бывали в руках иноверцев. Про-

изведенное таким способом исправление наших богослужебных книг никому не должно было, очевидно, внушать опасений, подозрительность русских должна была успокоиться. Но, к сожалению, этот так прекрасно задуманный способ исправления книг на практике оказался совсем неприменимым, почему никоновским книжным справщикам пришлось его окончательно оставить и на деле заменить другим»⁹.

Новые греческие богослужебные книги были отпечатаны в Венеции, об этом рассказывал один из справщиков Сильвестр Медведев. И хотя венецианские богослужебные книги были изданы православными греками, это не добавляло им авторитета правильности, а вызывало лишь недоверие. Слабой стороной всей никоновской книжной sprawy было то, что не было выработано никаких руководящих определенных начал, «никакого определенного плана и метода для ведения книжных исправлений, которыми бы могли руководствоваться в своих работах книжные справщики. Все дело sprawy велось как-то случайно, на основании случайного, находящегося в данную минуту под руками справщиков материала, отчего необходимо являлась неустойчивость и рознь в книжных исправлениях за разное время. Справщики проверяли переводы венецианских изданий ныне по одним древним спискам, завтра по другим, ныне находили нужным внести в исправляемую книгу из древних списков одно, а завтра другое»¹⁰.

Еще одним фактором недоверия к никоновской книжной справе было то, что ее доверили старцу греку Арсению. «Он был воспитанник греческой иезуитской коллегии в Риме, имевшей специальной целью воспитывать греков униатов, каким, вероятно, сделался и Арсений. Он, хотя бы временно и невольно, но все-таки принимал мусульманство»¹¹. Никон взял Арсения из Соловецкого монастыря, где он пребывал в заточении. «В интересах успеха своего дела Никон обязан был принять во внимание совесть тех немощных, которых крайне смущало доверие патриарха к уличенному в неправославии и сосланному за еретичество на вечное житье в Соловки Арсению»¹².

Само исправление богослужебных книг было задумано еще задолго до Никона. Еще при Патриархе Иосифе началась книжная справа. Сам Царь Алексей Михайлович и его духовник протопоп Стефан Вонифатьевич вызывали в Москву ученых киевлян, и Арсений грек с этой же целью был призван с иерусалимским Патриархом Паисием в 1649 г.

«Никон вовсе не был инициатором наших книжных исправлений, он, сделавшись патриархом, принял, так сказать, это уже подготовленное до него дело по наследству, и только более энергично, широко и решительно продолжил то, чему начало было положено еще до него»¹³.

Приведем еще одно любопытное мнение, касающееся причин появления раскола. По мнению ученика Ключевского известного историка М.К. Любавского, причина раскола - в реакции на иноземное влияние. «Причины раскола очень глубоки, они коренятся в воспитавшемся веками недоверии русского общества к Западу»¹⁴.

Исправление богослужебных книг и обрядов было делом необходимым, но все

это требовало не только знаний, но и такта для проведения этих исправлений в жизнь. «Дело в том, что большинство русских людей не отличали в религии важное от второстепенного, суть от формы, догматов от обрядов и склонны были всяческие изменения буквы и обряда считать ересью»¹⁵. В XVII в. на Руси были сильны языческие представления. «Религия превратилась в ряд молитвенных формул, всякого рода заклинаний, имевших магический смысл. Выкинуть из формулы хотя одну букву – значило лишить ее таинственной силы»¹⁶. С этим мнением можно и не согласиться, но языческие суеверия на Руси живы и по сей день, что делает актуальным исследование данного вопроса в историческом аспекте.

Патриарх Никон

Патриарх Никон в оценках историков является самой противоречивой фигурой. Достаточно привести мнение двух общепризнанных историков, которые по степени учености не уступают друг другу, - С.М. Соловьева и В.О. Ключевского, чтобы понять неоднозначность оценки этой фигуры.

С.М. Соловьев считает Никона человеком, не имеющим предела в насыщении своих желаний. Этому, по его мнению, способствовало отсутствие нравственной твердости, а также не имение серьезного образования. «Никон не был из числа тех людей, которые умеют останавливаться, не доходить до крайности, умеренно пользоваться своею властью»¹⁷. Соловьев считает, что во многом благодаря тому, что Никон стал патриархом, «неприятные стороны его характера выступили резко наружу»¹⁸. По его мнению, Патриарх был по характеру жестким, в нем явно не доставало духа кротости и смирения, а то, что царь приблизил Никона к себе, полностью его отуманило и заставило «действительно считать себя вязателем и решителем во всех делах, обладающего высшими духовными дарами»¹⁹.

В.О. Ключевский о Патриархе Никоне иного мнения: «Из русских людей XVII в. я не знаю человека крупнее и своеобразнее Никона»²⁰. Правда, он далек от идеализации патриарха. Ключевский признает, что Никон был тяжел, капризен, вспыльчив и властолюбив, больше всего самолюбив, но уточняет, что все эти качества едва ли были его настоящими, коренными свойствами. Василий Осипович убежден, что Никона «не поймешь сразу: это – довольно сложный характер», уточняя, что «прежде всего характер очень неровный»²¹, объясняя этим изменчивость патриарха. По мнению Ключевского: «Никон принадлежал к числу людей, которые спокойно переносят страшные боли, но охают и приходят в отчаяние от булавочного укола»²². При чтении характеристики, данной историком Никону, складывается мнение, что Ключевский симпатизирует патриарху.

Если обращаться к мнению более “мелких” историков, то оно будет не менее разнообразно. Зависит это от выбора подхода, по которому пойдет историк в осмыслении темы раскола, а именно новообрядческий или старообрядческий. Понятно, что для старообрядцев «Никон и его помощники дерзко посягнули на изменение церковных установлений, обычаев и даже апостольских преданий рус-

ской православной Церкви, принятых при Крещении Руси»²³ и ему нет прощения и пощады.

Усложняет оценку Никона то обстоятельство, что сам Патриарх Никон был осужден на Соборе 1666 г., и тот факт, что 10 июля 1658 г. он с амвона Успенского собора заявил о сложении с себя патриаршей власти. Период с 1658 по 1667 гг. является периодом, когда на Руси нет патриарха, «и место Никона теперь фактически занимает царь, все больше и больше вмешиваясь в окормление русского православия. ...Поэтому в отсутствие руководства со стороны иерархии управление церковью уже не только фактически, но и официально переходит под присмотр царя и его приближенных. ...Близкий родственник царя, его дядя по матери боярин Семен Лукьянович Стрешнев по поручению государя строго присматривает за церковными делами и за спиной иерархов руководит деятельностью соборов»²⁴.

А.В. Крамер так понимает основную причину ухода с кафедры Патриарха Никона и ссоры его с Царем: «Он сделал свою часть работы по программе царя Алексея Михайловича и после этого был ему не нужен, а его властные амбиции царю мешали (после того, как царь их полностью использовал, “встроив” в свою программу)»²⁵.

Не правомочно всю вину за раскол Русской Церкви возлагать на Никона, как это делает, например, Б.П. Кутузов: «Преступление патриарха Никона очевидно, и именно как патриарха. Вместо того, чтобы, по первейшей обязанности первоиерарха, стоять на страже чистоты Православия, Никон фактически погряз эту главную свою обязанность, предал интересы Церкви, пойдя на поводу у светской власти, легко согласился на авантюрную, по сути антицерковную, “реформу” и возглавил её. Поэтому эта роковая “реформа” и известна в истории как никонова, хотя и не он был её инициатором. Но кому, как не патриарху, прежде всего, болеть за Церковь, нести первую ответственность за чистоту и непорочность Невесты Христовой?»²⁶

Надо сказать, что объем данной работы не позволяет с достаточной глубиной раскрыть особенности характера Патриарха Никона, а они отнюдь не однообразны. На наш взгляд, в современной историографии еще нет полноценного труда, который бы в полной мере раскрывал такую личность, как Патриарх Никон.

Можно многого не понять, говоря о Патриархе Никоне, если не учитывать той цели, коей он руководствовался при избрании на Патриаршью кафедру.

«Эта особая цель Никона заключалась в следующем: ...отношения светской государственной власти с духовной Никон находил неправильными, противоречащими заповедям Божиим, правилам св. апостолов и св. отец, и потому нетерпимыми в истинно православном царстве, каким было царство московское. Никон решил как патриарх реформировать исторически сложившиеся у нас отношения светской власти с духовной в том смысле, чтобы в лице главным образом патриарха освободить духовную власть от всецелого подчинения ее власти светской, поставить власть патриарха во всех церковных делах и управлении независимо от подавляющей ее

царской власти, сделать ее в церковной области совершенно автономною и даже больше: поставить ее выше царской власти во всех церковных делах»²⁷.

Патриарх Никон с самого начала своей патриаршей «карьеры» воплощал в жизнь принцип – *священство выше царства*²⁸, а этот принцип в корне расходился с мнением его сподвижников по кружку боголюбцев. «Для Неронова и его друзей собор всех представителей церкви и голос церковный были выше голоса епископата или даже любого собрания, находящегося под контролем сбившихся с пути епископов»²⁹. Это и стало причиной коренного расхождения бывших друзей, а надо сказать, что и протопопы Аввакум и Неронов, и другие будущие расколоучители были в хороших отношениях с Царем Алексеем Михайловичем и Патриархом Никоном в первое время их общих деяний.

Уже само «участие в книжной правке протопопов Неронова и Аввакума ясно показывает, что они не были противниками исправления книг вообще (в том числе и по греческим подлинникам); не были таковыми и другие вожди раннего старообрядчества»³⁰. И вполне можно согласиться с мнением историка Крамера, который считает, что «если бы не решение царя изменить всю систему книжной правки и не последовавшая катастрофа “Никоновых” реформ, правка, продолжаясь привычным порядком, привела бы к желаемому результату – единому (без расхождений, неясностей и явных ошибок) русскому богослужебному тексту – через 30-40 лет»³¹.

Патриарх Никон был человек, с присущими любому человеку несовершенствами, поэтому он нередко ошибался, чему, кроме прочего, способствовал его крутой нрав. Идея Никона *священство выше царства*, приведшая к печальным последствиям, не осуществилась. Он оставил Патриаршую кафедру, но Церковная реформа, в коей он не играл решающую роль, пошла далее своим ходом и, увы, получила имя человека, который так немного сделал для ее появления.

Мы полностью согласны с мнением историка Крамера о том, что главный инициатор Церковной реформы не Патриарх Никон. На самом деле Царь Алексей Михайлович «был главным реально заинтересованным лицом, задумщиком, инициатором, спонсором и руководителем реформ и их жестокого и бесчеловечного проведения в жизнь. Он остался таковым и после устранения от дел патр. Никона в 1658 г. (после чего реформы проводились в жизнь с такими же, как раньше, жестокостью и бесчеловечностью, но с гораздо большим лицемерием и лживостью и гораздо большим размахом), и он несет основную ответственность за пролитую при нем и при его преемниках широкими потоками русскую кровь и за все трагические последствия русского церковного раскола»³².

Собор 1666 – 1667 гг.

В годы Раскола в России происходит то, что осуществилось в период Возрождения на юге Западной Европы и во время Реформации на севере. По мысли исследователя культуры А.М. Панченко, ссылавшегося на архиеп. Феофана Проко-

повича, «...старую обиходную культуру вытесняла новая, побеждающая с лозунгом “Чим мы прежде хвалилися, того ныне стыдимся”»³³. Идеал духовности древней Руси был очень быстро вытеснен из сознания духовной и светской элиты российского государства. Это подметил Никита Добрынин, казненный за попытку реставрации Старой веры в период стрелецкого бунта, сказавший: «На всех забвение пришло»³⁴. Историк Антон Карташев считал, что противостарообрядческий Собор 1666 – 1667 гг. подписал приговор всему прежде бывшему русскому благочестию.

Уже цитированный нами культуролог Панченко дает характеристику изменениям, произошедшим в определениях Собора 1666 г.: «Отрицается почти все, что было создано за семь столетий, протекших со времени Владимира Святого. Отрицаются книги и профессиональная музыка, иконы, фрески и зодчество (вспомним хотя бы о запрещении строить шатровые храмы), навыки общения между людьми, одежды, праздники, развлечения. Отрицаются многие традиционные институты. ... Анафеме предаются и событийная культура, и культура обиходная, вся национальная топка и аксиоматика, вся сумма идей, в соответствии с которой живет страна, будучи уверенной в их незыблемости и непреходящей ценности. ...В глазах “новых учителей” русская культура – это “плохая” культура, строить ее нужно заново, как бы на пустом месте. ...Так обозначились очертания главного спора эпохи – спора об исторической правоте. Одна сторона настаивала на ничтожестве, другая – на величии, на “правде” старины»³⁵.

История Собора 1666 – 1667 гг., на коем была осуждена Старая вера, описана уже довольно подробно³⁶, поэтому нет смысла в детальном рассказе о самом соборе, приведем лишь некоторые замечания.

Яркую оценку составу собора дает старообрядческий историк Мельников: «Состав собора 1666 – 1667 гг. был очень пестрым и сбродным. ...Каких только проходимцев и авантюристов не было здесь! ...Им нужны были богатства этой, по их понятиям, дикой, но хлебосольной страны. ...Да по своему невежеству, по своему незнанию русского языка они, собственно, и не понимали, что, кого, за что они клянут и анафемствуют, что и против чего они подписывают. Им нужны были лишь жирная кормежка и щедрое подаяние. А на все остальное им наплевать»³⁷.

Не менее интересные оценки предоставляет другой, уже новообрядческий, историк Крамер. Так, «главный устроитель собора был во время собора фальшивым митрополитом, как главные авторитеты собора были фальшивыми патриархами, и это знали и скрывали русский царь и все русские иерархи – участники собора! Конечно, прекрасно зная свое истинное положение, патриархи и Лигарид ясно понимали, что “компромат” на них и, поэтому, их дальнейшие судьбы – полностью в руках царя! – который мог в любой момент “разоблачить” их и “наказать за обман”. О малейшей их самостоятельности (до законного и официального возвращения им их титулов, а их самих – на оставленные ими кафедры) не могло быть и речи и мысли – они были марионетками в его (Царя - автор) руках»³⁸.

Важно осознать и тот момент, который подмечает тот же Крамер: «В 1667 г.

греки, не сдерживаясь, мстили русским за их автокефалию и патриархат, за упреки (вполне справедливые, что греки прекрасно знали) по поводу Флорентийского собора, обливательного крещения и склонности к унии, за теорию третьего Рима и возвеличение русского православия, а русский царь им это заказывал и щедро оплачивал, и только поэтому их языки и перья развязались до такой степени. В результате собора Россия оказалась хранительницей не православия (как считали до собора почти все русские люди), а множества богослужебных ошибок и грубых суеверий. Все русские епископы подтвердили это оплевание русской истории и святости; духовные лица, способные сопротивляться (на соборе – подсудимые), были уже в рядах противников власти, в рядах ее сторонников остались только безмолвно-покорные подписанты»³⁹.

Увы, но Собор, утвердивший новые обряды (греческие) и провозгласивший ересь старые (русские), благословил тем самым Царя Алексея Михайловича и его преемников мучить и казнить приверженцев Старой веры, как они сочтут нужным и правильным.

«Реформа была выгодна многим. Восточным патриархам она была весьма по душе, так как проводилась в согласии с греческими новыми книгами и закрепляла их главенство в вопросах веры, утверждала их духовный авторитет, к тому времени на Руси сильно поблекший. Государственная власть тоже видела свою геополитическую выгоду в реформе. И Ватикан в реформе православной Церкви тоже имел свой интерес»⁴⁰.

С этого момента, а именно с произнесения анафемы на Старую веру, можно говорить об окончательно оформившемся расколе Русской Православной Церкви.

Иларион, митрополит Рязанский и Муромский

На момент раскола Русской Православной Церкви на рязанской кафедре пребывал Высокопреосвященный Иларион (1657 – 1673 гг.)⁴¹. «По свидетельству современников, архиепископ Рязанский Иларион находился в большой дружбе с Аввакумом и поддерживал опального протопопа Логина из Мурома, у которого в Рязани было много сторонников»⁴².

Дружба рязанского архиерея и ревностного обличителя никониан объясняется тем, что Иларион до принятия монашества служил приходским священником в селе Лыскове, в нижегородской земле. А протопоп Аввакум родом был из Нижегородского уезда⁴³ и служил в Юрьевце под Нижним Новгородом⁴⁴. Вполне возможно, что дружба Илариона и Аввакума проистекала из этого витка их совместных жизненных путей. К тому же сам протопоп Аввакум позднее вспоминал в «Книге бесед» о своей дружбе с рязанским Владыкой и о взаимной поддержке: «Помнишь, камением-тем в тебя бросали на Лыскове-том у мужика-тово, как я к тебе приезжал?»⁴⁵. Авторы статьи «*Рязанские митрополиты и Рязанская Митрополия*» в «Рязанском богословском вестнике» полагают: «Очевидно, лысковские знакомства, а с этим селом были связаны И. Неронов, Коломенский владыка Павел, Патриарх

Никон, сблизил Илариона с кружком ревнителей благочестия, большинство членов которого были связаны с Нижегородской землей»⁴⁶.

Несмотря на тот факт, что Владыка Иларион был духовным чадом Патриарха Никона и другом многих учителей Старой веры, он на соборе 1666 г. «стал одним из главных исполнителей планов царя Алексея Михайловича в устройстве церковных дел: как в устранении бывшего Патриарха Никона, так и в борьбе со старообрядчеством»⁴⁷.

«Рязанский владыка Иларион стал одним из наиболее активных участников Большого Московского Собора 1666 – 1667 гг. Современники (сторонники царя) называли владыку Илариона и Сарского митрополита Павла “столпами” Собора. Рязанский архиерей участвовал в предшествовавших Собору увещаниях старообрядцев, привезенных в Москву из ссылки. Архиепископ Иларион увещал инока Авраамия. На Соборе вместе с митрополитом Павлом уговаривал подчиниться церковным властям Аввакума, который позднее вспоминал: “На сонмище-той лукавой пред патриархами-теми Вселенскими говорили мне Иларион и Павел: «Аввакум милой, не упрямься. Что ты на русских святых указываешь? Глупы наши святые были и грамоты не умели, чему им верить!» Помните, чаю, не забыли, как я бранить стал, а вы меня бить стали»»⁴⁸.

Когда 12 декабря 1666 г. провозглашали окончательное решение о низложении Патриарха Никона, после восьмого заседания, по-русски приговор громогласно зачитывал Рязанский архиепископ Иларион»⁴⁹.

«В 1667 году за заслуги в борьбе против старообрядцев архиепископ Иларион получил грамоту, подписанную патриархами Паисием, Макарием и Иосафом II Московским, по которой Иларион и все его преемники на Рязанской кафедре имели право служить в саккосе и носить белый клобук. Владыке Илариону был пожалован патриарший саккос. 13 июня 1667 г. “за подвиг против раскольников” архиепископ Иларион был возведен в сан митрополита»⁵⁰.

Старообрядческие апологеты, такие как протопоп Аввакум, диакон Федор Иванов, Авраамий, рязанского митрополита Илариона называют одним из главных противников старообрядчества. «При этом отдается должное его способностям: Рязанский владыка Иларион и митрополит Павел, по словам диакона Федора, “наши лучшие архиереи, два лучшие отступницы”»⁵¹. Старообрядцы обвиняли митрополита Илариона в том, что он оклеветал приверженцев Старого обряда перед Царем и Восточными Патриархами.

«Рассказывая о беседе с владыкой Иларионом, Авраамий передает слова архиерея, упрекавшего старообрядцев в отсутствии образования: “А вы, брате Аврамей, конечно за неведение погибаете. Не учась, риторства, ни философства, ниже грамматического здравого разума стяжали есте, а начинаете говорить выше ума своего”»⁵². Неудивительно, что «как епархиальный архиерей Иларион жестоко преследовал нарушителей церковного благочиния, за бесчестье духовного лица отлучал от Церкви»⁵³.

Не лестно отзываясь о Рязанском Архиепископе историк Зеньковский. В своем труде «Русское старообрядчество» он называет митрополита Илариона главой «модернистов», а также «честолюбивым и умным»⁵⁴.

Точка в изучении истории Раскола 1666 г. в Русской Церкви еще не поставлена, так как в историографии по данной теме нет единого мнения. Роль Патриарха Никона и царя Алексея Михайловича далеко не однозначна.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Изд-во БПУ, 1999. – С. 19.

² Кожурин К.Я. Протопоп Аввакум: Жизнь за веру / Кирилл Кожурин. – М.: Молодая гвардия, 2011. – С. 133.

³ Лебедев Лев, прот. Москва патриаршая. – М.: «Вече», 1995. – С. 109.

⁴ См.: Кожурин К.Я. Указ. соч. С. 95 – 124.

⁵ См.: Кутузов Б.П. Церковная «реформа» XVII века. М., 2003. – С. 56 – 72.

⁶ Смолич И.К. История Русской Церкви 1700 – 1917. Кн. 8, Ч. II. – М., 1997. – С. 117.

⁷ Мельников Ф.Е. Указ. соч. С. 22.

⁸ Там же, С. 24.

⁹ Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и Царь Алексей Михайлович. Ч. I. – М., 1996. – С. 232.

¹⁰ Там же, С. 244.

¹¹ Там же, С. 246.

¹² Там же, С. 247.

¹³ Там же, С. 249.

¹⁴ Любавский М.К. Русская история XVII – XVIII вв. 2-е изд. – СПб.: Изд-во «Лань», 2002. – С. 159.

¹⁵ Там же, С. 160.

¹⁶ Там же, С. 160.

¹⁷ Соловьев С.М. Сочинения в 18-ти кн., кн. VI. Т. 11 – 12. История России с древнейших времен. – М.: Мысль, 1991. – С. 191.

¹⁸ Там же, С. 191.

¹⁹ Там же, С. 191.

²⁰ Ключевский В.О. Сочинения в 9-ти т. т. 3. Курс русской истории. Ч. 3/ Под ред. В.Л. Янина – М.: Мысль, 1988. – С. 280.

²¹ Там же, С. 280.

²² Там же, С. 281.

²³ История Русской Православной Старообрядческой Церкви. Краткий очерк. М., 2000. – С. 5.

²⁴ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. В двух томах / Сост. Г.М. Прохоров. Общ. ред. В.В. Нехотина. М.: Институт ДИ-ДИК, 2006. – С. 200.

²⁵ Крамер А.В. Раскол русской Церкви в середине XVII в. / А.В. Крамер. – СПб.: Алетея, 2011. – С. 112 – 113.

- ²⁶ Кутузов Б.П. Указ. соч. С. 97.
- ²⁷ Каптерев Н.Ф. Указ. соч. Ч. II, С. 124 – 125.
- ²⁸ См. у проф. Каптерева одноименную главу в: Каптерев Н.Ф. Указ. соч. Ч. II, С. 178.
- ²⁹ Зеньковский С.А. Указ. соч. С. 185.
- ³⁰ Крамер А.В. Указ. соч. С. 19.
- ³¹ Там же, С. 18.
- ³² Крамер А.В. Указ. соч., С. 123.
- ³³ Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л.: «Наука», 1984 – С. 32.
- ³⁴ Там же, С. 192.
- ³⁵ Там же, С. 39.
- ³⁶ Каптерев Н.Ф. Указ. соч. Ч. II. С. 209 -519; Зеньковский С.А. Указ. соч., С. 213 – 242; Кожурин К.Я. Указ. соч., С. 257 – 302; Крамер А.В. Указ. соч., С. 193 – 216.
- ³⁷ Мельников Ф.Е. Указ. соч. С. 59.
- ³⁸ Крамер А.В. Указ. соч. С. 204 – 205.
- ³⁹ Там же, С. 209 – 210.
- ⁴⁰ История Русской Православной Старообрядческой Церкви. Краткий очерк. М., 2000. – С. 10.
- ⁴¹ Мелетия (Панкова), мон., Серафим (Питерский), игум. Иларион, митрополит Рязанский и Муромский. // Православная Энциклопедия. Т. XXV. М., 2010 – С. 608-609.
- ⁴² Горбунов Б.В. Исакова В.Е. Старообрядчество в Рязанском крае. // Рязанская энциклопедия. Рязань, 1988 – С. 457.
- ⁴³ Кожурин К.Я. Указ. соч. С. 11.
- ⁴⁴ Крамер А.В. Указ. соч. С. 14.
- ⁴⁵ Памятники истории старообрядчества XVII в. Л., 1927. Стб. 304.
- ⁴⁶ Серафим (Питерский), игум., Мелетия (Панкова), мон. Рязанские митрополиты и Рязанская Митрополия. // Рязанский богословский вестник 2011 №2 (5). – С. 15.
- ⁴⁷ Там же, С. 16.
- ⁴⁸ Там же, С. 17.
- ⁴⁹ Макарий, митр. Московский и Коломенский. История Русской Церкви. В 9 кн. Кн. Седьмая. Гл. III. М., 1996. – С. 364.
- ⁵⁰ Серафим (Питерский), игум., Мелетия (Панкова), мон. Указ. соч. С. 18.
- ⁵¹ Там же, С. 19.
- ⁵² Там же С. 19.
- ⁵³ Серафим (Питерский), игум., Мелетия (Панкова), мон. Указ. соч. С. 19.
- ⁵⁴ Зеньковский С.А. Указ. соч. С. 200.



ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Манойлова М.А.

КРЕСТНЫЙ ПУТЬ И ЛИЧНОСТНЫЕ ОСОБЕННОСТИ СЯТИТЕЛЯ ТИХОНА, ПАТРИАРХА МОСКОВСКОГО И ВСЕЯ РУСИ



*Манойлова Марина
Алексеевна доктор
психологических наук,
профессор кафедры
теологии факультета
психологии ПсковГУ*

Личность и крестный путь - понятия, неразделимые в биографическом и творческом исследовании жизни человека.

Личность в психологии рассматривается как социально обусловленное качество человека, выражающее одновременно его уникальность и социальную типичность; это человек как субъект внутренних отношений к различным сторонам объективной действительности¹. В богословии личность человека не детерминируется ни своей природой, ни окружающей социальной или культурной средой, наоборот, именно личность определяет образ существования природы².

Крестный путь воссоздает в сознании человека основные моменты страданий Спасителя, заставляет размышлять о Его крестных муках, прославляя Его искупительный подвиг. Крестный путь - это мученичество, голгофа, хождение по мукам. В переносном смысле «крестный путь» — дорога страданий, жизнь, полная стойко переносимых бедствий. С точки зрения научной психологии этот феномен рассматривается как когнитивный феномен (идея Бога) и феномен эмоционально-чувственной сферы (переживание Божественного), реализуемые в автобиографическом жизнетворчестве.

«Взять крест» понимается как терпеливое перенесение всего происходящего, т.е. человек идет за

Христом и подражает Его смирению, терпению, любви. Христианин позван в мир сей для крестоношения³.

Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея Руси (1965-1925), уроженец Псковской губернии, достойно нес неизмеримо тяжелый крест, и способствовало этому его глубокая вера и уникальные личностные особенности.

Анализируя воспоминания современников о Патриархе Тихоне, описания его личностных качеств, можно констатировать, что он обладал «необычайной, редко где встречаемой теплой простотой и задушевной сердечностью, смирением, граничащим с искренней конфузливостью, добротой, участливостью и особой проникновенностью...», что свидетельствует о явной святости⁴. Упоминания о высокой честности, доброте, твердой энергии и одновременно большом такте, чрезвычайной простоте, скромности и доступности Святителя Тихона сквозят у его современников⁵. В обращении с людьми Святитель Тихон описывается как безгранично внимательный, ласковый, приветливый и со-страдательный человек.

Уникальность и онтологическую значимость личности Святителя Тихона представляет его укорененность в святоотеческом богословии, глубокий опыт богообщения, сотериологическая устремленность, экзистенциальная вовлеченность, целостность и гармоничность личности. Личностный образ бытия Святителя Тихона – подвижничество, принесение себя в жертву любви к Богу и людям по образу Христа, личностная открытость, прогрессивность настроений и взглядов, европейская просвещенность.

Рассмотрим этапы крестного пути Святителя Тихона^{6,7}. Святитель Тихон родился 19 января 1865 года в семье сельского священника Торопецкого уезда Псковской епархии Иоанна Беллавина. В миру он носил имя Василий. Детские и юношеские годы его прошли в деревне, в непосредственном соприкосновении с крестьянством и близости к сельскому труду. С юных лет он отличался особой религиозной настроенностью, любовью к Церкви и редкой кротостью и смирением.

Учился Василий в Псковской Духовной Семинарии в 1878-1883 годах. Скромный семинарист отличался ласковым и привлекательным характером. Он был довольно высокого роста, белокурый. Товарищи любили его. К этой любви всегда присоединялось и чувство уважения, объяснявшееся его религиозностью, блестящими успехами в науках и всегдашней готовностью помочь товарищам, неизменно обращавшимся к нему за разъяснениями уроков, особенно за помощью в составлении и исправлении многочисленных в Семинарии сочинений.

В 1888 году Василий Беллавин, 23 лет от роду, окончил Санкт-Петербургскую Духовную Академию и в светском звании получил назначение в родную Псковскую Духовную Семинарию преподавателем. И здесь он был любимцем не только всей Семинарии, но и города Пскова.

Стремясь своей чистой душой к Богу, он вел строгую, целомудренную жизнь и на 26-м году жизни, в 1891 году, принял монашество. На его постриг собрался

почти весь город Псков. Постригаемый сознательно и обдуманно вступал в новую жизнь, желая посвятить себя исключительно служению Церкви. Ему, с молодости отличавшемуся кротостью и смирением, было дано имя Тихон в честь святителя Тихона Задонского.

Из Псковской Семинарии иеромонаха Тихона перевели инспектором в Холмскую Духовную Семинарию, где он вскоре стал ее ректором в сане архимандрита. На 34-м году жизни, в 1898 году, архимандрит Тихон был возведен в сан епископа Люблинского с назначением его викарием Холмской епархии. Епископ Тихон ревностно отдавался работе по устройству нового викариатства, а обаянием своего нравственного облика он приобрел всеобщую любовь не только русского населения, но и литовцев и поляков.

14 сентября 1898 года владыка Тихон был направлен для несения ответственного служения в далекую американскую епархию в сане епископа Алеутского, с 1905 года – архиепископа. Возглавляя Православную Церковь в Америке, архиепископ Тихон много сделал в великом деле распространения Православия, в благоустройстве своей епархии, в которой он учредил два викариатства, и в постройке храмов для православных русских людей. А любовным ко всем отношением, в частности, в устройстве дома для безвозмездного приюта и питания бедняков-переселенцев из России, он завоевал всеобщее уважение. Американцы избрали его почетным гражданином Соединенных Штатов.

В 1907 году он вернулся в Россию и был назначен на Ярославскую кафедру. Одним из первых распоряжений по епархии было категорическое запрещение духовенству при личных к нему обращениях класть вошедшие в обычай земные поклоны. И в Ярославле он быстро приобрел любовь своей паствы, оценившей его светлую душу, что выразилось, например, в избрании его почетным гражданином города.

В 1914 году он – архиепископ Виленский и Литовский. После перевода в Вильно он сделал особенно много пожертвований в различные благотворительные учреждения. Здесь также выявилась его натура, богатая духом любви к людям. Он напрягал все свои силы к тому, чтобы помочь несчастным обитателям Виленщины, лишившимся из-за войны с немцами своего крова и средств к существованию и толпами шедшим к своему архипастырю.

После Февральской революции и формирования нового Синода владыка Тихон стал его членом. 21 июня 1917 года Московский епархиальный съезд духовенства и мирян избрал его своим правящим архиереем как ревностного и просвещенного архипастыря, широко известного даже за пределами своей страны.

15 августа 1917 года в Москве открылся Поместный Собор, и Тихон, архиепископ Московский, став его участником, был удостоен сана митрополита, а затем был избран и председателем Собора. Собор ставил своей целью восстановить жизнь Русской Православной Церкви на строго канонических началах, и первой большой и важной задачей, остро вставшей перед Собором, было восстановление

Патриаршества. При избрании Патриарха решено было голосованием всех членов Собора избрать трех кандидатов, а затем предоставить воле Божией посредством жребия указать избранника. Свободным голосованием членов Собора на Патриарший престол были избраны три кандидата: архиепископ Харьковский Антоний, архиепископ Новгородский Арсений и митрополит Московский Тихон.

Перед Владимирской иконой Божией Матери, принесенной из Успенского собора в храм Христа Спасителя, после торжественной литургии и молебна 5 ноября схииеромонах Зосимовой пустыни Алексей, член Собора, благоговейно вынул из ковчежца один из трех жребиев с именем кандидата, и митрополит Киевский Владимир провозгласил имя избранника – митрополита Тихона.

Став во главе русских иерархов, Патриарх Тихон не изменился, он остался таким же доступным и простым человеком. Широкою доступностью Святейшего нисколько не ограничивал его высокий сан. Двери его дома всегда были для всех открыты. Будучи необыкновенно простым и скромным как в личной жизни, так и в своем первосвятительском служении, Святейший Патриарх не терпел и не делал ничего внешнего, показного. Но мягкость в обращении Святейшего Тихона не мешала ему быть непреклонно твердым в делах церковных, где было нужно, особенно в защите Церкви от ее врагов.

Неизмеримо тяжел был крест Святителя Тихона. Руководить Церковью ему пришлось среди всеобщей церковной разрухи, без вспомогательных органов управления, в обстановке внутренних расколов и потрясений, вызванных всевозможными «живоцерковниками», «обновленцами», «автокефалистами». Ситуация осложнялась и внешними обстоятельствами: сменой политического строя и приходом к власти богоборческих сил, голодом, гражданской войной. Это было время, когда отбиралось церковное имущество, когда духовенство подвергалось преследованиям и гонениям, массовые репрессии захлестнули Церковь Христову. Со всех концов России приходили к Патриарху известия об этом.

Своим исключительно высоким нравственным и церковным авторитетом Патриарх смог собрать воедино распыленные, разрозненные церковные силы. В период церковного безвременья его незапятнанное имя было светлым маяком, указывающим путь к истине Православия. Своими посланиями он звал народ к исполнению заповедей Христовой веры, к духовному возрождению через покаяние. А его безукоризненная жизнь была примером для всех.

Для спасения тысяч жизней и улучшения общего положения Церкви Патриарх принял меры к ограждению священнослужителей от политических выступлений. 25 сентября 1919 года, уже в самый разгар гражданской войны, он издал Послание с требованием к духовенству не вступать в политическую борьбу. Летом 1921 года разразился голод в Поволжье. В августе Патриарх Тихон обратился с Посланием о помощи голодающим, направленным ко всем русским людям и народам Вселенной, и благословил добровольное пожертвование церковных ценностей, не имеющих богослужебного употребления. Но новой власти этого было мало. Уже

в феврале 1922 года был издан декрет, согласно которому изъятию подлежали все драгоценные предметы. Согласно 73-му апостольскому правилу такие действия являлись святотатством, и Патриарх не мог одобрить такого изъятия, выразив свое негативное отношение к происходящему произволу в послании, тем более, что у многих возникли сомнения в том, что все ценности пойдут на борьбу с голодом. На местах насильственное изъятие вызвало повсеместное народное возмущение. По России прошло до двух тысяч процессов и расстреляно было более десяти тысяч верующих. Послание Патриарха было расценено как саботаж, в связи с чем он находился в заключении с апреля 1922 года по июнь 1923 года.

Особенно много послужил Русской Православной Церкви Святейший Тихон в пору «обновленческого раскола». Святейший проявил себя верным служителем и исповедником неповрежденных и неискаженных заветов истинной Православной Церкви. Он был живым олицетворением Православия, что бессознательно подчеркивали даже враги Церкви, называя ее членов «тихоновцами».

Внешние и внутренние церковные потрясения, «обновленческий раскол», непрестанные первосвятительские труды и заботы по устройению и умиротворению церковной жизни, бессонные ночи и тяжелые думы, более чем годичное заключение, злобная, гнусная травля со стороны врагов, глухое непонимание и неумная критика со стороны подчас и православной среды подточили его когда-то крепкий организм. Начиная с 1924 года, Святейший Патриарх стал сильно недомогать. В воскресенье 5 апреля 1925 года он служил последнюю литургию. Через два дня Святейший Патриарх Тихон умер. В последние мгновения своей жизни он обратился к Богу и с тихой молитвой благодарности и славословия, крестясь, произнес: «Слава Тебе, Господи, слава Тебе...» – в третий раз перекреститься он не успел.

На ответственном посту Первосвятителя Русской Церкви Святейший Тихон пробыл семь с половиной лет. Трудно представить Русскую Православную Церковь без Патриарха Тихона в эти годы. Так неизмеримо много сделал он и для Церкви, и для укрепления самой веры в тяжелые годы испытаний, выпавших на долю верующих.

Смирным несением своего креста и уникальными личностными качествами, соединяясь в Церкви, как с Богом, так и с другими людьми, Святитель Тихон осуществил свою жизнь по абсолютному образцу.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Двойнин А. М. Психология верующего: Ценностно – смысловые ориентации и религиозная вера личности: монография. – СПб., Речь, 2011, С.218.

² Чурсанов С.А. Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2011, С.196.

³ Алфавит духовно-нравственный. Схиархимандрит Иоанн (Маслов). – М., Самшит-издат, 2008, С.166.

⁴ Современники о Патриархе Тихоне: Сб. в 2т. Т.1./ сост. и автор коммент. М.Е. Губонин. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2012, С.16.

⁵ Современники о Патриархе Тихоне: Сб. в 2т. Т.2./ сост. И автор коммент. М.Е. Губонин. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2007, СС.62, 70, 128, 130 и др.

⁶ Яковлев А.И. Патриарший крест. – М., Паломник, 2008.

⁷ Интернет источник: Русские святые. Житие Святителя Тихона.



Юрин В.А.

КАСИМОВСКИЕ ДУХОВНЫЕ УЧИЛИЩА. НАЧАЛО ПУТИ



*Юрин Василий
Александрович, студент
5 курса Рязанской
Православной Духовной
Семинарии*

Касимовское духовное училище было открыто 1 сентября 1813 года во исполнение указа преосвященного Феофилакта (Русанова), архиепископа Рязанского и Зарайского, данного им через консисторию всем духовным правлениям Рязанской епархии. В этом указе Его Высокопреосвященство предлагал открыть духовные училища в уездных городах Рязанской губернии: в Зарайске, Михайлове, Касимове, Данкове, Рязьке, Скопине и Сапожке «для тамошних граждан и сельских священноцерковнослужительских детей»¹. В этих училищах, по мнению Феофилакта, должны обучать всему тому, что преподавалось в семинарии до «пиитического класса».

Для вновь создаваемых духовных училищ предлагалось подобрать в городах при церквях и монастырях каменные или деревянные здания, пригодные для размещения в них училищ. Если же таких зданий не обнаружится, то нужно было предпринять меры к постройке новых корпусов «какие, где по местным обстоятельствам признаются возможными, с тем, однако же, чтобы не далее сентября следующего 1812 года были во всякой готовности и исправности»². В этом же предписании предлагалось духовным правлениям обратиться ко всем городским и сельским священнослужителям, чтобы они для пользы детей своих

внесли пожертвования на устройство училищных зданий, а если этих средств будет недостаточно, то предложить «тамошним господам помещикам и гражданам принять участие в сем полезном для Отечества деле»³. По всем вопросам, связанным с устройством духовных училищ, Высокопреосвященный предписывал рапортовать непосредственно ему.

Этот указ был получен и Касимовским духовным правлением. А уже 11 августа 1811 года Феофилакт сообщил, что в городе Касимове на Соборной площади, в Успенском приходе вблизи церкви Успения Божией Матери, на церковной земле находится дом с надворными постройками покойного священника Тимофея Иванова. В этом доме и предполагалось открыть духовное училище. Но тут возникла проблема. После смерти Тимофея Иванова осталась вдовая жена его Матрона Семенова и два брата покойного: дьякон Успенской церкви Семен Иванов и мещанин Александр Иванов, которые по закону имели право на наследство. Вдова обращалась в Рязанскую духовную консисторию с просьбой оставить этот дом в её собственности, однако Высокопреосвященный Феофилакт своей резолюцией дал знать Касимовскому духовному правлению, что, поскольку место под домом принадлежит церкви, его необходимо в течение полугода, начиная с 23 августа 1811 года, продать с публичного торга под духовное уездное училище. По разным обстоятельствам в установленные сроки дом продан не был, и только в апреле 1812 года касимовская городская полиция представила в духовное правление описание дома и прочих строений, составленную «ценовщиком», касимовским купцом Родионом Юсовым, в которой значилось: «Дом деревянный на каменном фундаменте на 14-ти венцах, в нем 5 комнат, 3 печи - одна кафельная и две кирпичные, семь дверей, 12 окон с затворами, на крючьях и петлях железных; в сенях три чулана с дверьми на крючьях и петлях железных, две двери: одна у сеней, а другая у входа наверх, полы и потолки дощатые, крыша тесом и крыльцо – 350 рублей»⁴. Помимо дома на усадьбе находились: деревянный флигель с дощатыми потолками, крытый ветхой дранью, с пристройкой, в которой размещалась кухня; три амбара, крытых дранью, с дощатыми полами. Все эти строения вместе с сараями, заборами и воротами были оценены в 499 рублей.

Торги, как и полагалось по закону, проводились в три этапа, а поскольку желающих приобрести эти строения больше не нашлось, то все они были куплены с аукциона для духовного училища. После проведения необходимых ремонтных работ Касимовское духовное училище было открыто для занятий 1 сентября 1813 года.

Усадебное место, занимаемое училищем, простиралось в ширину по Соборной площади на 15 сажень и в длину по Успенской улице на 35 сажень.

В большом деревянном корпусе на каменном фундаменте было пять комнат, в которых находились: зал для экзаменов, гостиная, спальня и две комнаты для казеннокоштных учеников. Здесь же, в этом корпусе, располагался и смотритель училища. Во втором корпусе училища, тоже деревянном, без каменного фундамента,

размещались две большие классные комнаты для высшего и низшего отделений уездного училища. В третьем корпусе, деревянном, без фундамента, были устроены две комнаты для 1-го и 2-го классов приходского училища. В пристройке к этому корпусу размещались кухня и столовая.

До введения устава духовных училищ, т.е., до 1814 года, специальной должности смотрителя в училище не было. Эту обязанность исполнял протоиерей Вознесенской церкви г. Касимова Поликарп Поликарпович Кистровский⁵. «Смотритель Поликарп Поликарпович, - вспоминает его бывший ученик Ростиславов Д.И., профессор Санкт – Петербургской духовной академии, - своим умом, своим общительным и веселым характером, своим живым и увлекательным разговором, а к случаю, своим колким, неумолимым сарказмом он, можно сказать, командовал касимовским обществом; его и любили, и уважали, и боялись».⁶

В 1814 году Рязанская семинария и все духовные училища Рязанской губернии переводились на новый устав. По предписанию Правления Рязанской семинарии во всех духовных училищах, в том числе и в Касимовском, были проведены экзамены, по итогам которых ученики, способные к продолжению обучения, оставались в училищах, а неспособные – отчислялись из них. Экзаменам или, как тогда называли, испытаниям были подвергнуты все ученики классов синтаксисы, грамматики, инфимы и информатории - всего 93 ученика, из которых два ученика поступили в семинарию в класс риторики, а 16 учеников в возрасте от 14 до 20 лет были отчислены. Причины отчисления указаны в ведомости: «Непонятен и за не хождением в класс не успел ничего», «За леностью никаких успехов не показал», «Непонятен и превозрастен», «Прилежен, но малопонятен и превозрастен», «Нерадив, бегаёт из класса, так что и надежды не предвидится» и др.⁷ Трое учеников поступили на места дьячков в церкви Касимовского уезда, а один ученик – на место пономаря в Соборную церковь г. Касимова.

По новому уставу касимовские училища были преобразованы с 1 декабря 1814 года⁸.

В ходе проведенной реформы в соответствии с уставом все духовные училища разделялись на уездные и приходские. В каждом имелось по два отделения: в уездном – высшее и низшее; в приходском – первый приходской класс и второй приходской класс. Срок обучения в каждом отделении уездного училища составлял два года, а приходского – 1 год. Таким образом, весь курс училищных наук должен был усваиваться учениками в течение 6 лет. В преобразованных по новому уставу касимовских училищах должны были обучаться дети священно-церковнослужителей из Касимовского и Спасского уездов, достигшие восьмилетнего возраста. Если же дети еще до поступления в училища были обучены предметам, необходимым для изучения в приходском училище, то они могли поступать в училище в возрасте от восьми до двенадцати лет. В 1814 году это были дети священноцерковнослужителей города Касимова и его уезда, детей из других уездов не было. Всего же в 1814 году обучалось 75 учеников: 40 – в уездном и 35 - в приходском. В последующие

годы в касимовских училищах обучались дети из Михайловского, Сапожковского Спасского и Данковского уездов.

16 декабря 1814 года смотрителем училищ был утверждён Поликарп Кистровский, а инспектором – протоиерей Казанской церкви города Касимова Иоанн Краснов⁹.

Смотрители духовных училищ Рязанской епархии должны были информировать Правление семинарии: способны ли учителя, до реформы духовного образования работавшие в училищах, продолжать обучение детей по новому уставу. Если же смотритель не замечал таких способностей у своих подчиненных, то он обязывался подобрать новую кандидатуру и представить сведения о ней для утверждения Правлением семинарии или потребовать от него назначение нового учителя. Всего в касимовских училищах в тот период было четыре учителя: по два в уездном и приходском. Помимо них учительские должности исполняли смотритель и инспектор училищ. Так, например, Поликарп Поликарпович Кистровский, будучи смотрителем, исполнял должность учителя латинского языка, истории и географии в высшем и низшем отделениях уездного училища, а инспектор Иоаким Фёдорович Краснов преподавал греческий язык, пространный катехизис, российскую славянскую грамматику и историю.

Одними из первых учителей, служивших в касимовских духовных училищах, был Михаил Яковлевич Миртов 1791 года рождения, из духовного звания, окончивший курс наук в Рязанской семинарии. В ноябре 1811 года он был посвящен в дьякона г. Касимова к Благовещенской церкви и в том же году назначен учителем Касимовского приходского училища с возложением обязанности обучать партесному пению, латинскому и греческому языкам.

23 марта 1815 г. рукоположен в священника Касимовской соборной церкви. В 1825 г. назначен в Казанский девичий монастырь и определен присутствующим в Касимовское духовное правление, а в 1826 г. награжден набедренником.

Поликарп Поликарпович 14 июля 1822 года давал ему характеристику: «Учитель приходского училища обоих классов, соборный священник Михаил Миртов поведения очень хорошего и к прохождению своей должности способен и благонадежен и тоже достоин награды»¹⁰.

17 февраля 1815 года Комиссией духовных училищ был поставлен вопрос о необходимости устройства бursы при духовных училищах. По Московскому учебному округу, к которому относилась Рязанская духовная семинария и подведомственные ей духовные училища, было решено не открывать бursы в этом году, а заняться подбором места, где её можно будет устроить в будущем. В целях экономии училищных средств Комиссия духовных училищ предлагала семинарским правлениям для устройства бурс избирать готовые здания, преимущественно при семинариях, произвести их ремонт, а в случае отсутствия таких зданий выстроить новые, для чего составить сметы и представить их в правления семинарий.

К этому времени, а точнее к апрелю 1815 года, в пяти уездных и приходских

духовных училищах, открытых в Рязанской епархии, обучалось 679 человек. Правление Рязанской семинарии предполагало открыть бursы в 4-х училищах: Рязанском, Зарайском, Касимовском и Данковском и при этом назначить в рязанских училищах на полное бурсачное содержание 83, на половинное 74 ученика; в Зарайских училищах на полное 8, на половинное 25 учеников; в Касимовских училищах на полное 16, на половинное 6; в Данковских училищах на полное 13, на половинное 12. Итого, во всех пяти училищах на полное бурсачное содержание планировалось поместить 120 человек, на полубурсачное 97 человек.

Но это были планы, а жизнь вносила свои коррективы. 6 апреля 1816 г. Академическое правление известило Правление Рязанской семинарии, что Комиссия духовных училищ назначила на постоянный оклад в Рязанской епархии 35 бурсаков и столько же полубурсаков и положила на бурсака 56 рублей в год, а на полубурсака 28 рублей, предписав при этом назначить на бурсачные и полубурсачные оклады самых беднейших учеников¹¹.

Поскольку рязанские духовные училища находились в одном корпусе с семинарией, здесь учреждена центральная бурса, и в двух уездах – Касимовском и Скопинском – были открыты отдельные бursы, в которых разместили вместе бурсаков и полубурсаков. Все бursы были открыты с 1 сентября 1816 года.

Касимовским духовным училищам разрешено было иметь семь бурсаков и столько же полубурсаков, на содержание которых в августе 1816 года выделено 588 рублей, с вычетом из них 2 рублей 94 копейки страховых. Для лучшего призора за учениками смотритель протоиерей Поликарп перешел жить в казённый училищный дом.

Первый отчет о содержании бursы в касимовских училищах представлен в Правление Рязанской семинарии в 1817 году. Из него видно, что на обзаведение бursы в августе 1816 года получено 588 рублей и 1 октября 1817 года ещё 167 рублей 12 копеек, а всего 755 рублей 12 копеек, из которых на изготовление и починку столов скамеек, посуду и другие необходимые покупки израсходовано 300 рублей 94 копейки.

На содержание бursы с 5 сентября 1816 г. по 1 сентября 1817 г. затрачено на покупку: ржаной муки 95 пудов – 90 руб., круп 21 четверть – 25 руб., пшеничной муки 1 пуд – 2 руб., солонины 20 пудов – 95 руб., соли 1 пуд – 1 руб., капусты с огурцами - 9 руб. 30 коп., пшеница 2 четверти – 4 руб., картофеля 4 четверти – 3 руб., гороха 2 четверти – 4 руб., коровьего масла 28 фунтов – 14 руб., конопляного 1 пуд 12 фунтов – 10 руб., сальных свечей 1 пуд 20 фунтов – 21 руб., дров 4,5 сажени – 45 руб., полубурсакам – 56 руб., на мелкие расходы – 4 руб. Всего 385 руб.¹²

Конечно, реальная жизнь бурсака была достаточно тяжелой и отличалась от той, которая изображалась в официальных документах. Об этом свидетельствуют воспоминания людей, прошедших нелёгкий путь бурсака и знавших обо всех трудностях не понаслышке. Вот как вспоминает об этом периоде своей жизни Д.И. Ростиславов: «Собственно казенные ученики, долженствовавшие пользоваться

ся полным бурсачным содержанием, получали только квартиру в кухне и пищу. Кухня была холодная и грязнее даже приходского класса. В тёплое время ученики могли спать где-нибудь на потолке, на сушиле, но зимой в тулупе и обуви на лавке очень холодно; забирались на печь и там часто вместе с кухаркой и сторожами, тоже под тулупами, могли заснуть в тепле. Пища была у всех жильцов кухни общая, поэтому еще не очень дурная, впрочем, и хорошо ее назвать было трудно. Но и на это скудное содержание бедняки не всегда могли рассчитывать. Вспылит, бывало, отец протопоп, и убирайся долой на квартиру, а иногда на основании каких-то таинственных, вероятно высших соображений, скажет: «Ну, детушки, ступайте на квартиру; на вас денег не выслали».

Об обуви и каком-либо клоке одежды нечего и говорить»¹³.

В 1825-1826 годах была предпринята попытка ремонта двух училищных домов: большого, деревянного на каменном фундаменте и второго, деревянного, без фундамента, в котором размещалось уездное училище. В сентябре 1825 года смотрителем училищ Поликарпом Кистровским и инспектором Иоакимом Красновым в Правление семинарии были представлены на рассмотрение и утверждение проект фасада и смета на предполагаемые работы, составленные архитектором И.С. Гагиным. В ходе ремонта планировалось поднять фундамент большого корпуса на высоту около одного аршина, так как дом отчасти опустился, местами стал подгнивать и разрушаться, полы и стены в нём искривились. Ремонт можно было не только выровнять стены и полы, но и устроить в этом здании три новых подвала.

Под второе здание также планировалось подвести фундамент. На весь ремонт необходимо было 5328 рублей. Но планам этим не суждено было осуществиться.

22 мая 1828 года в Касимове случился страшный пожар. Пламя его при очень сильном ветре в течение трёх часов уничтожило 11 кварталов и половину загородной Ямской слободы. Во время этого пожара пострадали здания, в которых были расположены земский суд, почтовая экспедиция, городской магистрат, городская дума, словесный суд, квартирная комиссия, духовное училище, - они сгорели «все до подошвы». «Сверх этого обгорела каменная Успенская церковь, с колокольни которой колокола все попадали, крыша вся разрушилась, решетины и в колокольне лестницы сгорели».¹⁴

В донесении касимовского городничего рязанскому гражданскому губернатору от 1 июня 1828 г. сообщалось: «От сего гибельного случая в городе сгорело 16 каменных и 248 деревянных, а всего 264 дома, а при некоторых и лавки, 27 каменных и 6 деревянных кузниц. Жители города и иногородние, пребывающие в нем, от сего пожара несут убыток до 1029809 рублей»¹⁵. Пожар опустошил большую и лучшую часть города. «Город, как я полагаю, лишился не менее трёхсот лучших домов и представляет теперь плачевную пустыню»¹⁶, - писал в своем рапорте в Правление Рязанской семинарии смотритель Поликарп. И хотя от огня были спасены училищная библиотека, документы, оловянная посуда и часть деревянной, но сгорели училищные здания и съестные запасы, предназначенные для питания

бурсаков. Всего же утраченное имущество училищ было оценено в 8065 рублей.

В этот год в касимовских училищах обучалось 153 ученика: в уездном 88 и в приходском 65, в том числе 20 учеников были из Спасского уезда. После пожара невозможно было быстро подобрать подходящее здание для размещения в нём училищ, так как в сохранившихся городских зданиях разместили присутственные места и погоревших жителей, а цены за проживание были сильно завышены, поэтому ученики духовных училищ были размещены в домах смотрителя и инспектора. У отца инспектора размещались высшие отделения уездного и приходского духовных училищ, а в доме у смотрителя – низшее отделение уездного училища, бурса и приходское училище. Позднее в своём доме разместил учеников 2-го класса приходского училища учитель Миртов.

Необходимо было решать судьбу училищ и их учеников. Для этого Правлением Рязанской семинарии рассматривалось несколько вариантов, предлагалось даже закрыть касимовские училища и перевести их в другие соседние города губернии: в Егорьевск, Спасск, Сапожок или в Рязань. Но от этой идеи вскоре отказались. От размещения училищ в Егорьевске отказались по причине большого расстояния между городами – 235 верст, проезд между которыми был затруднен из-за большой заболоченности местности. Именно поэтому егорьевские ученики и не обучались в касимовских училищах.

Спасск, по мнению Правления семинарии, «город самый малый и бедный. Потому содержание учеников будет тягостное и помещение затруднительное»¹⁷. В Сапожке было бы сложно поместить касимовских учеников, так как в сапожковских училищах своих учеников было много (в 1828 году – 294, в 1830- 305). Помимо этого, многие касимовские сёла отстояли от Сапожка на 200 вёрст и более, а путь между ними затруднялся переправами через реки, которые надо было пересекать на пути из Касимова в Сапожок. В Рязани предлагалось объединить два училища Касимовское и Рязанское. Однако от этой идеи тоже пришлось отказаться, поскольку для этого необходимо было выстроить новое здание на семинарском дворе, а для этого требовались большие финансовые затраты и, кроме того, из-за значительного расстояния между городами было бы весьма затруднительно родителям посещать своих детей и снабжать их провизией и одеждой.

Помимо объективных причин, существовала еще и субъективная причина, позволившая оставить училища в городе Касимове. В своих воспоминаниях Ростиславов Д.И. пишет: «Когда по случаю бывшего в Касимове пожара не хотели было возобновлять училищный дом, то отец смотритель и его зять (инспектор И. Краснов – примечание автора) пришли в ужас от такого намерения, не жалели денег, чтобы оно не исполнилось, и достигли своей цели», так как главным источником доходов отца протоиерея было училище¹⁸.

Таким образом, было решено оставить касимовские училища в городе Касимове. Необходимо было подобрать подходящее для этого здание или построить новый училищный корпус.

На рассмотрение Правления Рязанской семинарии смотрителем Поликарпом Поликарповичем предлагалось несколько вариантов размещения училищного дома: три дома каменных и три деревянных. Три дома каменных оказались «и многоценны и затруднительны». Первый, князя Путятина, с покупкой и починкой мог стоить казне 24 или 25 тысяч рублей. Второй дом вдовой мещанки Матроны Распопиной мог бы стоить 14 тысяч рублей, но поскольку он состоял в опеке, то дело о покупке его надо было решать через Гражданскую палату и Правительствующий Сенат, что заняло бы много времени и к тому же могло иметь отрицательный результат.

Третий дом каменный покойного купца Ивана Дмитриева Муромцева, казался сначала самым выгодным вариантом, но затем выяснилось, что дому нужна новая оценка, так как он пострадал от пожара, а значит, весь процесс покупки его также займёт много времени.

От деревянных домов также пришлось по разным причинам отказаться. Среди этих деревянных домов предлагался дом и самого смотрителя Поликарпа Кистровского, который стоил ему 6800 рублей, но который он соглашался продать за 4500 рублей ассигнациями. Этот дом в случае покупки отец смотритель даже обязался для прочности выкрасить.

Все эти варианты размещения касимовских училищ рассматривались на заседаниях Правления Рязанской семинарии, после чего было принято решение о строительстве нового училищного корпуса на прежнем месте. В Правление семинарии рязанским гражданским губернатором Павлом Степановичем Карцовым¹⁹ были направлены утвержденные им смета, план и фасад нового училищного корпуса. Ректор семинарии архимандрит Гедеон 19 сентября 1828 года обращался к архиепископу Рязанскому и Зарайскому Григорию (Постникову) с просьбой о ходатайстве перед Комиссией духовных училищ о выделении 18979 рублей 30 копеек, необходимых для строительства нового корпуса для касимовских училищ.

20 февраля 1830 года для надзора за строительством училищного здания в Касимове была создана специальная строительная комиссия в количестве 4-х членов. Предписанием семинарского Правления от 17 мая 1830 года сообщалось смотрителю Поликарпу Кистровскому, что членами этой комиссии назначены, помимо самого Поликарпа, присутствующий в Касимовском духовном правлении священник Казанской церкви и учитель приходского училища Михаил Миртов, священник Николаевской церкви Василий Соколов и рясофорный священник рязанского Троицкого монастыря Михаил Николаев. Этим предписанием Правление обязывало членов комиссии немедленно приступить к строительству здания училища в соответствии с Правилами, специально разработанными для вновь учрежденной строительной комиссии. Одновременно были высланы план, фасад, смета и назначенные по смете 18979 рублей 30 копеек²⁰. Каждый новый этап строительства должен был начинаться только после освидетельствования здания строящегося училища, для чего должен был приглашаться губернский архитектор (причем, средства на его проезд, за жилье и пр., выделялись из училищной суммы).

21 мая 1830 года Комиссия рапортовала в Правление семинарии о том, что присланная ассигнациями сумма 18884 рубля получена, внесена в специально заведенный журнал, а затем отдана на хранение в соборную кладовую.

В рапорте протоиерея Поликарпа семинарскому Правлению от 30 мая 1830 года указано, что к строительству здания училищ еще не приступили по причине отсутствия бутового и цокольного камня, «который в нашем городе обыкновенно покупается лучшей доброты и дешевле зимней порой, а ныне и поставка его с одной стороны за рекой, а с другой за оврагами и песчаным грунтом весьма затруднительна, и камень, заготовленный зимой, отправлялся водой в разные города и подрядом, и рабочие люди, по причине наступившей рабочей поры, просят гораздо дороже»²¹.

Наконец, через городскую полицию и земский суд члены строительной комиссии пригласили в подрядчики положительно зарекомендовавшего себя крестьянина деревни Лацининой, с которым был заключен договор о поставке на место в течение 3-х недель бутового камня по цене 9 рублей 75 копеек за сажень.

Поставщиком кирпича был определен Михаил Васильев с напарником Архипом Щebetовым. Причем, была достигнута договоренность, что расчет они получают только после того, как будет выстроен и обрeвизован первый этаж здания.

5 июля 1830 года комиссия сообщала Правлению семинарии, что окончено строительство фундамента. Губернский архитектор Биндеман приглашался в Касимов для его освидетельствования.

К 19 июля 1830 года были завершены работы по строительству 1-го этажа училищного корпуса. Строительная комиссия вновь через Правление Рязанской семинарии вызывала губернского архитектора на освидетельствование работы. И только в октябре 1830 года Биндеман приехал в Касимов, когда здание училища было выстроено и покрыто железом, проводились внутренние работы; заготовлены заблаговременно изразцы для печей; приобретены замки для дверей; установлены внутренние и наружные оконные рамы. Завершено строительство и надворных построек: кирпичные ворота на каменном фундаменте, каменный погреб. Оставалось выложить печи, провести столярные работы, оштукатурить стены, установить двери.

На устройство разных дверей в корпусе училища был заключен подряд со столяром из Тамбовской губернии города Шацка Памфилом Васильевичем Поповым, а 14 декабря 1830 г. заключен контракт с Николаем Максимовым Летмевым, крестьянином Тамбовской губернии, Елатомского уезда, села Высокие Поляны, на оштукатуривание здания училищ внутри и снаружи

К 1 мая 1831 года все столярные и плотницкие работы были завершены, начались штукатурные и печные работы, крашение дверей, ученических столов и скамеек. Около здания училищ по предписанию городской полиции был устроен тротуар.

17 июля 1831 года умер первый член строительной комиссии, смотритель касимовских училищ, Вознесенский протоиерей Поликарп Кистровский от эпидемической болезни (холеры). Обязанности смотрителя были возложены на

инспектора этих училищ протоиерея Иоакима Краснова.

29 сентября 1832 года Правление Рязанской семинарии в своем представлении на имя архиепископа Рязанского и Зарайского Евгения указывало, что все строительные работы, а также и те, которые не были учтены в смете, но проведение их было необходимо, освидетельствованы губернским архитектором Биндеманом. Сэкономленная сумма в размере 1340 р. 73½ копеек была возвращена в Правление Рязанской семинарии²².

8 октября 1832 года во исполнение резолюции преосвященного Евгения, архиепископа Рязанского и Зарайского, архимандрит Солотчинского монастыря Иларию и член Касимовского духовного правления священник Успенской церкви Федор Орловский, осмотрев здания касимовских училищ, свидетельствовали, что каменный в два этажа корпус устроен по утвержденному фасаду, без всякого отступления. Во всем корпусе установлено 8 голландских печей из обливных изразцов и одна - лежанка - из не обливных изразцов, «со всеми надлежащими к печам и лежанке приборами, как то железными заслонками, чугунными двойными вьюшками и медными отдушками одна в кухне стряпная кирпичная печь, также со всеми к оной принадлежностями, все оные печи устроены прочно». Полы во всем корпусе из лучших сосновых досок, сделаны чисто и прочно. Весь корпус, как внутри, так и снаружи, оштукатурен; «снаружи покрашен палевой краской, а внутри, по приличию комнат, разными колерами».

В учебных комнатах парты и скамьи устроены из соснового леса и окрашены красной на масле краской, коих счетом 18 и сделаны прочно и благовидно, также и столы для учителей с креслами. Во всех же классах встроены черные классические доски с треножниками, также в надлежащем виде²³. Для бурсаков было приобретено 23 железных кровати, сделанных касимовским купцом Василием Барковым по рисунку, полученному от Правления семинарии, причем при числе бурсаков 18, принято было решение заготовить дополнительно 5 кроватей впрок на случай увеличения количества бурсаков.

Для новых училищ приобретена «самонужнейшая вещь» - новые часы, так как старые пришли в негодность и не подлежали ремонту. Часы, которые было решено купить у купца Егора Коняшина за 160 рублей ассигнациями, «оказались существенно новыми, с медными гириями, во всех отношениях прочными; футляр на оных новый, подкрашен под оливковое дерево»²⁴.

Касимовские училища были открыты после пожара 26 сентября 1831 года. Открытие училищ проходило в торжественной обстановке при большом стечении горожан. Во время этого праздника в пользу училищ было пожертвовано 105 рублей 20 копеек, которые по предписанию семинарского Правления были записаны в приход бурсачной суммы и должны были употребляться, по желанию жертвователей, в пользу бурсаков²⁵.

Автором проекта, по которому осуществлялось строительство нового училищного здания, возможно, был известный касимовский архитектор Иван Сергеевич

Гагин, который в начале XIX в. работал над проектом ансамбля Соборной площади. «Для касимовской семинарии» (так называл он училище) им первоначально был спроектирован двухэтажный особняк с колоннами, но построено другое, более строгое здание, сохранившееся до наших дней.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ ГАРО. Ф. 627. Оп. 70, Д. 1. Л. 1.

² Там же. Л. 2 об.

³ Там же.

⁴ ГАРО. Ф. 626. Оп. 1. Д. 2. Л. 216.

⁵ Поликарп Поликарпович Кистровский - смотритель Касимовских духовных училищ: уездного и приходского, протоиерей соборной Вознесенской церкви. Образование получил в Рязанской семинарии, по окончании которой 20 марта 1795 г. служил иереем в селе Киструс и был благочинным. 31 марта 1799 г. переведен в Касимов к соборной церкви, а в 1801 г. определен в Касимовское уездное духовное правление присутствующим; 20 июня 1808 г. – «первостоятелем» с ношением набедренника; 10 августа 1811 г. посвящен в сан протоиерея; в 1812 г. был членом Комитета о прививании оспы. В 1814 г. назначен благочинным в Касимове и награжден скуфьей. 13 марта 1818 г. поступил в корреспонденты Российского Библейского общества, а 7 мая – в директоры Касимовского Библейского сотоварищества, и награжден камилавкой.

⁶ Записки Д.И. Ростиславова, профессора СПб Духовной академии. Русская старина. СПб. 1888. Т. 57. С. 81.

⁷ ГАРО. Ф. 1280. Оп. 1. Д. 6. Л. 72-76 об, 87-90.

⁸ ГАРО. Ф. 1280. Оп. 1. Д. 3. Л. 475.

⁹ Иоаким Федорович Краснов - инспектор Касимовских духовных училищ: уездного и приходского, учитель греческого языка, пространного катехизиса российской славянской грамматики и истории. Обучался в Рязанской семинарии, по окончании которой с 1811 по 1813 гг. преподавал в ней греческий язык. В 1813 г. рукоположен в священника Рождественской церкви г. Касимова; в том же году переведен в Касимовский Казанский девичий монастырь и определен учителем в Касимовское училище; в 1814 г. назначен на должность инспектора Касимовских духовных уездного и приходского училищ. В 1816 г. определен благочинным над 14-ю селами Касимовского уезда, а 1817 г. - присутствующим в Касимовское духовное Правление. В 1819 г. поступил в корреспонденты Российского библейского общества и награжден набедренником. В 1820 г. произведен в протоиерея

¹⁰ ГАРО. Ф. 1280. Оп. 1. Д. 28.

¹¹ ГАРО. Ф. 1280. Оп. 1. Д. 9. Л. 408.

¹² ГАРО. Ф. 1280. Оп. 1. Д. 12. Л. 106-106 об.

¹³ Записки Д.И. Ростиславова, профессора СПб Духовной академии. Русская старина. СПб. 1888. Т. 57.

С. 95.

¹⁴ ГАРО. Ф. 5. Оп. 1. Д. 763. Л. 1-2.

¹⁵ ГАРО. (1280-1-93-17, 17 об, 35).

¹⁶ Там же

¹⁷ ГАРО. Там же. Л. 22-22 об, 32.

¹⁸ Записки Д.И. Ростиславова, профессора СПб Духовной академии. Русская старина. СПб. 1888. Т. 59. С. 91 С. 91

¹⁹ Карцов – рязанский гражданский губернатор с 22 февраля 1828 по 16 сентября 1830 гг.

²⁰ ГАРО. Ф. 626. Оп. 1. Д. 11. Л. 57 об.).

²¹ ГАРО. Ф. 1280 Оп.1. Д. 93. Л. 148, 150 об.

²² Там же. Л. 413.

²³ Там же. Л. 417-418.

²⁴ Там же. Л. 366.

²⁵ ГАРО. Ф. 626. Оп. 1. Д 12. Л. 165.



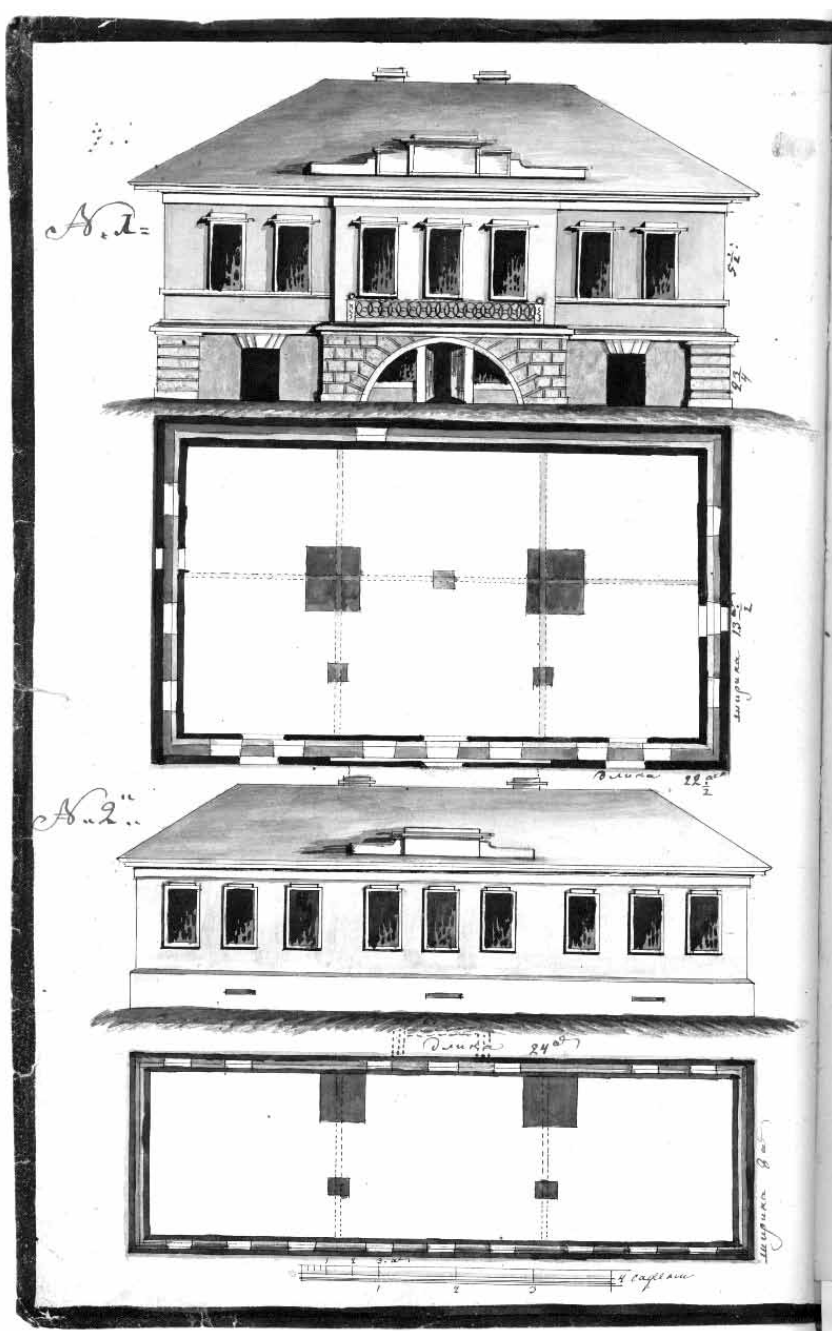


Рис. 1. Планы и фасады первого и второго корпусов Касимовских духовных училищ, составленные архитектором И.С. Гагиным. 1825 г. ГАРО. Ф. 1280. оп. 1. Д. 60. Л. 411.

Челяпов В.П.

ТОЛПИНСКОЕ ГОРОДИЩЕ И ЕГО ОКРУГА

***От редакции:** Толпинское городище на протяжении многих десятилетий является одним из важных археологических объектов Рязанского края. Обнаруженные там артефакты позволяют специалистам с уверенностью говорить о высоком уровне культуры населения края, культуры православной уже в XII-XIV веках. В «Рязанском богословском вестнике» были опубликованы два материала о Толпинском городище (РБВ №6 Пасынков С.В. «Граффити-кресты на белом камне от церкви святой великомученицы Параскевы Пятницы Толпинской.» и РБВ №7 Монахиня Мелетия (Панкова), Пасынков С.В. «Толпинский храм во имя великомученицы Параскевы Пятницы»). В этом номере мы представляем читателю статью известного рязанского археолога Виктора Павловича Челяпова. Это последняя статья (или одна из последних), подготовленная им при жизни. К сожалению, опубликовать он ее не успел... Светлая ему память.*

Впервые Толпинское городище описал Н.В. Любомудров в 1874 г. (Любомудров, 1874. С. 2-3). Памятник обследовался А.А. Мансуровым и О.Н. Бадером в 1928 г. (Бадер, 1928; Мансуров, 1933), Л.Н. Степановой в 1964 г. в процессе работ по паспортизации памятников археологии, В.Е. Стоговым в 1977 г. (Археологическая карта России..., 1996. С. 19, 20), восточный посад городища



Челяпов Виктор Павлович (1952–2008), краевед, археолог, заведующий Отделом археологии ГУК «Центр сохранения объектов культурного наследия».

(селище 4) раскапывался И.Ю. Стрикаловым в 1990 г. (Стрикалов, 1991. С. 121–123), городище обследовано В.П. Челяповым в 2006 г. (Челяпов, 2006).

Толпинское городище неоднократно описывалось в трудах по истории Рязанского края. Так, Н.В. Любомудров писал: «Городище (урочище) в бывшем с. Толпине на правом, отвесном, высоком берегу р. Прони, насупротив с. Никитинского, в 2 в. ниже с. Семииона (бывшего Семиионовского монастыря). Это городище имеет вид треугольника, с одной стороны которого течет р. Проня, с другой идет глубокий овраг, примыкающий к самой Проне, а с остальной, открытой, следующие один за другим два вала, вышиной до 2 сажен, с глубокими рвами. Эти валы пересекаются одними воротами... Внутри вала существует церковь – архитектуры самой древней, сложенная до самых сводов из белого камня... По преданию в этой церкви хранилось множество рукописей, которые истребились за недостатком помещения» (Любомудров, 1874. № 1. С. 2–3).

Толпинская дорога и толпинский волостель упоминаются в «Жалованной данной тарханно-несудимой грамоте рязанского великого князя Михаила Ярославича рязанскому епископу Стефану» под 1303 годом (Свод письменных источников по истории Рязанского края XIV-XVII вв., 2005. С. 98).

Толпино в качестве села с церковью «великомученицы Парасковьи, нарицаемые Пятницы» упоминается в окладн. кн. 1676 г. (Добролюбов, 1996. С. 376).

Результаты обследования 2006 года. Современное состояние. Толпинское городище находится в 1 км к северо-востоку от окраины с. Незнаново у бывшего с. Толпино, на мысу правого коренного берега р. Прони (правый приток р. Оки) при вхождении в ее долину глубокого оврага, около 0,2 км от русла (рис. 1-4). Площадка подтреугольной в плане формы, вытянута с СВ на ЮЗ, с севера ограничена склоном поймы, с юга - оврагом. Размеры площадки 240 x 150 м. Высота над поймой достигает 25 м. С напольной стороны находятся два сильно разрушенных вала, имевших в конце XIX века высоту до двух сажен, и два рва. Протяженность валов и рвов достигает 200 м, общая ширина линии укреплений около 40 м, высота внутреннего вала до 3,5 м, глубина рва 2 и более метров. Внешний вал имеет высоту около 1 м, внешний ров сильно запахан, максимальная глубина 0,3 м, его следы четко читаются по концам на склонах террасы р. Проня и южной балки, где глубина достигает 1-1,5 м. Слабые следы укреплений прослеживаются и в мысовой юго-западной части площадки. В системе укреплений с напольной стороны имеется разрыв шириной около 10 м, возможно, от въездных ворот. Юго-западная часть городища разрушена карьерами и осыпями. На оконечности мыса находится заброшенный карьер размером 100 x 50 м. В настоящее время площадка залужена, по южному склону наблюдается ряд канав и искусственных террас (следы старых огородов). На территории восточного посада (селище 4), примыкая к валам городища, располагается заброшенный песчаный карьер размером 120 x 50 м. На площадке городища заметны небольшие ямки, оставленные «черными копателями».

На площадке городища располагались церковь и кладбище, функционировав-

шее еще в 50-60-х гг. XX в. Во время обследования О.Н. Бадера и А.А. Мансурова на городище кроме церкви находились 3 жилых дома с надворными постройками и огородами (Мансуров, 1933; Рис. 2). Исследователями было заложено 3 шурфа. Культурный слой имел местами мощность до 0,7 м. Найдены фрагменты керамики, железные вещи, кости.

В XIX веке на городище был найден крест складень (Самарянов, 1890. С. 60 - 62).

В 2006 г. по заказу Рязанской епархии проведены работы на территории Толпинского городища. Здесь рядом с разрушенной церковью Параскевы Пятницы запланировано строительство часовни. Строительство было согласовано с Управлением культуры и массовых коммуникаций Рязанской области.

Шурф размером 4 x 4 м был заложен в 18 м к юго-востоку от остатков фундамента бывшей церкви, рядом с грунтовой дорогой, проложенной к карьере для вывоза песка (рис. 4).

Стратиграфия культурного слоя: дерн - 0-7 см; темно-серый суглинок - 7-30 см; материк - желтый суглинок. Культурный слой был насыщен щебнем, вероятно, использовавшимся для насыпки дороги к песчаному карьере.

В шурфе найдено 15 фрагментов костей животных, 1 фрагмент железного шлака и 365 фрагментов гончарной керамики (рис. 6, 1 - 53). По типологии И.Ю. Стрикалова основная масса найденной керамики отнесена к следующим типам:

Тип 8. Венчики так называемого «общерусского типа», широко распространенные на всей территории Руси в XII-XIII вв. Для этой керамики характерно оформление края сосуда в виде округлого валика на внутренней поверхности отогнутого устья венчика.

Тип 9. Вертикальные или слабо наклоненные внутрь венчики, край которых отогнут наружу и завернут внутрь, образуя массивный валик на внешней стороне венчика. Встречается в комплексах XIII-XIV вв.

Тип 11. Слабопрофилированные венчики с загнутым внутрь в виде массивного уплощенного валика краем. Датируется XIII-XV вв.

Стенки сосудов украшены линейным сплошным, линейным разреженным, линейным зональным орнаментом, реже волнистым орнаментом. Днища сосудов плоские простые, реже с закраиной, сформированы на песчаной или зольной подсыпке. Один фрагмент днища с клеймом в виде окружности.

К городищу примыкают 5 селищ (посады) (Толпинские 1-5 селища). В настоящее время их территория распаивается. При осмотре городища и его округи в 2007 году на Толпинском 4 селище были собраны фрагменты гончарной керамики (рис. 7, 1 - 25) и один фрагмент лепной (рис. 7, 26). В течение длительного времени учителем истории Семионовской средней школы В.О. Антиповым на распаханной площади селищ и обнажениях культурного слоя городища собрана значительная коллекция бытовых вещей: бронзовое писало, медная чашка, куски плинфы, куски железного шлака, дно сосуда с клеймом в виде трезубца (рис. 8, 18) и т.п.

В 2007 г. автор ознакомился с свинцовой печатью с изображением двух святых

и надписью АРСЕІН[?] ПЕРВ[?] І ШПІСК[?] П[?]А (рис.8, 17). Печать была найдена В.О. Антиповым на территории Толпинского городища. Действительно епископ Арсений известен в письменных источниках. Он был поставлен на Муромо-Рязанскую кафедру в 1198 г. В связи с этим В.Н. Татищев пишет: «Ярослав, князь рязанский, по согласию с братьями, просили великого князя Рюрика и митрополита, дабы область Рязанскую от епархии Черниговской отделить и поставить в Рязань особого епископа, и как князь великий соизволил, избрали игумена Арсения, и послали к митрополиту Иоанну, его же поставил сентября 26 дня» (Татищев, 1964. С. 166).

В дальнейшем епископ Арсений упоминается в летописных источниках под 1207 годом в событиях междоусобной войны между Рязанью и Владимиром и в 1212 году после освобождения из владимирского плена.

В рязанских рукописях отмечается, что «в лето 6716 при великом князе рязанском Романе Игоревиче, внуке Глебова, был на Рязани епископ Арсений первый. Он град Переславль заложил у озера» (ЛР. Л. 7. Из «Полуставной тетради, и Росписи». Цит. по Кузьмин, 1965. С. 140).

В «Рязанских достопамятностях» Иеронима под 1208 г. дается сообщение о том, что «при великом князе рязанском Романе Игоревиче внуке Глебова был на Рязани епископ Арсений 1-й. Он город Переяславль заложил у озера Карасева» (Рязанские достопамятности..., 1889. С. 11). Как считает А.Г. Кузьмин, оставшееся без светской власти Рязанское княжество на короткое время возглавил глава епископии Арсений (Кузьмин, 1965. С. 140). Именно в свое регенство Арсений, как считает А.Л. Монгайт, активно занялся укреплением Рязанского княжества (Монгайт, 1961. С. 164). Это не осталась без внимания Всеволода Владимирского, который «вывел» и его во Владимир (Татищев, 1964. С. 182). По сообщению летописи известно, что после смерти Всеволода в 1212 году рязанские князья были отпущены из плена, и с ними вернулся епископ Арсений (ПСРЛ. Никоновская летопись, 1965. С. 65). По В.Н. Татищеву, епископ Арсений был освобожден по просьбе митрополита Матфея в 1210 году вместе с рязанскими княгинями (Татищев, С. 183). А.Г. Кузьмин считает это сообщение не достоверным (Кузьмин, 1965. С. 143).

Неизвестно, когда Арсений оставил кафедру. Некоторые авторы считают, что он умер в 1212 году. По мнению А.А. Зайцева епископ Арсений скончался после августа 1220 года (Зайцев, 2005. С. 540).

На пломбе, вероятно, изображены русские святые князья Борис и Глеб, бывшие небесными покровителями рязанских князей. Появление их на вислой печати епископа Арсения не случайно. Дело в том, что в житии святого Василия рязанская епархия называется Борисо-Глебской, вероятно, по престольному храму Бориса и Глеба в Старой Рязани. Следует сказать, что и главным храмом в Переяславле Рязанском, новой столице княжества, был Борисоглебский собор, долго являвшийся кафедральным храмом.

В данной работе считаем необходимым ввести в научный оборот предметы материальной культуры с Толпинского городища и его окрестности, хранящиеся в Ко-

раблинском краеведческом музее и в кабинете истории Семионовской средней школы.*

Все найденные артефакты можно разделить на несколько групп:

Украшения

Колечко (рис. 8, 10). Изготовлено из белого металла, замкнутое, уплощенное в сечении.

Фрагмент височного кольца (рис. 8, 11). Кольцо вятичское семилопастное, относится к типу «простых развитых» с орнаментом 1 вида, датируется в пределах середины XII в. (Равдина, 1968. С. 138-139. Рис. 1, 5). Лопасты и дужка обломаны, материал - белый металл. Найдено на Толпинском 4 селище.

Фрагмент семилопастного височного кольца (рис. 8, 13). Кольцо вятичское семилопастное, относится к типу «простых развитых» с орнаментом 1 вида, датируется в пределах середины XII в. (Равдина, 1968. С. 138-139. Рис. 1, 5). Лопасты и дужка обломаны, материал - белый металл. Найдено на Толпинском 4 селище.

Фрагмент плоской прорезной подвески-петуха (рис. 8, 12). По типологии Е.А. Рябикина данное изделие находит аналогии среди изделий IV типа 1 группы и имеет ареал распространения в северо-восточных областях Восточной Европы (Рябинин, 1981. С. 18; С. 101. Табл. IV, 7). По мнению Л.А. Голубевой, ареал распространения подобных подвесок охватывает течение Клязьмы, рязанское течение Оки, ярославское Поволжье и относится к типу 1 плоских прорезных подвесок с шумящими привесками (Голубева, 1979. С. 23; С. 93. Табл. 6, 1-5).

Фрагмент браслета пластинчатого бронзового (рис. 8, 2). Ширина пластины 1,5 см, поверхность рельефно-выпуклая, на сохранившемся крае и в центральной части браслета вырезан орнамент в виде арабесок.

Фрагмент браслета пластинчатого бронзового (рис. 8, 3). Пластина плоская, сужается к концам, максимальная ширина пластины 1,9 см. С внешней стороны браслет украшен геометрическим орнаментом в виде двух разделенных между собой рядов ромбических фигур.

Фрагмент браслета витого бронзового (рис. 8, 4). Диаметр браслета около 4, 5 см, свит из трех проволок.

Предметы личной гигиены

Гребень двусторонний цельный костяной с частым и редким зубом, трапециевидной формы (рис. 8, 1). С двух сторон украшен нарезным линейным и циркульным орнаментом. По типологии Б.А. Колчина, разработанной по материалам Новгорода, отнесен к типу Н, бытует с начала XII в. по конец XIV в. (Колчин, 1982. С. 166. Рис. 5).

* Автор искренне признателен С.В. Пасынкову за предоставленную возможность использовать рисунки неопубликованных материалов.

Вооружение

Наконечник копья (рис. 9, 1). Перо пирамидальной формы, ромбовидное в сечении, плечики скошены. Втулка раскована с заходящими друг за друга концами. Длина сохранившейся части 18 см, ширина до 3,3 см, длина втулки 6,7 см.

Наконечник копья (рис. 9, 2). Перо пирамидальной формы, линзовидное в сечении, острие обломано. Втулка раскована с заходящими друг за друга концами. Длина сохранившейся части изделия 18,7 см, наибольшая ширина 4,4 см, длина втулки 8,6 см.

Наконечник стрелы (рис. 9, 8). Ромбовидный, сплюснутый в сечении, с расширением в верхней трети длины пера с вытянутыми вогнутыми плечиками и упором. Общая длина изделия 6,8 см, длина пера 4,1 см, ширина до 1,1 см. Имеет аналогии среди древнерусских наконечников (тип 51, по А.Ф. Медведеву), датируется X-XI вв. (Медведев, 1966. С. 65).

Наконечник стрелы (рис. 9, 7). Наконечник ромбовидный, линзовидный в сечении, с расширением в нижней трети длины пера, без упора. Длина пера 5,5 см, наибольшая ширина 1,8 см, общая длина изделия 8,4 см.

Наконечник стрелы (рис. 9, 3). Наконечник пирамидальной формы, в сечении прямоугольной формы, с упором. Общая длина изделия 6,6 см, длина пера 3,1 см, ширина до 1,2 см.

Наконечник стрелы (рис. 9, 4). Срезень в виде широкой треугольной лопаточки с упором. Длина изделия 3,7 см, максимальная ширина пера 2,1 см, длина черешка 1,5 см.

Наконечник стрелы (рис. 9, 5). Наконечник черешковый с упором, длина пера 6,3 см, общая длина сохранившейся части наконечника 7,6 см.

Наконечник стрелы (рис. 9, 6). Наконечник черешковый с упором, перо подтреугольной формы, кончик обломан. Общая длина сохранившейся части наконечника 5,6 см.

Хозяйственный и домашний инвентарь

Пряслице (рис. 8, 15) усеченно-биконической формы, изготовлено из темно-розового шифера.

Пряслице (рис. 8, 16) усеченно-биконической формы, изготовлено из бледно-розового шифера.

Светец (рис. 10, 2). Изготовлен из железного дрота, в центре перекручен, верхняя часть разделена на три луча. Пободный светец найден в Суздале в слое XIV-XV вв. (Бейлекчи, Родин, 2007. С. 216. Рис. 14, 10).

Ключ (рис. 10, 3). Ключ от навесного цилиндрического замка типа «В». В Новгороде подобные замки бытовали в XIII- начале XV вв. (Колчин, 1982. С. 162. Рис. 3.).

Фрагмент замка (рис. 10, 4). Замок навесной цилиндрический, по типологии Б.А. Колчина отнесен к типу «В» (Колчин, 1982. С. 162. Рис. 3.).

Нож (рис. 10, 6). Нож железный черешковый универсальный с четким уступом со стороны спинки и пологим нижним уступом.

Кресало железное калачевидное со слабовыраженным язычком (рис. 10, 5).

Накладка (рис. 8, 14). Накладка железная пластинчатая фигурная подтреугольной формы с крючком, крепились с помощью 3 железных заклепок.

Фрагмент донца гончарного сосуда с клеймом (рис. 8, 18). В нашем распоряжении оказалась только прорисовка клейма. Клеймо геральдическое в виде трезубца прямоугольных очертаний, вершины центрального и правого зубцов отогнуты наружу, в основании трезубца отрог на овале.

Производственный и бытовой инвентарь

Топор проушной с круглым обушком и щековицами, лезвие опущено (рис. 10, 1). Высота изделия 17, 3 см, длина лезвия 9, 7 см.

Сфрагистический материал

Пломба свинцовая (рис. 8, 17) округлой формы, размером 2, 3 x 2 см, толщина 2, 8 - 3 мм. На лицевой стороне изображение в полный рост двух святых, предположительно Бориса и Глеба, обращенных лицами и правыми руками друг к другу. На оборотной стороне четырехстрочная надпись: АРСЕІН|[?]|ПЕРВ|[?]|І|ІЕПІСК|П|[?]| А. Пломба найдена на территории Толпинского городища.

Орудия письма

Найдено 2 писала. Одно писало бронзовое, лопаточка имеет форму треугольника с вогнутыми сторонами, на лопаточке расположено 3 сквозных отверстия, стержень короткий, круглой формы в сечении (рис. 8, 6). Другой фрагмент писала железный, лопаточка имеет форму вытянутого треугольника, стержень круглый в сечении (рис. 8, 7).

Не попадают ни в одну из перечисленных групп еще несколько предметов, найденных на Толпинском городище.

Необычную находку представляет собой бронзовый предмет (вставка печати или гирька (?)) (рис. 8, 5) подтреугольной в плане формы, с одной стороны поверхность плоская, остальные стороны имеют округлую поверхность. Размеры изделия 3, 4 x 3, 0 x 1, 8 см. В центре плоской стороны вырезана тамга в виде Т-образной фигуры, от вертикальной перекладки которой вниз отходит дополнительный отросток. Практически аналогичная тамга на белокаменной вставке (?) найдена на территории Острога Переяславля Рязанского (совр. Рязань) (Судаков, 1993. Рис. 105, 6).

Гирька весовая (?) (рис. 8, 9). Конической формы, изготовлена из сплава цветных металлов, вес 10,7 г.

Фрагмент хороса (рис. 8, 8). Изготовлен из белого металла, выполнен в виде ажурной прорезной решетки высотой 4, 6 см, крепился при помощи заклепок, одна из которых сохранилась.

Наличие на Толпинском городище мощных оборонительных сооружений, обширного посада, культурного слоя, насыщенного многочисленными бытовыми вещами, указывает на значительный военный и культурный центр Рязанского княжества.

Местонахождение на городище резиденции княжеского волостеля, находка свинцовой печати епископа Арсения, клейма со знаком Рюриковичей, фрагмента хороса свидетельствуют о том, что здесь находился крупный политический и религиозный центр данного региона.

ЛИТЕРАТУРА

- Археологическая карта России. Рязанская область. Ч. 3. М., 1996.
- Бадер О.Н. Дневник палеоэтнологического обследования реки Прони в июле 1928 года // Научный архив Рязанского историко-архитектурного музея-заповедника. № 309.
- Бейлекчи В.В., Родин В.В. Исследования на улицах Теремки и Пушкарская в городе Суздале // Археология Подмосковья: Материалы научного семинара. Вып. 3. М, 2007.
- Голубева Л.А. Зооморфные украшения финно-угров. САИ. Е1-59. М., 1979.
- Добролюбов И. Историко-статистическое описание церквей и монастырей Рязанской епархии, ныне существующих и упраздненных, со списками их настоятелей за ХVII-XIX ст. и библиографическими указателями. Рязань, 1996. Т. 2.
- Зайцев А.А. «Повесть о Николе Заразском» и некоторые вопросы истории Рязанской земли накануне монгольского завоевания // Великое княжество Рязанское: историко-археологические исследования и материалы. М., 2005.
- Колчин Б.А. Хронология новгородских древностей // Новгородский сборник. 50 лет раскопок Новгорода. М., 1982. Кузьмин А.Г. Рязанское летописание. М., 1965.
- Любомудров Н.В. Местногеографические древности в Рязанской губернии // Приложения к рязанским епархиальным ведомостям. Рязань, 1874. № 1.
- Мансуров А.А. Археологические памятники по реке Проне (от Пронска до устья). 1933 г. // Научный архив Рязанского историко-архитектурного музея-заповедника. № 2554.
- Монгайт А.Л. Рязанская земля. М., 1961.
- Медведев А.Ф. Ручное метательное оружие // САИ. Е1-36. М., 1966.
- Полное собрание русских летописей. Никоновская летопись. М., 1965.
- Равдина Т.В. Типология и хронология лопастных височных колец // Славяне и Русь. М., 1968.
- Рябинин Е.А. Зооморфные украшения Древней Руси X-XV вв. САИ.Е1-60Л., 1981.
- Рязанские достопамятности, собранные архимандритом Иеронимом (с примечаниями И.В. Добролюбова). Рязань, 1889.
- Свод письменных источников по истории Рязанского края XIV-XVII вв. Т. 3. Рязань, 2005.
- Самарянов В. Медный крест-складень, случайно найденный на берегу р. Прони близ с. Толпино, Рязского уезда // Труды РЧАК. Т. IV за 1889 г.-Рязань, 1890.
- Стрикалов И.Ю. Охранные раскопки на Толпинском городище в 1990 году // Елец и его окрестности: Тезисы докладов научной конференции. Елец, 1991.
- Судаков В.В. Отчет о раскопках в г. Рязани и Рязанской области в 1993 г. // Архив ПАР АН.
- Татищев В.Н. История Российская с самых древнейших времен. Т. III. М.-Л., 1964.
- Челяпов В.П. Отчет об археологических исследованиях на территории Рязанской области в 2006 году // Архив ИА РАН.



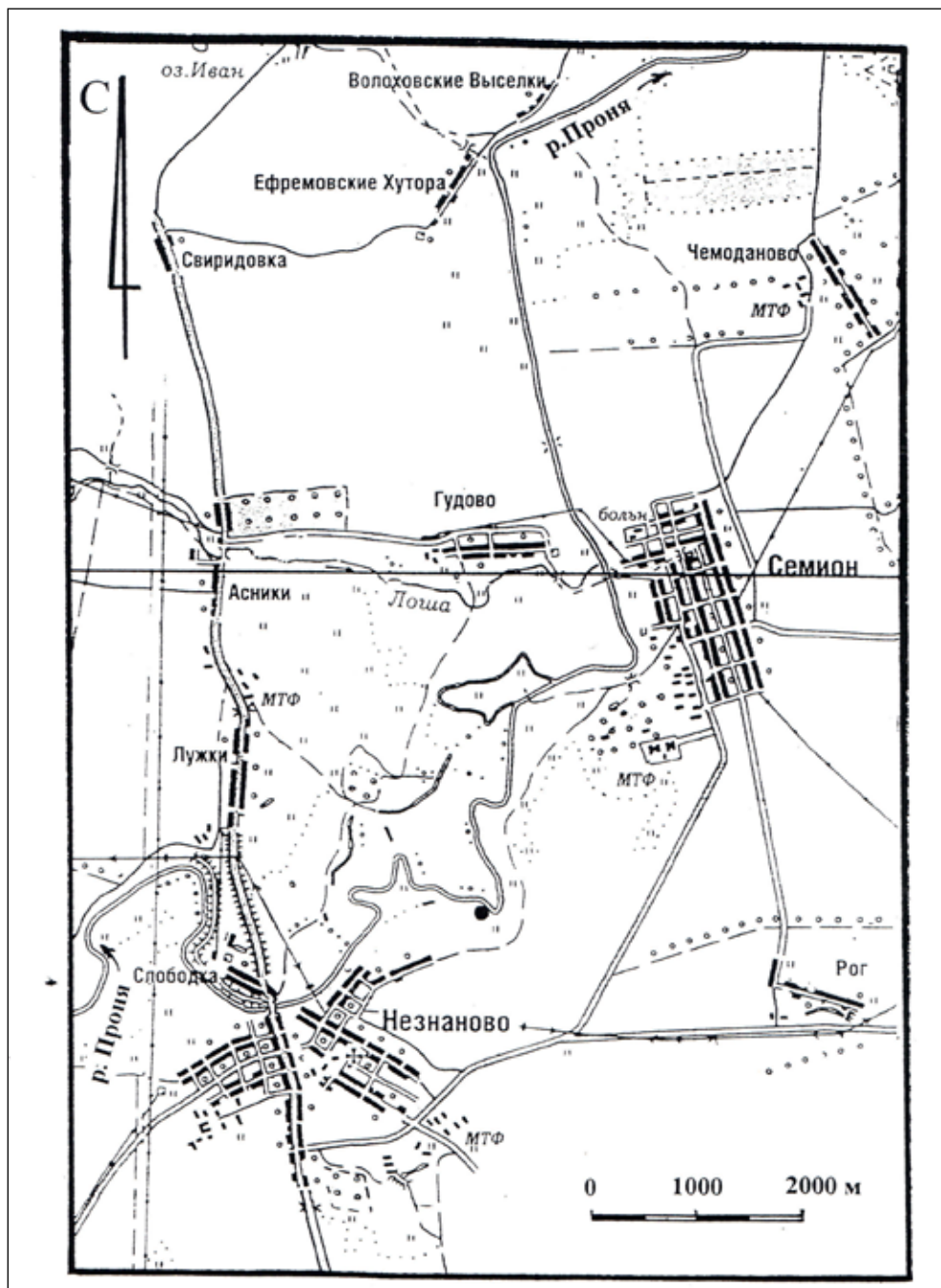


Рис. 1. Ситуационный план расположения Толпинского городища.

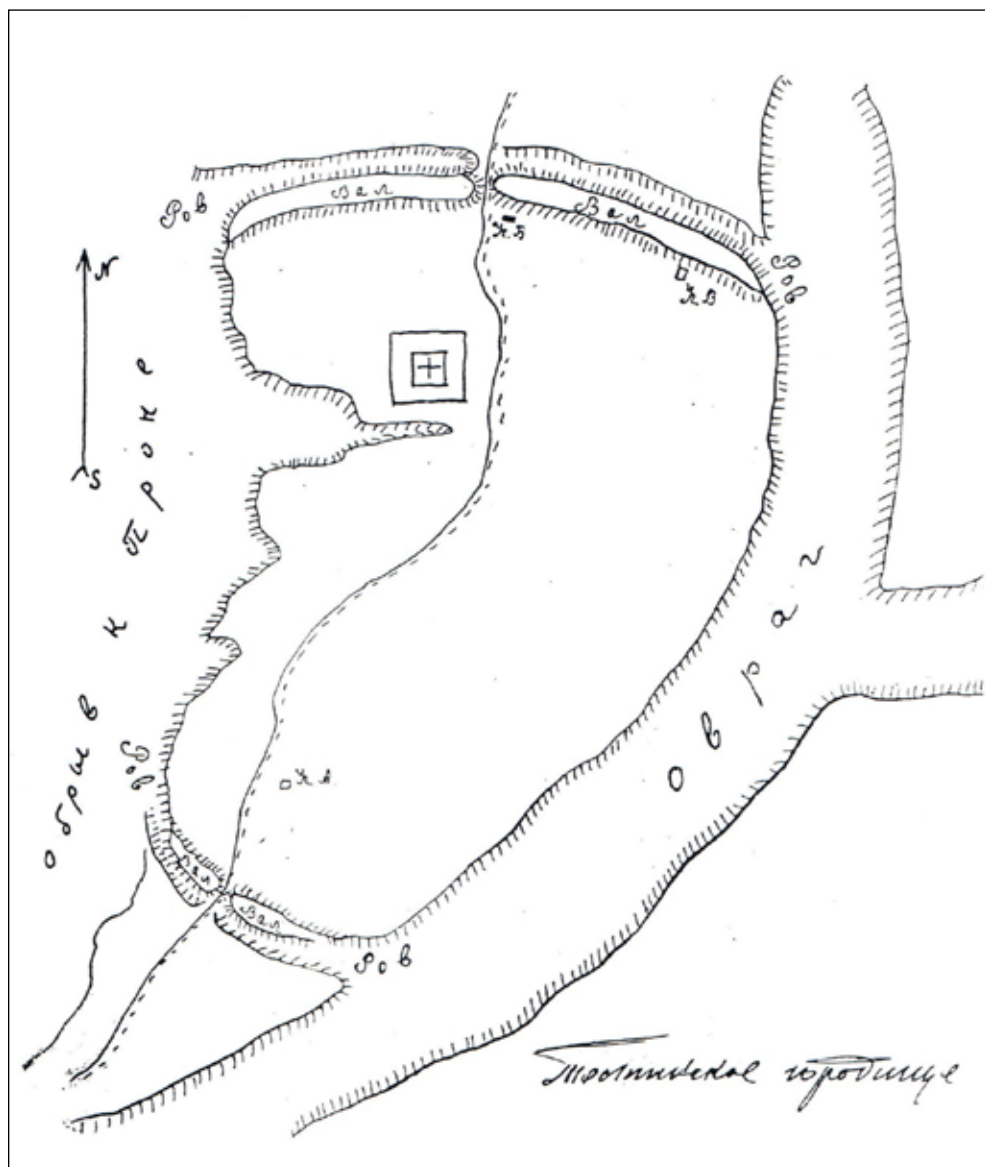


Рис. 2. Глазомерный план Толпинского городища. Съемка О.Н. Бадера, 1928 г.

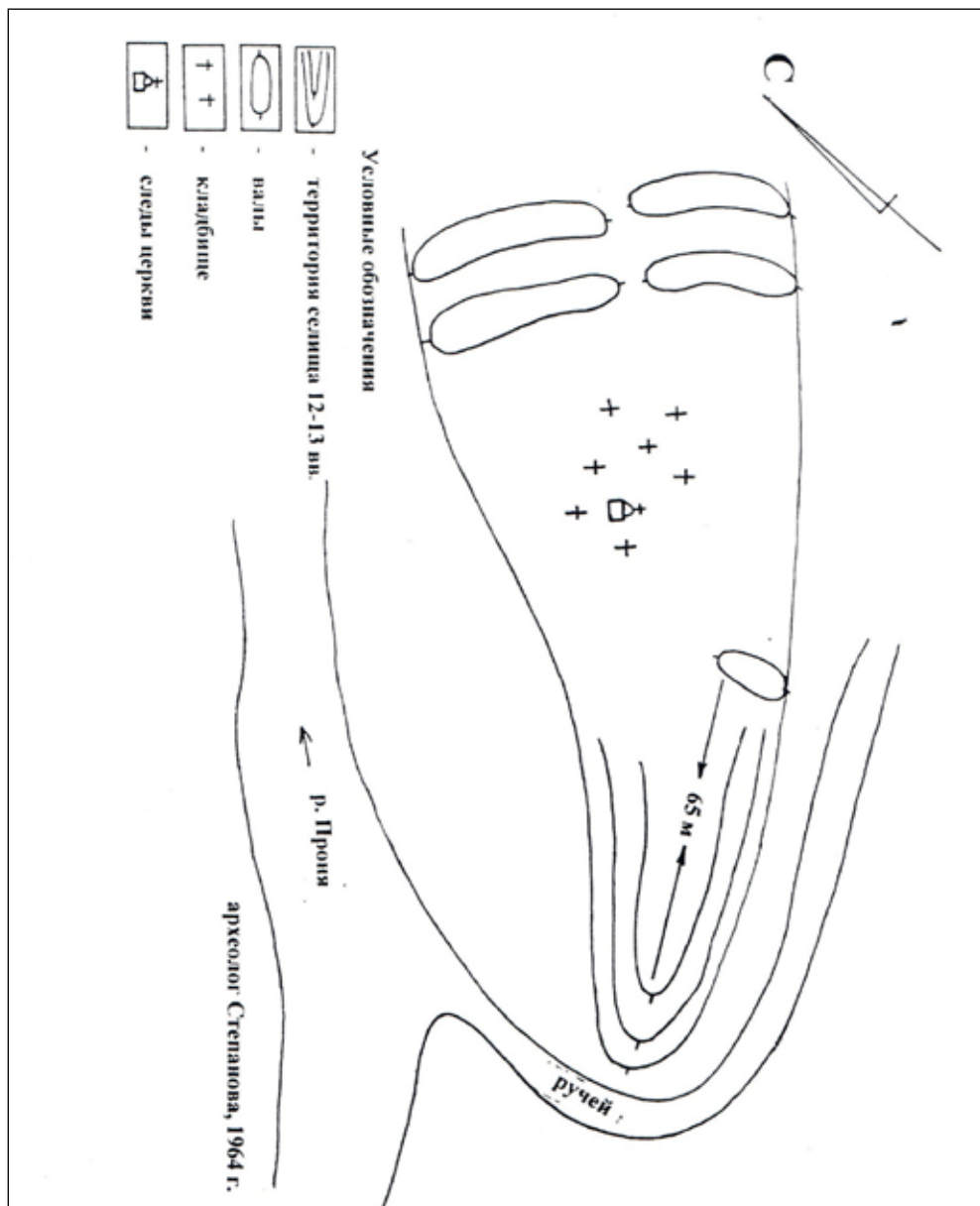


Рис. 3. Глазомерный план Толпинского городища. Съемка Л.Н. Степановой, 1964 г.

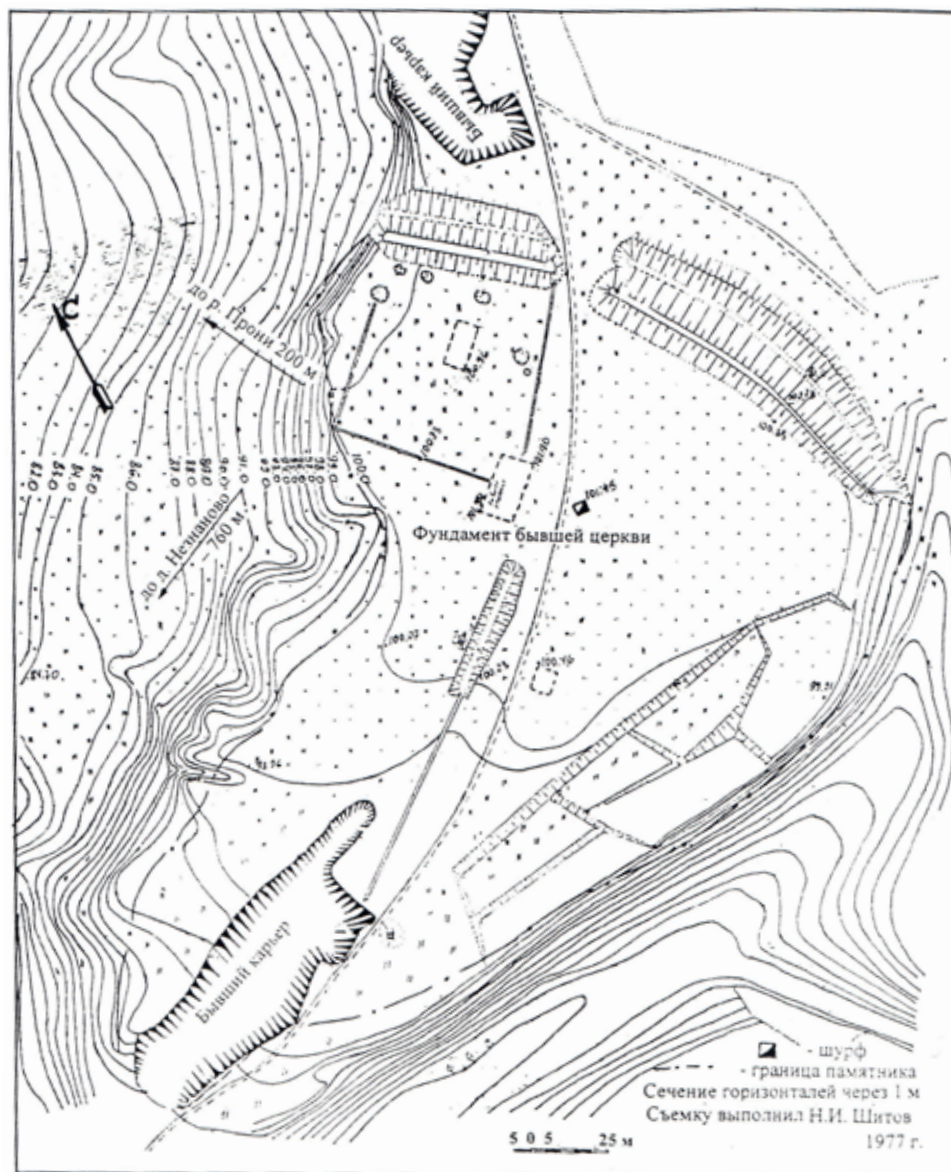


Рис. 4. Топографический план Толпинского городища. Съемка Н.И.Шитова, 1977 г.

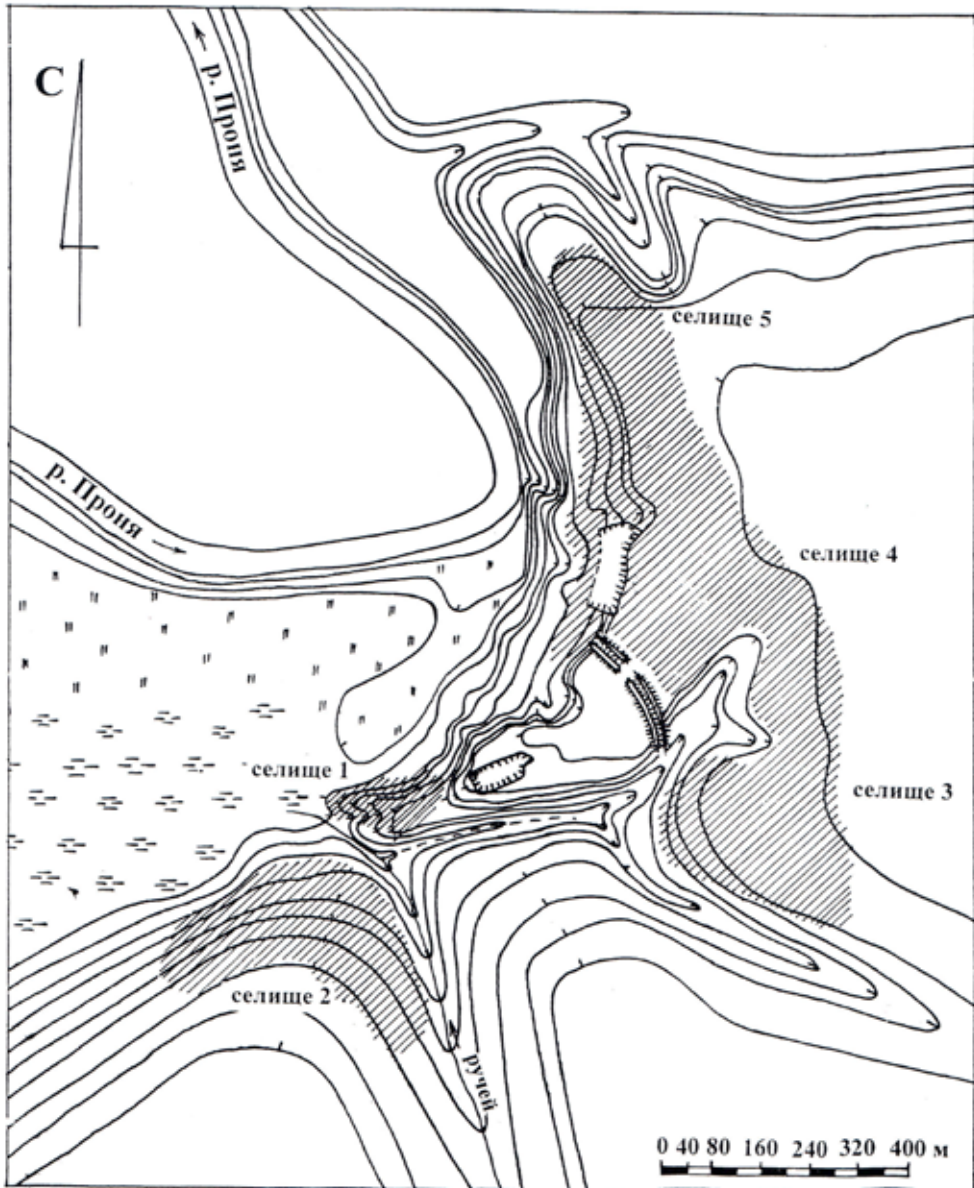


Рис. 5. Ситуационный план Толпинского городища и селищ.

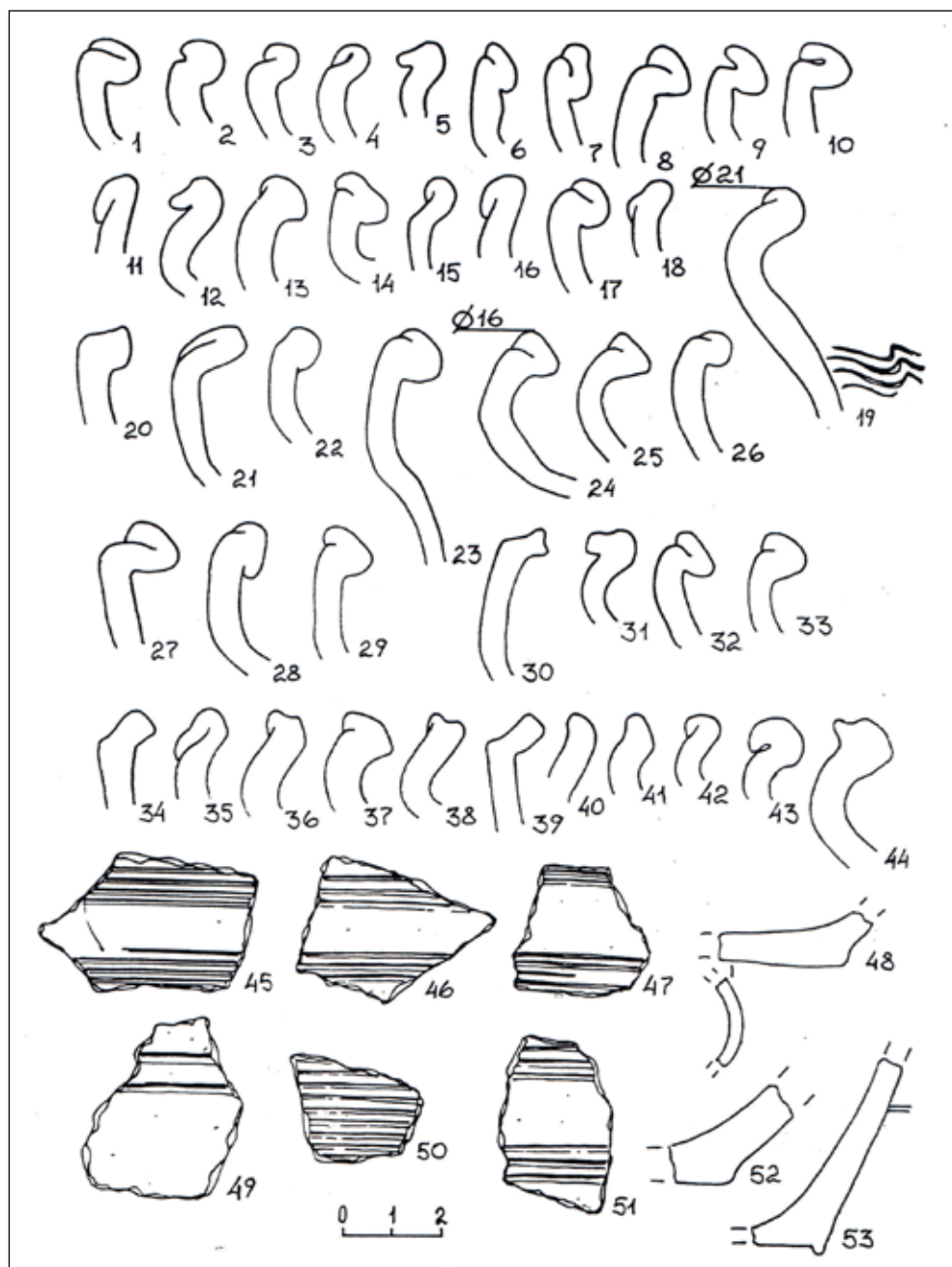


Рис. 6. Толпинское городище. 1-53 - фрагменты гончарной керамики.

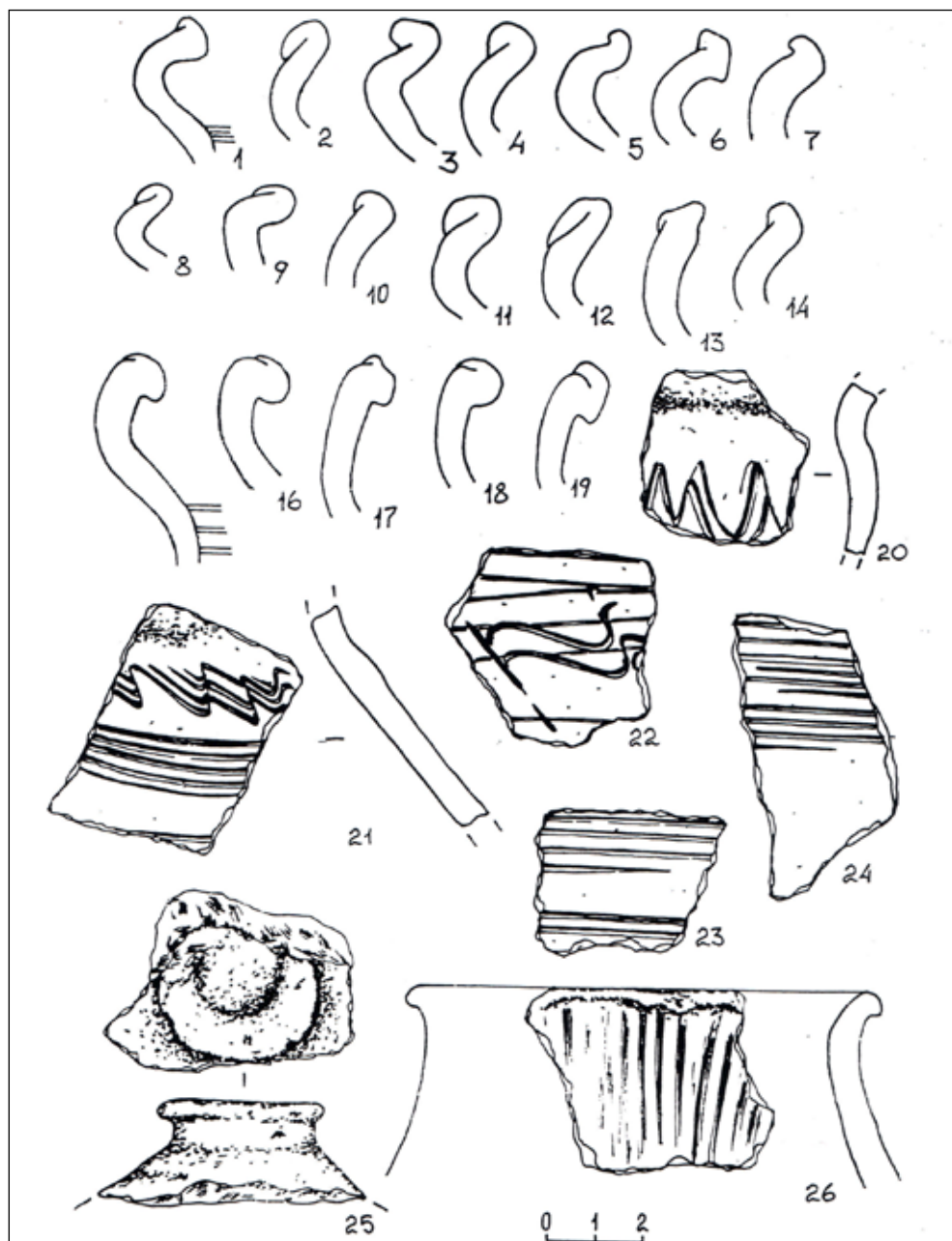


Рис. 7. Толпинское 4 селище. 1-25 - фрагменты гончарной керамики; 26 - фрагмент лепной керамики.

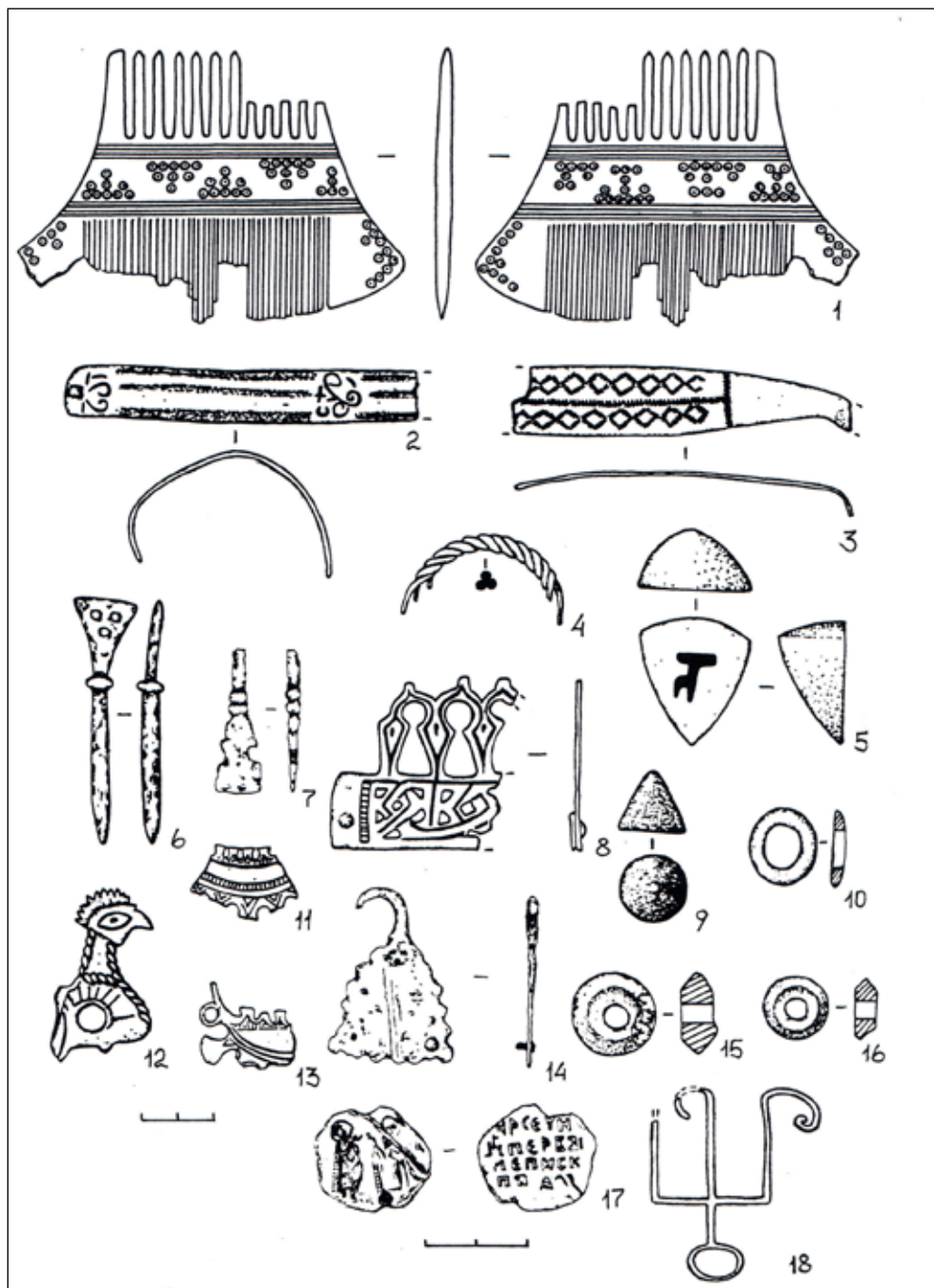


Рис. 8 (Слева). Толпинское городище и Толпинское 4 селище. 1 - костяной гребень; 2, 3 - фрагменты бронзовых пластинчатых браслетов; 4 - фрагмент витого бронзового браслета; 5 - весовая гиричка или вставка от печати (?); 6 - бронзовое писало; 7 - обломок железного писала; 8 - фрагмент хороса; 9 - бронзовая гиричка; 10 - колечко; 11, 13 - фрагменты височных колец; 12 - фрагмент плоской прорезной подвески-петуха; 14 - железная накладка; 15, 16 - шиферные пряслица, 17 - свинцовая вислая печать; 18 - гончарное клеймо в виде знака Рюриковичей.

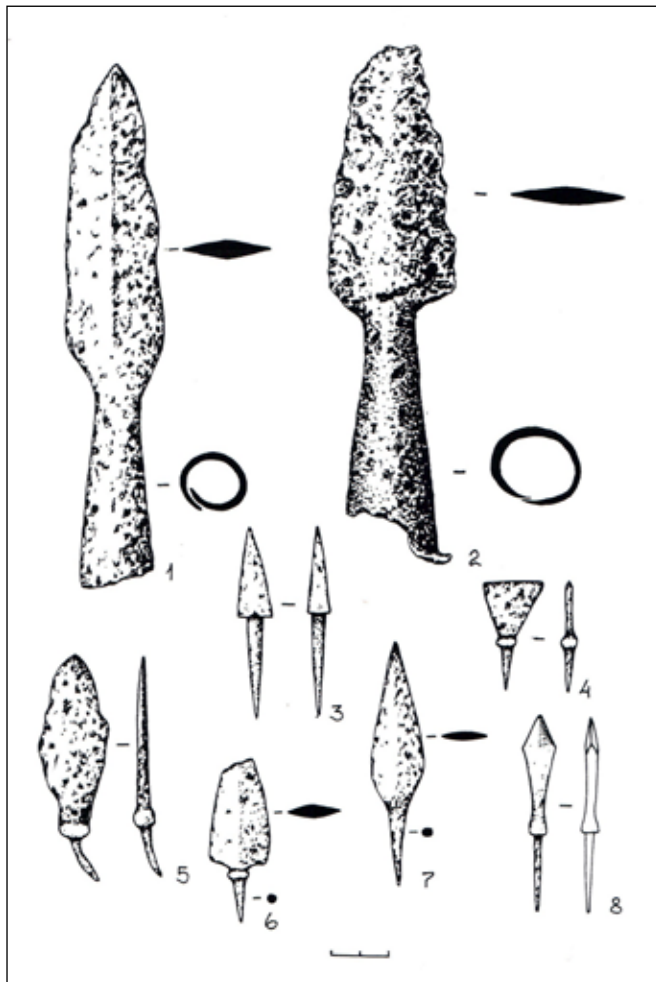


Рис. 9. Толпинское городище. 1, 2 - железные наконечники копий; 3 - 8 - железные наконечники стрел.

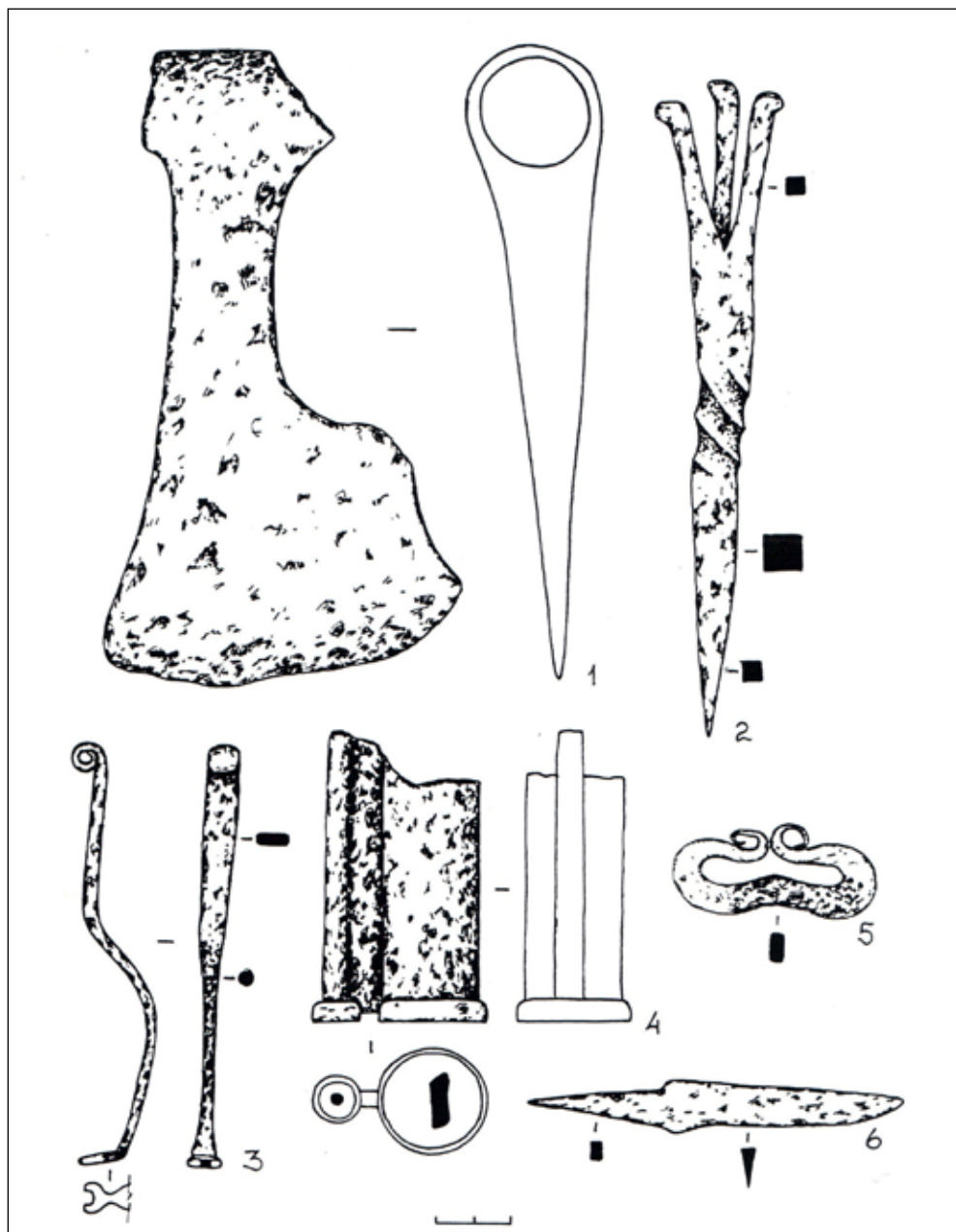


Рис. 10. Толпинское городище. Изделия из железа. 1 - топор; 2 - светец; 3 - ключ; 4 - цилиндрический замок; 5 - кресало; 6 - нож.



К 700-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО

Иерей Евгений Аленин

ВКЛАД РЯЗАНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ В ВОЗРОЖДЕНИЕ СЕРГИЕВСКОГО ХРАМА В ТРОИЦКОМ МОНАСТЫРЕ ГОРОДА РЯЗАНИ

В 2014 году исполняется 700 лет со дня рождения преподобного Сергия Радонежского, которого не случайно часто называют «Игуменом земли Русской»: ему нередко приходилось мирить русских князей, посещая при этом разные русские города, а его ученики явились основателями многих обителей по всей Святой Руси. С целью примирения рязанского князя Олега Ивановича с московским князем Димитрием Донским преподобный Сергей побывал и в нашем городе¹. Осенью 1385 года, придя к Переяславлю Рязанскому, он остановился для ночлега в скиту близ города (ныне на этом месте – Свято-Троицкий монастырь города Рязани), а на следующее утро отправился к князю Олегу Рязанскому².

Возможно, именно после этого был основан Свято-Троицкий монастырь. Документальных данных о причинах и времени возникновения обители не сохранилось, возможно, она появилась раньше или позже и вовсе не из-за посещения преподобным Сергием Рязани. Но, так или иначе, святой Сергей Радонежский был на месте нынешнего Троицкого монастыря, и там всегда особо чтили и чтят его память: второй храм обители освящен именно в его честь. Стоит отметить, что это единственный в Рязани Сергиевский храм. В преддверии юбилея интересно вспомнить его историю, а в особенности недавнюю историю его вос-



*Иерей Евгений Аленин,
клирик Лазаревского храма
города Рязани, студент
5 курса РПДС*

становления, о том, что начиналось оно в 1994-96 годах молитвами и усилиями руководства, преподавателей и воспитанников возрождавшегося тогда же Рязанского православного духовного училища (ныне – семинарии).

История строительства Сергиевского храма до закрытия монастыря

Во времена татаро-монгольского ига Троицкий монастырь неоднократно подвергался разорениям, и в конце XVII века стольник Иван Иванович Вердеревский возобновил обитель и начал ее восстановление. В 1695 году он построил на месте деревянного новый каменный храм во имя Пресвятой Живоначальной Троицы, а в 1697 году – каменную церковь в честь святого Иоанна Предтечи. Затем Вердеревский возвел каменную ограду с пятью угловыми башнями и трехъярусную колокольню с проезжими воротами, а также жилые и хозяйственные постройки (почти все это утрачено в годы советской власти)³. В 1752 году, по обету, на средства рязанского дворянина Алексея Петровича Вердеревского (внука И.И. Вердеревского) взамен прежней Иоанно-Предтеченской была построена каменная Сергиевская церковь, а прежний храм превращен в придел (разобран по ветхости в 1815 –1819 годах архимандритом Мелхиседеком).

В 1852 году к Сергиевскому храму на средства потомственной почетной гражданки города Рязани Александры Алексеевны Анзимировой был пристроен северный придел в честь иконы Божией Матери «Феодоровской», освященный 24 октября 1852 года святителем Гавриилом (Городковым). В 1888 году параллельно Феодоровскому приделу на средства купца Димитрия Евдокимовича Юкина вновь был устроен придел в честь Иоанна Предтечи, освященный 12 ноября 1889 года преосвященным Феофтистом (Поповым). Ввиду несоответствия Феодоровского придела главному храму по высоте и по ширине он был разобран, и на его месте на средства Д.Е. Юкина выстроен новый (в 1902–1904 годах), освященный 28 октября 1904 года настоятелем монастыря преосвященным Владимиром (Благодарумовым). Под этим приделом, вдоль всей северной стороны, расположен склеп площадью около 100 кв. метров для погребения членов семейства Юкиных.

Сергиевский храм Троицкого монастыря – кирпичный, с продольно-осевой композицией, принадлежит к типу церквей русского барокко, восходящему к образцам первой половины XVIII века. К бесстолпному двухсветному четверику храма с востока примыкал прямоугольный алтарь, расширенный в 1913 году по проекту рязанского епархиального архитектора И. Цеханского. Трапезная перекрыта коробовым сводом, с запада к ней примыкала паперть с плоским перекрытием. Двухсветный четверик храма перекрыт пологим сводом, кровля четверика – четырехгранным шатром, по деревянным стропилам с железной кровлей, увенчана деревянным глухим фонарем и луковичной главкой. Антаблемент четверика сооружен из тесаного кирпича, расщепленный в виде фронтоны по сторонам фасадов. Окна церкви верхнего и нижнего яруса в 1809 году были соединены и, таким образом, вместо четырех окон на стенах сделано два с полукруглым верхом. В том же

году в западной стене устроен вход для соединения с Предтеченским приделом. Полы церкви и приделов были выложены поливными орнаментальными плитками. После закрытия монастыря в интерьере церкви росписи были заштукатурены. С южной стороны Предтеченского придела имеется вход в подвальные помещения церкви. Размеры храма: трапезная – 12х9 м; храм – 9х98м; алтарь – 7х9 м; левый придел – 19х8,5 м; правый придел – 19х7,4 м⁴.

23 апреля 1919 года Троицкий монастырь безбожной властью был лишён своего статуса. В 1934 году все основные здания, принадлежавшие ранее обители, были переданы машинно-тракторной мастерской и длительное время использовались ею, а в дальнейшем – паровозным депо, заводом автомобильной аппаратуры, автошколой. В 1941 году было ликвидировано Михайловское кладбище, находившееся в стенах монастыря, на котором в 1812 году был похоронен известный архитектор Матвей Федорович Казаков. В 1987 году исполкомом Рязани было принято решение «О восстановлении памятника истории и архитектуры бывшего Троицкого монастыря и увековечении памяти зодчего М.Ф. Казакова», но решение долгое время оставалось на бумаге, и никакие восстановительные работы не велись⁵.

Вклад РПДС в начало восстановления Сергиевского храма в 1994-96 годах

В то же время, 15 декабря 1989 года, на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви под председательством Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена было принято решение благословить учреждение Рязанского духовного училища (журнал №131)⁶. 5 февраля 1990 года состоялось первое занятие⁷, и началось возрождение славной Рязанской духовной школы, которое осложнялось, в первую очередь, отсутствием своего, отвечающего хотя бы минимальным требованиям помещения, в т.ч. и общежития. Занятия проходили в крестильном храме при Борисо-Глебском соборе города Рязани во внебогослужбное время, а жили воспитанники в соборном доме и на квартирах у благочестивых бабушек-прихожанок⁸. В связи с этим все первые четыре года существования Рязанского православного духовного училища его инспектор протоиерей Андрей Правдолюбов активно занимался поиском отдельного помещения для училища, чтобы воспитанники могли бы там жить и учиться. Рассматривались в основном бывшие монастыри города, находившиеся на тот момент в полуразрушенном состоянии: Казанский, Спасо-Преображенский, Троицкий. Городские власти остановились на последнем варианте, и Рязанской епархии весной 1994 года передали на правах аренды Братский корпус бывшего Троицкого монастыря⁹.

Здание Братского корпуса было построено в 1903 году, его размеры: 17,8х12,7 метров. Раньше, до закрытия обители, в нем помещались 10 братских келий, братская трапезная и кухня с подвалом¹⁰. В течение нескольких месяцев при непосредственном участии самих воспитанников училища в здании корпуса был проведен капитальный ремонт, и 1 сентября 1994 года возрожденное Рязанское православное

духовное училище, наконец-то, обрело собственное помещение¹¹. В одном здании разместились: классные комнаты (на 1-м этаже), общежитие, столовая, кухня и подсобные помещения (на 2-м этаже)¹². В расположенном напротив здания бывшего Настоятельского корпуса (1855 г.) продолжали жить рабочие «Рязаньгражданжилстроя», а через несколько месяцев именно училищу в полуразрушенном состоянии передали Сергиевский храм.

Ремонтно-восстановительными работами и организацией деятельности училища на новом месте руководил протоиерей Петр Кравцов, ныне настоятель Александро-Невского храма города Рязани. Ему помогал инспектор РПДУ – сначала протоиерей Андрей Правдолюбов, а затем – сменивший его на этой должности в августе 1994 года протоиерей Николай Сорокин¹³ (ныне – ректор РПДС), поскольку 15 августа 1994 года¹⁴ протоиерей Андрей Правдолюбов по собственному желанию был переведен на приходское служение в город Касимов Рязанской области. Ректором училища некоторое время оставался сам архиепископ Рязанский и Касимовский Симон, а 17 января 1995 указом № 20 он назначил на эту должность протоиерея Петра Кравцова¹⁵. Указом № 366 от 28 сентября 1995 г. архиепископ Симон официально закрепил за инспектором РПДУ обязанности по организации внутреннего распорядка в общежитии, прописку и выписку воспитанников¹⁶. Таким образом, «инспектор занимался уже по преимуществу воспитательной работой, а ректор организовывал учебный процесс и решал хозяйственные, административные и финансовые вопросы»¹⁷.

В связи с переездом в большое отдельное здание у училища появились новые возможности: воспитанников удалось разделить на несколько классов, и в 1994/95 учебном году по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II училище было преобразовано из одногодичного в двухгодичное, также созданы пастырское и регентское отделения и класс псаломщиков¹⁸. В январе 1995 года ректор РПДУ протоиерей Петр Кравцов принял участие в совещании ректоров духовных училищ, организованном Учебным комитетом при Священном Синоде РПЦ, о чем он дал информацию в газете «Благовест»: «Совещание проходило под председательством епископа Верейского Евгения, председателя Учебного комитета и ректора МДАиС. Основная цель совещания – создание единого учебного плана, из-за отсутствия которого в то время существовали разногодичные сроки обучения в духовных училищах без единой программы. В связи с этим на совещании был определен статус духовного училища как среднего духовного учебного заведения с 2-х годичным сроком обучения. Также был выработан стандарт учебного плана»¹⁹. В свете сказанного, появление собственного здания, позволившее Рязанскому духовному училищу перейти на двухгодичное обучение, оказалось очень своевременным.

Благодаря появлению собственного помещения Рязанское православное духовное училище в начале 1995 года обрело статус самостоятельного юридического лица: 17 января был принят, а 17 мая зарегистрирован в Минюсте России «Гражданский устав РПДУ РПЦ»²⁰.

В связи с переездом в бывший Троицкий монастырь в училище изменился распорядок дня, он стал соответствовать обычному, принятому везде: учебный день начинался в 9.00, поскольку теперь воспитанники имели собственное помещение и никому не могли помешать, как это было прежде в крестильном храме. Все воспитанники жили в одном месте, и перед занятиями они стали собираться на совместное утреннее молитвенное правило (соответственно вечером – на вечернее), а затем шли в трапезную на совместный завтрак²¹. Подъем в общежитии училища был в 7.00, утренние молитвы и завтрак – в 8.00. С 9.00 до 14.30 – занятия, затем – обед²². Сохранилось «Расписание занятий в РПДУ для регентского отделения на 1994/95 учебный год». Из него следует, что за день проходили три лекции, каждая из которых делилась на два 45-минутных урока, между всеми уроками были 10-минутные перерывы²³. В 1995 году обед «переместился» на 14.05. «После обеда учащиеся выполняли разнообразные послушания согласно графику: уборка не только учебных классов, но и территории монастыря; уборка в храме, в алтаре; чтение и пение на клиросе за богослужением (как правило, на ранних литургиях); помощь в библиотеке, на кухне, в Рязанском епархиальном управлении. На новом месте у воспитанников стало больше забот, при этом трапезы они готовили уже не только сами, но под руководством штатных поваров»²⁴. С 17 до 20 часов было время для самоподготовки, в 20.00 – ужин, а в 22.00 – вечерние молитвы и отбой²⁵. В общежитии учащиеся жили в комнатах с двухъярусными кроватями²⁶.

Храма при училище до конца 1995 года все еще не было, поэтому, говоря о послушаниях по храму, речь идет прежде всего о Борисо-Глебском кафедральном соборе г. Рязани. Наличие храма непосредственно при духовном училище – одно из основных условий для развития духовного учебного заведения. Между тем Борисо-Глебский собор территориально расположен не совсем удобно по отношению к Троицкому монастырю, где было размещено училище, поэтому сразу после передачи Рязанской епархии Сергиевского храма в Троицком монастыре основной задачей, стоявшей перед руководством Рязанской епархии и РПДУ, стало скорейшее восстановление этого храма, в котором еще недавно размещалась автошкола. На решение данной задачи были брошены все силы, и, конечно, главным послушанием для всех воспитанников в 1994/95 учебном году стало посильное участие в подготовке Сергиевского храма к освящению. 27 октября 1995 года ректор училища издал распоряжение: «Объявить благодарность за усердные труды в деле восстановления храма преподобного Сергия при РПДУ, с занесением в личное дело». К распоряжению прилагался список студентов, в числе которых были почти все, кто в тот год обучался очно в 1-м и 2-м классах²⁷.

В том списке значатся и два будущих архиерея. Это Алексей Михайлович Депутатов, который впоследствии стал иеромонахом Игнатием, заместителем Спасо-Преображенского монастыря в Рязанском кремле, в 2003-2009 годах являлся проректором по воспитательной работе Рязанской православной духовной семинарии, в 2009-2011 годах – первым проректором РПДС, а с 21 августа 2011 года – епископ

Шахтинский и Миллеровский²⁸. Другой студент – Михаил Викторович Самохин, успешно обучавшийся в училище в 1995-97 годах, впоследствии – проректор по учебной работе РПДС (в 2005-2011 годах), а со 2 декабря 2011 года – преосвященный Владимир, епископ Скопинский и Шацкий²⁹.

Большую роль в восстановлении Сергиевского храма и в поддержке училища в 1994-96 годах сыграли благотворители, «среди которых не было особо богатых, но их было немало, и каждый помогал, как мог. Продукты питания часто жертвовали соответствующие организации: например, консервы – «Хладокомбинат», хлеб – хлебозавод №1. ОАО «Рязаньэнерго» помогало путем взаимозачетов со сторонними организациями, освобождая их от оплаты потребленной электроэнергии, а те организации жертвовали училищу автомобильную технику...Главное управление Центрального Банка России по Рязанской области часто безвозмездно выделяло необходимую автотехнику в аренду»³⁰.

Кроме того, «при заметном сокращении финансовых поступлений из Епархиального управления, значительную материальную поддержку оказывал Скорбященский храм г. Рязани»³¹, настоятелем которого был тогда ректор, а после освящения Сергиевского храма добавились его доходы – от продажи свечей, книг, икон, пожертвований прихожан за требы, записки, кружечного сбора, впрочем, вместе и с расходами (на покупку богослужебной утвари, ткани для облачений, необходимых для богослужений веществ).

Первым в восстановленном Сергиевском храме был освящен престол в честь Усекновения главы Иоанна Крестителя в правом приделе. Освящение совершил 17 декабря 1995 года Высокопреосвященнейший Симон (Новиков), архиепископ Рязанский и Касимовский³². С этого момента все послушания по храму – уборка, прислуживание в алтаре, чтение и пение на клиросе – воспитанники РПДУ стали проходить в Сергиевском храме, а в мае 1996 года там же проведена богослужебная практика для выпускников.

Решением Священного Синода от 22 декабря 1995 года Троицкий монастырь был возрожден на прежнем месте – при уже возобновленном Сергиевском храме, принадлежавшем РПДУ³³. А первые клирики обители одновременно заняли вновь учрежденные должности помощников инспектора – это священник Петр Коломенцев (впоследствии – игумен Сергей) и иеромонах Феофан (Данченков)³⁴, ныне настоятель Николо-Чернеевского монастыря Скопинской епархии в с. Старочернеево Шацкого района Рязанской области.

8 апреля 1996 года был освящен и главный придел Сергиевского храма – в честь преподобного Сергия Радонежского³⁵.

Еще при освящении южного придела Сергиевского храма, состоявшемся 17 декабря 1995 года, архиепископ Рязанский и Касимовский Симон высказал пожелание: «Пусть возродится здесь Троице-Сергиева мужская обитель, и под ее сенью будут окормляться учащиеся духовного училища»³⁶. Но, как показывает дальнейшая история, Господь судил иначе...

Несмотря на наличие отдельного помещения, площадей у Рязанского православного духовного училища все равно не хватало. В сентябре 1995 года ректор посетовал в интервью газете «Благовест»: «Желающих поступить много, а возможности училища ограничены»³⁷. Рассматривались различные альтернативные варианты для расширения площадей училища. Весной 1995 года Рязанской епархии было передано в безвозмездное бессрочное пользование первое в Рязанском кремле здание – самое разрушенное на тот момент – Братско-настоятельский корпус бывшего Спасо-Преображенского монастыря или «Гостиница знати» (как называлось в документах РИАМЗ³⁸ строение)³⁹. 6 декабря 1996 года состоялся переезд училища в это здание⁴⁰, но это уже другая история. Что же касается Сергиевского храма, то с 1997 года продолжается его восстановление уже как монастырского, сейчас там ведутся росписи, и в настоящее время в нем регулярно совершаются богослужения.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Троице-Сергиева Лавра. М., 1987. С. 245.

² Воздвиженский Т. Историческое обозрение Рязанской иерархии. М., 1820. С. 165.

³ См. <http://trinityrzn.ru/letopis-obiteli>.

⁴ См. <http://trinityrzn.ru/xramy-obiteli>.

⁵ См. Медведева И. Н. Свято-Троицкий монастырь г. Рязани. // Третьи Покровские Образовательные чтения. Ряз. гос. ун-т им. С. А. Есенина. — Рязань, 2005.

⁶ См. ЖМП. 1990. №3. С. 11.

⁷ См. ЖМП. 1990. №6. С. 33.

⁸ См. История становления Рязанской православной духовной семинарии в 1990-1996 годах. Курсовая работа студента 3 курса РПДС иерея Евгения Аленына. Рязань, 2012. С. 20-37. // Архив РПДС.

⁹ См. там же. С. 39.

¹⁰ См. <http://trinityrzn.ru/letopis-obiteli>.

¹¹ См. Воспоминания прот. Андрея Правдолюбова. С. 2. // Архив НУК ЦИАМ «Древлехранилище».

¹² См. Отчет по Рязанскому духовному училищу за 1994/95 год. Шестой выпуск. С. 1. // Архив РПДС.

¹³ С 1994 г. – преподаватель РПДУ, с августа 2003 г. – ректор.

¹⁴ См. Серафим (Питерский), иеромонах, Панкова Т.М. Борисо-Глебский кафедральный собор г. Рязани. Рязань, 2001. С. 33.

¹⁵ См. Указ архиеп. Симона №20 от 17.01.1995 г. // Архив Рязанского Епархиального управления.

¹⁶ См. Указ архиеп. Симона №366 от 28.09.1995 г. // Архив Рязанского Епархиального управления.

¹⁷ Воспоминания прот. Петра Кравцова. С. 1. // Архив НУК ЦИАМ «Древлехранилище».

¹⁸ См. Отчет по Рязанскому духовному училищу за 1994/95 год. Шестой выпуск. С. 2. // Архив РПДС.

¹⁹ См. Петр Кравцов, священник. Реорганизация духовных училищ. // Благовест, газета.

1995. №2 (14). С. 3.

²⁰ См. Гражданский устав Рязанского православного духовного училища Русской Православной Церкви. Принят 17 января 1995 г. С. 1.

²¹ См. Воспоминания прот. Петра Кравцова. С. 2. // Архив НУК ЦИАМ «Древлехранилище».

²² См. Отчет по Рязанскому духовному училищу за 1994/95 год. Шестой выпуск. С. 2. // Архив РПДС.

²³ См. Расписание занятий в РПДУ для регентского отделения на 1994/95 учебный год. // Архив РПДС.

²⁴ См. Воспоминания прот. Петра Кравцова. С. 2. // Архив НУК ЦИАМ «Древлехранилище».

²⁵ См. Отчет по Рязанскому духовному училищу за 1994/95 год. Шестой выпуск. С. 2. // Архив РПДС.

²⁶ См. Зорина Е. Чтобы духовенство было грамотным. // Благовест, газета. 1995. №10 (22). С. 2.

²⁷ См. Распоряжение ректора РПДУ от 27 октября 1995 года // Архив РПДС.

²⁸ См. Игнатий, епископ Шахтинский и Миллеровский (Депутатов Алексей Михайлович). // <http://www.patriarchia.ru/db/text/1589940.html>.

²⁹ См. Владимир, епископ Скопинский и Шацкий (Самохин Михаил Викторович). // <http://www.patriarchia.ru/db/text/1649431.html>.

³⁰ Воспоминания прот. Петра Кравцова. С. 2-3. // Архив НУК ЦИАМ «Древлехранилище».

³¹ Там же. С. 3.

³² См. Аксенова С. Здесь Сергей Радонежский мирил князей. // Благовест, газета. 1996. №1 (25). С. 5.

³³ См. <http://trinityrzn.ru/letopis-obiteli>.

³⁴ См. Отчет по Рязанскому духовному училищу за 1995/96 год. Седьмой выпуск. С. 1. // Архив РПДС.

³⁵ См. <http://trinityrzn.ru/letopis-obiteli>.

³⁶ Аксенова С. Здесь Сергей Радонежский мирил князей. // Благовест, газета. 1996. №1 (25). С. 5.

³⁷ Зорина Е. Чтобы духовенство было грамотным. // Благовест, газета. 1995. № 10 (22). С. 2.

³⁸ РИАМЗ – Рязанский историко-архитектурный музей-заповедник «Рязанский кремль».

³⁹ См. Евсин И.В. Митрополит Симон (Новиков). Жизнеописание, воспоминания. Рязань, 2008. С. 93.

⁴⁰ См. <http://trinityrzn.ru/letopis-obiteli>.





К 700-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО

КРУГЛЫЙ СТОЛ
«ПРЕПОДОБНЫЙ СЕРГИЙ
РАДОНЕЖСКИЙ И ТРОИЦКАЯ ЛАВРА»
20 ДЕКАБРЯ 2013 ГОДА

Преподобного Сергия Радонежского именуют игуменом «Земли Русской», всея России чудотворцем. Ежедневно тысячи людей стекаются поклониться его святым мощам в Троице-Сергиеву Лавру, но особенно многолюдно в обители, некогда основанной самим преподобным, в день его памяти. На Рязанской земле также есть места, где святого Сергия чтят с особой торжественностью. 2014 год ознаменован 700-летием со дня рождения преподобного Сергия. На церковном и государственном уровнях идет активная подготовка к празднованию этого юбилея.

Известно, что через территорию современного Свято-Троицкого монастыря нашего города, в XIV веке пролегла дорога из Москвы к Рязанскому кремлю. Именно на этом месте преподобный Сергий, уже как известный и почитаемый старец на Руси, духовник московского князя Дмитрия Донского, встретился с князем Олегом Рязанским для примирения двух князей. В памяти рязанцев это событие бережно хранилось, и в середине XVIII века в обители была построена красивая каменная церковь в честь известного и любимого русским народом святого.

700-летие со дня рождения преподобного Сергия Радонежского – большое событие для всей Православной России и, конечно, для Рязанской епархии. **20 декабря 2013 года** состоялся **круглый стол** на тему: «**Преподобный Сергий Радонежский и Троицкая Лавра**». Его организаторами стали Свято-Троицкий мужской монастырь г. Рязани и Министерство по делам территориальных образований и общественных объединений Рязанской области.

Одной из его основных целей явилось привлечение внимания молодежи к личности преподобного Сергия, расширение знаний молодого поколения о жизненном подвиге святого, его роли не только в становлении русского монашества, но и в созидании государства, об оставленном им, а также его учениками духовном

и культурном наследии. Главными участниками круглого стола стали студенты рязанских духовных и светских учебных заведений, школьники. Среди них представители Рязанской Православной Духовной Семинарии и Рязанского Епархиального Женского Духовного Училища, Рязанского государственного университета им. С.А. Есенина, курсанты Рязанского высшего воздушно-десантного командного училища имени генерала армии В.Ф. Маргелова и Академии ФСИН, учащиеся казачьих кадетских классов и Православной гимназии во имя свт. Василия Рязанского.

Обращаясь к участникам, игумен Свято-Троицкого монастыря архимандрит Андрей (Крехов), председатель епархиальной Комиссии по подготовке к 700-летию преподобного Сергия Радонежского, говорил об особой значимости и важности предстоящего торжества. По его словам, имя преподобного Сергия Радонежского напоминает, до какой высоты способна подняться наша земля, просвещенная Словом Христовым. Человек, не оставивший после себя ни одной книги, стоит у начала всей русской культуры. Отец Андрей отметил, что преподобный Сергей Радонежский всю жизнь старался уйти от мира, не принимать на себя решения судеб окружавших его людей, не вмешиваться самочинно в происходящие вокруг события. Однако все бытовые и исторические подробности эпохи так тесно сплетены в его житии, что, кажется, нет такой стороны русской жизни второй половины XIV века, которую бы он не освятил, где бы не осталось следов его присутствия.

Из всех выступлений и докладов воспитанников светских и духовных учебных заведений можно выделить видеопрезентацию, которую представили участникам круглого стола студенты Рязанской Православной Духовной Семинарии. Неординарный подход к освящению темы и поднятые студентами вопросы вызвали живой интерес у слушателей, о чем свидетельствовали многочисленные комментарии и бурные обсуждения. Участники круглого стола отметили высокий уровень подготовки семинаристов и выразили благодарность им и их преподавателю, профессору Костину Кириллу Константиновичу.

Елена Цыганова













Кухтин Сергей, студент 3 курса РПДС

РОДИТЕЛИ ПРЕПОДОБНОГО СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО, ВОСПИТАНИЕ ИГУМЕНА ЗЕМЛИ РУССКОЙ

Благочестивое семейство

Среди сонма святых земли Русской особенно тихим и кротким светом сияют из глубины веков образы святых родителей преподобного Сергия Радонежского, вот уже шесть столетий глубоко почитаемых русским народом, преподобных Кирилла и Марии. Яркий пример христианского благочестия, целомудренного супружества, воспитания детей в вере и благонравии донныне являют они нам своим богоугодным житием.

В начале XIV века поместье преподобных Кирилла и Марии располагалось недалеко от Ростова Великого в селении Варницы. Преподобный Кирилл состоял на службе у ростовских удельных князей. Тяжелые были тогда времена. Русь страдала под игом Золотой Орды. Господь хранил преподобного Кирилла. Супруги строго соблюдали все уставы церковные, любили храм Божий, особенно заботились о делах милосердия: помогали бедным, принимали странников, раздавали щедрую милостыню.

Сын Варфоломей

Необыкновенное знамение предшествовало рождению второго сына в благочестивом семействе. Однажды, когда его мать была в церкви, ребенок, к великому изумлению всех присутствовавших, трижды воскликнул громким голосом в материнском чреве: в начале чтения Евангелия, перед чтением Херувимской песни и в момент, когда священник возгласил: «Вонмем, Святая святым!» Духовно чутким сердцем своим поняла Мария, что явление это не случайно, что это было особое указание Божие, которое она восприняла как призвание, и всеми силами души откликнулась на него.

Зная, что родители могут еще до рождения детей своих сообщить им задатки добра и привить с молоком добрые нравы, она «блюла себя от всякой скверны и от

всякой нечистоты, постом ограждала себя, и всякой пищи скоромной избегала, и мяса, и молока, и рыбы не ела, лишь хлебом, и овощами, и водой питалась». Часто, удаляясь от людских взоров, благочестивая мать со слезами горячо молилась о будущей судьбе своего младенца.

3 мая 1314 года праведных родителей посетила великая радость: Господь дал им сына. Через сорок дней супруги принесли его в церковь, чтобы совершить над ним таинство Крещения. Мальчика назвали именем апостола Варфоломея. Вскоре Мария стала замечать в младенце нечто необыкновенное: когда ей случалось вкушать мясную пищу, ребенок не брал сосцов ее. То же повторялось по средам и пятницам. Иногда день, иногда два дня младенец не ел. Страх вместе со скорбью овладевал матерью и родственниками ее. И, наконец, они поняли, что не хочет дитя пить молоко, когда мясом питается кормящая его.

Взращенный постом во чреве матери, младенец и по рождении как будто требовал от матери поста. И Мария, действительно, стала еще строже поститься: она совсем оставила мясную пищу, и лишь после этого младенец, кроме среды и пятницы, питался молоком матери.

После Варфоломея у Кирилла и Марии родился третий сын Петр. Своих детей супруги воспитывали в Законе Божиим, благочестии и целомудрии. Когда пришло время, боярин Кирилл отдал сыновей учиться грамоте. В то время на Руси воспитание детей велось в строго церковном духе, под сенью храма Божия. Обучение грамоте считалось делом священным. Школы учреждались попечениями епископов.

Явление Старца

Епископом Ростовским тогда был Прохор, муж учительный и благочестивый. Под его руководством проходило обучение сыновей боярина Кирилла. Стефан и Петр учились успешно, а Варфоломею грамота не давалась. Часто уединялся Варфоломей и проливал горькие слезы о своей неспособности. По ночам он вставал с постели и в горячей молитве испрашивал себе у Бога дар понимания науки. И Господь услышал молитвы святого отрока. Посланный однажды отцом в поле искать лошадей, Варфоломей увидел под дубом молящегося старца-монаха. Ему он высказал свою сердечную скорбь, прося святых молитв о даровании ему способности к учению. Старец, воздев руки, помолился о нем и дал отроку частицу святой просфоры «в знаменование благодати Божией и разумения Святого Писания». Варфоломей упросил его посетить их дом.

Приняв благословение от старца, Кирилл и Мария предложили ему радушное угощение. Но гость сказал, что прежде следует вкусить пищи духовной, и направился в моленную, которая раньше имелась в каждом доме благочестивых князей и бояр. Старец дал Варфоломею книгу в руки, хотя тот отговаривался неумением, и велел ему читать псалмы. Произошло чудо: отрок начал читать спокойно и внятно. Родители же и братья его, услышав это, «удивились неожиданному его разуму и

мудрости и прославили Бога, давшего ему такую благодать».

Святой гость благословил праведных хозяев и возвестил пророчески, что сын их «будет некогда обителем Пресвятой Троицы и многих приведет за собою к уразумению Божественных заповедей». Благочестивые бояре проводили странника за ворота, и вдруг он стал невидим. С Варфоломеем же произошла чудесная перемена: какую бы книгу ни раскрыл он – тотчас же начинал читать ее без всякого затруднения, понимая и смысл прочитанного.

Переезд в Радонеж

Подрастая, Варфоломей по средам и пятницам не вкушал никакой пищи, а в остальные дни питался только хлебом и водой. Он уклонялся от детских игр, шуток, смеха и пустословия, любил храм Божий и чтение священных книг, часто целые ночи проводил без сна в молитве. Видя такие подвиги своего сына, Мария сильно опасалась, что суровый образ жизни может повредить его здоровью, и убеждала сына смягчить строгость поста и своих подвигов. Но юный подвижник со смирением просил ее не отклонять его от воздержания, которое так сладко и полезно для его души. Удивилась мать разумному ответу отрока и более уже не мешала его доброму намерению, тем более, что и здоровье его нисколько не страдало от воздержания и поста.

По Промыслу Божию, после «Туралыкова нашествия» 1327 года семейство переехало в почти неизвестный тогда край, в село Радонеж, и поселилось там близ церкви Рождества Христова. Варфоломей всей душой стремился к жизни подвижнической. «Отпусти меня, батюшка, с благословением, - говорил он, - и я пойду в монастырь». «Помедли чадо, - отвечал ему на это отец, - сам видишь, мы стары и немощны, послужить нам некому. У братьев твоих немало забот о своих семьях. Мы радуемся, что ты печешься, как угодить Господу Богу. Это намерение благое. Только послужи нам немного, проводи нас в могилу, тогда и иди с Богом в обитель святую». Так отвечал ему святой Кирилл, указывая на старость свою и своей супруги, а втайне, вероятно, имея в виду молодость сына, тем самым давал ему время еще испытать самого себя и утвердиться в святом намерении.

И благодатный сын повиновался. Он прилагал все свое старание угодить престарелым родителям, чтобы упокоить их старость и заслужить себе их благословение и молитвы. Между тем дух иночества нечувствительно сообщался от сына к родителям. В то время на Руси среди людей всех сословий был распространен благочестивый обычай принимать под старость монашество, чтобы приуготовить и очистить душу свою для жизни вечной. Последовали этому обычаю и праведные супруги.

Последние годы жизни Кирилла и Марии

В трех верстах от Радонежа находился Покровский Хотьков монастырь. Здесь, приняв сначала монашеский постриг, а затем схиму, преподобные Кирилл и Мария

в непрестанной молитве и богомыслии проводили последние годы своей жизни. Есть предположение, что перед смертью они благословили Варфоломея на иноческий подвиг двумя иконами: Божией Матери Одигитрии и святителя чудотворца Николая. Отягощенные болезнями и старостью схимники-бояре недолго подвизались в своем новом звании. Около 1337 года они с миром отошли к Господу. Дети почтили их слезами сыновней любви и похоронили под сенью той же Покровской обители, которая с того времени сделалась последним приютом и усыпальницей рода Сергиева. Отдавая последний долг, Варфоломей неотлучно провел в Хотьковом монастыре сорок дней, поминая новопреставленных родителей. Оставшееся наследство поручил он младшему брату Петру, а сам решил искать пустынного жития.

Он уговорил старшего брата инока Стефана идти вместе с ним. Они поселились в дремучем лесу на горе Маковец, поставили крест, построили церковь и келию. По благословению митрополита Феогноста церковь была освящена во имя Живоначальной Троицы в 1340 году. 7 октября 1342 года игуменом Митрофаном Варфоломей в 28-летнем возрасте был пострижен в монашество с именем Сергей. Каждый день совершая Божественную литургию, игумен в течение семи дней причащал новопостриженного. В 1354 году инок Сергей был рукоположен во иеромонаха епископом Волынским Афанасием, который замещал на митрополичьей кафедре святителя Алексия, отбывшего в Византию. Преподобный избрал путь спасения, путь жизни, путь Богообщения. Он пришел в пустынь, пребывал в молитве и посте, претерпел тяжелую брань от бесов, и Господь даровал ему крепкое оружие Духа Пресвятого. Постепенно к нему стали стекаться иноки, жаждущие пустынного подвига. Так возник монастырь, превратившийся в великую Лавру.

Святой Сергей был достойной отраслью своих благочестивых родителей. Преподобные супруги Кирилл и Мария воспитали своего сына в благочестии, вложили в его душу любовь к Богу и Церкви, к труду, милосердию и родной земле. Приняв от них это богатое духовное наследство, Преподобный щедро передавал его русским людям. На Святой Руси и за ее пределами все, кто обращается к преподобному Сергию, верят, что и его родители имеют великое дерзновение у престола Божия. Чувствуют православные, что слышат святые родители Сергиевы молитвы их, и еще больше укрепляются в вере, видя знамения и чудеса, совершаемые преподобными Кириллом и Марией.

В год 600-летия со времени преставления Преподобного Сергия (1992г.) Архиерейский Собор Русской Православной Церкви, причислил преподобных схимонаха Кирилла и схимонахиню Марию к лику святых угодников Божиих. Память преподобных Кирилла и Марии празднуется 28 сентября, 18 января, 6 июля (Собор Радонежских святых), а также в четверток Седмицы мытаря и фарисея.





Коняхин Иван, студент 3 курса РПДС

ПРЕПОДОБНЫЙ СЕРГИЙ РАДОНЕЖСКИЙ И ЕГО БЛИЖАЙШИЕ УЧЕНИКИ. ИХ ЗНАЧЕНИЕ В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Житие Преподобного Сергия

Преподобный Сергий Радонежский родился в селе Варницы, под Ростовом, 3 мая 1314 года в семье благочестивых и знатных бояр Кирилла и Марии. При Крещении он был наречен именем Варфоломей. Уже в детстве он наложил на себя строгий пост, ничего не ел по средам и пятницам, а в другие дни питался только хлебом и водой. Варфоломей вместе с братом Стефаном удалился для пустынножительства в лес. Сначала они поставили келию, а потом небольшую церковь, и по благословению митрополита Феогноста она была освящена во имя Пресвятой Троицы. Но вскоре, не выдержав трудностей жизни в пустынном месте, Стефан оставил брата и перешел в Московский Богоявленский монастырь. Варфоломей же 7 октября 1337 года принял пострижение в монашество от игумена Митрофана с именем святого мученика Сергия и положил начало новому жителству во славу Живоначальной Троицы. Претерпевая искушения преподобный восходил от силы в силу. Постепенно он стал известен другим инокам, искавшим руководства.

Преподобный Сергий всех принимал с любовью, и вскоре в маленькой обители составилось братство из двенадцати иноков. Их опытный духовный наставник отличался редким трудолюбием. Своими руками он сам построил несколько келий, носил воду, рубил дрова, выпекал хлеб, шил одежду, готовил пищу для братии и смиренно выполнял другие работы. Тяжелый труд преподобный Сергий соединил с молитвой, бдением и постом. Братия удивлялись, что при таком суровом подвиге здоровье их наставника не только не ухудшалось, но еще более укреплялось. Не без труда иноки умолили преподобного Сергия стать игуменом в обители. В 1354 году епископ Волынский Афанасий возвел преподобного Сергия в сан игумена. Своим житием преподобный Сергий Радонежский дал тот образец наставника, в котором так нуждались братия, и это впоследствии принесло свои плоды в раз-

витии монашества. У преподобного Сергия Радонежского было много учеников. Я расскажу о двух из них.

Преподобный Афанасий

Примерно в 1373 году князь Владимир Андреевич, основатель Серпухова, пожелал устроить в этом городе иноческую обитель как лучшее училище благочестия. Он пригласил к себе преподобного Сергия и просил его совета. Святой старец благословил доброе намерение князя и вместе с ним осмотрел место будущей обители. Место это называлось Высоким, потому что находилось на возвышенном берегу Нары, близ Оки, в лесу, в версте от города. 2 декабря 1373 года преподобный Сергий заложил храм обители в честь Зачатия праведной Анною Пресвятой Богородицы. Князь просил старца оставить строителем новой обители пришедшего с ним ученика, преподобного Афанасия. Афанасий, в миру Андрей, еще в юности пришел к угоднику Божию в его Радонежскую пустыню, и старец очень любил его за его беспрекословное послушание и смирение. Преподобному Сергию жаль было отпустить от себя Афанасия, а блаженному Афанасию не хотелось расстаться с богомудрым Сергием, но: «Так угодно Господу», - сказал старец, и Афанасий повиновался. При содействии благочестивого князя строительство обители было вскоре окончено, и к Афанасию собралось много братьев. Преподобный Сергий не раз посещал своего ученика в Серпухове и прислал сюда своего будущего преемника, преподобного Никона, который стал здесь первым иноком, а потом и пресвитером. Князь построил в обители каменный храм, и митрополит Киприан сам освятил его. С этого времени между Святителем и Высоцким игуменом установилась самая тесная духовная дружба, Киприан не раз писал Афанасию самые дружеские послания, а искренно преданный ему игумен разделял скорби Святителя, сопутствуя ему в Киев и Царьград.

Преподобный Андроник

В 1358 году митрополит Алексий попал в сильный шторм в византийской бухте Золотой Рог близ Константинополя. Он дал обет, что если останется жив, то построит в Москве собор в честь того святого, чья память праздновалась в тот день. Буря застигла его в день Спаса Нерукотворного, и, вернувшись в Москву, в 1361 году Алексий основал Спасский монастырь с главным деревянным собором в честь Спаса Нерукотворного. Настоятелем монастыря стал один из учеников преподобного Сергия Радонежского Андроник, причисленный впоследствии к лику святых. Поэтому монастырь называется Спасо-Андрониковым. При игумене Александре в 1420 году на месте деревянного собора был возведен новый, каменный, сохранившийся до наших дней. Расписывали его знаменитые древнерусские мастера во главе с Андреем Рублевым. Преподобный Андрей Рублев принял постриг в этом монастыре и долгое время был его монахом. Здесь же иконописцы

были похоронены (по старым сведениям - в соборе на том месте, где стояла его колокольня). В настоящее время их могилы не удастся обнаружить. В старину этот монастырь также был традиционным местом погребения московской аристократической знати - и не только живших в районе Рогожской и Таганки купцов, промышленников, но и всей Москвы.

Учениками и духовными друзьями преподобного Сергия основано до сорока монастырей. Из них, в свою очередь, вышли основатели еще до пятидесяти монастырей, так что духовное потомство великого Радонежского подвижника распространилось по всей Северо-восточной Руси, повсюду зажигая благодатный огонек духовной жизни и разливая свет просвещения христианского. Древнему избраннику Божию, великому отцу верующих, было некогда сказано: «Воззри на небо и изочи звезды, аще возможеша исчести я... тако будет семя твое» (Быт. 15, 5). И преподобному Сергию, великому отцу иноков, было показано в видении множество птиц и сказано: «Посмотри кругом!.. Так умножится стадо учеников твоих!» И сбылось это обетование небесное. Точно птички райские, разлетелись птенцы Сергиевы из родного гнезда Радонежского по всему востоку и северу Русской земли и прославили Господа своею дивною жизнью. Будто звезды по небу полуночному рассыпались они по лицу родной земли и ярко горят по всему необъятному пространству ее пределов северных. И пока не заслонят собою этого дивного сияния суетные облака мудрований человеческих, пока будет веять на Руси дух истинного православного подвижничества, дотоле не будут страшны ей никакие напасти!





Куликов Иван, студент 3 курса РПДС

ФОРМИРОВАНИЕ И РАЗВИТИЕ АРХИТЕКТУРНОГО КОМПЛЕКСА ТРОИЦЕ-СЕРГИЕВОЙ ЛАВРЫ ДО XVII вв., ЕГО ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Прославленная обитель Живоначальной Троицы основана преподобным Сергием Радонежским в 1337 г. На протяжении столетий Троице-Сергиева лавра является одной из самых почитаемых общерусских святынь, крупнейшим центром духовного просвещения и культуры. В ее стенах подвизался сонм подвижников Русской Православной Церкви, в их числе прп. Никон Радонежский, прп. Максим Грек, духовные писатели прп. Епифаний Премудрый и Пахомий Логофет. Священноархимандритами Лавры были святители Московские Филарет (Дроздов; †1867) и Иннокентий (Вениаминов; †1879), а также сщмч. митр. Владимир (Богоявленский; †1918).

В Лавре веками собиралась уникальная библиотека рукописных и старопечатных книг. Постриженниками Лавры основаны и духовно обустроены сотни русских монастырей. В 1608-1610 гг. обитель выдержала осаду тридцатитысячного войска польско-литовских интервентов (осажденных в самом монастыре насчитывалось около трех тысяч). Беспрецедентная по мужеству оборона монастыря ознаменовалась чудесными явлениями прп. Сергия Радонежского и других угодников Божиих, укреплявших дух героев-защитников православной твердыни.

Троицкий собор

Многочисленные архитектурные сооружения Троице-Сергиевой Лавры выстроены лучшими зодчими страны в XV—XIX вв. Ансамбль монастыря включает более 50 зданий различного назначения. К XVII в. архитектурный ансамбль включал: Троицкий собор (1422—23), Духовскую церковь-звонницу (1476), Успенский собор (1559—85), крепостные стены и башни XVI—XVII вв.

Троицкий собор – главный соборный храм и древнейшее из сохранившихся сооружений Троицкого монастыря.

Преподобный Сергий, удалившись для подвижничества в лесную пустынь, начал с того, что поставил себе там церквичу, или маленькую церковь, во имя святых Троицы; эта церквичка, или маленькая церковь (подразумевается деревянная, как и две последующие), и была родоначальницей нынешнего Троицкого собора. Спустя некоторое время после того, как около келии преподобного Сергия составилась монастырь, он получил возможность заменить маленькую церковь большой, или настоящей, церковью, что он и сделал. Эта вторая его церковь сгорела в 1408 году, в нашествие Едигеево, когда татарами выжжен был весь монастырь.

Вместо сгоревшей церкви преподобный Никон, преемник преподобного Сергия, при котором имел место пожар, поставил в возобновленном им монастыре третью церковь святой Троицы, которая освящена была 25 сентября 1411 года.

В 1422 году при том же преподобном Никоне были обретыены нетленными мощи преподобного Сергия, и над мощами Сергия Никон решил поставить вместо деревянной церкви, какова была поставленная им, каменную церковь. Эта каменная церковь, построенная преподобным Никоном, и есть донныне существующий Троицкий собор. Белокаменный Троицкий собор является одним из важнейших памятников раннемосковского зодчества. С Троицкого собора началось формирование уникального архитектурного ансамбля монастыря.

Древнейшая роспись внутренних стен собора, выполненная в 1425–1427 гг. преподобными иконописцами Андреем Рублевым и Даниилом Черным, к сожалению, до нас не дошла. Сохранившаяся роспись выполнена в 1635 г. и воспроизводит древнюю иконографию первоначальной росписи.

Преподобный Никон построил Троицкий собор при содействии князей и бояр, почитателей памяти преподобного Сергия. Главным среди них, наиболее содействовавшим Никону в построении церкви, был крестный сын преподобного Сергия – князь Звенигородско-Галический Юрий Дмитриевич (сын Донского).

Духовская церковь

Церковь Сошествия Святого Духа на апостолов или Духовская церковь (1476–1477 гг.) построена на месте древней деревянной церкви и представляет собой уникальный для московской архитектуры XV в. пример церкви с подкупольной звонницей (церкви «иже под колоколы»). Висевший на звоннице церкви особый – «всполошной» – колокол во время польско-литовской осады монастыря 1608–1610 гг. возвещал защитникам обители об опасности. Приглашенным псковским мастерам удалось гармонично соединить в этом памятнике характерные черты московской и псковской архитектуры. Храм украшает иконостас розового дерева, иконы для которого выполнены в середине XIX в. лаврскими иконописцами. В отличие от белокаменного Троицкого собора церковь сложена из кирпича – плинфы, ставшего в это время основным строительным материалом. Цоколь храма и перспективные порталы выполнены из белого камня. В храме, у северной его стены, почивают святые мощи преподобного Максима Грека († 1556),

а у южной стены – преподобного Антония Радонежского (†1877).

Никоновская церковь

Никоновская церковь расположена с южной стороны Троицкого собора, вплотную к нему. Храм был воздвигнут в 1548 г. над гробом преподобного Никона Радонежского (†1428), ученика и преемника преподобного Сергия Радонежского. Никоновская церковь поставлена над его, Никона, гробом. Преподобный Никон погребен вне Троицкого собора, у южной его стены, против того места, на котором в самом соборе погребен был преподобный Сергий, поэтому Никоновская церковь пристроена вплотную к Троицкому собору. В 1623 году, то есть спустя 75 лет, на место этой первой церкви была поставлена новая, большая против нее церковь; она стоит по сей день. Имея длины немного более половины Троицкого собора, а именно 4 сажени 2 аршина, она несколько выдается своим алтарем вперед алтаря собора, а ее задняя, или западная, стена – в расстоянии одного аршина от южных дверей в собор; ширина ее – 4 сажени с половиной, так что она почти совсем квадратная. Первоначальная роспись храма (1635) и первоначальный иконостас до нас не дошли. В настоящее время храм украшают резной золоченый иконостас и сень над гробницей преподобного Никона, выполненные в середине XX в. в стиле русской резьбы XVII в.

Установленная над гробницей икона «Преподобный Никон Радонежский с житием» – одно из лучших произведений замечательного иконописца, монахини Иулиании (Соколовой; 1899–1981). Внутри церкви, в северо-западном ее углу, в раке, выполненной из дерева и украшенной тонкой резьбой, покоятся святые мощи преподобного Никона Радонежского. В описи монастыря 1641 года сказано, что глава на церкви обита немецким железом (жестью), а крест на главе золочен.

Успенский собор

Успенский собор Троице-Сергиевой Лавры был сооружен по повелению царя Иоанна Грозного и строился на протяжении 1559–1585 гг. По своей архитектуре пятиглавый Успенский собор очень близок послужившему для него образцом одноименному собору Московского Кремля, превосходя его по размерам. Это самый большой храм Троицкого монастыря, но поставлен он так, что его торжественное величие не подавляет собой другие, более древние и меньшие по размерам постройки монастыря. Успенский собор ограничивает соборную площадь с востока. Фрески, покрывающие его стены, столпы и своды были выполнены в 1684 г. артелью ярославских и троицких иконописцев, возглавляемых известным мастером Дмитрием Григорьевым. В росписи участвовали 35 мастеров иконописцев, которые расписали храм за одно лето (100 дней).

Крепостные стены и башни

Каменная крепость вокруг Лавры была построена в 1540–1550 гг., в начальный

период царствования Иоанна IV (Грозного), в период войн Московского царства с Казанским ханством, и предназначалась для защиты подступов к Москве с северо-востока. Для строительства крепости Лавра получила огромную сумму – 3 тысячи рублей и разрешение беспошлинно и безденежно добывать камень и жечь известь, в чьих бы владениях они не находились. Привлеченные к строительству крепости крестьяне царским указом были освобождены от государственных податей и повинностей. Первоначально крепостные стены вокруг Лавры достигали 6 метров высоты при толщине 3,5 метра.

Троице-Сергиева лавра – крупный духовный центр, сыгравший огромную роль в развитии русской истории. Здесь происходили важнейшие события, зачастую решавшие судьбу русского государства. В Троице-Сергиевом монастыре заключались важные государственные договоры, приезжали на богомолье великие князья, получали крещение наследники престола. Ученики Сергия Радонежского, вышедшие из стен Троице-Сергиевой лавры, создали на землях Святой Руси более 70-ти новых православных монастырей.

Монастырь был и является значимой и неотъемлемой частью культурной истории России. Здесь составлялись летописи, переписывались рукописи, писались иконы; в XV веке здесь было создано «Житие преподобного Сергия Радонежского», один из крупнейших памятников старорусской литературы, ценнейший исторический документ.

Архитектурный ансамбль монастыря, сложившийся в XV-XIX веках, поражает своим великолепием. Памятники архитектуры представляют все эпохи и стили, и в каждом из них прослеживаются характерные особенности того или иного исторического периода.

Величие и красота монастыря вызывали восхищение всех, кто видел его. Известный сирийский путешественник Павел Алеппский, побывавший здесь в середине XVII века, писал, что Троице-Сергиев монастырь «не имеет себе подобного не только в стране Московской, но и во всем мире».





Рыченков Сергей, студент 3 курса РГДС

ТРОИЦЕ-СЕРГИЕВ ВАРНИЦКИЙ МОНАСТЫРЬ

Троице-Сергиев Варницкий монастырь славен как родина преподобного Сергия Радонежского. Историю Варницкого монастыря не назовешь простой. Он разорялся поляками, влачил нищенское существование, был почти до основания разрушен в годы советской власти. От монастыря почти ничего не осталось. Но монастырь на родине преподобного Сергия возродился. По преданию его земли принадлежали благочестивым Кириллу и Марии - родителям преподобного Сергия.

Имя Сергия Радонежского в первую очередь прочно связано с Троице-Сергиевой Лаврой, стоящей на том месте, где когда-то преподобный Сергий вместе со своим старшим братом Стефаном основал Троицкую обитель. Но не многие знают, что родина преподобного – Ростов Великий. Как же так случилось, что урожденный ростовец Сергий называется Радонежским? Причиной тому стало разорение родителей Сергия, принадлежавших к древнему ростовскому боярскому роду. По разным сведениям, виноваты были и недороды земли, и вынужденные отлучки вместе с княжескими посольствами в Орду, и разорение от татар, а также и от воевод Московского князя Ивана Даниловича Калиты Василия Кочевы и Мина, участвовавших в подавлении мятежа ростовцев, восставших против чужеземцев. Так или иначе, к старости родители Сергия обеднели и были вынуждены покинуть родной город. Из-под Ростова они перебрались в Радонеж, где и провели в благочестии остаток своих дней. Похоронены Кирилл и Мария в Покровском монастыре в Хотькове, где и по сей день покоятся их мощи. До самой смерти родителей Сергий жил с ними и только после этого принял монашеский постриг.

Название Троицкого монастыря получил по первоначально воздвигнутому при нем храму в честь Живоначальной Троицы. Причину же построения

начального храма именно в честь Живоначальной Троицы существующее местное предание тесно связывает с тем обстоятельством, что место это в XIV веке входило в состав поместья Кирилла и Марии, благочестивых родителей преподобного Сергия, Радонежского чудотворца. Согласно преданию на этом самом месте явился ангел Господень отроку Варфоломею (мирское имя преподобного Сергия). С целью увековечить в памяти грядущих поколений место родины великого сподвижника Земли русской, благочестивые наши предки воздвигли храм и обитель в Варницах Ростовских и назвали ее Троицкой в подражание основанной Сергием обители Троицкой (ныне Троицко - Сергиева Лавра). Варницкая обитель стала памятником преподобному Сергию на Ростовской земле. Основание обители – редкий случай в традициях Русской Православной Церкви, когда место рождения святого возымело особое почитание. В разное время в монастыре возносили свои святые молитвы первый русский Патриарх Иов, святитель Димитрий, митрополит Ростовский, святитель Филарет, митрополит Московский, святой праведный Иоанн Кронштадтский, святой Патриарх Тихон и многие другие выдающиеся подвижники и деятели Церкви и государства.

Основана обитель была в 1427 году, пять лет спустя после обретения честных мощей игумена Радонежского. В то время в Ростове и его окрестностях еще живы были люди, которые слышали рассказы своих родителей о преподобных Кирилле и Марии и могли указать основателю монастыря, архиепископу Ростовскому Ефрему, место, где некогда находился их дом. Неизвестно, какое имя носило в то время это селение, расположенное близ речек Ишни и Песошни (последнюю, заросшую травой, сейчас не так-то легко заметить — она открывается взгляду лишь во время разлива). В XVI—XVII веках оно называлось Никольской слободой, об этом мы узнаем из писцовых книг («в слободке Никольской, где бывали варницы на речке Ишне...»). Название это происходило от храма свт. Николая, разобранный вследствие своей ветхости в конце XVII века. В указанное время слобода была довольно многолюдной, здесь стояло три храма, из которых к концу XVIII столетия остался лишь один — во имя свт. Климента, Папы Римского. Процветание слободки уместно связать с соляным промыслом. Когда добыча соли прекратилась, то и слобода начала пустеть. От соляных варниц ей осталось лишь имя, под которым она известна и сейчас. А монастырь между тем жил своей смиренной жизнью. Подвижников, известных особыми молитвенностью и прозорливостью, здесь не было, святынь, ради которых паломники были бы готовы преодолевать десятки и сотни верст, — тоже. И поэтому отнюдь не странно, что долгое время он оставался не просто бедным, а очень бедным, и не имел каменных храмов даже в XVII веке, когда уже во многих городских и «пригородных» обителях они появились. Во время польско-литовского нашествия Варницкий монастырь не избежал печальной участи — интервенты сожгли его и разграбили, выместив на монахах свое недовольство тем, что «мало пограбилось». После этого обитель влачила самое жалкое существование вплоть до

1624 года, когда царь Михаил Федорович дал ей жалованную грамоту. Состояние монастыря несколько поправилось, однако благополучным его все же назвать было сложно.

В 1725 году последовало определение архиепископа Ростовского и Ярославского Георгия, согласно которому Варницкий монастырь обращался в девичий и сюда переводились монахини Рождественского монастыря. В том же 1725 году игуменья и сестры обратились к преосвященному Георгию с прошением перевести их обратно в Рождественский монастырь, так как в Варницком, находившемся в некотором удалении от города, ощущался недостаток во всем, начиная с воды и кончая дровами. Монахини пробыли в монастыре до 1731 года, после чего он снова был обращен в мужской. Все монастырские строения Троицкой обители на родине Преподобного в течение трех с половиной веков (с основания в 1427 году и до 1770 года) оставались деревянными. В 1770 г. епископ Ростовский Афанасий (Вольховский, 1763 – 1776; до принятия святительского сана был архимандритом в Троице-Сергиевой Лавре) построил в монастыре на собственные средства первое каменное здание - соборную церковь во имя св. Троицы. В храме имелись два придела: во имя прп. Сергия Радонежского и свв. Кирилла и Афанасия Иерусалимских.

Собор с трехъярусной колокольной над папертью был воздвигнут в 1771 году. 16 октября 1771 года состоялось его освящение. На соборной колокольне изначально было девять колоколов. В 1892 году был надстроен четвертый ярус колокольни – для пожертвованного колокола. В 1826 году в обители появился храм в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы. В 1848-1852 годах была сооружена монастырская ограда. К концу XIX века архитектурный облик монастыря получил свое завершение.

Известно, что Варницкий монастырь никогда не был большим и богатым, но повсеместно был известен и неизменно почитался верующим народом. В 1892 году в обители торжественно отмечалось 500-летие со дня преставления преподобного Сергия. Эту дату решено было ознаменовать делами милосердия и служения ближним – строительством странноприимного дома, богадельни и училища, что и было выполнено в кратчайшие сроки.

5 июля 1913 года, в день памяти обретения мощей преподобного Сергия Радонежского, Божественную Литургию в Троицком соборе обители служил святитель Тихон (Белавин, 1907-1913), архиепископ Ярославский и Ростовский, будущий Патриарх Московский и всей России. За шесть лет своего пребывания на Ярославской кафедре святитель Тихон трижды бывал в Троице-Варницком монастыре. При отъезде святителя Тихона из Ярославской епархии к месту нового служения насельники Варницкой обители подарили ему икону преподобного Сергия.

1 марта 1919 года богоборческой властью монастырь был закрыт, началось изъятие церковных ценностей из обители. В 1924 году из своей кельи был выселен бывший настоятель монастыря восьмидесятилетний архимандрит Георгий. Судьбы монахов разрушенного монастыря неизвестны. В период Советской власти обитель

была практически стерта с лица земли. И разве не чудо столь быстрое возрождение монастыря? Возрождение даже не из руин, поскольку таковых не имелось, а из ничего: вместо Троицкого собора — помойка, в перестроенном Введенском храме — инкубатор, через территорию бывшей обители проходила дорога, по которой каждый день шли огромные машины, груженные лесом. Ничто не напоминало о молитвенной жизни тихой обители, воздвигнутой в память преподобного Сергия.

Возрождение началось в 1995г., когда обитель стала подворьем Троице-Сергиевой Лавры. Для возобновления богослужебной жизни на родину преподобного Сергия были «командированы» из Троице-Сергиевой Лавры трое монахов — Феодор, Сергей и Никон. В храме прп. Паисия Великого и мч. Уара в первое лето вставили окна, переложили печи и перекрыли крышу. Средства на ремонт собирались при помощи окрестных жителей. Они же приносили иконы. Первым настоятелем подворья был назначен игумен Борис (Храмцов). В 1997 году монастырь в первый раз посетил Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. В 1998 году настоятелем монастыря стал насельник Троице-Сергиевой Лавры иеромонах Силуан (Глазкин), ныне архимандрит. За прошедшее с тех пор десятилетие все храмы древней и славной обители, ее башни и стены восстановлены. Кроме того построен надвратный храм в честь преподобных Кирилла и Марии, а также миссионерский, учебный, братский и жилые корпуса. В обители живет, молится и трудится 17 насельников, имеется пасека и небольшое подсобное хозяйство. Сейчас обитель практически полностью восстановлена, и сюда стекаются паломники со всей России, чтобы почтить память семьи одного из величайших русских святых.

31 июля 2005 года Святейший Патриарх Алексий освятил воскресший из небытия Троицкий собор. Последние несколько лет в монастыре ведется строительство нового храма в честь преподобного Сергия Радонежского. «Это будет храм, — говорил наместник монастыря архимандрит Силуан в 2007 году, когда строительство было еще только в планах, — который займет центральное место в монастыре. Святейший Патриарх благословил строительство, лично подписал проект строительства этого храма». К январю 2009 года заложили фундамент. Предполагается, что закончат его к 700-летию со дня рождения преподобного Сергия, то есть в 2014 году.





Осадчук Вячеслав, студент 3 курса РГДС

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ МОСКОВСКОГО КНЯЗЯ ДМИТРИЯ ДОНСКОГО И КНЯЗЯ ОЛЕГА РЯЗАНСКОГО. МИРОТВОРЧЕСКАЯ МИССИЯ ПРЕПОДОБНОГО СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО

Осенью 1385 года из Москвы в Рязань отправилось многочисленное боярское посольство во главе с игуменом Троицкого монастыря преподобным Сергием Радонежским. Посольство ставило перед собой непростую задачу: заключить «вечный мир» между Москвой и Рязанью после разгрома Олегом Рязанским московского войска под городом Перевитском.

История военного противостояния Рязани и Москвы берет свое начало с 1301 года, когда московский князь Даниил Александрович при пособничестве некоторых рязанских бояр взял в плен рязанского князя Константина Романовича.

Обоснованием к походу на Рязань послужило давнее желание московских князей «округлить свои границы» и взять Коломну, главный рязанский форпост, запирающий устье реки Москвы при впадении ее в реку Оку и контролирующий Владимирское порубежье. В 1305 году сын Даниила Александровича, Юрий, приказал убить пленного рязанского князя Константина Романовича, а Коломну присоединил к Москве. Для закрепления за собой отнятой Коломны зять хана Узбека, князь Юрий Даниилович, в 1320 году ходил ратью на Рязань, на князя Ивана Рязанского. Этот поход закончился подписанием мирного договора с Рязанью.

В 1327 году карательные татарские отряды во главе с московским князем Иваном Калитой подавили антиордынские выступления в Твери и в Рязани, а великий рязанский князь Иван Ярославович и князь Василий Рязанский были казнены. Во время княжения Калиты продолжались захваты рязанских земель. Вероятно, в то же время у Рязани был отнят другой стратегически важный центр на правобережье Оки, Лопасня.

О Лопасне, как о московском владении, впервые говорится в духовном завещании Калиты, датированном 1339 годом. Активизация борьбы за возвращение захваченных земель произошла во время правления Олега Ивановича Рязанского

(1350-1402). В 1353 году рязанские войска взяли Лопасню.

С.М. Соловьев уточняет количество «Лопастеньских мест»: «В год смерти Симеоновой рязанцы взяли Лопасню, захватили здесь наместника Александра Михайловича, отвели в Рязань и держали там в большом томлении, пока не выкупили его из Москвы. Лопасня, принадлежащая к уделу малолетнего серпуховского князя Владимира Андреевича и шесть других мест были потеряны, но этот урон был вознагражден другими приобретениями в Рязанской области». Обмен землями, следовательно, произошел после взятия Лопасни, во время княжения Ивана Ивановича Красного. Предполагается, что первый земельный обмен случился после смерти Ивана Александровича Рязанского, в 1350 году, во время начала княжения малолетнего князя Олега Рязанского, когда бывшие рязанские территории — Лопасню, Жадень городок, Дубок, Броднич — по неизвестной причине обменяли на левобережные заокские рязанские земли. Обмен был далеко неравноценным для Рязани. Но и эти договорные обязательства Москва не выполнила, взяв «отъменьные места» и не отдав Лопасню, поэтому и последовал рязанский поход на Лопасню в июне 1353 года.

Дальнейшее развитие событий показало, что Лопасня и Коломна продолжали оставаться камнем преткновения в отношениях между Москвой и Рязанью.

В 1358 году для установления прочных границ между двумя княжествами приехал татарский царевич Мамат-Хожа. Московский князь Иван Иванович Красный от услуг посредника отказался, не пустив его в свои пределы. Царевич неожиданно был отозван в Орду, а затем казнен по ханскому повелению.

В 1370 году князь Владимир Пронский и Олег Рязанский оказали военную поддержку Дмитрию Ивановичу Московскому в его противостоянии с литовским князем Ольгердом. Олег выступил на стороне Москвы против своего тестя Ольгерда.

За эту помощь Москва ответила неожиданным вторжением в рязанские земли, объяснив свои действия тем, что князь Олег просил отдать ему Лопасню за оказанную помощь в борьбе с Ольгердом, но которую Москва посчитала недостаточной. 14 декабря 1371 года, в Филиппов пост, московские войска во главе с воеводой Дмитрием Волинским напали на Рязань. Недалеко от города, возле села Скорнищева, произошла ожесточенная битва, в результате которой Олег Рязанский потерпел поражение и потерял великокняжеский стол, а великим князем стал ставленник Москвы, Владимир Пронский. Весной 1372 год Олег вернул себе великое княжение и привел пронского князя в свою волю.

В 1382 год на Москву напал хан Тохтамыш. Князь Дмитрий Донской бежал в Кострому. Столицу остался защищать литовский князь Остей, внук Ольгерда. Москва была разграблена и сожжена. На обратном пути Тохтамыш прошелся огнем и мечом по Рязанской земле. Обвинив Олега Рязанского в оказании помощи Тохтамышу, московский князь вторгся в Рязанское княжество и сделал ей разорение хуже татарского.

Князь Олег Рязанский был вынужден заключить неравноправный договор с

князем Дмитрием Московским, по которому князь Олег понес территориальные потери, уступив московскому князю Талицу, Выползов, Такасов.

Три года князь Олег собирал силы, чтобы отомстить своему обидчику. 25 марта 1385 года рязанский князь взял Коломну и захватил в плен московского наместника Александра Остея. Московский князь послал на Олега многочисленную рать во главе с двоюродным братом Владимиром Андреевичем Серпуховским и воеводой Михаилом Андреевичем Полотским, внуком Ольгерда. В том же 1385 году, в битве под Перевитском рязанцы разгромили объединенные силы московской коалиции. Князь Олег Рязанский взял убедительный реванш за давнее поражение под Скорнищевым. Теперь Рязань, впервые за все время военного противостояния между двумя княжествами, могла диктовать свои условия Москве.

Князь Дмитрий Донской запросил мира. Несколько раз присылал он своих бояр на переговоры, но князь Олег не соглашался, поскольку его не устраивали московские предложения. Видимо, и Москве не нравились территориальные претензии князя Олега, касающиеся заключения мира.

В сентябре 1385 года князь Дмитрий Иванович посетил Троицкий монастырь и пожелал, чтобы настоятель обители, игумен Сергей Радонежский, возглавил посольство к рязанскому князю: «Месяца Сентября князь великий Дмитрей Иванович идее в монастырь к Живоначальной троице, к преподобному игумену Сергию, в Радонеж; и молебна совершив Господу Богу и пречистой Богородице, и святую братью накорми и милостыню даде, глаголаше с молением преподобному игумену Сергию, дабы шел от него сам преподобный игумен Сергей посольством на Рязань ко князю Олегу о вечном мире и о любви <...>».

Осенью того же года, в Филиппово говенье, Сергей Радонежский во главе московского посольства отправился в Рязань. Как повествует местное предание, игумен Сергей прибыл в Рязань, переночевал в Троицком монастыре, а утром направился в город на переговоры с князем Олегом Ивановичем.

История не донесла до нас всех сложностей и деталей переговорного процесса, поскольку сам текст мирного договора не сохранился. Летописи, тем не менее, зафиксировали стратегию и тактику троицкого старца, приведшую к заключению «вечного мира» между двумя великими князьями. Летописец пространно описывает поведение игумена Сергия на этих переговорах: «...преподобный же игумен Сергей, старец чудный, тихими и кроткими словесы и речми и благоуветливыми глаголы, благодатию данною ему от Святаго Духа, много беседовав с ним о ползе души, и о мире, и о любви; князь велики же Олег преложи сверепьство свое на кротость, и утишися, и укротися, и умилися велми душею, <...> и взял с великим князем Дмитрием Ивановичем вечный мир и любовь в род и род». Рязанская миссия Сергия Радонежского завершилась подписанием «вечного мира».

Этот мир, как мы знаем, был закреплен в 1386 году браком Федора, сына Олега, с дочерью Дмитрия Донского Софией. Оба (и Федор, и София) покоятся в Христорождественском соборе Рязанского Кремля.

Так закончилось восьмидесятипятилетнее военное противостояние между Москвой и Рязанью. «Вечный мир», действительно, оказался вечным и никогда больше не нарушался. С того времени не было ни одной войны не только между Олегом и Димитрием, но и между их потомками», – замечает историк Дмитрий Иловайский.

Мирным соглашением 1385 года Рязань и Москва заложили прочные основы будущей российской государственности, чему в немалой степени способствовала добрая воля великого игумена Троицкого монастыря преподобного Сергия Радонежского.





Веденеев Александр, студент 3 курса РГДС

ИСТОРИЯ СВЯТО-ТРОИЦКОГО МУЖСКОГО МОНАСТЫРЯ ГОРОДА РЯЗАНИ (ДО 1917 ГОДА)

Начало

Рязанский Свято-Троицкий монастырь расположен в западной части Рязани при впадении реки Павловки в речку Трубеж. В старину этот монастырь именовался также «Троицким Усть-Павловским», или «Троицким, что усть реки Павловки». В древности эта местность была покрыта лесом, через который пролегалла дорога, ведшая из Переяславля Рязанского в Коломну.

Время основания Троицкого монастыря в точности неизвестно. Одни историки относят его к началу XIII в. (1208 г.), когда Рязанский епископ Арсений I, при князе Романе Глебовиче, «заложил новые укрепления вокруг Переяславля Рязанского...». Другие - к началу правления Рязанским княжеством Олега Ивановича (1351 г.), который, оберегая стольный град от многочисленных набегов, создал вокруг Переяславля Рязанского сеть монастырей-крепостей. Рязанские историки – священник Иоанн Добролюбов и Денисов – считают, что Рязанский Троицкий монастырь был заложен князем Олегом Ивановичем Рязанским в память примирения его с князем Димитрием Ивановичем Московским (Донским) в конце XIV в. По мнению же некоторых, обитель открыта во времена внука Олега Ивановича – Ивана Федоровича, в честь преподобного Сергия, причисленного в 1452 г. к лику святых.

По свидетельству летописей, св. Димитрий Донской, не желая тратить военных сил на борьбу с кн. Олегом Рязанским, поехал в Троице-Сергиеву Лавру и упросил старца-настоятеля Сергия Радонежского провести переговоры с рязанским князем. Исполняя просьбу блгв. Димитрия «тое же осени (1385 г.) в Филипово говенье игумен Сергей сам ездил на Рязань к Ольгу о мире: прежде того многи ездиша к нему, и никто возможе утолити его. Преподобный же старец кроткими словесы и благоуветливыми глаголы много беседовал с ним о мире и любви: князь же Олег преложи свирепство свое на кротость, и умилися душею, и устыдеса столь свята

мужа, и взя со князем великим мир вечный». Однако прп. Сергий не «прямо вступил в княжеский дворец», а перед тем «обношева» (переночевал) в Троицком монастыре, в котором в то время церковь и кельи были деревянные. Символом нерушимости этого союза стал династический брак, заключенный между сыном Олега Ивановича Феодором и дочерью Димитрия Донского Софией.

В XIV – XVI вв. Рязанское княжество многократно подвергалось набегам татаро-монгольских орд, поэтому все «крепости и другие записи», относящиеся к древнейшей истории монастыря, были истреблены. Первое последующее упоминание о монастыре встречается лишь в конце XVI века в Писцовых книгах 1595, 96 и 97 годов, а первым известным настоятелем является «строитель старец Симеон».

Обитель в период с XVII по XX века

В 1697 г. одновременно с Троицкой соборной церковью в монастыре была сооружена колокольня. Она была расположена против той же церкви, в северной части монастырской ограды, обращенной к р. Павловке.

Башни и ограда монастыря были сооружены одновременно с храмами и колокольней. Вначале башен было четыре, а в 1826 г. на юго-восточной стороне возвели пятую.

В ограде монастыря находилось кладбище, на котором были похоронены члены знатнейших фамилий и именитые лица: князья Андрониковы, Вердеревские (5 захоронений), врач Семен Николаевич Гайгеров, погибший в борьбе с эпидемией сыпного тифа в Тамбовской губернии, Дубовицкие, А.М. Живаго, Замятины, архимандрит Иоанн (Оболенский), Князевы, княгиня М.И. Кропоткина, фрейлина Мария, Медынцевы, Нарышкины, Орловы, Рюмины, а также известный русский зодчий Матвей Федорович Казаков за алтарем Сергиевской церкви, у северной ограды монастыря.

С октября 1749 г. по 1753 г., по благословению архиепископа Алексия (Титова), в монастыре находилась арифметическая школа.

В 1795 г. в Троицком монастыре была открыта больница, переведенная владыкой Амвросием (Яковлевым-Орлиным) в Раненбургскую Петропавловскую пустынь.

В 1810 г. из-за неудобства въезжих ворот, находящихся под колокольней, к которым в половодье вода подходила настолько близко, что затрудняла подъезд, устроены были новые ворота на северной стороне монастырской ограды. На фронтоне этих ворот находилось изображение прп. Сергия, благословлявшего иноков обители.

В 1826 г. в Троицком храме возобновлен иконостас и расписан купол. Рядом с новоустроенной башней на юго-восточной стороне возведены деревянная житница и каретный сарай. С северной стороны построены конюшня, сарай для сена и ледник.

В 1830 г. приобретен серебряный ковчег весом 1 фунт 24 золотника.

В 1831 г. на Троицкой церкви снаружи, на восточной стороне восьмерика,

написано изображение Св. Троицы, около него, по сторонам, на ложных окнах – изображения св. Иоанна Предтечи и прп. Сергия Радонежского.

13 сентября 1836 г. в 9 ч. утра мимо монастыря проезжал император Николай I.

В 1845 г. в Сергиевском храме устроен новый иконостас с новыми иконами в одном ярусе.

В 1855 г. вместо деревянного корпуса настоятельских келий, находившегося рядом с колокольней, устроен новый каменный двухэтажный корпус.

В 1865 г. в Троицкой церкви устроен новый трехъярусный позлащенный иконостас с новыми иконами.

В 1870-х гг. к дворовому фасаду настоятельского корпуса пристроен двухэтажный казначейский корпус, а в 1913 г. в южном торце настоятельского здания устроен двухсветный тамбур, соединивший его с казначейским.

В 1880 г. в Троицкой церкви из-за недостатка стеной росписи на 3 стенах размещены писанные на холсте картины в деревянных позолоченных рамах. На них были изображены: «Сошествие Св. Духа на Апостолов», «Нагорная проповедь Спасителя», «Благословение детей», в алтаре, на Горнем месте: «Пресвятая Троица», рядом – предстоящие «Божия Матерь» и «Иоанн Предтеча»; на северной стороне, над жертвенником – «Моление о Чаше».

В 1884 г. при святых вратах, на южной стороне монастыря, открыта одно-классная церковно-приходская школа для мальчиков-сирот, готовившихся к поступлению в духовные училища, в которой обучалось до 50 детей.

24 октября 1902 г. совершалось торжественное богослужение, посвященное 50-летию пребывания иконы Пресвятой Богородицы «Феодоровской» в монастырских стенах. По этому поводу уроженец Рязанской губернии архимандрит Павел (Глебов), наместник Троице-Сергиевой Лавры, прислал преосвященному Владимиру (Благоразумову) письмо и 100 рублей на масло для лампы перед этой чудотворной иконой.

В 1903 г. был выстроен новый каменный двухэтажный братский корпус, расположенный южнее настоятельского. Внутри он был разделен на 2 равные половины: внизу – поперечным, сверху – продольным коридорами. В этом корпусе помещались 10 братских келий, братская трапеза и кухня с подвалом. Окон в нижнем этаже – 18, а в верхнем – 20 с балконом.

На монастырском «экономическом» дворе, сзади братского корпуса, вместо сгоревших в начале сентября 1903 г. деревянных хозяйственных построек, выстроены каменные службы: амбар, хозяйственный сарай, башня с помещениями для рабочих, конюшня и каретный сарай с сеновалом – под железной кровлей.

В 1912 г. производилась перестройка алтаря Сергиевского храма с целью обнаружения захоронения М.Ф. Казакова. Захоронение обнаружено не было.

В 1914 г., в ноябре, в настоятельском корпусе был открыт епархиальный лазарет, предназначавшийся для раненых воинов, прибывавших со фронтов I Мировой войны. Он занимал 5 комнат и был рассчитан на 30 коек.

Кроме того, известно, что на территории монастыря стояла каменная часовня, крытая тесом и была выстроена деревянная богадельня на 2 человека.





ГАРЕТОВСКИЕ ЧТЕНИЯ 2013 ГОДА

В Скопинской епархии в городе Рязске 14-15 июня 2013 года состоялись IX краеведческие чтения, посвященные памяти протоиерея Василия Гаретовского. Форум по традиции проходил в городе, где трудился отец Василий на протяжении многих лет. Задачей Чтений, по заявлению их организаторов, является воспитание в ряжцах патриотических чувств, развитие интереса к истории родного края и увековечение памяти Василия Гаретовского. 2013 год знаменателен двумя датами: 185-летием со дня рождения ряжского краеведа и 130 лет с момента его смерти. Он навсегда обрел покой под сводами Рязжского Благовещенского собора на земле, ставшей для него по-настоящему родной.

Гаретовские Чтения – уникальное явление, их проведение считается важнейшим событием не только для Рязжского района, но и для всей Рязанской области. Они собирают элиту краеведческих сил, лучших ученых людей, не малое число которых имеют самое прямое касательство с Рязжской землей. Этот город сложно уже представить без Гаретовских Чтений.

Чтения пользуются уважением не только в научной среде, но и привлекают внимание студентов гуманитарных ВУЗов, духовных учебных заведений. Многие из них прибыли на IX Чтения молитвенно почтить память отца Василия Гаретовского. Для Рязжска протоиерей Василий Гаретовский сделал очень многое. Внес неоценимый вклад в становление краеведения этого старинного города, был первым его краеведом. Книги отца Василия хранятся во многих российских библиотеках, активно используются в научных кругах. Пятнадцать лет он был ректором Рязанской Православной Духовной Семинарии. Период управления им духовной школой считается одним из самых светлых в истории Рязанской семинарии. Сегодня установленные им добрые традиции возрождаются. Несколько лет назад при Рязжском краеведческом музее было создано общество исследователей истории Рязжского края. Плоды его работы существенны. У Рязжска, небольшого районного

города, появилась своя энциклопедия. Обществом Гаретовского учреждена была особая награда – стипендия лучшему семинаристу. За отличные успехи в учебе обладателем стипендии имени Гаретовского в 2013 году стал студент Рязанской Православной Духовной Семинарии Алексей Плахотный.

Перед началом IX Гаретовских Чтений состоялось торжественное Богослужение в Успенском храме города Рязьска. Возглавил его правящий Архиерей Скопинской епархии епископ Владимир (Самохин).

Официальное открытие состоялось по традиции в стенах Рязьского краеведческого музея. Каждые Гаретовские Чтения проходят по особому сценарию. В 2013 году их решено было посвятить не только протоиерею Василию Гаретовскому, но и его ученикам, которые учились в Рязанской Духовной Семинарии в годы ректорства священника-краеведа. В их числе: архивист Яхонтов, академик, историк Любавский, археологи Городцов и Проходцов, академик, первый русский Нобелевский лауреат Иван Павлов. О нём в своем выступлении говорила Наталья Загрина директор мемориального музея-усадьбы великого академика.

В рамках Гаретовских Чтений в стенах Рязьского краеведческого музея состоялось заседание комиссии по патриотическому воспитанию населения Рязанской области. Обсуждались вопросы, связанные с ролью музеев в этом важном деле. Председательствовал глава оргкомитета Гаретовских Чтений, вице-губернатор Рязанской области Сергей Филимонов. По его словам, заседание комиссии не случайно состоялось не в залах правительства, а именно в стенах районного музея, где можно непосредственно общаться с музейными работниками, оценить их деятельность в деле патриотического воспитания. А Рязьский краеведческий музей заслуживает особого к себе внимания, так как у него немало наработок и достойных продвижений в этой области. Музей является научно-исследовательским и культурно - просветительским учреждением города и района, целенаправленно собирает, хранит, экспонирует предметы материальной и духовной культуры, представляющие историческую, научную и художественную ценность. Об этом в своем выступлении говорила Галина Косарева – директор музея. Все его экспозиции играют большую роль в патриотическом воспитании. В нем сотни военных реликвий: от Отечественной войны 1812 года до Второй мировой. Всё это памятники, которые свидетельствуют о мужестве и героизме рязьцев. Здесь действует научная библиотека имени Василия Гаретовского. Она насчитывает более 5000 экземпляров. Число читателей с каждым годом увеличивается. Основная её аудитория это студенты, школьники, преподаватели, краеведы.

Член Общественной палаты региона доктор филологических наук, профессор Ольга Воронова в своем выступлении упомянула о первой и единственной в своем роде Рязьской энциклопедии, выполненной на высоком уровне. Она издавалась не раз, её тиражи расходятся по библиотекам и музеям России как пример большого совместного труда Рязьских краеведов, ученых, политиков, духовенства. Кроме этого, Рязьск явился первым городом, где было учреждено звание «Почетного крае-

веда своего района». Профессор Воронова выступила с предложением учредить это звание и в других районах Рязанского края, регионах России, так как именно усилиями этих энтузиастов, настоящих подвижников в малых городах, селениях, создается образ великой страны.

Заключительным мероприятием в рамках IX Гаретовских Чтений стал патриотический вечер с символическим названием «Поставьте памятник деревне на Красной площади в Москве». На нем разговор шел о судьбе Рязских сел и деревень в истории России, об исконно русских традициях, духовных ценностях, которыми живет наше Отечество уже более тысячи лет. Состоялся вечер-праздник в живописном месте на берегу реки Ранова.

Елена Цыганова







АННОТАЦИИ, КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА

Иерей Сергей Давыдов

Учение о Святом Духе в доникейский период

В статье проведено обобщение знаний о Святом Духе отцов и учителей Церкви с конца I-го до начала IV-го веков. Рассмотрены учения о Святом Духе мужей апостольских, апологетов II-го века, священномученика Иринея, епископа Лионского, представителей Североафриканской и Александрийской школ.

Ключевые слова:

Святой Дух, Бог, Святая Троица, «Дидахе», священномученик Климент Римский, святой мученик Игнатий Богоносец, святой Иустин Философ, Татиан, Афинагор, Феофил Антиохийский, священномученик Иринея Лионский, Тертуллиан, святой Киприан Карфагенский, Климент Александрийский, Ориген.

Костенко-Баранова Е.В.

Эволюция просветительских взглядов И.В.Киреевского в свете трансформации его религиозно-философских воззрений

В статье прослеживается путь философской мысли основоположника раннего славянофильства И.В.Киреевского (1806-56): от анализа им первоначал русской и западноевропейской культур до разработки основ русской религиозной философии.

Ключевые слова:

славянофильство, Россия и Запад, европейская образованность, вера и разум, рационализм, творения Святых Отцов, Вселенская Церковь, верующий разум, цельность духа, цельный человек, восхождение разума, исихазм.

Парфенова Надежда Борисовна

Православные мыслители о любви, ответственности и счастье в

семейной жизни

В статье раскрывается сущность христианской любви с позиции православия. Отражен разрыв между христианским учением и пониманием гуманистических ценностей современными философами, психологами, социологами. Представлена в анализе работ русских православных мыслителей связь любви с Премудростью Божией, с русской идеей, с русским характером, а также соотношение любви, счастья и ответственности в семейной жизни.

Ключевые слова:

соотношение прогресса и счастья, христианская любовь и ответственность в семейной жизни.

Иерей Вячеслав Савинцев

Патриарх Никон, царь Алексей Михайлович и раскол Русской Церкви (1666 г.)

В статье дана версия автора о причинах раскола 1666 г. По мнению автора, роль патриарха Никона и царя Алексея Михайловича в деле зарождения и развития раскола Церкви далеко не однозначна, как это показывалось ранее в историографии посвященной этому вопросу.

Ключевые слова:

раскол, церковь, патриарх Никон, царь Алексей Михайлович, митрополит Иларион Рязанец.

Манойлова Марина Алексеевна

Крестный путь и личностные особенности Святителя Тихона, Патриарха Московского и всея Руси

В статье раскрывается содержание понятий личностные особенности и личностные качества, крестный путь, взять свой крест; описываются биографические данные Святителя Тихона, Патриарха Московского и всея Руси. Делается вывод, что смиренным несением своего креста и уникальными личностными качествами, соединяясь в Церкви как с Богом, так и с другими

людьми, Святитель Тихон осуществил свою жизнь по абсолютному образцу.

Ключевые слова:

психология и богословие, крестный путь, личностные особенности и личностные качества, смиренное несение своего креста, биографические данные Святителя Тихона, Патриарха Московского и всея Руси.

Юрин Василий Александрович

Касимовские духовные училища. Начало пути

Статья посвящена истории создания духовных училищ в городе Касимове Рязанской губернии (1812-1832 гг).

Ключевые слова:

реформа образования, духовные училища, Касимовские духовные училища.

Челяпов Виктор Павлович

Толпинское городище и его округа

В 2006 г. по заказу Рязанской епархии на территории Толпинского городища В.П. Челяповым были проведены археологические работы. В статье приводятся результаты обследования городища. Автор рассказывает о свинцовой печати рязанского епископа Арсения I (1198-1212 или 1220), найденной на территории Толпинского городища, вводит в научный оборот многие предметы материальной культуры с Толпинского городища.

Ключевые слова:

Толпинское городище, современное состояние, шурф, предметы материальной культуры, селища (посады), свинцовая печать, епископ Арсений I, культурный и религиозный центр.

Иерей Евгений Аленин

Вклад Рязанской Православной Духовной Семинарии в возрождение Сергиевского храма в Троицком монастыре города Рязани

В преддверии 700-летия со дня рождения преподобного Сергия Радонежского в статье рассматривается история единственного в городе Рязани Сергиевского храма, который расположен в Свято-Троицком монастыре. Особое внимание уделено начальному этапу восстановления храма в 1994-96 годах, неоценимому вкладу воспитанников Рязанского православного духовного училища (ныне – семинарии), в числе которых были два нынешних архиерея Русской Православной Церкви.

Ключевые слова:

Сергий Радонежский, Сергиевский храм, Троицкий монастырь, Рязанское православное духовное училище, Рязанская православная духовная семинария.



SUMMARY

Priest Sergey Davydov

Doctrine of the Holy Spirit in the ante-Nicene period

The article generalizes the knowledge of the Holy Ghost Fathers and Doctors of the Church from the end of 1st till 4th centuries. Author considers the doctrine of the Holy Spirit through Apostolic Fathers, Apologists 2nd century, St. Irenaeus, Bishop of Lyons, representatives of North African and Alexandrian schools.

Keywords: Holy Spirit, God, the Holy Trinity, «Didache», the martyr Clement of Rome, St. Ignatius Martyr, St. Justin the Philosopher, Tatian, Athenagoras, Theophilus of Antioch, the martyr Irenaeus, Tertullian, St. Cyprian Karfa-hagen, Clement of Alexandria, Origen.

Costienko-Baranova E.W.

Development of Kireevsky's enlightenment views in the light of the content transformation of his religious and philosophical view

The article traces the path of the philosophical thought of the founder of early Slavophilism - Ivan Vasilyevich Kireevsky (1806-1856): from the analysis of the prior elements of the Russian and European cultures till the creation of the basic principles of Russian Christian philosophy.

Keywords: Slavophilism, Russia and West, European enlightenment, faith and reason, rationalism, writings of the Church Fathers, Universal Church, believing reason, wholeness of the spirit, integral personality, ascent of the mind, hesychasm

Parfyonova N.B.

Orthodox thinkers about love, responsibility and happiness in family life

This article reveals the essence of Christian love from the viewpoint of orthodoxy. It talks about the gap between the Christian doctrine and the way the contemporary philosophers, psychologists and sociologists perceive human values. This analysis of Russian orthodox thinkers' works explores the connections between love and The Wisdom of God, Russian idea and Russian character, as well as a correlation between love, happiness and responsibilities of family life.

Keywords: correlation between progress and happiness; Christian love and responsibilities of family life.

Priest Vyacheslav Savintsev

Patriarch Nikon, the Tsar Alexey Mikhailovich and the schism in the Russian Church (1666)

The article gives the version of the author about the causes of the schism 1666, According to the author, the role of Patriarch Nikon and Tsar Alexis Mikhailovich in fact, the origin and development of the Catholic Church not unequivocal, as is shown previously in historiography devoted to this issue.

Keywords: split, Church, Patriarch Nikon, the Tsar Alexey, Metropolitan Hilarion Ryazantsev, old belief.

Manoylova M.A.

The life's journey and personal characteristic of St.Tikhon, the Patriarch of Moscow and all Russia

Such notions as personal characteristic and qualities, life's journey, bear cross; as well as biographical information of St.Tikhon, the Patriarch of Moscow and all Russia are described in the article. The conclusion is made that St.Tikhon got through his life according to absolute sample humbly bearing his cross, having unique personal characteristic and joining with God and other people.

Key words: psychology and theology, life's journey, personal characteristic and qualities, humble cross bearing, biographical information of St.Tikhon, the Patriarch of Moscow and all Russia.

Yurin V.A.

History of Creation of the Religious Schools in Kasimov

The article is devoted to the history of creation of the religious schools in Kasimov in the province of Ryazan (1812–1832)

Keywords: education reform, religious schools, Kasimov's religious schools.

Chelyapov V.P.

Tolpino's ancient settlement and its environment

In 2006 by request of the Ryazan diocese in the territory of the Tolpino's ancient settlement V.P. Chelyapov carried out archaeological works. Results of inspection of the ancient settlement are given in article. The author tells about the lead press of the Ryazan bishop Arseny I (1198–1212 or 1220), found in the territory of the Tolpino's ancient settlement. He introduces into scientific circulation many subjects of material culture from the Tolpino's ancient settlement.

Keywords: Tolpino's ancient settlement, the modern state, a pit, objects of material culture, villages (settlements), a lead seal, Bishop Arseny I, cultural and religious center.

Priest Evgeniy Alenin

Contribution of the Ryazan Orthodox Theological Seminary in the revival of St. Sergius temple in the Holy Trinity monastery in the town of Ryazan

In anticipation of the 700 anniversary of the birth of St. Sergius of Radonezh in article discusses the history of the only in the city of Ryazan, St. Sergius temple, which is located at the Holy Trinity monastery. Special attention is paid to the initial stage of the rebuilding of the temple in 1994-96, the invaluable contribution of the pupils of the Ryazan Orthodox Theological College (now Seminary), among which two of the current Bishop of the Russian Orthodox Church.

Key words: Sergius of Radonezh, Sergius Church, Holy Trinity monastery, Ryazan Orthodox Theological College, Ryazan Orthodox Theological Seminary.



ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

«**Рязанский богословский вестник**» – русскоязычный научно-богословский журнал, издающийся с 2009 года Рязанской Православной Духовной Семинарией (РПДС) по благословению правящего Архиепископа. **Журнал выходит с периодичностью два раза в год.** В «Рязанском богословском вестнике» публикуются научные статьи, имеющие научную ценность, архивные материалы, материалы научных и научно-практических мероприятий, хроника научной жизни.

Присылаемые в редакцию тексты должны соответствовать **следующим формальным требованиям:** объем от 0,4 до 1,0 п.л. (ориентировочно от 16000 до 40000 знаков), редактор Word, шрифт Times New Roman, размер 14, интервал одинарный, сноски концевые (ГОСТ Р7.0.5–2008). Статьи должны сопровождаться аннотацией на русском и английском языках (каждая версия 400–500 знаков с названием статьи и именем автора), а также списком из 4–6 ключевых слов на русском и английском языках. Авторам необходимо представить о себе следующие сведения: ФИО полностью, ученая степень, ученое звание, место работы, должность, домашний адрес, телефон, адрес электронной почты.

Материалы, не соответствующие описанным требованиям, **могут быть отклонены** Редакционным советом без дальнейших разъяснений.

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

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

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



ДЛЯ ЗАМЕТОК



Научное издание

РЯЗАНСКИЙ БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

Научно-богословский журнал
Рязанской Православной Духовной Семинарии
2014 год №1 (9)
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 Рязанской областной типографии. Тираж 500 экз.