П
Р
Д
С
РАЗАНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ
ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРАВОСЛАВНОЕ ИСКУССТВО

4 *Протоиерей Николай Сорокин* **Византийская храмовая архитектура IX–XI веков**

18 *Игумен Игнатий (Депутатов)* **Проблема древнехристианской символики в контексте иконографии и иконопочитания**

35 *Монахиня Мелетия (Панкова)* **Икона «Деисус. Полет (восхождение) Александра Македонского» – одно из произведений мелкой каменной пластики начала XIII века**

БОГОСЛОВИЕ. РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

55 *Протоиерей Владимир Игнатов* **Сравнительное богословие митрополита Никифора**

61 *Павел Чирихин* **Человеческая свобода и идея апокатастасиса**

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

68 *Архимандрит Августин (Никитин)* **Паломничество Гоголя в Святую землю**

80 *Игумен Михаил (Крастелев)* **Преосвященный Иринарх (Попов), архиепископ Рязанский. Последние годы жизни**

89 *Протоиерей Михаил Самохин* **Из истории «Общества Иисуса»: происхождение девиза и термина «иезуит»**

СОЦИАЛЬНОЕ СЛУЖЕНИЕ ЦЕРКВИ

98 *Игумен Лука (Степанов)* **Социальное служение Русской Православной Церкви: историография вопроса в период с начала XIX века до 1917 года**

109 *Зубанова С.Г.* **Социальное служение Русской Православной Церкви в XIX веке: макродименциональная диакония**

125 *Иеромонах Гавриил (Железкин)* **Особенности социально-педагогической деятельности Русской Православной Церкви в пенитенциарной системе на примере Рязанской епархии: история и современность**

ПРАВОСЛАВНАЯ КУЛЬТУРА. ОБРАЗОВАНИЕ

136 *Протоиерей Сергий Рыбаков***Проблема духовной безопасности в системе образования России в первой половине XIX века**

154 *Иеромонах Авель (Усачев)* **Роль классического образования в деле духовного возрастания человека**

161 *Кирьянова Т.Ю.* **О проблеме ортодоксальности мировоззрения С.А. Есенина**

БИБЛЕЙСКАЯ АРХЕОЛОГИЯ

172 *Протоиерей Димитрий Гольцев* **Где находится Святое Святых?**

187 *Протоиерей Димитрий Гольцев* **Еврейский храм в Элефантине**

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

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

Редакционный совет:
Протоиерей НИКОЛАЙ СОРОКИН, ректор РПДС, доктор богословия (главный редактор)
Игумен ИГНАТИЙ (ДЕПУТАТОВ), первый проректор РПДС, доктор (зам. главного редактора)
Протоиерей МИХАИЛ САМОХИН, проректор РПДС по учебной работе, доктор богословия
Иерей МИХАИЛ ХЛЫСТОВ, проректор РПДС по научно-методической работе
МАРТЫНОВ ОЛЕГ ПАВЛОВИЧ, секретарь Ученого Совета РПДС, зав. кафедрой Церковной истории, кандидат исторических наук, доцент (ответственный секретарь)
Технический секретарь: Иванова Марина Сергеевна
Редактор: Сорокин Валерий Борисович
Художественное оформление, верстка:
Белошенков Дмитрий Сергеевич

РЯЗАНСКИЙ БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№1(2) 2010 г.

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

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

научно-богословский журнал Рязанской Православной Духовной Семинарии

Адрес редакции:
390000, г. Рязань, Кремль, дом 1
Тел./факс: (4912) 28-08-07, 27-41-06
E-mail: rpds1@yandex.ru
Электронная версия журнала на сайте Рязанской Православной Духовной Семинарии:
http://rpds.spassmon.ru

Журнал выходит два раза в год

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

протоиерей Николай Сорокин

ВИЗАНТИЙСКАЯ ХРАМОВАЯ АРХИТЕКТУРА IX–XI ВЕКОВ

Протоиерей Николай Сорокин, настоятель Борисоглебского собора г. Рязани, ректор Рязанской Православной Духовной Семинарии, доктор богословия.

Развитие храмовой архитектуры Византийской империи периодаМакедонского ренессанса происходило в два этапа, каждому из которых присущи свои особенности. Постройки IX–X вв. по структуре, стилистике, а также размерам существенно отличаются от сооружений второго этапа XI в. Как отмечает Н. И. Брунов, «поразительно, но эпоха Македонского ренессанса, сопровождавшаяся значительным экономическим благополучием Византии, не вылилась в большое число построек. Правда, отсутствие широкомасштабного строительства в Константинополе компенсируется экстенсивным развитием зодчества на территориях православной ойкумены»[1]. Как ни один другой период в истории византийской архитектуры и искусства, средневизантийский этап отмечен широким строительством на периферии — в Греции (Никея, Фессалоники, Афины, Афон, Хиос, Фокида), в Малой Азии (Миры Ликийские), в Болгарии, Македонии и Древней Руси. Интенсивность такого периферийного архитектурного строительства соответствует новым миссионерским задачам Константинопольской Патриархии, возглавляемой свт. Фотием. На Афоне императоры финансируют возведение кафоликонов главных монастырей, на территории Греции

— в Хиосе и в Фокиде — это тоже монастырские постройки. Такое внимание, безусловно, отвечает общей аскетической программе византийской культуры кон. X — XI вв.

В самом Константинополе строительство начинается со времени воцарения императора Василия I Македонянина (867–886 гг.). Все постройки, созданные по его заказу, отличались необыкновенной роскошью и особой драгоценностью убранства. К сожалению, самые знаменитые среди них известны лишь по письменным источникам, поскольку сами строения не сохранились. Как пишет Л. А. Якобсон, «они входили в комплекс императорского дворца — это базилика Неа, церковь Богоматери Фарос и храм Пророка Илии»[2]. Параллельно с храмоздательством Василий предпринял и комплекс мероприятий по оформлению парадных залов дворца. По описаниям современников, «один из них — Кенургион, восьмигранный зал — имел восемь колонн из зеленого мрамора и восемь из оникса. Пол зала был украшен мозаикой, а вверху простирались золоченые мозаики со сценами императорских побед»[3].

В столице (и в несколько меньшей степени в провинциях) в это время получили распространение несколько типов храмов. Крестово-купольные сооружения различной композиции занимали ведущее место, предпочтение константинопольские зодчие отдавали типу храма на четырех колонках. Самым идеальным образцом такого типа постройки считается Северная церковь Богородицы в монастыре Липса (Фенари Иса-Джами) 908 г. Размеры храма не столь велики (длина 21 м), но решение интерьера отличается поразительным единством. Это, безусловно, связано с осознанием цельности пространства и точечности опор, что характерно для эпохи. Тем не менее, в сравнении с ранними образцами этой типологии (например, с церковью св. Стефана в Триглии) храм в Липсе — более сложная структура. Как отмечает Л. А. Якобсон, «общая композиция, которая раньше складывалась лишь из основного объема с четырьмя колоннами и трехапсидного алтаря, теперь стала разветвленнее. К основному объему присоединен двухэтажный нартекс вместе с северной квадратной лестничной башней. За короткой восточной зоной следует удлиненная вима, углубляющая восточную часть здания и создающая перспективные эффекты»[4]. К боковым апсидам примыкали с востока приделы. Их апсиды выведены на одну линию с апсидами алтаря, тем самым восточный фасад имел пять полукружий. По мнению Н. И. Брунова, «эти дополнительные алтари завершали крайние боковые нефы пятинефного храма»[5]. Однако это утверждение у многих исследователей вызывает сомнения. Как отмечает, например, Г. С. Колпакова, «судя по сохранившимся деталям интерьера, традиционная трехнефная структура храма не изменилась. Более того, структура храма на четырех колонках не может иметь пять нефов принципиально, поскольку в таком случае зальность, которая являлась основой архитектурной

концепции, была бы нарушена. Справедливо считать Богородичную церковь трехнефной постройкой с двумя симметричными приделами на востоке»[6].

Главной новацией по сравнению с крестово-купольным храмом типа «вписанного креста», по замечанию А. И. Комеча, «была замена более или менее массивных устоев — опор для арок — круглыми колонками»[7]. Возврат к этой традиционной античной форме — явление глубоко осознанное и принципиальное для эпохи Македонского ренессанса. Колонна становится главным структурным элементом построения композиции. Угловые ячейки раскрываются в основное пространство высокими арками, сливая интерьер храма в единый зал. Хоры в наосе при такой структуре невозможны, потому что они разрушили бы пространственную цельность, во-первых, а во-вторых, перерезали бы круглые колонки. Поэтому хоры уходят из основного пространства и остаются лишь над нартексом и угловыми ячейками. Хоры играли огромную роль в ранневизантийских постройках, в больших храмах VIIIв. — таких, как церкви Успения в Никее или Святой Софии в Салониках. Аркады, на которых покоились хоры, определяли выразительность центрального пространства храма, придавая ему черты базиликальной структуры. Отголосок этой прежней значимости мотива аркад сохраняется и в Богородичной церкви. Только теперь аркады, сливаясь с наружными стенами, становятся частью стен. В рукавах центрального креста трехчастные аркады в стенах опираются на тонкие колонны, а подъем арок и высота колонн, уровни капителей совпадают с идентичной структурой колонн и арок основного пространства. Как отмечает А. М. Лидов, «возникает особенно хрупкий и рассчитанный на пространственное освоение зрительный эффект: трехчастная структура наоса повторена в некотором удалении, а стена, насквозь прорезанная оконными проемами, выглядит совершенно прозрачной»[8].

Высокие трехчастные окна-аркады сохранили первоначальное застекление, это свидетельствует о том, что они никоим образом не могли выходить в боковые нефы. Множество окон (не только в этих простенках, но и в люнетах, и в угловых частях, и в куполе) делает внешнюю оболочку храма прозрачной — открытой для света и воздуха. Этому ощущению вторит композиция интерьера. Воздушность структуры подчеркнута высоким подъемом легких арок, соединенных с тонкими колоннами через импосты. Коробовые своды (в рукавах креста) нешироки, развернуты в поперечном направлении по отношению к центру, тем самым они организованы вместе с куполом и несущими его подпружными арками в единое ритмическое целое — «колышущееся» небо. Подчиненная движению бесконечного пространства, гибкая оболочка храма одновременно лишена аморфности. Между основными структурными уровнями проходят тонкие мраморные резные карнизы, придающие храму удивительную однородность, взаимную согласованность всех частей. Эти же главные структурные уровни проецируются на фасады и определяют построение внешнего облика здания.

Открытость угловых ячеек вызвала преобразования в алтарной части, поскольку восточные угловые компартименты храма не могли использоваться в прежнем значении. Восточная часть превосходит своими размерами основное пространство храма — наос; даже приделы, некогда примыкавшие к восточной зоне, были соединены с ней широкими проходами. Восточная зона, нартекс и угловые части наоса перекрыты не коробовыми, а крестчатыми сводами; вдобавок пространства жертвенника и диаконника имеют сложную конфигурацию четырехлистников. Кроме обильного применения хрупких резных мраморных карнизов и беломраморных капителей колонн, в декорации храма большое значение имели поливные керамические плитки. В Богородичной церкви использованы металлические связи. Как отмечает Г. С. Колпакова, «это совершенно освобождало архитектуру от загроможденности, ощутимой в ранних четырехколонных постройках, как, например, церковь св. Стефана в Триглии»[9].

Снаружи, несмотря на аскетизм декора, сохранявшийся с ранневизантийского времени, постройка приобрела сложный облик. В хорах над нартексом и в восточных приделах существовали замкнутые молельни, каждая из которых, по-видимому, венчалась куполом (на востоке сохранились даже следы барабанов). Таким образом, постройка имела пять или, может быть, даже семь куполов. Такой отчетливой наружной прорисовки рукавов центрального креста, как в ранних, простых постройках с пониженными углами, здесь не существовало. Над углами встали купола, выстраивающие внешнюю композицию храма как многоступенчатую, с постепенным движением частей к центральному куполу. Боковые фасады были окружены открытыми портиками, объединенными мраморным резным парапетом. Существует предположение, что «храм снаружи был облицован мраморными плитами»[10].

К типу храма на четырех колонках относилась и Погребальная церковь императора Романа Ликапена (Мирелейон Будрум-Джами) 930 г. Она входила в комплекс дворцовых построек. Это был двухэтажный храм, нижний этаж которого долгое время считался погребальной капеллой-гробницей императора Романа. К сожалению, позднее, во время турецкого владычества, колонки интерьера были заменены столбами, а внешний облик постройки искажен реставрацией 1960-х гг. Постройка повторяет идеальный для Константинополя вариант четырехколонного храма — церковь Богородицы монастыря Липса. Размеры храма Романа несколько меньше (длина постройки— 17 м, подкупольный квадрат — 3 м), однако, как отмечает Г. С. Колпакова, «все в интерьере строится сложнее и прихотливее. Пластика форм выглядит осязательнее, их взаимодействие с пространством более динамично. Главное новшество — перекрытие рукавов креста не коробовыми, а крестовыми сводами (или, более точно, — это коробовые своды с очень глубокими распалубками)»[11]. Обычно рукава креста имели коробовые своды, углы —

крестовые. В церкви Романа перекрытие всех частей внутреннего пространства — крестовое. Распалубки сводов центрального креста сильно выгнуты, поверхность стены в них, как и в реберчатом куполе (примененном здесь впервые), постоянно то выступает, то отступает, давая место упругому пространственному объему. Вогнутость, прихотливость оболочки, ее мягкая пластика подчеркнуты. Верх здания предстает как шатер, «вздуваемый» пространством, сложно изгибающийся под воздействием его подъема.

Крестовые своды, как и колонны,— мотив, связанный с возрождением, поскольку последние были типичны для позднеэллинистической, римской архитектуры. Правда, в отличие от римских конструкций, крестовые своды не имеют здесь ничего жесткого, тяжеловесного. Наоборот, в них акцентирован эффект невесомости, гибкости, эластичной изменчивости. Цельность интерьера от этого только выиграла. Основное пространство свободно обтекает круглые колонки. Стены, так же как и в церкви Богородицы в монастыре Липса, изрезаны тройными окнами с мраморными столбиками-колонками посередине. Причем между нижним, основным ярусом и люнетом вырастает дополнительное членение. В рукавах кресты прорезаны трехчастными окнами, варьирующими тему нижнего тройного окна, а стены в угловых частях имеют необычные круглые проемы. Три горизонтальных резных мраморных карниза также обходят весь храм, но в его вторую зону включено двойное членение. Как уже было отмечено выше, впервые в церкви Романа применен особенный, реберчатый (зонтичный) купол с сильно вогнутыми гранями. Как отмечает Л. А. Якобсон, «этот купол византийцы сравнивали с панцирем бегущей черепахи или щитом танцующего воина»[12]. Нижняя церковь (по структуре она идентична верхней) была окружена галереей-аркадой, которая создавала постамент для подиума вокруг верхней церкви. Мощные лопатки (по сути, контрфорсы) окружают нижний этаж и завершаются консолями, соединяющимися арками. На арки и положен подиум. Этот прием обязан происхождением античной основе здания — так же некогда устраивались балконы в зданиях римских Помпеи и Остии.

Особенно замечателен внешний облик погребальной церкви императора Романа. Несмотря на незначительные размеры, храм выглядит поистине монументально. Сильно выступающие полуколонны (даже не трехчетвертные, а практически круглые), расчленяющие фасады, кажутся переполненными полновесной материей. Круглые люнеты в центральных пряслах эффектно возвышаются над боковыми. Три горизонтальных карниза, проходящие по всем фасадам и пересекающие все вертикальные членения, усиливают структурность, пластичность, крупность в организации материи на фасадах. Во всем подчеркнута энергия форм: выступающие элементы, грани, углы зрительно утяжелены, а стены между ними прорезаны крупными окнами. Этот прием выявления костяка на фасадах, согласно Н. И. Брунову, «кажется новым

и прямого продолжения в последующем архитектурном развитии экстерьеров не найдет. Одновременно (и это правило для Византии) присутствует прямо противоположное: слитность, текучесть стен, дробность, дифференциация всех членений. Пластика, телесность, контрастно сопоставлены со стремлением к дематериализации, к растворению объема»[13]. Облику храма присуще активное, «напружиненное» состояние. Во всем прочитывается личный вкус, индивидуальное мастерство в использовании канонической структуры. Последнее весьма ценилось в столице, но, по замечанию Г. С. Колпаковой, «как это ни странно, именно такой вариант константинопольской архитектуры получил отражение в византийской провинции»[14].

Церковь Панагии Халкеон в Фессалониках (1028 г.) даже внешне кажется весьма похожей на столичную постройку императора Романа. Это храм на четырех колонках с такой же сложной двухъярусной структурой. Но здесь даже окна барабана и прясел имеют двухъярусную композицию. Есть и другие отличия. Весь нижний ярус, отделенный простым горизонтальным карнизом, соответствующий нижней погребальной церкви, трактован подчеркнуто сдержанно и компактно. В верхнем же еще сильнее выявлена массивность стен, граненность деталей, здесь больше мощи и одновременно остроты геометрических объемов. Центральные прясла на боковых фасадах перекрыты острыми треугольными фронтонами. Лишь нартекс и с запада, и с боковых фасадов завершен обычными закомарами. Стена выглядит монолитнее, поскольку здесь применена не узорная плинфяная кладка, а простой кирпич.

Тип четырехколонного храма был использован и для одной из самых изящных построек этой эпохи — церкви Богоматери в монастыре Осиос Лукас (св. Луки) в Фокиде (950 г.). Структура его проще, однороднее в сравнении со столичными постройками этого времени, а ритм еще более эластичный и гибкий. При весьма небольших размерах постройка отличается удивительной согласованностью движения вогнутых форм. Малые арки гибким, раскрывающимся одновременно очертанием расходятся к стенам от капителей колонн, их движение сразу подхватывается центральными арками и сводами. Все своды — коробовые, малые и центральные подпружные арки достаточно широкие и при этом не имеют значительной высоты подъема. Классическое чувство тектоники, удивительное в этой идеально «невесомой» структуре, поразительная элегантность пропорций рождают гармонию прямо-таки музыкальных соотношений. Деликатно подчеркнуто структурное начало. Все вогнутые формы обведены тонкими карнизами, а единый резной карниз в уровне пят центральных сводов объединяет зальное пространство интерьера. Все отмеченные черты вряд ли случайны. Как отмечает В. М. Полевой, «Греция, в отличие от византийской столицы, часто “выдавала” более пластические и классические в старинном смысле этого слова решения»[15].

Церковь Богоматери Фарос (864 г.) внутри императорского дворца не сохранилась. Но поскольку эта самая знаменитая святыня Константинополя, хранительница величайших христианских реликвий, сравнительно хорошо известна по описаниям, то ее смогли реконструировать (К. Манго и Р. Дженкинс). Ее структура довольно необычна. Это не был храм на четырех колонках. Зальности в этой постройке не существовало, т. к. со всех сторон ее центральное пространство окружалось обширными хорами. Они обходили центральный квадрат П-образно и раскрывались в него в двух ярусах тройными аркадами (под хорами и на хорах). Такая структура не могла сочетаться с круглыми колоннами; по всей вероятности, купол здесь опирался на столбы. Интерьер отличался необыкновенной роскошью. Великолепные мозаики дополняли позолоченные резные карнизы и капители, полы и стены на высоту человеческого роста украшала драгоценная инкрустация. Серебряная алтарная преграда отделяла зону апсид. Ее скульптурное убранство, судя по описаниям, было выполнено по образцу алтарной преграды храма Софии Константинопольской. К церкви примыкали атриум и портики, украшенные мраморной инкрустацией.

Знаменитую базилику Неа Василия Македонянина (880 г.) выделяли среди других столичных построек грандиозные размеры, явная вытянутость по продольной оси и многоглавие. Вряд ли центральный купол опирался в ней на колонны, поскольку четырехколонный тип не мог сочетаться с большими размерами. Может быть, по структуре здание приближалось к таким постройкам, как, например, купольная базилика св. Климента в Анкаре, только украшено оно было с захватывающей воображение роскошью. Как пишет А. И. Комеч, «алтарная преграда Неа состояла из эмалевых икон с огромным количеством драгоценных камней. Даже мраморные плиты пола были здесь окантованы черненым серебром, главы постройки снаружи обиты золоченой медью, а к основному объему со всех сторон примыкали открытые портики, покрытые коробовыми сводами. Со второго этажа южного, двухэтажного портика попадали прямо во дворец»[16].

К простому типу «вписанного креста» относится небольшой (диаметр купола 5 м) храм — Аттик-Джами. Этот вариант был мало характерен для столицы, требовавшей в интерпретации архитектурного образа большей изощренности, а для композиции — большей прозрачности. Как пишет Н. И. Брунов, «можно думать, что эта сравнительно ранняя постройка (850 г.) крупностью основных членений интерьера, широкими спокойными арками и сводами, подчеркнутой телесностью несла в себе отголоски ранневизантийских построек, таких как церковь св. Ирины в Константинополе. Не случайно на середине высоты стен, включая простенки, закрывающие угловые компартименты, проходит горизонтальный карниз, который в церкви св. Ирины отмечал уровень хор. Окна в центральных пряслах выстраивались в

трехчастные композиции, тоже заставляя вспомнить аркады хоров церкви св. Ирины»[17]. Однако в целом, несмотря на ряд художественных приемов, которыми создатели храма стремились придать ему меньшую статичность, большую ритмизированность и легкость, этот провинциальный вариант крестово-купольной постройки не прижился в столице Византии.

Второму хронологическому этапу в византийском зодчестве предшествует перерыв в строительстве, длившийся вплоть до 1030-х гг. Правление Василия II Болгаробойцы (976–1025 гг.) не отмечено значительными постройками, ибо все силы империи в это время сосредоточены на периферии, на ее границах. Именно в этот период, в частности, и идет строительство Софийского собора в Киеве. Возобновление строительства в самом Константинополе совпадает с изменениями архитектурных вкусов: «На смену небольшим, изящным постройкам приходят храмы значительного размера с подчеркнутой высотой и структурностью членений, с явной тенденцией к масштабности в соотношениях формы и пространства, к росту значения линейно-ритмических моментов»[18].

Самая ранняя постройка нового архитектурного стиля — церковь Богородицы Перивлепты императора Романа Аргира (1028–1034 гг.) — известна лишь по многочисленным восторженным описаниям современников. Огромные размеры этого храма поразили даже воображение испанца Рюи Гонзалеса Клавихо, посетившего Константинополь после его захвата крестоносцами в 1403 г. К сожалению, письменные источники с трудом позволяют выявить структуру памятника. Постройка, скорее всего, была многонефной, с очень высоким и большим по диаметру куполом. Все источники упоминают идеальную окружность в центре, обведенную колоннами из яшмы разных цветов, а также дополнительные нефы (корабли), соединенные с главной церковью. Это могли быть и реальные нефы, и открытые галереи. В сравнении с обычным четырехколонным храмом здесь явно выделялось центральное пространство, боковые же нефы не вливались в него, а окружали. Возможно, по типу церковь Богоматери Перивлепты напоминала пятинефный храм Святой Софии в Салониках, не имевший традиционного для четырехколонных построек зального интерьера, а строившийся на более сложных соотношениях и дифференциации центра и боковых нефов. Кроме того, в Святой Софии существовали обширные хоры. Судя по описаниям, храм Перивлепты явно воспринимался как дворцовое сооружение. Роскошь и многообразие убранства, роспись не только внутри, но и снаружи, обилие мозаик, вотивные портреты императорской четы, встречавшие входящего в храм, обилие императорских тронов, установка скипетров и развешанные повсюду драгоценные ткани и завесы из царской порфиры заставили византийского ученого Михаила Пселла утверждать, что император Роман «придал храму вид царского дворца»[19].

Новой по типу постройкой был и знаменитый храм св. Георгия в Манганах императора Константина Мономаха (1024–1055 гг.), известный не только по письменным источникам, но и по данным археологии. Именно в этом сооружении большинство исследователей византийской архитектуры склонны видеть «реальный прообраз будущих храмов на тромпах — уникального создания византийского зодчества XI в.»[20]. Выявленные раскопками размеры храма больше раннемакедонских построек. Однако они явно не могут сравниться по величине с сооружениями эпохи Юстиниана. Диаметр купола церкви св. Георгия — около 10 м, общие размеры интерьера — 20х20 м. Исследования остатков храма доказали необычную крестообразную, с округлением форму подкупольных опор, а также наличие аркад в боковых нефах, свидетельствующее о существовании хоров. Ширина аркад незначительна — около 5 м. Особенности объемно-пространственной планировки заставили К. Манго рассматривать храм св. Георгия как «здание с куполом на тромпах, а не на традиционных для этого времени парусах»[21]. По мнению А. И. Комеча, «это вряд ли было возможным из-за выступания за пределы центрального нефа боковых алтарей»[22]. Но именно такой была плановая структура константинопольской церкви святых Сергия и Вакха, где боковые компартименты, предназначенные для жертвенника и диаконника, выходили за границы центрального пространства. Пространственное и конструктивное решение уникальной постройки императора Мономаха было необычным и новаторским для XI в. Трудно согласиться с определением, что «храм воспроизводил структуру церкви Святой Софии в Салониках»[23]. Как считает Г. С. Колпакова, «скорее всего, его композиция, сложившаяся не сразу, ориентировалась на храм Сергия и Вакха, построенный Юстинианом в 527 г. как реликварий глав святых мучеников. Храм св. Георгия тоже должен был стать реликварием для мощей великомученика-воина»[24]. О возможной идейной направленности такой ориентации свидетельствует очевидное стремление Константина Мономаха к возрождению былого блеска империи. В некоторых храмах желание воскресить монументальный размах, присущий постройкам Юстиниана, вызвало построение венчающей части с куполом, опирающимся на тромпы. На церковь святых Сергия и Вакха (как прототип храма св. Георгия в Манганах) указывает и подчеркиваемая Михаилом Пселлом «сложная сплетенность пространств постройки Мономаха»[25].

Главные тенденции построек нового типа были отчетливо определены уже в храме св. Георгия в Манганах — это большой размер сооружений и создание ритмически сложного пространства, перекрытого единым огромным куполом, обнимающим собою всю зону для молящихся — наос. Самыми совершенными созданиями этого типа стали монастырские постройки за пределами Константинополя, в Греции: кафоликоны монастырей Осиос Лукас в Фокиде, Неа Мони на Хиосе, Дафни в Афинах. В этих храмах единый объем наоса

предшествовал обязательному для того времени трехчастному алтарю, поэтому перед византийскими архитекторами встала особая задача — перенести опору купола на стены. Купол опирается здесь не на отдельно стоящие опоры, так или иначе членящие пространство наоса, вводящие иерархию зон, а на стены — оболочки, окружающие квадрат наоса. В таком храме отсутствуют нефы, сравнительно мало выявлен пространственный крест, нет иерархического движения различных по конфигурации криволинейных покрытий: сводов, арок, парусов. Переход от круглого барабана к квадрату стен осуществлен через тромпы — вогнутые угловые ниши, напоминающие своими очертаниями конхи. Храмы на тромпах были двух основных видов: простого и сложного, с обходом, окружающим центральное пространство в двух ярусах.

Среди памятников простого типа, без обхода, самый ранний из сохранившихся — храм монастыря Неа Мони на Хиосе (1042–1056 гг.). По плану он близок храмам на четырех колонках, только колонн здесь нет. Еще большее родство можно обнаружить с конфигурацией плана церкви святых Сергия и Вакха в Константинополе; главное отличие храма Неа Мони — более тесная вписанность восьмигранника в квадратные очертания внешних стен и абсолютная самостоятельность трехчастного алтаря. Можно было бы даже сказать, что восьмигранник здесь скорее мыслимая, нежели реально существующая структура, поскольку в его углах вообще нет массивных опор (как в церкви святых Сергия и Вакха). Несущей конструкцией становится стена, с которой через выступающие лопатки связаны грани октагона. Углы октагона оформлены пучками тонких граненых полуколонок (они не сохранились), в капители которых сходятся пяты всех арок верхнего яруса. Пространственно-объемная конструкция церкви святых Сергия и Вакха сведена в Неа Мони к хрупкому узору на поверхности стены, воспринятой как гибкая, прихотливо колеблющаяся тонкая завеса.

Стены по-прежнему имеют трехчастное деление по высоте: первый ярус оформлен сплошной аркадой, второй — промежуточный между аркадой и ярусом тромпов, верхний состоит из тромпов различной конфигурации и глубины и конх, дающих основание громадному куполу (целиком не сохранился, мы можем судить лишь о его барабане и диаметре). Главный эффект достигнут благодаря включению тромпов в ритм основных криволинейных очертаний под куполом. Тромпы-своды перестали быть второстепенной функциональной деталью, а интерпретированы как существенная композиционная часть главной осеняющей арочной системы верха здания. Их размеры и ритм созвучны общему композиционному движению. Разница пролетов, завершаемых тромпами, определяет их разные размеры и форму, сложный ритм, что придает венчающей оболочке многообразие, чувство непрерывной изменчивости. Ритм самих арочных изгибов кажется двойным, скользящим: в нижнем ярусе это плоская аркада, а в верхнем — сильно вогнутые

поверхности тромпов и конх. Причудливость движения пространства выглядит абсолютно фантастической, но при этом она воспринимается как графический узор на поверхности стен, не имеющий в себе ничего материального. Как отмечает Г. С. Колпакова, «замечательно то, что структура храма не перестает восприниматься как двухэтажная: в этом можно прочесть не только отголоски двухъярусной конструкции храма святых Сергия и Вакха, но и отзвуки более близких явлений — таких как двухэтажные церкви Мирелейон или Панагии Халкеон в Салониках»[26]. Точно так же как мотив перекрытия верха здания единообразной формой (тромпами) находит себе аналогию в композиции храма Романа.

Купола на тромпах — «своеобразная визитная карточка армянской архитектуры»[27]. Именно здесь эта структура получила широкое распространение. Естественно, возникло предположение, что армянские постройки стали источником формирования нового типа византийских храмов. Однако различие между Неа Мони и армянскими храмами на тромпах принципиально: «Оно касается не только иной роли тромпов, но и способов проявления конструкции в композиционном оформлении пространства»[28]. В основе композиции византийского храма на тромпах нет обилия пластических форм — нависающих, громоздящихся друг над другом, демонстрирующих реальное напряжение опор, реальную тяжесть стен, массивность купола. Все тяжеловесное нивелировано и зрительно сведено к легкому костяку — «интеллектуальному» скелету конструкции. Вдобавок структура нигде не подчеркнута, а «задрапирована» плоской и блестящей мраморной облицовкой. Кажется, легче увидеть в такой архитектуре (при всей разнице образного наполнения) некоторые точки соприкосновения с будущими сквозными готическими конструкциями. Во всяком случае, даже композиция храма святых Сергия и Вакха выглядит (в сравнении с Неа Мони) исполненной более конкретными отношениями и реальными связями, от которых в XI в. осталось лишь воспоминание, зыбкий налет. Уходит в прошлое богатое кружево мраморного прорезного декора (капители, карнизы), все выглядит суше, сдержанней, одухотворенней. Все формы — абсолютно бестелесные, полые, пространство же поражает «скульптурностью» своих очертаний, эффектной зримостью своего движения. Сходные тенденции можно отметить в живописи этого периода: зодчество и искусство изображения идут здесь рука об руку. Дворцовый вкус, отразившийся в постройке Неа Мони, особенно ощутим в облике притворов, примыкающих к храму с западной стороны. Нартекс и экзонартекс, внутри отличающиеся сложной системой перекрытий, увенчанные реберчатыми куполами, снаружи выступают за границы стен полукруглыми экседрами.

К простому типу принадлежит и кафоликон монастыря Дафни в Афинах, построенный во 2-й пол. XI в. Богатая мраморная декорация стен здесь не

сохранилась. Поэтому кафоликон Дафни воспринимается проще и монументальнее. Сложности ритма Неа Мони здесь противопоставлена грандиозность пространства и цельность обрамляющих его стен. Единство всей структуры подчеркнуто, как и в церкви Богоматери в Фокиде, общим горизонтальным карнизом на уровне пят тромпов. Устои под тромпами прорезаны гибкими высокими арками, проходящими по всему храму в едином уровне. Столичный вкус к огромности пространства, ритмичности структуры здесь соединяется с греческим чувством крупной, пластически понятой формы.

Типологически более сложен, но художественно не менее совершенен кафоликон монастыря Осиос Лукас в Фокиде (1012 г.). Его среднее квадратное звено перекрыто 16-метровым (в диаметре) куполом на тромпах, ширина которых здесь уравнена с величиной основных подпружных арок. Восемь громадных арок основания купола мерно обходят своим крупным узором все пространство наоса, создавая осеняющий его балдахин. Здесь меньше игры ритма, все формы увенчания здания выглядят одинаково монументальными, поэтому доминирует впечатление уверенности и грандиозности. Огромный купол властно подчиняет себе все остальные формы.

Центр окружен двухэтажными боковыми обходами, с запада к храму примыкает двухэтажный нартекс. Хоры выходят в центральное пространство аркадами, заставляя вспомнить не только двухъярусный обход в храме святых Сергия и Вакха, но и галереи купольных базилик, таких как церковь св. Ирины. Мощные опоры, поддерживающие купол, обращены к центру острыми гранями, которые зрительно фиксируют границы развития рукавов креста. Пилоны прорезаны в двух уровнях (совпадающих с уровнями аркад обхода) крупными арками, соединенными в пространственно развивающиеся структуры в углах. Во втором ярусе обхода в этих арках поставлены колонки, делающие структуру арок более сложной, двойной. За исключением рукавов креста обходы перекрыты крестчатыми сводами. Обширный алтарь сгруппирован вокруг центральной апсиды, имеющей форму триконха (нечто подобное — в помещениях жертвенника и диаконника храма Богородицы в Липсе).

Высота храма, эффектный подъем опор, обилие вертикалей и сложность пространственного устройства кафоликона в Фокиде, по замечанию Г. С. Колпаковой, «как это ни странно, отдаленно напоминают еще одну величественную постройку за пределами Византии — храм Святой Софии в Киеве»[29]. Прихотливый, умножающийся ритм аркад, изящество колонок, обилие окон, сложное, с тройной аркадой, окно центральной апсиды, мраморная резьба деталей и мраморная облицовка стен храма монастыря Осиос Лукас заставляют вспомнить об изощренном столичном, даже придворном вкусе со сложной игрой дробных форм и изысканной украшенностью. Вместе с тем масштабный купол, энергичный подъем вертикалей,

концентрированность и строгость ритмического развития, зеленовато-оливковые тона мраморной облицовки рождают образ прямо противоположный — властный, суровый и драматический. Парадоксальное соединение ускользающих от взора, дробящихся деталей с идеями строгого, неизменного космоса, властной закономерности структуры с переменчивостью и несоизмеримостью делает образ храма новым, ярким и неожиданным. Храм строили столичные мастера, по мнению А. И. Комеча, «в память победы Василия II над болгарами в 1018 г.»[30], однако рафинированные константинопольские вкусы должны были здесь подчиниться аскетическому началу — суровому монастырскому пафосу, демонстрирующему твердость устоев веры и неизменность единства Церкви. Внешний вид постройки прост и суров. Облик храма импонирует масштабностью и кубичностью. Общая окрашенность, свойственная интерьеру храма, впечатление замкнутости, единства объема — подчеркнуты. Типологически кафоликон соединяет в себе октагон и крест созданный обходом, поэтому Р. Краутхаймер называет такие постройки «греческим крестчато-октагональным типом»[31]. Исследователь считает именно эту структуру «определяющей и наиболее характерной для средневизантийской архитектуры»[32], однако среди других архитектурных ансамблей такого рода храм в Осиос Лукас уникален своим масштабом, сложностью и грандиозностью форм. Храмы на тромпах вызвали целую серию подражаний в Греции и на Хиосе. Два из них относятся к XI в.— это церковь Панажи Ликодиму в Афинах и храм в местечке Христиану в Мессинии в Пелопоннесе. Этот тип в уменьшенном варианте сохранил популярность и в более позднее время — в XII-XIV вв. (церковь свт. Николая в Беотии XII в., храм Святой Софии в Монемвасии рубежа XIII–XIV вв., церковь св. Феодора в Мистре кон. XIII в.).

ПРИМЕЧАНИЯ:

[1] *Брунов Н. И.* К вопросу о средневизантийской архитектуре Константинополя // ВВ. Т. XXVIII. М., 1968. С. 81.
[2] *Якобсон А. Л.* Закономерности в развитии средневековой архитектуры. Л., 1987. С. 112.
[3] *Комеч А. И.* Византийская архитектура VII-XII вв. М., 1987. С. 47.
[4] *Якобсон А. Л.* Архитектура // Культура Византии. Вторая половина VII – XII вв. М., 1989. С. 501.
[5] *Брунов Н. И.* К вопросу о средневизантийской архитектуре Константинополя // ВВ. Т. XXVIII. М., 1968. С. 82.
[6] *Колпакова Г. С.* Искусство Византии. Ранний и средний периоды. СПб., 2004. С. 296.
[7] *Комеч А. И.* Византийская архитектура VII-XII вв. М., 1987. С. 48.
[8] *Лидов А. М.* Схизма и византийская храмовая декорация // Восточнохристианский храм. Литургия и искусство. Сборник статей (*Под ред. А. М. Лидова*). СПб., 1994. С. 21.
[9] *Колпакова Г. С.* Искусство Византии. Ранний и средний периоды. СПб., 2004. С. 298.
[10] *Брунов Н. И.* К вопросу о средневизантийской архитектуре Константинополя // ВВ. Т. XXVIII. М., 1968. С. 82.
[11] *Колпакова Г. С.* Искусство Византии. Ранний и средний периоды. СПб., 2004. С. 299.
[12] *Якобсон А. Л.* Архитектура // Культура Византии. Вторая половина VII – XII вв. М., 1989. С. 502.

[13] *Брунов Н. И.* К вопросу о средневизантийской архитектуре Константинополя // ВВ. Т. XXVIII. М., 1968. С. 83.
[14] *Колпакова Г. С.* Искусство Византии. Ранний и средний периоды. СПб., 2004. С. 300.
[15] *Полевой В. М.* Искусство Греции. Средние века. М., 1973. С. 84.
[16] *Комеч А. И.* Византийская архитектура VII-XII вв. М., 1987. С. 51.
[17] *Брунов Н. И.* К вопросу о средневизантийской архитектуре Константинополя // ВВ. Т. XXVIII. М., 1968. С. 83.
[18] *Якобсон А. Л.* Архитектура // Культура Византии. Вторая половина VII – XII вв. М., 1989. С. 504.
[19] *Михаил Пселл.* Хронография. М., 1978. С. 27-28.
[20] *Якобсон А. Л.* Архитектура // Культура Византии. Вторая половина VII – XII вв. М., 1989. С. 504.
[21] Там же. С. 504.
[22] *Комеч А. И.* Византийская архитектура VII-XII вв. М., 1987. С. 52.
[23] *Брунов Н. И.* К вопросу о средневизантийской архитектуре Константинополя // ВВ. Т. XXVIII. М., 1968. С. 83.
[24] *Колпакова Г. С.* Искусство Византии. Ранний и средний периоды. СПб., 2004. С. 302.
[25] *Михаил Пселл.* Хронография. М., 1978. С. 126.
[26] *Колпакова Г. С.* Искусство Византии. Ранний и средний периоды. СПб., 2004. С. 304.
[27] *Якобсон А. Л.* Очерки истории зодчества Армении V-XVII вв. М.-Л., 1960. С. 35.
[28] Там же. С. 35.
[29] *Колпакова Г. С.* София Киевская в свете мировой культурной традиции // Страницы № 5. СПб., 2001. С. 28.
[30] *Комеч А. И.* Византийская архитектура VII-XII вв. М., 1987. С. 99.
[31] *Краутхаймер Р.* Три христианские столицы. СПб., 2000. С. 116.
[32] Там же. С. 116.

Игумен Игнатий (Депутатов)

ПРОБЛЕМА ДРЕВНЕХРИСТИАНСКОЙ СИМВОЛИКИ В КОНТЕКСТЕ ИКОНОГРАФИИ И

Игумен Игнатий (Депутатов), наместник Спасо-Преображенского мужского монастыря г. Рязани, первый проректор Рязанской Православной Духовной Семинарии, доктор богословия.

Вопрос о происхождении древнехристианской символики представляется важным и необходимым с точки зрения рассмотрения ее как основы первохристианского искусства и его последующего раскрытия в иконографической форме.

Связь иконы и древнехристианских символов наиболее наглядно прослеживается в их основной функции — выражении основных богословских и догматических определений в художественной форме. По сути, значение иконы и древнехристианских символов одинаково. Как отмечал отечественный исследователь древнехристианской символики А. С. Уваров, указывая на глубокую связь символики с богословием, «христианство поручило художествам распространение веры: символика учит, проповедует, толкует веру; она глубоко закореняет в душах христианское учение, не одними отвлеченными толкованиями, но, придав им форму наглядную, запечатлевает в уме; символика есть особая мнемоника христианского учения»[1].

Символический способ мышления и художественного языка изначально был воспринят Церковью и нашел свое выражение в христианской культуре. При этом саму символику можно рассматривать в самом широком эстетическом смысле

как понятие, включающее наряду с изобразительным мировоззренческий и смысловой аспекты. Как отмечает А. Ф. Лосев, «все области действительности и жизни... переполнены бесконечным числом различных символов»[2]. Свящ. П. Флоренский указывает на антиномию символа: «Символы не укладываются на плоскости рассудка, структура их насквозь антиномична»[3], а также на его преимущественно народное происхождение и широкую рецепцию в народной среде: «Творчество идеографических образов (символов), подобно творчеству слов, принадлежит стихии народной и лишь в исключительных случаях является достижением индивидуального вдохновения»[4]. Согласно теории символа, предлагаемой и достаточно подробно изложенной свящ. П. Флоренским, «символ — это нечто являющее собой то, что не есть он сам, большее его, и, однако, существенно через него объявляющееся»[5].И поэтому, как убедительно доказывает в своих исследованиях А. С. Уваров, «все известные науке изображения на христианских памятниках могут быть объяснены через определенный, восходящий к апостольскому времени и традициям символический смысл». Он же делает вывод о том, что «в символике лежит начало иконографии»[6].

Возникновение древнехристианской символики тесно связано с особенностями начальной истории Церкви и с первоначальным состоянием христианского общества в Римской империи. Окруженные со всех сторон врагами, первые христиане должны были предпринимать меры предосторожности, обусловленные положением Церкви, подвергавшейся жестоким гонениям со стороны язычников.

Главная мера предосторожности относилась к вероучительной части. В силу необходимости Церковь была вынуждена скрывать главнейшие догматы христианства не только от язычников, но, отчасти, и от своих оглашенных, на твердость в вере которых не всегда можно было рассчитывать. Это явно видно из писем Плиния, по свидетельству которого, «некоторые при первом же допросе отказывались от своей веры и соглашались принести жертвы богам», и, наконец, даже «поносили имя Христа»[7]. Некоторые из христиан, по доносам подвергавшиеся гонению, отрицали свою принадлежность к Церкви, приводя аргумент что, действительно, раньше были христианами, но давно отказались от своих заблуждений. Поэтому постепенное преподавание догматов христианской веры с первых веков было окружено тайной и было принято как правило, имеющее свое основание в словах Спасителя: «*Не давайте святыни псам, и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и обратившись, не растерзали вас*» (Мф. 7, 6).

Опираясь на сохранившиеся письменные источники, можно даже приблизительно указать время, когда правило о тайне, распространяющейся на вероучительную сторону церковной жизни, становится общепринятым. Св. Иустин Философ († 166 г.) в своих произведениях открыто и без всяких

оговорок пишет о всех христианских догматах, церковных таинствах, раскрывая и обосновывая христианское учение в своих «Апологиях» и «Разговоре с Трифоном иудеем». Но уже во 2-ой пол. того же II в. Тертуллиан († 245 г.) осуждает еретиков и ставит им в упрек отсутствие всякой тайны в богослужении и то, что они не проводят различия между верными и оглашенными: «Неизвестно, кто оглашенный и кто верный: все так же слушают и так же молятся. Если бы даже вошли язычники, то они [еретики] готовы метать святыню псам, и свиньям бисер, хотя и не настоящий»[8].

В дальнейшем правило о тайне в значении церковного постановления упоминается у свт. Иринея Лионского, Климента Александрийского и др. А уже в IV в. свт. Василий Великий († 379 г.) непосредственно указывает на апостолов как основателей правила о церковной тайне: «Из догматов и проповедей, соблюдаемых в Церкви, иные имеем в учении, изложенном в Писании, а другие, дошедшие до нас от апостольского предания, приняли мы втайне... Подобным сему образом законополагавшие вначале о Церкви апостолы и отцы достоуважаемость таинств охраняли сокровенностью и соблюдением в молчании»[9]. То же самое говорит по этому поводу свт. Кирилл Иерусалимский († 386 г.): «Слышать Евангелие всем дозволяется, но слава благовествования предоставлена только присным Христовым. Посему неспособным слушать Господь говорил в притчах, ученикам же объяснял притчи наедине. Ибо сияние славы просвещенным — ослепление неверным. Все тайны, которые ныне Церковь излагает тебе, выходящему уже из оглашенных, нет обычая излагать язычнику, ибо не излагается язычнику таинственное учение об Отце, Сыне и Святом Духе. Да и оглашенным о тайнах не говорим ясно, но о многом часто выражаемся прикровенно, чтобы знающие верные разумели, а незнающие не терпели вреда»[10].

Наиболее полный материал по проблематике образа и символа находится у Климента Александрийского. Как отмечал А. Ф. Лосев, «Климент первым из христианских писателей сделал учение об образе (εκ□ν) главным пунктом своей мировоззренческой системы. Образ начинает играть у него роль структурного принципа, гарантирующего целостность всей системы»[11]. Бог — исходный пункт образной иерархии, Первообраз для последующих отображений. Его первым образом, максимально изоморфным, подобным Ему практически во всем, является Логос. Это еще невидимый и чувственно не воспринимаемый образ. Его образом (по воле самого Логоса) выступает разум (или душа) человека. «Образом образа состоит разум человека»[12], — говорит Климент Александрийский. Сам же человек становится только «третьим образом Бога»[13]. Это уже материализованный, визуально и тактильно осязаемый образ, достаточно слабо отражающий Первообраз. И совсем далеко отстоит от Истины четвертая ступень образов — образы изобразительного искусства, в частности статуи, изображения людей или антропоморфных

богов. Очевидна платоновская подоснова этой иерархии, хотя и развитая уже в христианском русле.

Как отмечает В. В. Бычков, «внимательно всматриваясь в образно-символические представления апологетов, мы замечаем, что у них есть тенденция к различению, по крайней мере, трех основных типов образа, которые условно можно было бы обозначить как миметические (подражательные), символические, или символико-аллегорические, и знаковые (в узком смысле слова “знак”)»[14]. Отличаются они друг от друга характером выражения духовного содержания в материальных образах. Для миметических образов характерна высшая степень изоморфизма, они подобны отражениям в зеркале. К ним раннехристианские писатели относили все изобразительные искусства античности, которые, по их мнению, не имели самостоятельной ценности, но были значимы лишь как более-менее искусные (верные) копии оригиналов. Символические образы более условны.

Кроме того, как отмечает А. А. Тахо-Годи, «символы обладают определенной автономной ценностью как самостоятельные предметы, но в их структуре или в ее отдельных элементах может быть достаточно уверенно усмотрено отражение каких-то иных реальностей. В знаковых образах соотношение между образом и отображаемым еще более условно, но сохраняется определенное взаимопроникновение образа и денотата в отличие от его полного отсутствия в чисто знаковой ситуации. Главную ценность при этом для христианских апологетов представляет не денотат, но скорее десигнат или то часто достаточно произвольное значение, которое они усматривали в знаке»[15].

Главную роль в раннехристианской святоотеческой мысли играл средний тип образов — символико-аллегорический. Весь универсум и библейские тексты понимались апологетами прежде всего в свете этих образов. Два других типа — это как бы семантические крайности главного типа. Тем не менее, и они имели в раннехристианской культуре свое самостоятельное и существенное значение. Миметические образы святые отцы и учителя Церкви II-III вв. усматривали прежде всего в изобразительном искусстве, продолжая традиции античного иллюзионистического понимания скульптуры и живописи. Как отмечает В. В. Бычков, «в космической иерархии образов Климента Александрийского изображения живописцев и скульпторов занимают нижнюю ступень, максимально удаленную от высшей истины. Они в лучшем случае — лишь зеркальные копии материальных предметов, не обладающих своим онтологическим статусом»[16].

Рассуждая о деятельности художника, свт. Ириней Лионский отмечает, что хороший художник создает «похожие» (similis) образы, а плохой — «непохожие образы» (dissimilis imagines); «поэтому, если образ непохож, то плох художник»[17]. Это чисто античное изоморфное понимание свт. Ириней

Лионский, как и некоторые другие раннехристианские писатели, распространяет на понятие «образ» вообще, хотя оно и вступает в некоторое противоречие с общим для духовной культуры христианства символико-аллегорическим пониманием священного образа, сформулированным позднее. Полемизируя с гностиками, свт. Ириней Лионский стремился доказать, что «несходные и противоположные по природе вещи»[18] не могут быть ни образами одного и того же предмета, ни образами друг друга. Свт. Ириней Лионский говорит, что «вещи же противоположные могут быть разрушительными для тех, которым они противоположны, но не их образами, как, например, вода и огонь, свет и тьма и многое другое никак не могут быть образами друг друга. Так же [предметы] тленные, земные, сложные, преходящие не будут образами тех [вещей], которые, по их мнению, духовны»[19]. Свт. Ириней Лионский спорит здесь с гностиками по поводу конкретно-чувственного изображения невидимых эонов: «Если они называют их духовными, неограниченными [ничем] и необъемлемыми, то, как могут [предметы], имеющие вид и ограниченные пределами, быть образами того, что не имеет вида и необъятно?»[20] И далее свт. Ириней Лионский сознательно противопоставляет миметическое понимание образа символическому и задается следующим вопросом: «Если же они скажут, что [эти вещи] — подобия не по виду и форме, а по числу и порядку произведения, то.., их уже нельзя называть образами и подобиями находящихся наверху эонов; ибо как вещи, не имеющие ни формы, ни вида тех, могут быть их образами?»[21]

Таким образом, согласно свт. Иринею Лионскому, образ должен «по форме и по виду» (т. е. по внешнему виду) прежде всего быть подобным отражаемому прототипу. Если же прототип духовен (т. е. не имеет какой-либо «внешней формы»), то не может быть и его конкретно-чувственного образа, а то, что имеет не миметическое, не изоморфное подобие (точнее соотношение) с прототипом, — то уже и не может быть названо его образом. Свт. Ириней Лионский дал классическое определение миметического образа, на которое впоследствии опирались, по-разному его истолковывая, и иконоборцы и иконопочитатели в Византии VIII-IX вв. Свт. Ириней Лионский писал: «Тип же и образ по материи и по субстанции несколько отличны от Истины; но по виду и очертаниям должны иметь сходство [с Нею] и по подобию должны выражать во внешней форме то, что отсутствует»[22]. Сам же свт. Ириней Лионский в своей полемике с язычниками и гностиками, как и другие раннехристианские мыслители, своей теорией миметического образа стремился доказать, что изображение (конкретно-чувственный образ) духовных предметов невозможно.

В борьбе с идолопоклонством, выступая против изображений Бога, Лактаций († 325 г.), в свою очередь, заявлял, что образ имеет значение и важен тогда, когда отсутствует оригинал, т. е. выполняет чисто утилитарную функцию

по замене оригинала. При наличии оригинала образ не нужен и бесполезен, а, следовательно, т. к. Бог находится везде, то в Его изображениях нет необходимости. Они бесполезны даже как напоминание о Боге, т. к. слишком далеки от Первообраза. Лактаций, доводя до логического предела позднеантичную теорию миметического образа, утверждает, что «изображение вечно живого Бога должно быть живым и обладающим чувствами»[23]. Необходимо отметить, что это понимание образа (используемое Лактацием для вполне определенных полемических целей — в борьбе с языческим идолопоклонством), как практически тождественного оригиналу, лежало в основе как раннехристианского, так и последующих иконоборческих движений.

Отрицая возможность существования миметического изображения Бога в искусстве, апологеты не отказываются от понятия мимесиса, но переносят его в сферу духовно-нравственного облика человека. У Климента Александрийского цель и смысл жизни человека, стремящегося к совершенству, к идеалу, к постижению высших истин, состоит в «подражании Богу»[24]. Миметический образ получает в раннем христианстве новое развитие и новую интерпретацию в плоскости религиозно-нравственного совершенствования человека, сохраняя при этом свою эстетическую окраску, но наполняясь совершенно новым содержанием. В основе этой теории лежит ветхозаветная мысль о том, что человек был создан «*по образу и по подобию*» (Быт. 1, 26) Бога. Много внимания уделял ей еще Филон Александрийский († ок. 50 г.). Христианские мыслители практически не касались ее вплоть до последней трети II в. Как отмечает известный исследователь гностицизма I-II вв. Г. Йонас, «продолжателями филоновских традиций в области эйконологии стали, прежде всего, гностики, а затем — Ириней Лионский и Климент Александрийский»[25]. Говоря о гностицизме, необходимо отметить, что, как пишет К. Скворцев, «раннехристианская философия, как составная часть пестрой и разноликой позднеантичной философии, считала познание важнейшей и главнейшей своей частью»[26]. Христианские писатели-апологеты уделяли очень много внимания проблемам истины, знания, мудрости и диалектики. Понятен и смысл этого особого внимания. Как отмечает С. С. Аверинцев, «познание выступает первым этапом на пути к конечной цели земного человеческого бытия. Именно этим можно объяснить то пристальное и всевозрастающее внимание в христианстве к проблеме учительства, передачи истинного знания и правильного учения»[27].

Одним из тех первых христианских писателей, кто очень много внимания уделял вопросам познания, является Климент Александрийский. В христианстве Ветхозаветный Закон и греческая философия сливаются в некое новое качество, понимаемое Климентом Александрийским все же как философия, но более высокого уровня, которой уже доступно познание высшей истины. Эта философия основывается не только на формально-логическом мышлении,

как античная греко-римская, но и на особом непонятийном религиозном опыте. Здесь заключено и принципиальное отличие христианской философии от античной. Если, как указывал прот. В. Зеньковский, «философия Платона, в целом, — интеллектуалистична, то Климентова, при всем ее рационализме, — религиозна»[28], т. е. иррациональна. Для ее утверждения много сделали Филон Александрийский, мужи апостольские и ранние христианские апологеты I-II вв. Климент Александрийский, в основном опираясь на их идеи, подводя итог их исканиям, стремился дать более или менее полное для того периода изложение новой христианской философии и, прежде всего, ее теории познания. Климент Александрийский, как отмечают современные историки философии, «обогатил мир христианской мысли античными ценностями и этим дал мощный толчок к углублению христианского учения. Он активно продолжил традицию “христианского гуманизма” Иустина Философа, понимаемого как удивительно смелый и широкий жест христианина-эллина, с которым он все приводил ко Христу — водный источник и звезды, море и быстрые корабли, Гомера и Платона и даже мистические числа пифагорейцев. Все было подготовкой, и поэтому все было наделено особым значением»[29].

Христианские писатели первых веков активно разрабатывали на основе предшествующих духовных исканий идею трансцендентности Бога. Особенно выделяется в этом плане Климент Александрийский. Многие из формулировок Климента Александрийского (возникшие, кстати, на основе близких идей Платона и Филона) будут затем воспроизведены как стереотипные формулы свт. Григорием Нисским († 394 г.), Псевдо-Дионисием Ареопагитом (VII в.), прп. Максимом Исповедником († 662 г.), прп. Иоанном Дамаскиным и другими византийскими отцами и учителями Церкви. Свой трансцендентализм Климент Александрийский сознательно основывал (и это характерно для всего христианства) на философии Платона, которого называл «другом истины»[30], и библейских суждениях. Область Бога Вселенной, по убеждению Климента Александрийского, — это платоновская страна идей, «ибо и в Пятикнижии сказано, что Бог совмещает в Себе всю полноту идей»[31]. Он не рожден, не имеет ни вида какого-либо, ни образа, ни индивидуальности, не содержит в Себе никаких акциденций и никакого числа: «Первопричина не сосредоточена в [определенном] месте, но превышает и [всякое] пространство и время, и [всякое] имя и понимание»[32]. Она превыше всякого звука и всякого разумения. Представление о Ней «не передается письменными знаками, и всемогущество ее невыразимо»[33]. Даже слово «Бог», утверждал еще предшественник Климента Александрийского св. Иустин Философ, не является собственно именем Бога, «но лишь мыслью, присущей от природы людям, о трудноизъяснимой вещи»[34]. Отсюда и логический вывод, сделанный Климентом Александрийским, — аналитическим путем неосуществимо абсолютное познание Бога, ибо доступно познанию не то, «чем Он является, но только то, чем Он не является»[35].

С другой стороны, античные традиции и естественное стремление человеческого разума к познанию твердо убеждают Климента Александрийского в необходимости и возможности абсолютного познания Первопричины. Как отмечает исследователь творчества Климента Александрийского Е. В. Афонасин, «все его сочинения пронизаны эллинской любовью к знанию, к мудрости. Проблема гносиса занимает центральное место в его философии»[36].

Почти все исследователи духовного наследия Климента Александрийского уделяли большое внимание этой проблеме. Термин γν□σις употребляется Климентом Александрийским в различных значениях, но главный его смысл — глубинное постижение истины, включающее как рациональную, так и иррациональную ступени. При этом необходимо отличать производимого Климентом Александрийским от этого христианского гносиса «гностика» — субъекта познания христианской философии — от представителей «гностицизма» — чуждого христианству синкретического философско-религиозного течения первых веков новой эры. Как отмечает М. Э. Поснов, «Климент вслед за Иринеем называл этих “гностиков” “лжеименными гностиками” (ψευδωνυμ□σ γνωοτικ□σ)»[37]. Таким образом, Климент Александрийский первым сформулировал и всесторонне разработал концепцию христианского гносиса, основывающегося на вере, показав, что его концепция строится на главных положениях ветхозаветной мудрости и греческой философии.

В полемике с «ложными гностиками» свт. Ириней Лионский сформулировал ставшее впоследствии традиционным для христианства различие между «образом» (греч. είκ□ν, лат. imago) и подобием (греч. ομοίωσα, лат. similitudo). Образ понимается свт. Иринеем Лионским, с одной стороны, в смысле наделения души человека разумом и свободой воли, а с другой — в плане особой телесно-духовной организации человека, отражающей «в форме и виде» Прообраз. Особенно важно это второе, пластическое понимание образа, как изначально данного в самом акте творения духовно-телесного облика, неразрывно связанного с самой природой человека. Он знаменует единство духовного и телесного начал, «смешение души и тела»[38], которое не может быть утрачено человеком, пока он жив. Более того, сама «плоть человека создана по образу Бога»[39]. Телесный вид человека является материальным выражением Божественной духовности. Это было неясно, полагает свт. Ириней Лионский, до Боговоплощения Логоса. Когда же Сам Логос явился миру в образе Человека, стала ясна сущность Этого образа, Ὁμοίωσις, таким образом, является у свт. Иринея Лионского идеалом духовного и, прежде всего, нравственного совершенства человека. Είκ□ν понимается им в двух смыслах: во-первых, как Логосоподобие в телесно-духовном единстве человеческой природы и, во-вторых, как Богоподобие в его разуме и свободной воле. Миметический образ трансформируется у ранних христиан в образ духовно-нравственный. Он все больше утрачивает чисто пластический характер, ярко

выступавший в понимании изобразительного искусства, и почти сливается с символическим образом, который господствовал в раннехристианском миропонимании, выполняя анагогически-гносеологическую функцию.

Раннее христианство II-III вв. знало и разрабатывало на основе богатых античных и ближневосточных традиций и другой тип образа, во многом противоположный миметическому — знаковый, близкий к условному знаку. Проблема знака в позднеантичной или в раннехристианской культуре требует специального изучения. Здесь имеет смысл указать только на отдельные аспекты проблемы знакового образа, поднимаемой апологетами, но берущей начало еще в новозаветной литературе.

Во-первых, это распространенное в Новом Завете понимание знака как знамения, некоторого чудесного, нарушающего порядок бытия явления, возвещающего (знаменующего) собой некие сверхъестественные события, связанные в основном с осуществлением пророчеств. Так, ученики Христа просят сообщить его, какое будет знаменование (σημεῖον) Его второго пришествия (Мф. 24, 3; Мк. 13, 4; Лк. 21, 7). И во-вторых, использование термина ση μεῖον для обозначения чудес, реально творимых на земле прежде всего Самим Христом, но также Его учениками и реже ангелами и демонами. В Евангелии от Иоанна (реже в других книгах Нового Завета) почти все чудеса Христа (исцеления, воскрешения и т. п.) названы «знаками», ибо автора, посвятившего свою книгу благовестию Божественной сущности Христа, и чудеса интересовали не в их имманентной данности, но исключительно в их семантическом аспекте — как знаки Божественности Иисуса. Эта связь знака с чудом привела к обратному — наделению знака вообще чудесными свойствами, что также было присуще практически всей раннехристианской духовной культуре и имеет своими истоками ветхозаветные религиозные представления.

В целом знаковый образ, обладавший в понимании ранних христиан своей спецификой, тяготел, как и миметический, но с другой стороны, к символико-аллегорическому образу. Синтез формально-логического и образно-пластического мышления наиболее полно осуществлялся в символическом образе. Он-то и занял главное место в богословской системе ранних христиан, а затем и во всей средневековой культуре. Наиболее развернуто все грани и стороны этого образа, весь широкий диапазон его значений проявились в подходе ранних христиан к библейской литературе и отчасти к античной мифологии, т. е. прежде всего в связи со словесными текстами.

Св. Иустин Философ рассматривал практически всю Библию как систему аллегорически-символических образов, специально созданную древними писателями, которые «открывали свои слова и действия в притчах и образах, скрывая [содержащуюся] в них истину, чтобы нелегко было всякому постигнуть многое и чтобы ищущие потрудились найти и узнать [ее]»[40]. Речь у св. Иустина

Философа идет в основном о Ветхом Завете, почти все события которого он стремился осмыслить как символические, возвещающие пришествие Христа и главные события евангельской истории. Таким образом, весь Ветхий Завет представлялся уже первому христианскому философу символическим предвосхищением новозаветных событий. У св. Иустина Философа намечается понимание библейских образов в трех смыслах, хотя он и не акцентирует на этом специально внимания. Он, во-первых, показывает, что «все в Писании допускает иносказательное толкование»[41] и что многие события ветхозаветных текстов имеют и буквальное, и символическое значение. Последнее, в свою очередь, имеет разновидности, в частности, притчу (παραβολή) и «тропологический образ» (τροπολογία). Так, например, Христос часто в притче называется камнем и тропологически — Иаковом и Израилем.

Опираясь на филоновское понимание образа, Климент Александрийский одним из первых христианских писателей последовательно разрабатывает христианскую теорию символизма, основываясь прежде всего на библейском материале. Символический образ имеет у него сакрально-гносеологическую окраску. Он должен так «искусно скрыть истину», чтобы «скрывая, высказать и, утаивая, выявить ее»[42], и «выявить в украшенном виде, ибо символом украшается Божественная истина»[43]. При этом, по замечанию В. В. Бычкова, «эстетизм греческого мышления постоянно проникает в гносеологию и теологию Климента и других апологетов»[44]. Иносказательная форма образа, согласно Клименту Александрийскому, как пишет Е. В. Афонасин, «должна поддерживать исследовательский дух и трезвость ума у ищущего истину, чтобы разум человека, как бы ощущая сопротивление оболочки (формы), за которой по его убеждению скрыта истина, напрягся и собрался с мыслями для преодоления ее. Символический образ необходим в литературном тексте для мобилизации духовных сил человека, для ориентации его разума на постижение высших истин бытия»[45].

Одной из конкретных форм символического образа Климент Александрийский, как и его предшественник св. Иустин Философ, считал притчу (παραβολή), широко распространенную в библейских текстах. По его мнению, притча — это такой способ выражения мыслей, при котором не называется само явление, но изложением какой-либо простой вещи делается намек на более глубокий, истинный смысл: «Писание использует метафорический способ выражения; к нему относится и притча — такая форма выражения, которая не содержит в себе главного смысла, но намекает на него и приводит к пониманию его, или, как говорят некоторые, это — форма, выражающая один смысл через другой[46]». При этом притча специально рассчитана на многозначность восприятия, чтобы истинное (и конечно единственное) значение могли воспринять только люди, стремящиеся к истинному знанию. Поэтому пророки «облекли обозначаемое ими в такие выражения, которые в

различных умах вызывают различные значения»[47]. Как пишет В. В. Бычков, «в данном случае Климент хорошо чувствует и осознает принципиальную многозначность литературного образа и стремится использовать ее в теологических целях. Эта многозначность была понята им как результат особого, сознательно использованного литературного приема»[48].

Таким образом, как можно видеть, необходимость в своеобразном церковном символическом языке была обусловлена обстоятельствами. При этом сам символико-аллегорический подход имел уже во времена раннего христианства очень тщательное философское и богословское обоснование. Поэтому доводы некоторых исследователей XIX в., пытавшихся провести тезис о заимствовании и подражании Церковью мистериям языческих религий, по словам А. С. Уварова, «опровергаются самой историей и духом христианской Церкви»[49]. Так же является несостоятельным взгляд некоторых исследователей на происхождение христианского искусства, основанный на том, что в Древней Церкви не существовало иконографических изображений. При этом в качестве аргументов приводятся ссылки (в интерпретации, противоречащей учению Церкви) на ветхозаветные постановления о запрещении каких-либо изображений в богослужебном культе. Этот взгляд прямо противоречит церковному учению, которое утверждает, что священный образ является следствием исторического факта Боговоплощения и поэтому присущ самой сущности христианства и неотделим от него. Л. А. Успенский рассматривает истоки происхождения такого научного взгляда, идущего вразрез с церковным учением о священном образе: «Противоречие этому церковному взгляду распространяется в науке с XVIII в. Известный английский ученый Гиббон (1737-1791 гг.), автор книги “История упадка и падения Римской империи”, заявил, что первые христиане питали непреодолимое отвращение к изображениям. По его мнению, причиной этого отвращения было еврейское происхождение христиан. Гиббон думал, что первые иконы появились лишь в нач IV в. Мнение Гиббона нашло многих последователей, и идеи его, к сожалению, в той или иной форме живут и до наших дней»[50].

Существует еще один текст, который неизменно цитируется иконоборчески настроенными исследователями в качестве доказательства враждебности Церкви к изображениям. Это 36-е правило Поместного Собора в г. Эльвире (Испания) ок. 300 г. Аргументация усиливается еще и тем, что «это-первый Собор, от которого сохранились каноны»[51].Правило 36-е Эльвирского Собора гласит: «Изволися нам, чтобы живописных изображений не было в церкви и чтобы то, что почитаемо и поклоняемо, не было изображено на стенах»[52]. Но как отмечает Л. А. Успенский, «если мы без предвзятости вдумаемся в смысл этого текста, мы увидим, что он совсем не столь неоспорим, как его пытаются представить. Как мы видим, речь идет лишь об изображениях на

стенах, то есть о монументальной живописи, составляющей одно целое со зданием храма, но ничего не говорится о другого рода изображениях. Между тем мы знаем, что в это время в Испании было много других изображений, например на саркофагах, на священных сосудах и т. д. Если Собор о них не упоминает, то можно заключить, что его постановление продиктовано причинами характера скорее практического, чем принципиальным отрицанием священных изображений. Не следует забывать, что Эльвирский Собор (точная дата которого, кстати, неизвестна) состоялся незадолго до гонений Диоклетиана. Не следует ли видеть в его 36-м правиле скорее попытку оградить святыню от поругания? С другой стороны, Эльвирский Собор имел своей целью прекращение разного рода злоупотреблений. Не могло ли их быть также в почитании изображений?»[53] В пользу такого мнения Л. А. Успенского говорит и тот факт, что в целях поднятия нравственности в среде духовенства в 33-м правиле Эльвирского Собора узаконивается безбрачие духовенства. Однако, это не нашло одобрения на I Вселенском Соборе 325 г. и, таким образом, не явилось обязательным для исполнения в Церкви.

В Церкви решающим фактором всегда являлась не древность того или иного свидетельства (хронологический фактор), а то — согласно или нет данное свидетельство с христианским Откровением. Некоторая неопределенность в иконографических вопросах и вопросах христианской символики первых веков христианства объясняется, по-видимому, отсутствием ясного и адекватного богословского языка, как словесного, так и образного. Чтобы ответить на все недоговоренности и на разнообразие отношений к искусству, Церкви приходилось вырабатывать такой художественный язык и такие словесные формулировки, которые уже не оставят места ни для каких недоразумений. По существу, в области искусства положение было тем же, что и в богословии, и в богослужении. Все неясности, нечеткости и отсутствие единства выражения происходили от той трудности, с которой тварный мир воспринимал, ассимилировал и выражал то, что его превосходит.

Большинство писателей-апологетов, протестуя против изображений, совершенно определенно и недвусмысленно имеют в виду образы языческие. Например, Климент Александрийский говорит: «Искусство обманывает и обольщает..., увлекая если не к любви, то, во всяком случае, к уважению и почитанию статуй и картин. Ибо то же действительно и для живописи. Можно хвалить это искусство, но пусть оно не обманывает человека, выдавая себя за истину»[54]. Л. А. Успенский комментирует это следующим образом: «Климент говорит лишь об изображениях, которые обольщают и обманывают, выдавая себя за истину, то есть борется против изображений ложных»[55]. В другом месте Климент Александрийский пишет: «Нам разрешается иметь кольцо, служащее печатью. Изображения, выгравированные на нем, должны быть предпочтительно голубь, рыба, быстрый корабль под надутыми парусами; можно

изображать на нем даже лиру Пликрата или якорь, как Селевк; наконец, рыбака у берега моря, вид которого напомнит нам Апостола и детей, вынимаемых из воды»[56]. Все перечисленные изображения являются христианскими символами. Ясно, что в понимании Климента Александрийского существует два совершенно различных рода изображений, и он четко проводит между ними различие. Одни полезны для христиан, другие — неприемлемы. Отвергая идолов, как было показано выше, Церковь не отвергала ни древней письменности, ни искусства языческого мира в качестве символического языка. Однако, как отмечает А. С. Уваров, «несмотря на такое подражание древним и на многочисленные заимствования от их памятников, христиане при пользовании всеми этими различными изображениями сумели наложить отпечаток, в котором надо искать первое проявление христианского искусства»[57]. По его мнению, «первая мысль ввести в христианскую символику символические иероглифы наподобие знаков других восточных народов»[58] принадлежит Клименту Александрийскому. Дошедшие до настоящего времени его творения дают представление не только об александрийской богословской школе, оказавшей огромное влияние на развитие всего христианского богословия, но и показывают в каком направлении развивалась сама богословская мысль. Как пишет И. В. Попов, «Климент Александрийский стоит на той почве, на которую пытался вступить св. Иустин Философ; но он далеко шагает вперед в сравнении с апологетами. Его превосходство состоит в том, что он изменил апологетическую задачу, переработав ее в систематико-теистическую, но в особенности в том, что он переработал в научную догматику христианское церковное Предание, которое ему представлялось в совершенно другом объеме и гораздо более устойчивым и твердым, чем св. Иустину... Идее Логоса, Который есть Христос, Климент дал гораздо более конкретное и богатое содержание, чем св. Иустин Философ, возвысив ее в принцип изъяснения мира и христианства»[59].

Именно через раскрытие догмата о Боговоплощении, его возможной выразительности через символический язык, как наиболее приемлемый для времен гонений на Церковь, можно рассматривать указание Климента Александрийского на египетскую криптографию как наиболее удобную форму выражения в христианском искусстве первых веков основных догматов и основ христианской иконографии: «У египтян были три различных способа письма. Первый способ — эпистолярграфия принадлежал к письму обыкновенному и служил всем египтянам без различия. Остальные два способа принадлежали к письменам священным или священной тайнописи, которую знали только люди посвященные. Эта священная тайнопись имела отрасль, тайнопись иероглифическую, которая подразделялась на два способа употребления этих иероглифов, один способ кириологический, а другой символический»[60]. Далее Климент Александрийский объясняет, что «применение самих иерог-

лифических письмен производилось трояко. Во-первых, подражанием, во-вторых, переносным значением и, в-третьих, посредством загадок»[61].

Связь последующего раскрытия образа в христианском искусстве со взглядами Климента Александрийского очевидна. Согласно блж. Августину († 430 г.), смысл иконы имеет следующие уровни — буквальный, аллегорический, моральный, анагогический: «На первом уровне происходит знакомство с сюжетом. На втором — происходит раскрытие смысла образа, символа, знака (здесь важно как изображено — цвет, свет, жест, пространство, время, детали и проч.). На третьем уровне –– обнаруживается связь изображения с предстоящим (уровень обратной связи). Четвертый уровень — анагония (греч. αναγ□νια — "возведение", "восхождение"), уровень чистого созерцания, переход от видимого к невидимому, к непосредственному общению с Первообразом (на этой ступени открывается глубинный смысл –– во имя чего существует икона)»[62]. Климент Александрийский приводит доводы, которыми связывает иероглифические изображения древних египтян с преданиями Ветхого Завета. По его словам, Моисей во время пребывания в Египте изучил «философию, которую передают посредством знаков», и таким образом, «Моисей был первый ученый и первый передал иудеям письмена, коих знание финикияне заимствовали у иудеев, и греки — от финикиян»[63]. И как отмечает А. С. Уваров, «таким рассказом Климент удалял все препятствия для распространения символов, и одобрение его, хотя он нигде не выражает его ясно, имело полный успех. Христиане применили изображения к символическому языку, а само мнение Климента получило поддержку и развитие и у других христианских писателей»[64]. Исследователи возводят непосредственно к Клименту Александрийскому такие общеупотребительные древнехристианские символы, как круг — символ Христа и Пресвятой Троицы — и рыба — в значении символического образа Спасителя.

Как пишет А. П. Лебедев, «один неизвестный христианский писатель V в. в своей книге "Liber Promissionum et Praedictorum Dei" говорит, что слово ΙΧΦΥC в его символическом значении восходит к сивиллистам — иудейским и христианским поэтам, выдававшим свои творения за почитаемые в язычестве Сивиллины книги с целью научить язычников истинам иудейской и христианской религии»[65]. Значение акростиха скрытого в слове ΙΧΦΥC раскрывает блж. Августин в своей книге «О граде Божием»: «Если вы из пяти греческих слов Iisus Xristos Theu Yios Coter отделите первые заглавные буквы и соедините вместе, то получите одно слово ΙΧΦΥC — рыба, под именем ее таинственно разумеется Христос: потому что в бездне настоящей смертности, как бы в глубине вод, он смог оставаться живым, то есть безгрешным»[66]. Другим древнейшим изображением Спасителя был символический образ Пастыря. Из древнейших дошедших до нашего времени изображений он встречается в Римский катакомбах на одном из саркофагов и датируется исследователями

238 г. Однако, как замечает А. С. Уваров, «этот саркофаг не может считаться древнейшим памятником подобного рода, потому что сложность его надписи и указание на годы жизни умершего доказывают, что он моложе надписей с одним только именем умершего. Таким образом, следует отнести появление этого символа, вероятно, к началу II века»[67].

Таким образом, можно утверждать, и это является весьма важным аспектом в оценке периода раннего христианства, что если бы христиане не принимали в принципе никаких изображений, то не было бы памятников христианского искусства первых веков, которые найдены как раз в местах собраний христиан. С другой стороны, распространение изображений в последующие века было бы явлением непонятным и необъяснимым, если бы они не существовали раньше.

ПРИМЕЧАНИЯ:

[1]*Уваров А. С.* Христианская символика. М.-СПб., 2001. С. 37.
[2] *Лосев А.Ф.* Логика символа // Контекст. 1972. М., 1973. С. 191.
[3] *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли // *Флоренский П. А.* Собрание сочинений в 4-х тт. Т. III. М., 1996. С. 283.
[4] *Флоренский П. А.* Symbolarium // *Флоренский П. А.* Собрание сочинений в 4-х тт. Т. II. М., 1996. С. 312.
[5]*Флоренский П. А.* Эмпирия и эмпирея // *Флоренский П. А.* Собрание сочинений в 4-х тт. Т. I. М., 1996. С. 217.
[6] *Уваров А. С.* Христианская символика. М.-СПб., 2001. С. 43.
[7]*Поснов М. Э., проф.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей-1054 г.). К., 1991. С. 94.
[8]*Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс.* О плаще (*Пер с лат. А. Я. Пыжова. Сопроводит. ст. и коммент. Ю. С. Довженко*). СПб., 2000. С. 138.
[9] *Василий Великий, свт.* Творения. Т. IV. М., 1993. С. 126.
[10] *Кирилл, архиепископ Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. М., 1991. С. 103.
[11] *Лосев А. Ф.* Диалектика символа и его познавательное значение // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. Т. XXXI. Вып. 3. М., 1972. С. 224.
[12] *Климент Александрийский.* Строматы (*Перевод и общ. ред. Е. В. Афонасина*). СПб., 2003. С. 49.
[13] Там же. С. 51.
[14] *Бычков В. В.* К вопросу о восточно-христианской гносеологии // Историко-философский сборник. Изд. МГУ. М., 1971. С. 58.
[15] *Тахо-Годи А. А.* Термин «символ» в древнегреческой литературе // Образ и слово. Вопросы классической филологии. Вып. VII. М., 1980. С 55.
[16] *Бычков В. В.* Эстетические взгляды Климента Александрийского // Вестник Древней Истории (далее – ВДИ). № 3. М., 1977. С. 86.
[17] *Ириней Лионский, св.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. С. 72.
[18] Там же. С. 74.
[19] Там же. С. 76.
[20] Там же. С. 76.
[21] Там же. С. 77.

[22] Там же. С. 79.
[23] *Лактаций.* О творении Божием. О гневе Божием. О смерти гонителей. Эпитомы Божественных установлений. СПб., 2007. С. 134.
[24] *Климент Александрийский.* Педагог (*Перевод Н. Н. Корсунского и свящ. Г. Чистякова*). Кн. 1. М., 1996. С. 22.
[25] *Йонас Г.* Гностицизм (Гностическая религия). СПб., 1998. С. 241.
[26] *Скворцев К., проф.* Философия отцов и учителей Церкви (периода апологетов). К., 2003. С. 51.
[27] *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 159.
[28] *Зеньковский В. В.* Основы христианской философии. М., 1996. С. 62.
[29] *Афонасин Е. В.* Философия Климента Александрийского. Новосибирск, 1997. С. 23-24.
[30] *Климент Александрийский.* Строматы (*Перевод и общ. ред. Е. В. Афонасина*). СПб., 2003. С. 78.
[31] Там же. С. 73.
[32] Там же. С. 71.
[33] Там же. С. 65.
[34] *Иустин Философ, св. мч.* Апология II, представлення в пользу христиан Римскому Сенату // *Иустин Философ, св. мч.* Творения. М., 1995. С. 69.
[35] *Климент Александрийский.* Строматы (*Перевод и общ. ред. Е. В. Афонасина*). СПб., 2003. С. 71.
[36] *Афонасин Е. В.* Философия Климента Александрийского. Новосибирск, 1997. С. 28.
[37] *Поснов М. Э.* Гностицизм II-го века и победа Христианской Церкви над ним. Брюссель, 1991. С. 284.
[38] *Ириней Лионский, св.* Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. СПб., 2008. С. 82.
[39] Там же. С. 81.
[40] *Иустин Философ, св. мч.* Разговор с Трифоном иудеем // *Иустин Философ, св. мч.* Творения. М., 1995. С. 92.
[41] Там же. С. 94.
[42] *Климент Александрийский.* Строматы (*Перевод и общ. ред. Е. В. Афонасина*). СПб., 2003. С. 115.
[43] Там же. С. 122.
[44] *Бычков В. В.* Эстетические взгляды Климента Александрийского // ВДИ. № 3. М., 1977. С. 79.
[45] *Афонасин Е. В.* Роль символизма в учении об «истинном гносисе» в «Строматах» Климента Александрийского. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философии. М., 1997. С. 8.
[46] *Климент Александрийский.* Строматы (*Перевод и общ. ред. Е. В. Афонасина*). СПб., 2003. С. 126.
[47] Там же. С. 127.
[48] *Бычков В. В.* Эстетические взгляды Климента Александрийского // ВДИ. № 3. М., 1977. С. 83.
[49] *Уваров А. С.* Христианская символика. М.-СПб., 2001. С. 41.
[50] *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. М., 1989. С. 7-8.
[51] *Поснов М. Э., проф.* История Христианской Церкви (до разделения Церквей-1054 г.). К., 1991. С. 310.
[52] *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. М., 1989. С. 10.
[53] Там же. С. 11.
[54] *Климент Александрийский.* Педагог (*Перевод Н. Н. Корсунского и свящ. Г. Чистякова*). Кн. 3. М., 1996. С. 38.
[55] *Успенский Л. А.* Богословие иконы Православной Церкви. М., 1989. С. 9.
[56] *Климент Александрийский.* Педагог (*Перевод Н. Н. Корсунского и свящ. Г. Чистякова*). Кн. 3. М., 1996. С. 41.
[57] *Уваров А. С.* Христианская символика. М.-СПб., 2001. С. 134.
[58] Там же. С. 136.

[59] *Попов И., мч.* Патрология. Тверь, 2006. С. 167.
[60] *Климент Александрийский.* Строматы (*Перевод и общ. ред. Е. В. Афонасина*). СПб., 2003. С. 238.
[61] Там же. С. 239.
[62] *Бычков В. В.* Эстетика Аврелия Августина М., 1984. С. 57.
[63] *Климент Александрийский.* Строматы (*Перевод и общ. ред. Е. В. Афонасина*). СПб., 2003. С. 247.
[64] *Уваров А. С.* Христианская символика. М.-СПб., 2001. С. 136.
[65] *Лебедев А. П.* Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. СПб., 2006. С. 117.
[66] *Августин, блж.* О граде Божием. Мн.-М., 2000. С. 863.
[67] *Уваров А. С.* Христианская символика. М.-СПб., 2001. С. 219.

Монахиня Мелетия (Панкова)

ИКОНА «ДЕИСУС. ПОЛЕТ (ВОСХОЖДЕНИЕ) АЛЕКСАНДРА МАКЕДОНСКОГО» – ОДНО ИЗ ПРОИЗВЕДЕНИЙ МЕЛКОЙ КАМЕННОЙ ПЛАСТИКИ НАЧАЛА XIII ВЕКА[1]

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

По свидетельству А.С. Уварова[2], знатока христианских древностей, резная каменная икона с сюжетами «Деисус. Полет (восхождение) Александра Македонского», о которой пойдет речь в данной статье, находилась в Николаевском соборе города Зарайска Рязанской губернии. Она пребывала у чудотворного образа святителя Николая Мирликийского, известного как «Зарайский», в качестве вклада-святыни. Когда-то чудотворная икона святителя Николая находилась в древнем Корсуне (ныне территория Севастополя), в византийском храме во имя апостола Иакова[3].

История обретения святого образа отражена в «Повести о перенесении иконы Николы Заразского из Корсуня»: «При великом князе Георгии Всеволодовиче Владимирском, и при великом князе Ярославе Всеволодовиче Новгородском, и сыне его князе Александре Ярославиче Невском, и при рязанском великом князе Юрии Ингоревиче принесен был чудотворный образ великого чудотворца Николы Корсунского Заразского из преславного города Херсонеса в пределы рязанские, в область благоверного князя Феодора Юрьевича Рязанского...»

«В год 6732 (1224). Явился в видении святой великий чудотворец Никола Корсунский в преслав-

ном городе Херсонесе служителю своему, по имени Астафию. И сказал ему великий чудотворец Никола: “Астафий, возьми мой чудотворный образ Корсунский, супругу свою Феодосию и сына своего Астафия и иди в землю Рязанскую. Там хочу пребывать, и чудеса творить, и место то прославить”»[4].

Дважды еще являлся святитель Николай князю, пока ни принес он чудотворный образ в рязанские пределы.

«...Явился великий чудотворец Никола благоверному князю Феодору Юрьевичу Рязанскому, и возвестил ему прибытие чудотворного своего образа Корсунского, и сказал: «Князь, иди встречать чудотворный образ мой Корсунский. Ибо хочу здесь пребывать и чудеса творить... И пришел в то место, о котором говорили, и увидел издалека как бы неизреченный свет, блистающий от чудотворного образа...»[5].

11 августа 1225 года состоялась встреча чудотворного образа святителя Николая Корсунского: «Князь великий (*Юрий Ингоревич Рязанский* — прим. авт.) взял с собою епископа Евфросина Святогорца и тотчас пошел в область к сыну своему князю Феодору Юрьевичу. И увидел от чудотворного образа великие и преславные чудеса, и исполнился радости о его преславных чудесах. И создал храм во имя святого великого чудотворца Николы Корсунского. И освятил его епископ Евфросин, и торжествовал светло, и вернулся в свой город...»[6].

Священник Иоанн Добролюбов в «Историко-статистическом описании церквей и монастырей Рязанской епархии» в статье о Николаевском соборе города Зарайска пишет: «Первоначальное основание церкви в честь св. Николая в г. Зарайске, именовавшемся некогда г. Красным, относится к первой четверти XIII ст. и современно принесению иконы св. Николая из г. Корсуня в пределы Рязанскаго края. В. кн. Рязанский Юрий Ингоревич, повествуется в сказании о принесении иконы св. Николая, «услыхав приход чудотворнаго образа, взем с собою епископа Евфросина Святогорца, пойде в область сына своего, и видев от чудотворнаго образа велия и преславныя чудеса, во граде именуемом «Красном», повеле создата храм во имя великаго в чюдесех святителя Николая. Помощию же Божиею вскоре храму создану и освящену епископом Евфросином. И в том храме... образ Корсунский поставлен бысть...»[7](илл. 1, 2).

На месте сретения чудотворного образа тотчас же забил святой источник, существующий и по сей день. Несколько лет назад на этом месте были освящены Никольская часовня и купальня (илл. 3). Святитель Николай стал покровителем города, а день 11 августа ныне отмечается, как день города Зарайска.

В 1966 году зарайская святыня была вывезена в Москву, в Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени преподобного Андрея Рублева на реставрацию, но до сих пор не возвращена. Общественность города,

руководство района, Зарайское благочиние Московской епархии Русской Православной Церкви множество раз поднимали вопрос о возвращении иконы святителя Николая «Зарайского». К сожалению, положительного результата эти попытки пока не дали. Между тем руководство района и многочисленных православных верующих города не покидает надежда, что чудотворный образ займет свое место в Зарайске. Тем более, что есть недвусмысленное решение Правительства о возвращении православных святынь к единственно возможному хозяину — Русской Православной Церкви. Как сказал в интервью корреспонденту «Портала-Credo.Ru» епископ Можайский, викарий Московской епархии, Григорий (Чирков), «уже ведутся переговоры, и есть надежда на то, что в недалеком будущем и сама чудотворная икона вернется в свой город и займет место в Никольском соборе Зарайского кремля, так как он полностью отреставрирован, и условия для содержания образа отвечают всем необходимым нормам».

Вернется чудотворная икона святителя Николая, и потянутся в город православные люди со всей России, как это было все восемьсот лет ее пребывания в Зарайске. Поклониться чтимому образу приходили и приезжали со всей России: и великие московские князья Иван III, Василий III, Иван Грозный, и наследник Российского престола будущий император Александр II, и простые русские паломники: крестьяне, торговцы, ремесленники, военные.

С древнейших времен к чтимым иконам Спасителя, Божией Матери, святых угодников Божиих православные верующие делали различные «приклады»: драгоценные ризы, оклады, венцы, цаты, подвесные, шитые золотыми, серебряными и шелковыми нитями пелены, подвесные нагрудные кресты. Нередко и нагрудные образки как «святости», иногда имевшие патрональные изображения, подвешивались к окладам особо чтимых икон, как и в данном случае. (Т.В. Николаева отмечала, что наиболее древние резные каменные рельефы носили преимущественно патрональный характер)[8]. Как было отмечено, к чудотворному образу святителя Николая была «приложена» древняя святыня — подвесная резная каменная иконка — предмет нашего исследования (илл. 4, 5). По типу и размерам она относится к числу нагрудных. Возможно, что данная двусторонняя нагрудная икона стала «прикладом» одного из рязанских князей к чтимой святыне Рязанской епархии (в досоветский период истории Зарайская земля всегда была в Рязанских пределах). Во время кампании по изъятию церковных ценностей из храмов и монастырей резная иконка попала в органы ГПУ, а оттуда была передана в Рязанский музей[9].

Произведения мелкой пластики из камня, кости, металла, малые по размеру, функционально являющиеся предметами личного пользования, часто с уникальными изобразительными сюжетами, позволяют углубить и уточнить наши представления о мировоззрении той или иной эпохи, свидетельствуют о параллельности художественных процессов, когда сходные исторические

условия порождают почти тождественные по стилю произведения. Анализ этих памятников показывает, что взаимодействие различных культур становится мощным импульсом их развития. В этом плане особенно интересна культура Древней Руси рубежа XII–XIII веков: взаимовлияние византийской и западной художественных традиций, начавшееся в более ранний период, к XIII веку вступило в период активизации, т.е. Русь, ее художественные и культурные центры, усвоившие, прежде всего, традиции византийского искусства с устойчивой системой декоративного строя, не только оставались под влиянием византийских художественных традиций, но и испытывали усиление культурных контактов с Западной Европой, что сказалось, конечно, и на пластическом искусстве. Это был период соприкосновения западной пластики с византийской, период зарождения византийско-романской и готическо-византийской скульптуры. Произведение мелкой каменной пластики, о котором далее пойдет речь, — явление общего художественного процесса этого периода средневековья.

Древнерусское декоративно-прикладное искусство, в той или иной степени связанное с Рязанской землей, представлено высокохудожественными ювелирными изделиями, но произведений мелкой пластики с иконографическими изображениями, выполненных в камне и медном литье, как известно, сравнительно мало. И все они, несомненно, заслуживают самого пристального внимания уже потому, что произведений искусства, исторически имеющих отношение к Рязанской земле, в силу ряда известных причин, сохранилось немного, а археологические раскопки и случайные находки выявили уникальные памятники искусства, свидетельствующие в пользу того, что древняя Рязань являлась крупным центром православной художественной культуры. Нельзя не назвать литую двустороннюю икону «Христос-Пантократор. Св. Никита, побивающий беса» рубежа XII–XIII вв., по мнению Т.В. Николаевой, — «один из наиболее художественных образцов в древнерусском металлическом литье, пока не имеющий себе аналогий»[10]. Не менее интересны, высокохудожественны и уникальны резные каменные иконы «Деисус» II пол. XII в. (илл. 6), «Свв. Борис и Глеб» н. XIII в. (илл. 7), «Апостол Петр» к. XII – н. XIII вв., «Деисус. Полет (восхождение) Александра Македонского» XIII вв., «Вмчч. Георгий и Димитрий» н. XIV в.[11]

Иконки, вырезанные из камня, принадлежат к числу редких предметов. Попавшие в Рязанский музей из епархиального музея «Древлехранилище», в результате изъятия из храмов, из частных коллекций, в результате археологических исследований древнерусских городов (как правило, они встречаются лишь в немногих, главным образом, крупных центрах), эти памятники мелкой пластики часто не имеют самых необходимых сведений. До недавнего времени во многих музеях подобные резные каменные иконы хранились, не тронутые исследователями.

Каждая миниатюрная икона резалась мастером индивидуально, поэтому они никогда не повторяют друг друга (у некоторых, с особо распространенными сюжетами, находятся аналоги, но не копии). Такие иконы не были предметами массового ремесленного производства. Каждая из них является своеобразным образцом древнерусского искусства и иконографии и, к тому же, часто, и палеографическим памятником, если на ней есть надписи.

В настоящей публикации представлено произведение древнерусской каменной пластики домонгольского периода[12]. Икона двусторонняя — «Деисус. Полет (восхождение) Александра Македонского» (размер: 6,2х5,5х1,1 (в оправе), Д-5,5). Данный памятник тяготеет к произведениям, условно названным в статьях В.Г. Пуцко группой «1200 г.»[13].

Работа отмечена высоким профессионализмом резьбы, византийской иконографией в сочетании с переходными чертами романского искусства, что свойственно греческим мастерам раннего XIII века. Поскольку сопроводительные надписи выполнены на славянском языке, данный памятник можно отнести не к предметам византийского художественного импорта, а к работам греческих мастеров (или резчиков их круга), число которых на Руси возросло после 1204 года, когда Константинополь был захвачен крестоносцами, участниками Четвертого крестового похода. В это время ризницы европейских соборов наполнились произведениями византийского декоративно-прикладного искусства. Более всего увозили из Константинополя венецианцы, стремившиеся украсить свой город константинопольскими святынями.

Политические события в Византии рубежа XII–XIII вв. в определенной степени способствовали общему культурному подъему Руси. Об этом ярко свидетельствуют дошедшие до нас памятники православного искусства: архитектуры, скульптуры, иконописи, произведения декоративно-прикладного искусства.

Двусторонняя икона «Деисус. Полет (восхождение) Александра Македонского» резана по круглой пластине темно-серого, почти черного, камня (типа сланца), имеет невысокий плоский рельеф, фон вынут неглубоко и ровно. Рельеф как бы сглажен и обработан тонкими прорезанными вглубь линиями. Оправа, позднего времени изготовления (XIX в.), гладкая, с узкой рельефной рамкой с лицевой стороны и загнутая зубчиками на оборотную. В верхней части оправы петля с колечком соединялась с оглавием, которое не сохранилось.

На лицевой стороне иконы изображен трехфигурный Деисус — Иисус Христос, Божия Матерь, Иоанн Предтеча — в рост (илл. 4). Фигура Иисуса Христа представлена в фас, с благословляющей десницей и с закрытым Евангелием — в левой руке. Нимб крестчатый с секирообразными концами креста, обозначенного сдвоенными глубоко врезанными линиями. На Спасителе длинный хитон с разделкой глубокими вертикальными линиями,

подчеркивающими плоскостной характер рельефа. На гиматии складки обозначены врезанными прямыми и круглящимися линиями. У Иисуса Христа небольшая борода, раздвоенная на конце, усы; прямые волосы, разделенные прямым пробором, двумя локонами спускаются на плечи.

Божия Матерь изображена в пол-оборота к Спасителю с молитвенно поднятыми и протянутыми к нему руками. Складки одежд Богоматери, орнаментальные полосы на вороте и зарукавьях обозначены параллельными врезанными линиями. Вокруг лика и на правом плече отворот мафория украшен клеткой. Гладкий рельефный нимб очерчен двойной линией. Пророк Иоанн Предтеча, как и Богоматерь, представлен в повороте к Христу с молитвенно протянутыми руками. Складки на одеждах переданы глубокими сдвоенными линиями. Рельефный гладкий нимб имеет двойную окантовку. На левое плечо пророка Иоанна спускается локон. Бородка клиновидная. Лики, вероятно, имели довольно детальную моделировку, но в настоящее время рельеф сглажен (в большей степени на лике Иоанна Предтечи), т.к. рельеф ликов был выше рельефа не только остальных частей композиции, но и валика рамки, окружающей средник. На лицах выделяются крупные глаза с выпуклыми глазными яблоками и глубоко врезанными веками, обозначенными сдвоенной линией. Руки крупные с большими пальцами, выделенными со стороны ладоней характерной глубокой чертой.

На фоне обронные надписи: по горизонтали слева от нимба Христа «ІС», справа — «ХС», колончатые надписи слева от Богоматери «МР ΘΥ», справа от Иоанна Крестителя «ІѡА» (илл. 8). Композиция окружена рельефной узкой рамкой, почти скрытой оправой.

На оборотной стороне вписана в круг композиция «Полет (восхождение) Александра Македонского» (илл. 5). На переднем плане изображены два грифона со скрещенными хвостами и с широко распахнутыми крыльями. Косая штриховка — на кисточках хвостов грифонов, а плавно круглящиеся, почти параллельные, глубокие линии — на крыльях. Фигуры грифонов тщательно проработаны (более низкий рельеф способствовал их лучшей сохранности). Реалистично передано оперение на шеях и крыльях. Изображения отличаются динамичной пластикой. Передней частью они обращены к внешней стороне окружности, а их головы резко повернуты к центру круга, где в большой прямоугольной корзине стоит император Александр. В поднятых руках он держит за задние лапы двух зайцев. Изображения зайцев в руках Александра отличаются реалистической трактовкой, столь характерной для греческой, балканской работ XI–XII вв. Руки

его широко разведены в стороны. Головы грифонов тянутся к зайцам. В стертом рельефе одежды Александра хорошо видно широкое вертикальное полотнище лора, спускающееся посередине груди. На его голове корона с боковыми подвесками. На лице Александра рельеф стерт настолько, что различимы только большие глаза с крупными глазными яблоками и веками.

Плетение корзины передано глубоко врезанными вертикальными, горизонтальными и диагональными линиями, образующими клетки. По краю оборотная сторона, как и лицевая, имеет приподнятый рельефный ободок, частично скрытый оправой.

Оба рельефа иконы построены по принципу формально-композиционной бинарности: левой и правой фигур по отношению к центру композиций. Противостоящие силы равнозначны: на лицевой стороне — Богоматерь — Иоанну Предтече. В то же время, они одинаково предстоят перед высшей силой, которая находится между ними и является центром — Спасителем. На другой стороне — противостоят грифоны и вписываются в круг, стремясь к центру, — императору Александру Великому.

Пластика рельефов отличается такой моделировкой резьбы, при которой фигуры органично переходят в фон.

Технические особенности выполнения резных композиций данной иконы созвучны традициям изготовления византийских стеатитов.

Эта икона не относится к числу распространенных типов изделий, представляющих продукцию резчиков Руси домонгольского периода. Ни одно сохранившееся произведение мелкой каменной пластики не дает примера, который можно было бы рассматривать в качестве иконографической параллели для данного памятника.

Наиболее существенную аналогию лицевой стороны иконы с «Деисусом» дает односторонняя стеатитовая резная, с остатками позолоты, икона из находок А.В. Селиванова в Старой Рязани (илл. 6)[14]. Она была куплена им в 1888 году у жителя Старой Рязани, который нашел рельеф в 1885(?) году на месте, где стоял Спасский собор (до нас дошел фундамент собора, выявленный во время археологических раскопок в 1968 г.). В столице Рязанского княжества Рязани (старой) Спасителю был посвящен самый величественный каменный храм[15].

В.И. Антонова, на основе сопоставления с широким кругом сходных изображений, датировала старорязанский рельеф XI–XII веками и считала, что мастер был хорошо знаком с техникой эмали, а соединение лора и клава в жгутообразную клетчатую полосу сходной с такой же штриховкой на фасадной скульптуре церкви Покрова на Нерли и других владимиро-суздальских памятниках церковной архитектуры домонгольского периода. Т.В. Николаева склонна отнести икону к группе памятников киевского происхождения II половины XII века[16].

Иконографическая схема исследуемого произведения не традиционная, имеет существенное отличие — не тронный Спаситель, а стоящий строго фронтально. В то же время изображение восседающего на троне Христа, не только Пантократора, но и в Деисусе, относится к разряду наиболее распространенных сюжетов христианского искусства. Весьма близкие иконографии нашего памятника варианты обнаруживаются в византийских произведениях: в коллекциях Эрмитажа хранится византийский стеатит «Деисус. Избранные святые» XII века[17], в торевтике — Деисус, практически, идентичный рассматриваемому на серебряном окладе киликийского Евангелия 1249 г.[18], в монументальном искусстве — мозаики «Деисус» собора Святой Софии и церкви Хора в Константинополе[19].

Ранее отмечалось, что композиция иконы вписана в круг. Подобные изображения в круге свидетельствуют о том, что они идут от монументальных храмовых росписей. Кругом — символом неба, вселенной, вечности — подчеркивалась сущность Спасителя — Богочеловека — Создателя. Изображение Христа, перешедшее на нагрудную икону, воспринималось как высшее покровительство носящему ее.

Пытаясь продолжить поиски возможных аналогий художественным и стилистическим особенностям композиции «Деисус» исследуемой резной иконы, обратимся к ряду памятников каменной пластики XII–XIII вв., а также к другим произведениям декоративно-прикладного искусства этого и предшествующего периодов.

Многие иконки, которые Т.В. Николаева отнесла к киевской группе и датировала 1 третью XIII века, некоторыми особенностями близки рассматриваемой. Например, манера изображения волос Спасителя и Иоанна Предтечи (волосы локонами спускаются вдоль шеи) роднит ее с иконкой из Изяславля «Илия Пророк» (ГЭ)[20], иконами «Свв. Борис и Глеб» (РИАМЗ; илл. 7), «Прп. Симеон Столпник и св. Ставрокий»[21], упоминавшимися выше, старорязанским образком — «Христос-Пантократор. Св. Никита, побивающий беса». Иконографические особенности передачи складок мафория на челе Богоматери прослеживаются не только на произведениях исследуемого времени: на некоторых иконах XII–1 трети XIII вв.[22], на серебряном медальоне XII в., найденном в селе Старая Буда Киевской губернии[23], но и на более ранних памятниках искусства: монументального — в алтарной мозаике храма Панагии Ангеолоктисты в д. Кити на острове Кипре[24], пластического — на книжном резном окладе из слоновой кости из Геноэльс-Эльдерена со сценами «Благовещения» и «Встречи Девы Марии с прав. Елисаветой» (к.VIII в. Брюссель. Музей прикладного искусства)[25]. В данном рельефе из слоновой кости изображение складок одежд, орнаментальные полосы на зарукавьях и вороте, переданные параллельными глубоко врезанными линиями, гладкие рельефные нимбы, очерченные двойной линией, декоративная косая клетчатая штриховка

стилистически близки нашей иконе. Подобные параллели подтверждают, что соприкосновение византийского искусства с западным не прошло бесследно как для того, так и для другого; в творчестве греческих мастеров произошло соединение романского стиля с византийскими художественными традициями.

В то же время наша икона, по некоторым стилистическим особенностям, перекликается с группой памятников, связанных с Новгородом: плоский рельеф, сглаженный и отшлифованный до мягкого блеска, характерные пропорции фигур с крупными округлыми лицами, греческими носами (потерявшими свою утонченность из-за механического повреждения), с большими выпуклыми глазами, традиционными прическами, в одеждах с разделкой сдвоенными параллельными прямыми и косыми линиями, с декоративной насечкой клеткой[26]. Но подобные черты можно проследить и в произведениях как из старых коллекций, так и из сравнительно недавних археологических находок (успехи археологии последних десятилетий изменили представление о том, что резные каменные иконки условно группируются вокруг 2–3 центров: подобные находки были обнаружены во многих западных, южных, средних и северных культурно-художественных центрах Руси): в иконках — византийской из собрания Ханенко «Св. Феодор Стратилат» XI–XII вв., западнорусской группы — «Христос Эммануил» XII в., Пинск, (Институт истории АН Белоруси), «Христос» 1 пол. XIII в., Червень, Старый Замок, (Польша), с бывшей территории Золотой Орды — «Ангел с венком» XI-XII вв., Городище Увек, (Саратовский музей)[27]. Все эти произведения — памятники византийского круга (некоторые, возможно, византирующие) — первоклассные каменные миниатюры, объединенные конкретными стилистическими и техническими свойствами, заставляют предполагать, что их родство — следствие общего художественного процесса и свидетельство его широты.

Изображение на оборотной стороне иконы — «Полет (восхождение) Александра Македонского» (илл. 5) — крайне необычно для древнерусской мелкой каменной пластики, предназначенной для ношения на груди. Сюжет был весьма популярен в X–XIII вв. в декоративно-прикладном искусстве Запада и христианского Востока, в частности, в крупной монументально-декоративной скульптуре.

Жизнеописание Александра Великого в романе Псевдо-Каллисфена (II–III вв. н.э.) распространилось в Византии с V века, а с XI–XII вв. было известно и на Руси. И в средневековой литературе Ближнего и Среднего Востока, и в императорском искусстве Византии Александр Македонский прославлялся как идеальный, мудрый правитель. Культ Александра, преемниками которого считали себя многие византийские императоры, служил упрочению высшей власти самодержца — помазанника Божия на земле.

В XII веке представление о божественном происхождении власти было чрезвычайно актуальным. В процессе формирования иконографии тех или иных персонажей мелкой каменной пластики происходил отбор необходимых деталей, в т.ч. и при изображении представителей светской иерархии (царей, военачальников). В XII веке их изображения и на Востоке, и на Западе имели устойчивую традицию. Цари изображались на иконах так же, как и святые. Они, в согласии с древней византийской традицией, «святы» в силу своего сана. Сюжет «Полет (восхождение) Александра Македонского» символизировал у многих народов победоносную мощь верховного правителя.

Необходимо попытаться найти возможные аналогии в памятниках средневекового искусства. В плане сопоставления сравним композицию исследуемой иконки с опубликованными произведениями. Данная икона самым тесным образом связана с художественными традициями XI–XIII вв. и, в первую очередь, конечно, с византийскими. В искусстве Византии созвучный тип изображения «Полет Александра Македонского» сложился уже в X веке. Придворное изобразительное искусство средневековья определялось не только общностью стиля, но и общностью тематики. Примером этому являются произведения с данным сюжетом. Андре Грабар в своем труде приводит ряд памятников, которые обнаруживают весьма близкий иконографический вариант: золотые медальоны с перегородчатой эмалью XI в. (Пала д'Оро, из ризницы собора Св. Марка), мраморный рельеф XI–XII вв. (на северном фасаде этого же собора в Венеции; илл. 9), мозаики пола в соборах Таренто и Отранто XII–XIII вв. (илл. 10), скульптурные изображения Александра Македонского на соборе в Битонто XII – н. XIII вв., рельеф в монастыре Дохиариу на Афоне XI в., свинцовый моливдовул X в. (Эрмитаж, г. С-Петербург), византийские серебряные чаши XII в. (Эрмитаж, г. С-Петербург илл. 11)[28], золотая диадема XI–XII вв. из коллекции В. Ханенко (г. Киев; илл. 12.)[29]. Этот перечень можно продолжить. Сюжет изображался на иранских и византийских тканях X–XII вв. (илл. 13, 14), константинопольских эмалях и художественном металле XII в., фасадной скульптуре Италии, средней полосы Франции, берегов Рейна[30]. Особенно ярок процесс ассимиляции византийских образцов, в т.ч. и с нашим сюжетом, в венецианском искусстве (см. на примере собора св. Марка в Венеции).

Как уже отмечалось, с X–XI вв. иконография данного сюжета была хорошо известна и на Руси. Вместе с обрядом венчания на княжество русские князья позаимствовали из Византии и короны-диадемы. Символические сцены, в т.ч. и «Полет Александра Македонского» изображались на великокняжеских золотых диадемах X, XII–XIII вв. (илл. 15). В шитье саккоса митрополита Московского Алексия II пол. XII в. он встречается несколько раз[31]. Во время раскопок в Новгороде был найден фрагмент деревянного расписного блюда

XIII в. с композицией «Полет (восхождение) Александра Македонского», о чем гласила надпись на нем[32].

В церковной скульптуре Владимиро-Суздальской Руси II пол. XII века данная композиция соседствует с наиболее важными христианскими сюжетами в белокаменной резьбе во Владимире: Успенского собора св. блгв. кн. Андрея Боголюбского, Димитриевского собора (илл. 16), Георгиевского собора в Юрьеве-Польском (по реконструкции Г.К. Вагнера).

По иконографии изображение на исследуемой резной иконе близко к одноименной рельефной композиции в восточной закомаре южного фасада Димитриевского собора во Владимире[33] (илл. 17).

В XI–XII вв. экономические, политические и культурные связи Руси и Византии были особенно тесными. Идея сильной державной власти, столь любовно взлелеянная в Византии, была близка и русским князьям. Г.К. Вагнер отмечал, что «главной политической идеей владимиро-суздальских князей времени княжения сыновей Юрия Долгорукова — св. Андрея Боголюбского и Всеволода III, а также и внука — Георгия Всеволодовича — была идея сильной княжеской власти, способной превозмочь феодальное дробление и расчленение Руси»[34]. В осуществлении национальных интересов владимирских князей по централизации использовались как материальные, так и идеологические средства, в их числе и художественная эмблематика, в которой господствовали символы державной власти и силы. Наиболее полно триумф централизованной власти находил свое выражение в скульптуре Владимиро-Суздальской Руси. Как и в византийских памятниках, здесь рельеф с композицией «Полет (восхождение) Александра Македонского» — отражение идеи сильной княжеской власти, продолжавшей быть популярной и в последующие века[35]. Сам прецедент выбора для личной нагрудной иконки сюжета с Александром Великим, символизирующим в средние века у многих народов победоносную силу верховного правителя, говорит о принадлежности данного памятника великому князю. Александр здесь рассматривается как патрон, покровитель князя. Мы видим все регалии царя-триумфатора, он изображен в окружении грифонов — символов военачальника и царя. Большой интерес в этой связи вызывают иллюстрации, приведенные в труде В.П. Даркевича «Светское искусство Византии»: на серебряных византийских чашах XII в. (Эрмитаж) грифоны, обращенные орлиноголовыми профилями друг к другу, стоят на задних лапах, спиной к спине. Стройные туловища с обозначением ребер и грив на шеях, львиные лапы, серповидные поднятые и распахнутые крылья срастаются в центре композиции, шеи вытянуты и напряжены[37]. Аналогичные фигуры парных грифонов и на исследуемой каменной иконе. На иконе так же, как и на чашах, фигуры композиции плотно заполняют пространство, пропорционально и мягко вписываясь в круг.

Рельеф «Полет (восхождение) Александра Македонского», очевидно, связан идеей силы и могущества с рельефом лицевой стороны «Деисусом» — воплощением идеи моления в лицах главных заступников рода человеческого, предстоящих Спасителю — Богоматери и святого пророка Иоанна Предтечи. Со всей уверенностью можно сказать, что многофигурные композиции на нашем памятнике должны были выражать тему апофеоза великокняжеской власти, которая находила поддержку и у силы высшей, т.е., нося ее на груди, князь как бы заручался Божественным покровительством в своих политических предприятиях.

Феодальная знать Рязани в XII–XIII вв., по-видимому, искала святых воинов, которые могли бы играть роль покровителей и защитников их воинских походов, подобно святым князьям-страстотерпцам Борису и Глебу, не только покровителям рязанских князей, но и их сродникам. По всей видимости, с той же целью использовалась и икона «Деисус. Полет (восхождение) Александра Македонского».

Сейчас затруднительно, из-за отсутствия исторических источников, окончательно решить вопрос, была ли эта каменная икона выполнена по заказу какого-нибудь рязанского князя при его дворе в столице княжества — Рязани или была привезена на Рязанскую землю.

Представляет определенную проблему и вопрос о мастере, выполнившем уникальную резную иконку. Даже самые совершенные с художественной стороны произведения редко подписывались. В.П. Даркевич, говоря о средневековых мастерах, подчеркивает, что личность «умельца как бы растворялась в его богоугодном художестве: он высоко ценил свой труд, но в мирской известности ощущал даже нечто постыдное, мешающее творчеству». И, в то же время, «по воззрениям средневековья, все, сотворенное Богом, совершенно («он водит рукой смиренного ремесленника»). Отсюда стремление к совершенству воплощения, ... произведению, доведенному до высшей степени артистизма»[38].

Не меньшую трудность представляет установление имени заказчика — конкретного исторического лица. Произведения мелкой каменной пластики, по своему характеру предназначенные не для общественного, а для личного употребления в качестве нагрудной иконы, почти никогда не попадали на страницы летописей и других исторических документов.

Как правило, большая часть памятников пластики в музеях в течение длительного времени хранилась обезличенной[39], за исключением находок археологических экспедиций, вошедших в состав коллекций.

Художественное совершенство данного памятника свидетельствует не о заурядной ремесленной работе, а о произведении выдающегося мастера. Для того, чтобы выполнить эту миниатюрную пластику, надо было владеть высоким профессиональным искусством резьбы и утонченным вкусом, воспитанным

на византийских образцах: уровень исполнения сказывается во всем — от общего рисунка до манеры нанесения отдельных штрихов. Таким образом, несомненное воздействие на автора иконки византийских произведений приводит к мысли, что он не только был хорошо знаком с литературным сюжетом, видел вещи с подобной композицией, но и имел возможность их конкретно использовать в качестве образца, т.е. можно говорить о прямой связи с классическим византийским источником, который был для резчика доступен.

Все изложенное склоняет к мысли, что работа была выполнена греческим мастером. Был ли он местным, рязанским, работавшим в великокняжеской мастерской, или икона была привезена из какого-либо иного русского княжества, не имеет принципиального значения. Существеннее то, что автор ориентировался на произведения византийского круга.

В нагрудную икону сюжет пришел из светского придворного быта, из монументального искусства, в т.ч. скульптуры. В это время активно развивалось придворное искусство, призванное удовлетворять потребности русской аристократии. Кстати, как и в Византии, высококвалифицированные мастера на Руси занимали привилегированное положение среди своих собратьев: они имели доступ и к хранилищам книг, где могли почерпнуть сюжеты для своих произведений.

Позволю себе выдвинуть гипотезу о вероятном заказчике иконы. Это мог быть не кто иной, как великий князь, возможно, рязанский, но есть вероятность, что и владимирский или киевский, родственные ему — необходимо учитывать связи Рязани XII – н. XIII вв., культурно-исторические, а также родственные узы с землями, из состава которых княжество не так давно выделилось, и с Владимиро-Суздальской Русью той поры, когда та переживала высокий расцвет культуры и искусства.

Обратимся к эпиграфике памятника (илл. 8). Анализ надписей показывает, что их графика характерна для XI–XIII вв[40]. Русский XIII век делился на две части 1237 годом. В.Н. Щепкин отмечал, что первая часть в палеографическом отношении примыкает к XII в. А в литургических памятниках долго сохранялись старые варианты букв XI–XII вв.[41] Своеобразие некоторых букв на данной иконке, как, впрочем, и на других произведениях каменной пластики и в надписях на стенах, объясняется тем, что их написание, вследствие сопротивления материала, представляло определенные трудности.

Поэтому часто ближе к надписям на камнях графика берестяных грамот этого же периода[42], отступающая от уставного письма рукописей. Она долго сохраняла свой геометрический характер.

Особого рассмотрения требуют лигатуры (спайки) двух соседних букв. В Византии лигатуры появились в к. X века. XII век — время их наибольшего

распространения, а в XIII в. употребление лигатур сокращается[43]. В Византии наиболее распространенной была мачтовая лигатура, т.е. соединение двух смежных вертикальных линий в одну. В нашем случае это — « ». Наряду с другими, встречалось включение одной буквы в другую. На иконе — « », т.е. сочетание из «он» (0) и «ижицы» (у) — буква «ук» (оу). Такое лигатурное построение кирилловской буквы «ук» (оу) в IX–X вв. было подсказано византийским письмом, т.к. в нем для передачи звука «у» использовалось тоже сочетание «омикрона» и «ипсилона».

Подобную лигатуру — « » мы видим на серебряном медальоне XII в. с изображением Богоматери из композиции «Деисус», найденном в составе клада в селе Старая Буда Киевской губернии в 1908 г.[44]

Стилистические особенности начертания букв на исследуемой каменной иконе дают основание отнести время ее изготовления к раннему XIII веку: манерой исполнения, иконографией, трактовкой пластики рельефа памятник тяготеет к стилю круга произведений византийских мастеров рубежа XII – н. XIII вв., т.н. группы «1200 г.». В пользу такого предположения говорит и возвышенный характер образов.

Представляется возможным допустить, принимая во внимание всю совокупность приведенных стилистических признаков, что двусторонняя каменная резная икона «Деисус. Полет (восхождение) Александра Македонского» принадлежит домонгольскому периоду (до 1237 г.) и выполнена на территории Руси греческим резчиком. А попытки найти аналоги в произведениях других жанров искусства того времени убеждают в состоятельности этого предположения. Учитывая суммарное смысловое значение сюжетов лицевой и оборотной сторон иконы, можно с большой долей вероятности считать ее апотропеем великих рязанских князей в жизни, в т.ч. пути, походах, боях, политических предприятиях.

ПРИМЕЧАНИЯ:

[1] См. Панкова Т.М. О двух произведениях мелкой каменной пластики н. XIII века // Сб. Труды Рязанского государственного историко-архитектурного музея-заповедника. Рязань, 1998. С. 138-153.

[2] Уваров А.С. Взгляд на архитектуру XII века в Суздальском княжестве // Христианские древности и зодчество. М., 1910. Т. 1. С. 306.

[3] Повесть о разорении Рязани Батыем // ...Чтобы не престала память родителей наших и наша, и свеча не погасла. Изборник. Были и предания Рязанского края. Рязань, 1995. С. 64.

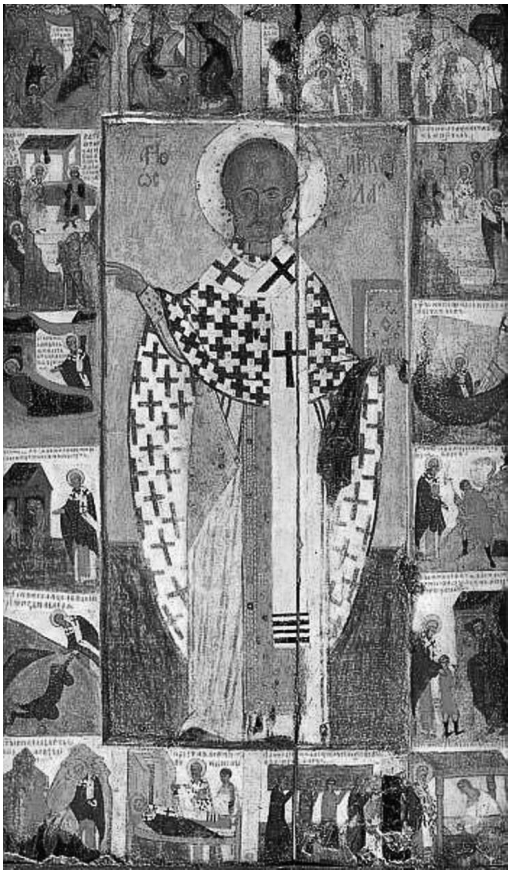
[4] Там же.

[5] Там же. С. 66.

[6] Там же.
[7] Добролюбов Иоанн, свящ. Историко-статистическое описание церквей и монастырей Рязанской епархии. Т. 1. Зарайск, 1884. С. 159.
[8] См. Николаева Т.В. Древнерусская мелкая пластика из камня XI–XV вв. // Свод археологических источников. Е1-60, М., 1983.
[9] Рязанский историко-архитектурный музей-заповедник (РИАМЗ). Инв. Карточка к №15146. КРКПБ 200. Икона "Деисус. Восхождение Александра Македонского". Камень, металл. XIII в. Оправа XIX в.
[10] См. Николаева Т.В. Рязанская икона с изображениями Христа Пантократора и св. Никиты, побивающего беса // Древняя Русь и славяне. М., 1978. С. 383.
[11] РИАМЗ. Инв. 1207, 1865, 15726, 15146, 3774.
[12] РИАМЗ. 15146. КРКПБ 200. Икона "Деисус. Восхождение Александра Македонского". Камень, металл. XIII в. Оправа XIX в.
[13] Пуцко В.Г. Византийские мастера XIII в. на Руси // Ж-л Byzantinorussica. М., 1994. № 1. С. 76-97; Пуцко В.Г. Византийская пластика на Руси // Московский журнал. М., 1995 № 6. С. 16–21; Пуцко В.Г., Штыхов Г. Бронзовый образок из городища на р. Менке // Час помнікі, людзі: Помяці рэпрасаваных археолагау. Мінск, 1993. С. 141–145.
[14] Ныне икона в коллекции РИАМЗ. О ней см.: ТРУАК. 1890. Т.V, № 1–2. С. 31–34.
[15] См.: Монгайт А.Л., Чернышев М.Б. Спасский собор в Старой Рязани // Новое в археологии. М., 1972. С. 210–216.
[16] Монгайт А.Л. Старая Рязань. М., 1955. С. 133; Николаева, М., 1983. С. 39.
[17] Банк А.В. Византийское искусство в собраниях Советского Союза. М.-Л., 1966. Табл. 152.
[18] См.: Наше наследие. 1988. №6. С. 124.
[19] См.: Лихачева В. Искусство Византии IV–XV веков. Л., 1986. Илл. на С. 220, 221, 228.
[20] Николаева Т.В. М., 1983. Табл. 12, №1 (№47).
[21] Там же. Табл. 5, №№ 1,3 (№№ 30, 32).
[22] "Устюжское Благовещение" II пол. XII в. (ГТГ, № 125539), "Богоматерь Умиление" н. XIII в. (Успенский собор Московского Кремля, № 1075 соб/ж-267), "Богоматерь Великая Панагия" 1224 г. (ГТГ, № 12796).
[23] Макарова Т.Н. Черневое дело Древней Руси. М., 1986. С.101, рис.49, № 273.
[24] Кондаков Н.П.Иконография Богоматери. СПб., 1914. Т. 1. С. 234-235, илл. IV.
[25] См.: Всеобщая история искусств. М., 1960. Т. II., кн.1. Илл. 176-177.
[26] Николаева Т.В. М., 1983. Табл. 18, №№ 1,3–6 (№№ 84, 86–89).
[27] Там же. Табл. 10, № 3, табл. 64, №№ 2, 5, табл. 63, № 2.
[28] Одна из серебряных чаш XII века со сценой полета Александра Македонского на грифонах, шедевр византийской торевтики, была найдена на территории Ямало-Ненецкого автономного округа и подарена Эрмитажу его правительством.
[29] Grabar Andre. L'art de la fin de L'antiquite "et du moyen age. Paris. College de France. 1968. U. I, pp. 291–296. U. Ill, pi. 60, 64–66.
[30] См.: Даркевич В.П. Светское искусство Византии. М., 1975.
[31] См.: Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1988. С. 642.
[32] Колчин Б.А. Новгородские древности // Резное дерево. М., 1971. С.60, № 313.
[33] См Бобринский А.А. Резной камень в России. М., 1916. Табл. 12, 3.
[34] Вагнер Г.К. К вопросу о Владимиро-Суздальской эмблематике // Историко-археологический сборник.М., 1962. С. 258.
[35] См.: Спасский И.Г. Русская монетная система. Л., 1970. С. 90. (Одной из эмблем монет великого Тверского князя Бориса Александровича (XV в.) была композиция с полетом Александра Великого на грифонах).
[36] См.: Даркевич В.П. М., 1975. С. 12-35, 38–62, 72, 74, 94, 120, 137, 155–159, 191–194.
[37] Там же. С. 191, илл. 292–295.

[38] Даркевич В.П., Борисевич Г.В. Древняя столица Рязанской земли. М., 1995. С. 54–55.
[39] Порфиридов Н.Г. Вопросы областного атрибуирования памятников древнерусской мелкой пластики //Древнерусское искусство. Проблемы и атрибуции. М., 1977. С. 66.
[40] См.: Щепкин В.Н. Русская палеография. М., 1967; Черепнин Л.В. Русская палеография. М., 1956; Истрин В.И. 1100 лет славянской азбуки. М., 1988.
[41] Щепкин В.Н. М., 1967. С. 101–102, 114, 241.
[42] Черепнин Л.В. М., 1956. С. 162–163, 251–252.
[43] Щепкин Б.Н. М., 1967. С. 41–42.
[44] Макарова Т.Н. М., 1986. С. 101, рис. 49.

Илл. 1 Зарайский Николаевский собор



Илл. 2 Икона. Свт. Николай Зарайский

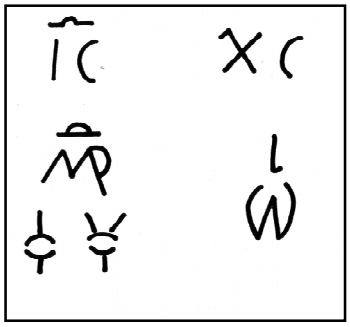
Илл. 3 Зарайский источник Белый колодец

Илл. 4 Икона. Деисус. Лицевая сторона. Шифер, резьба, металл. XIII в.

Илл. 5 Икона. Полет Александра Македонского. Оборотная сторона. Шифер, резьба, металл. XIII в.

Илл. 6 Икона. Деисус. Стеатит, резьба. XII в. Старая Рязань

Илл. 7 Икона. Свв. Борис и Глеб, Шифер, резьба, серебро. XIII в.



Илл. 8 Эпиграфика иконы.

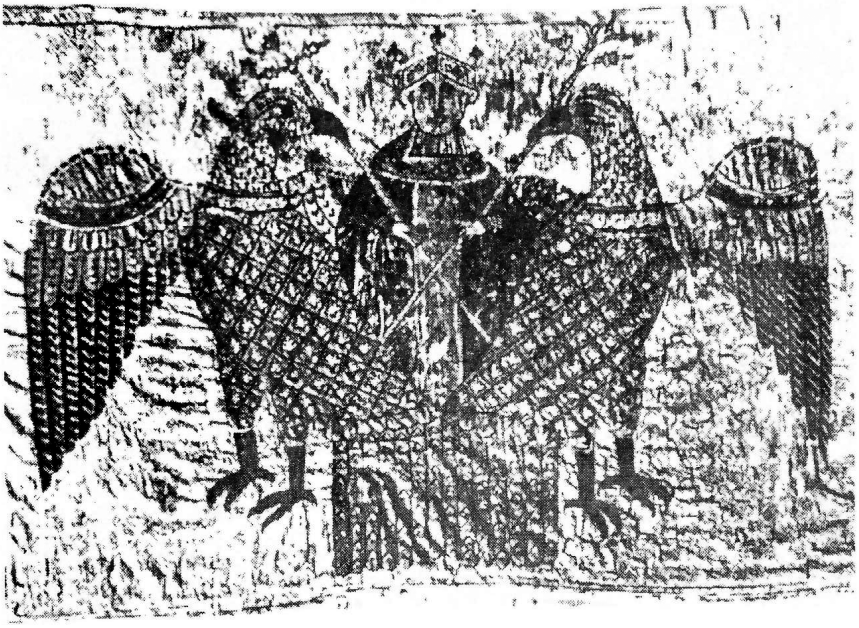
Илл. 9 Александр Македонский. Мраморный рельеф на северном фасаде собора св. Марка в Венеции. XI–XII вв.

Илл. 10 Мозаика пола собора в Оранто. 1165 г.

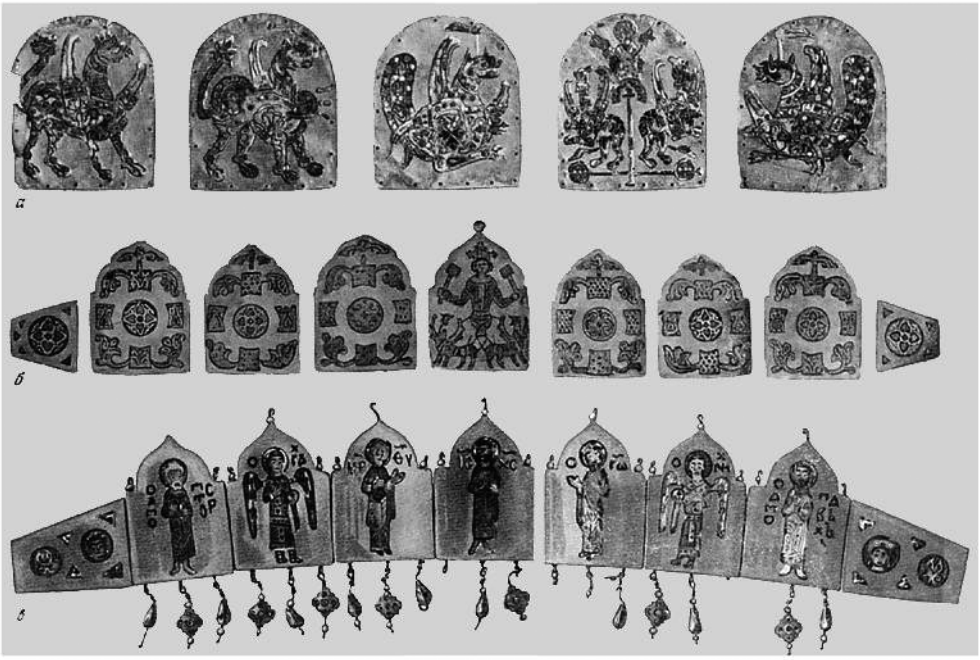
Илл. 11 Чаша с изображением полета Александра Македонского. Серебро. XII в.

Илл. 12 Диадема. Золото. XI–XII вв. Фрагмент.

Илл. 13 Иранская ткань. X в. Фрагмент.



Илл. 14 Византийская ткань. X–XI вв. Фрагмент.



Илл. 15 Княжеские диадемы. Золото, эмаль. X–XIII вв.

Илл. 16
Димитриевский собор во Владимире. XII в.

Илл. 17
Димитриевский собор. Фрагмент. Рельеф с изображением полета Александра Македонского.

Протоиерей Владимир Игнатов

СРАВНИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВИЕ МИТРОПОЛИТА НИКИФОРА

В первом номере Рязанского Богословского Вестника была опубликована статья о богословской деятельности одного из первых предстоятелей нашей церкви митрополита-грека Никифора I (1104–1121). Продолжаем разговор о трудах митрополита Никифора, касаемся одного из направлений его богословия.

Протоиерей Владимир Игнатов, настоятель Благовещенского храма г. Рязани, преподаватель Рязанской Православной Духовной Семинарии.

Антилатинские полемические послания Никифора, как было указано в вышеупомянутой статье, несут черты настолько значительного текстуального сходства, что сложно определиться с решением вопроса, считать ли их различными произведениями или просто редакциями одного и того же памятника. В структуре «Посланий» более или менее разнообразятся обращения к князьям, а предыстория отпадения и пункты обвинений представлены однотипным набором.

В связи с этим возникает еще один серьезный вопрос, каков объем самостоятельного авторского творчества митрополита Никифора в антилатинских произведения? Поскольку введения к «Посланиям» и последующие обвинения являются компиляцией, то антилатинские рекомендации по греческим подлинникам мог составить и рядовой служащий митрополичьей канцелярии, который,

выполняя распоряжение владыки, лишь добавил к полемической подборке несколько индивидуальных обращений к князю.

В «Послании Владимиру Мономаху о вере латинской» содержится прямое указание на то, что оно является ответом на запрос Мономаха прояснить глубину расхождений между западной и восточной Церковью. «Послание Ярославу Святополчичу», как видно, не являлось таким же ответом, но мотивируется соседством владений этого князя с Польской землей, «а живущие там на облатках служат и латинское восприняли учение». Очевидно, во втором случае инициатива принадлежала самому митрополиту Никифору.

Не исключено, что интерес Владимира Мономаха к проблеме разделения Церквей мог возникнуть в 1112 г., накануне выдачи его дочери Евфимии Владимировны за венгерского короля Коломана (Кальмана). К сожалению, эту догадку нельзя подтвердить какими-то дополнительными материалами. Но для понимания того, в какой исторической обстановке было создано «Послание», характеристика династических связей Владимира Мономаха с правящими домами Европы имеет первостепенное значение.

Сам Владимир Мономах был женат на Гите, дочери английского короля Гаральда II; его сестра Евпраксия Всеволодовна вышла замуж за немецкого маркграфа Генриха Длинного Штаденского, а впоследствии — немецкого императора Генриха IV; сын Мономаха Мстислав женился на дочери шведского короля Христине[1].

При таких весьма обширных семейных связях Мономаха с католическим Западом выдача замуж Евфимии не могла послужить единственным поводом для написания митрополитом антилатинского «Послания». Кроме того, в заглавии Мономах именуется «князем всея Руси», а в заключительных строках к нему обращаются как к высшему властителю. Это может указывать на то, что произведение составлено в период с начала его великого княжения в 1113 г. и до кончины митрополита Никифора в 1121 г.

Характерно, что митрополит Никифор не отвечает князю прямо на предложенный вопрос и не повествует об истории окончательного разделения Церквей в 1054 г. при правлении патриарха Михаила Керулария (1043–1059 гг.) и папы Льва IX (1049–1054 гг.). Речь идет не о конкретных исторических событиях и даже не о причинах разделения, а о заблуждениях, которых придерживается Римская Церковь. В кратком введении митрополит Никифор почти не касается исторического фона распри с латинянами. Он не упоминает даже о Великой Схизме 1054 г. и не говорит о разногласиях между Римом и Константинополем при патриархе Фотии и папе Николае I в 60-е гг. IX века. Ничего не говорится и о менее значительных разногласиях Востока и Запада. Митрополит Никифор умолчал и об источниках, из которых он почерпнул эти обвинения против латинян. Впрочем, сами обвинения для XII в. были вовсе

не новы и применительно к современности потребовали бы значительного расширения.

Создается впечатление, что святитель Никифор подошел к написанию полемического послания в какой-то мере формально, взяв за основу давно существовавший текст. Впрочем, митрополит должен был весьма дипломатично соблюсти баланс между пиететом к родственным связям великого князя с латинянами и необходимостью хранить интересы православия. Кроме этого, задача «Послания» была полемической, и среди канонических текстов было неуместно размещать витиеватые философские рассуждения.

Владыка Никифор излагает историю отношений так, как будто Рим и Константинополь в делах церковных были абсолютно единодушны в эпоху семи Вселенских соборов. Виной всему называется «немецкое прельщение», которому посвящен краткий и вполне законченный рассказ. Начало отпадения Запада митрополит Никифор связывает с варварским завоеванием Рима и образованием на территории империи королевств. Рим был взят трижды: войсками Алариха в 410 г., Гейдериха в 455 г. и Одоакра в 476 г. Поскольку в «Послании» нет никакой хронологии, читатель не мог заметить этого противоречия. Тем более что точка зрения о единстве восточных и западных христиан в семисоборный период была достаточно широко распространена в древнерусской книжности. Она излагается в «Сказании о семи соборах», «Повести временных лет» и в «Палее Толковой», где христиане Востока и Запада представлены единомышленниками. В этих памятниках виновником отпадения назван полулегендарный Петр Гугнивый, который вскоре после Седьмого собора «принял престол Римский и отверг веру христианскую», о чем подробно рассказывается в «Слове о немецком прельщении, како научи их гугнивый Петр»[2].

Перечень обвинений латинства у митрополита Никифора совпадает с обличительными пунктами распространенного в древнерусской письменности варианта антилатинского послания патриарха Михаила Керулария антиохийскому патриарху Петру. Подобно «Сказанию об отпадении латинян», «Послание» Михаила Керулария получило самостоятельное бытование, у произведения обнаруживаются и греческий протограф, и древнерусские редакции[3]. А. Н. Попов в своем исследовании убедительно показал, что у митрополита Никифора и Керулария совпадает не только содержание претензий к Римской церкви, но и выдерживается «тот же самый порядок в расположении обвинений, в каком они следуют у Михаила Керулария»[4]. Произведение Михаила Керулария по большому числу пунктов совпадает с Окружным посланием патриарха Фотия, созданного в 867 году.

Кроме пунктов Керулария, митрополит Никифор использовал «Слово Феодосия Печерского о вере христианской и латинской». Редакция пункта 11-го, где говорится о последовательной женитьбе на сестрах, когда в случае

смерти жены латинянин берет замуж ее сестру, совпадает только с преподобным Феодосием Печерским[5]. В греческом подлиннике и непосредственно восходящих к нему древнерусских переводах говорится о браке двух братьев с двумя сестрами. Не исключено, что греческий источник в этом отношении отражает традицию каких-то европейских народов, находившихся в орбите римского влияния и хорошо известных византийцам, тогда как преподобный Феодосий и вслед за ним митрополит Никифор могли внести в соответствующий пункт изменения, отражающие известный на Руси семейно-родовой обычай.

Кроме того, общим местом полемических произведений митрополита Никифора и преподобного Феодосия является вводимая тема «жидовства» и савелианства, с которыми сравнивается латинство. Обвинения в «жидовстве» адресуются латинянам в 1, 2, 4, 8 и 15 пунктах «Послания» митрополита Никифора, что можно рассматривать как тенденциозную вставку автора. С одной стороны, вменяемая духовная связь с богоотступным учением усиливает отторжение латинского Запада. С другой стороны, обвинение может отражать обостренное восприятие данной темы в связи с киевским восстанием 1113 г., направленного против ростовщиков, когда несправедливый экономический порядок мог найти проявление в религиозных противоречиях.

Еще один аналог полемическому направлению статей митрополита Никифора можно обнаружить в «Палее Толковой», которая была построена в форме полемики с иудеями. Традиции подобного жанра произведений в христианстве имеют давнюю историю. Первым произведением такого рода (с некоторой оговоркой) можно считать послание святого апостола Павла к Евреям. Сравнительно-богословскому анализу иудаизма и христианства святой Иустин Философ (II в.) посвятил «Разговор с Трифоном-иудеем». В нем святой Иустин доказывает Божество Господа нашего Иисуса Христа, Его рождение от Девы, объясняет пророчества о призвании язычников в церковь Христову. Эти темы апологетического диспута в течение многих веков являлись традиционными и затрагиваются и в «Палее». Неоднократно к иудеям обращался в специальных произведениях святитель Иоанн Златоуст. Полемико-экзегетический стиль «Палеи Толковой» весьма близок к обличительным отрывкам «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского. По словам В. М. Истрина, в толковании Ветхого Завета и в обличении иудеев — главная задача «Палеи Толковой». Несомненно, что этот факт был вызван конкретными историческими обстоятельствами. Однако на русской почве к XV веку «Палея» утратит свой полемический характер и даже пополнится иудейскими апокрифами[6].

Содержание 20-го пункта обвинений митрополита Никифора, в котором речь идет о священном значении разных частей храма, митрополит заимствовал из статей «О фрязех и прочих латинех», которые входили в состав древнерусских Кормчих книг[7]. Этот переводной памятник древнерусской

письменности был составлен во второй половине XI в. в Византии на основе уже упомянутого Окружного послания патриарха Фотия. В нем содержится 28 обвинений против католиков, причем в славянской традиции их осталось 27. Видимо, в переводах сознательно был пропущен 19 пункт, запрещающий служить Богу кроме как на еврейском, греческом и латинском языках. На славянской почве текст «О фрязех и прочих латинех» вошел в 51 пункт Сербской редакции Кормчей и 37 пункт русской редакции.

Вторым источником «Послания» митрополита Никифора, объясняющим отдельные расхождения этого памятника с произведением Керулария, А. Н. Попов называет «Стязание с латиной» киевского митрополита Георгия. А. Павлов сделал обратное заключение — считал, что «Стязание с латиной» на самом деле является лишь позднейшей переделкой митрополита Никифора, нарушившей порядок расположения пунктов и внесшей некоторые избыточные обвинения[8]. К тому же мнению пришел митрополит Макарий (Булгаков), считавший, что сочинение митрополита Георгия — это переработанное сочинение митрополита Никифора, при этом в текст были внесены незначительные сокращения и дополнения[9]. Иеромонах Августин предлагал считать «Стязание с латиной» и «Послание» митрополита Никифора двумя редакциями одного произведения. Исходя из последовательности занятия митрополичьей кафедры, он считал, что митрополит Никифор, живший после Георгия, воспользовался сочинением предшественника.[10]

Позднее происхождение приписанного Георгию «Стязания с латиной» подтверждают и новейшие исследования[11]. Наконец, И. С. Чичуров отметил, что полемические сочинения Никифора не следуют буквально греческим источникам потому, что продолжают традицию древнерусской антилатинской полемики, начатую «Написанием» митрополита Ефрема, которое, возможно, и имеют своим первоисточником. И. С. Чичуров предполагает, что прибытие митрополита Ефрема на Русь в 1054 г. сопровождалось церковным собором и обсуждением только что произошедшего церковного раскола[12].

Таким образом, антилатинский корпус сочинений митрополита Никифора являлся важным звеном в отечественной традиции полемики и сравнительного богословия, способствовал формированию культурно-религиозной идентичности древнерусских читателей.

ПРИМЕЧАНИЯ:

[1]См.: *Пашуто В. Т.* Внешняя политика Древней Руси. М., 1968. С. 135, 146.
[2]Гим Синод № 210.ср ПСРЛ Т.1.М.1962:столб 115.
[3]Палея Толковая, М., 2002С. 14.
[4]См.: *Попов А.* Указ. соч. С. 22.
[5]Слово св. Феодосия, игум. Печерского монастыря о вере христианской и о латинской.

Древнерусская лит-ра :хрестоматия /сост.Н.И.Прокофьев.М.Флинта.Наука,2000
[6]См.: *Истрин В. М.* Исследования в области древнерусской литературы. СПб., 1906. С. 70-72.
[7] См.: *Попов А.* Указ. соч. С. 106.
[8]См.: *Павлов А.* Указ. соч. С. 50–57.
[9]См.: Макарий (Булгаков). Указ. соч. С. 179.
[10]См. Августин, иером. Полемические Труды Киевской духовной акдемии. 1867. Сент. С.501.
[11]См.: *Неборский М. Ю.* Антилатинская полемика на Руси до Флорентийского собора: Автореф. дис. канд. ист. наук. М., 1994. С. 12.
[12]*Cicourov I.* Ein antilateinischer Traktat des Kiever Metropoliten Ephraim // Fontes minores. X. Frankfurt, 1998. S. 319–356.

Павел Чирихин

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ СВОБОДА И ИДЕЯ АПОКАТАСТАСИСА

Чтец Павел Чирихин, студент пятого курса Рязанской Православной Духовной Семинарии.

Тема загробной участи рано или поздно становится волнующим вопросом перед каждым человеком. Поэтому, естественно, она имеет своё отражение во многих областях культуры.

Не одно поколение мыслителей, как Востока, так и Запада, используя различные методики и традиции, пыталось найти разрешение этого вопроса. Но поскольку предмет апокатастасиса по большей части лежит в области веры, а не разума, то, очевидно, единства во мнениях достигнуть касательно данного вопроса не получится.

В статье будет рассмотрен ключевой исторический период формирования идеи апокатастасиса, ограничивающийся шестым веком включительно.

Ее тема — соотношение двух понятий: апокатастасиса и личностной свободы. Логически с этим сопряжено рассмотрение понятий добра и зла, а так же влияния греха на природу как человеческую, так и ангельскую.

История развития идеи апокатастасиса и личностная свобода.

Вопрос о загробной участи волновал христианские умы с самых ранних веков. Обыкновенно идею всеобщего спасения ставят в причинную связь с существовавшим у некоторых первых христиан

представлением об аде, как о некоем спасительном учреждении, обитателям которого проповедовалось Евангелие с целью их обращения. Подобное понимание ада первые христиане выводили из слов апостола Петра: «О немже (духом) и сущим в темнице духовом сошед проповедова (1 Перт. III, 19)», которые толковались в том смысле, что будто Иисус во время сошествия во ад, равным образом и апостолы после своей смерти обращались к заключенным там христианам и язычникам с проповедью покаяния.

Апологеты, в своих трудах защищая зарождавшееся христианство, часто использовали понятие вечных мук в смысле устрашения противящихся истине. Во втором веке, когда начинают появляться работы более богословского характера, нежели полемического, тема конечности адских мучений обретает новую жизнь. И первым, кто разрабатывает вышеуказанную идею, становится Климент Александрийский.

В работах Климента древнее христианское верование получает некое богословское обоснование. Формируется понятие Божественной педагогии и представление об очистительном огне, уничтожающем все тленное в человеке. Так как Климент стоял во главе Александрийского катихизаторского училища, то, естественно, его взгляды распространялись и на учеников, виднейшим из которых по праву считается Адамантий. Ориген уходит намного далее своего учителя, не просто развивая прежние идеи, но и выстраивая их в систему. Сам Ориген, рассуждая на тему посмертной участи, никогда не выдавал свое учение за догмат: «Мы только рассуждаем и исследуем, а не утверждаем как несомненное и определенное, и потому, если кто придумает что-либо лучшее и подтвердит более очевидными местами из Священного Писания, то пусть будет принято это мнение преимущественно перед моим».[1] Ориген как бы оставляет вопрос открытым для обсуждения. Он лишь делает первый шаг и бросает вызов: «Предлагаю вместе разобрать данный вопрос. Мое мнение таково, а Ваше?..» Вопрос, направленный в века. И вызов Оригена принят. В основном это богословы, каким-то образом связанные с Александрийской школой, либо выходцы из нее. К примеру, ближайший преемник Оригена по школе Дидим. Другие просто влекомы авторитетом Адамантия. Таким образом, эстафету принимают Диодор Тарсийский и Феодор Мопсуэстийский, осужденный на V Вселенском Соборе. Все они видные представители восточно-сирийской богословской традиции. Позднее тематикой апокатастасиса занимается Григорий Нисский. Много об ограниченности адских страданий пишет Исаак Сирин. Принципиально сам по себе вопрос, пребывая в среде богословски образованного круга, не носил остроты. Св. отцы обсуждали эту тему и высказывали свои мнения. Но примерно с пятого века геенский вопрос широко распространяется в массе между христианами.

Бл. Августин в 21-й книге своего сочинения «О Царствии Божием» рассказывает о существовании в его время (V век) так называемых им

“милостивцев”, которые утверждали, что муки грешников имеют лишь очистительный характер. На диавола освобождение от уз ада они, впрочем, не простирали. Кроме того, Бл. Августин и Амвросий Медиоланский упоминают о еще одной секте, допускавшей избавление от уз ада только для всех христиан без исключения, какую бы они ни вели жизнь на земле. В шестом веке доктрина о всеобщем спасении вкупе с оригеновскими идеями предсуществования душ, падения ангелов и огрубения их тел до материи, череды эонов, а так же философскими идеями Пифагора и Платона раздаются в проповедях монахов-оригенистов Новой Лавры в Палестине, в проповедях Нонна и Леонтия Византийского. Таким образом эклектическое учение палестинских монахов постепенно рассеивается по всему Востоку. Естественно, массовое распространение гремучей смеси оригеновской доктрины с языческой классической философией побуждает святых отцов к обсуждению взглядов великого александрийца и, соответственно, в их рамках — вопроса возрождения падших. В строгом эдикте против Оригена, подписанном всеми патриархами в 543 г., император Юстиниан указывает: «Если кто говорит или держится мнения, что наказание демонов и нечестивцев — временное и будет иметь после некоторого срока свой конец, то есть что будет восстановление (апокатастасис) демонов и нечестивых людей, — анафема».[2] Эдикт впоследствии войдет в основу соборных постановлений. Однако ясности в этом вопросе до сих пор не имеется, так как, по некоторым историческим данным, текст указа императора Юстиниана против Оригена был произвольно помещен издателями «Деяний соборов» в собрание актов V Вселенского Собора. А значит, каких-либо конкретных обсуждений по поводу Оригена на самих заседаниях собора не было. Во всяком случае, даже если не учитывать приведенные обстоятельства, проблематика геенских страданий по-прежнему не разрешена, так как Вселенский Собор осудил идею оригеновского апокатастасиса, не рассуждая при этом на саму тему вечности мучений.

Обратившись к трудам Климента Александрийского, Оригена, Исаака Сирина, Диодора Тарсийского, мы можем заметить одну очень характерную особенность: все перечисленные выдающиеся лица, раскрывая основной смысл геены, в своих рассуждениях исходят главным образом от Бога, не учитывая действие человеческой воли и состояния тварных личностно-свободных существ, тогда как дело спасения по своему свойству синергично. Вот какие доводы приводит Исаак Сирин в пользу несостоятельности вечных мук: «Если бы Царство и геена с самого появления добра и зла не были бы предусмотрены в сознании благого Бога нашего, тогда не были бы вечными помыслы Божии о них; но праведность и грех были известны Ему прежде, чем они проявили себя. Таким образом, Царство и геена суть следствия милости...».[3] Далее в беседе сороковой он уточнит: цель геены — восстановление падших духов и грешников[4]. Но так ли это, когда дело касается действительности? Для

того чтобы приблизиться к объективности в поставленном вопросе, необходимо рассмотреть ситуацию с совершенно иной стороны. Творец в таком случае окажется как бы вовне по отношению к рассматриваемым предметам.

Божественный риск

«Мир был сотворен Божественной волей. Он — иноприроден Богу. Он существует вне Бога «не по месту, но по природе» (св. Иоанн Дамаскин). Эти простые утверждения веры подводят нас к тайне столь же бездонной, как и тайна бытия Божественного — это тайна бытия тварного, реальность бытия внешнего по отношению к Божественному вездесущию, свободного по отношению к Божественному всемогуществу, совершенно нового по своему внутреннему содержанию перед лицом троической полноты».[5] По точному определению В.Н.Лосского, Господь, создавая тварное бытие, а в частности мир ангельский и человека, неким образом ограничивает Себя. Вызывая к жизни нечто совершенно новое, одаренное свободой, Господь тем самым как бы рискует. Рискует в том, что уже не все в деле становления человека, проходящего свой жизненный путь, будет зависеть от Него. Так рождается синергия в отношениях твари и Творца. Не случайно и то, что Евангелие альтернативно называют Новым Заветом, то есть договором, в котором всегда подразумеваются две стороны. Свобода человека — это Божественный риск, но это же и проявление Его высочайшей любви к твари. И вечность геены не есть ли в таком случае цена риска? Утвердительный ответ отбрасывает тень на Божественную любовь и милость, внося чувство неполноты. В теории апокатастасиса подобного затемнения нет, так как геена здесь только орудие Промысла Божия, но не часть Его риска. Но что же тогда такое геена вечная? Это одновременно и часть Промысла, и риск, но главным образом вечная геена — это произведение отпавших ангелов и людей, являющихся ее носителями.

Прежде всего необходимо сразу же оговориться: было бы неправильным представлять себе ад человекообразно, в виде некоего пространственного места. Материя и пространство ада и есть сами грешники. И если ад вечен, то только потому, что обусловлен таковым быть внутри него пребывающими. То есть, иначе, вопрос апокатастасиса сводится к проблемам внутриличностным: онтологическому содержанию добра и зла, воздействию греха (в данном случае как синоним зла) на природу человека или ангела, вообще понятию свободы, ее несопоставимости с распущенностью, произволом и ее утери (если таковое возможно) вследствие порочной жизни. Таким образом, перемещая центр тяжести с Божественной высоты, мы опускаемся в окружающую нас действительность.

Онтологичность зла.

Из книги Бытия (1 гл.) нам известно, что все творение «хорошо весьма». «Это есть вневременная характеристика всего творения, творение вышло из

рук Божиих и поэтому оно — благо».[6] Зло по происхождению вторично. Но лишать его внутреннего содержания ввиду вторичности — явная ошибка. Григорий Нисский признает абсолютность только в добре, и это очень правильно, так как источник блага Сам Господь. Из этого, однако, вовсе не следует исчерпываемость зла, о которой говорил каппадокиец. В личности зло обретает свою онтологию и реальное бытие. А то, насколько это бытие прочно, зависит от степени зараженности. Так почему бы не предположить, что степень заражения личности может достигать таких пределов, когда восстановление ее будет невозможно. Впрочем, богословы, придерживающиеся идеи апокатастасиса, всегда, так или иначе, недооценивали степень воздействия греха на природу свободной твари (не только человека, но и ангела). Или переоценивали возможность вмешательства Божества. Грех и зло воспринимаются ими в виде недостатка добра либо как нечто внешнее по отношению к внутреннему личностному центру. Именно поэтому душа может быть очищаема либо Крещением огненным, либо адскими страданиями. Разум в таком случае остается непораженным, ясным. Он-то и становится причиной раскаяния грешников в преисподней.

Возможность осуществления всеобщего восстановления не зависит напрямую от понятия вечности или мест Св. Писания и их толкования. Она зависит от того, насколько способна измениться человеческая природа, как и ангел вследствие греха. Идеологи теории апокатастасиса придерживались мнения, что человек даже после смерти, способен на выбор, на изменение направленности воли. Они полагали присутствие в личности некоего положительного, неподдающегося изменению, светлого основания. Получается, что человек, как бы он греховно ни проводил свою жизнь, уйти от Бога невозвратно уже не сможет...Что это? Некое ограничение человеческой свободы или же, напротив, ее торжество? Ведь в данном случае возможно перефразировать тезис: человек, как бы он ни грешил, даже после смерти не теряет способности к акту выбора, в чем и заключена в некоторой степени его свобода.

Свобода — необходимая составляющая человеческого, как и ангельского существа. Само понятие обозначает нечто, трудно выразимое в категориях нашего разума. Но приблизительные ориентиры все же задать вполне возможно. «Свобода — это способность личности к творческому становлению в границах тех возможностей, которые определены Богом. Бог дает человеку свободу в его собственность, как некий источник, владея которым, человек способен творчески себя раскрыть, проявить и осуществить. Человек не подчинен окончательно закону природной необходимости. Он виновник своего становления. В его власти изменять и направлять процесс своего формирования и развития. Он сам является причиной своего состояния».[7] Иными словами, каждый из нас «творец» с маленькой буквы. Жизнь человека

— это постоянное вбирание в себя окружающего бытия, расширение сознания. Сам акт жизни не есть лишь только теоретическое постижение мировых закономерностей. Не есть построение рациональной системы. «Вбирание в себя бытия» — это общение, причастность к другим личностям, некое таинственное духовное единение с ними, в котором они обогащают друг друга, вбирают в себя друг друга и тем самым какую-то часть реальности, индивидуально связующуюся с каждой личностью. Свобода в таком случае — инструмент. Но на подобное способны только те, кто заботится о чистоте своей души. Потому что любой грех эгоистично замыкает человека в себе, затрудняет общение не только с Богом, но и с окружающими. И в таком ракурсе свобода действует уже не во благо. Душа эгоистично перестраивает себя. Все в ней становится противоестественно. И даже свобода в таком случае неузнаваемо извращается. «Грех ведь не есть что-либо внешнее, а внутреннее и внутрь проходящее. Когда грешит кто, грех весь состав его извращает, оскверняет и омрачает».[8]

Не будет и геенский огонь иметь очистительного или вразумительного характера, так как разум падшего человека тоже меняется. А к раскаянию способен, в конечном счете, только тот, кто жаждет истины, но в какой-то момент ошибается. Зачастую же в мире мы можем наблюдать зло совершенно иного порядка, когда человек не просто ошибается, а живет ошибкою и, в конце концов, в ошибку перелагается. В таком случае геенский огонь не приведет к раскаянью, а принесет лишь страдание.

В заключении статьи необходимо отметить тот факт, что вопрос о временности или безвременности геенских страданий и по сей день в богословии выступает как один из труднейших.[9] Все попытки рационально найти выход из сложившегося «геенского тупика» не увенчались успехом ни в святоотеческий период, ни позднее.

В ходе проделанной работы рассмотрена история формирования идеи апокатастасиса с первых веков зарождения христианства и по V Вселенский собор включительно, а так же рассмотрены, в необходимой для работы мере, понятия греха и свободы. Сделан вывод о том, что идея всеобщего восстановления достаточно серьезно влияет на понимание личностной свободы. Исходя из идеи апокатастасиса, личностно свободное существо не способно распространить волю на недра своего существа и перемениться коренным образом, что и является причиной всеобщего спасения. В случае же признания вечного ада, человек свободен настолько, что выбрав свой жизненный путь, может измениться совершенно, до закостенелости во грехе или же утверждении в праведности.

В качестве завершающей мысли необходимо указать на следующее: даже после смерти для тех, кто сохранил в себе последнюю, коренную здравость, есть возможность до Страшного суда перейти в жизнь вечную по молитвам

живых. Никакое добро, произведенное нашими руками, бесследно не исчезает. И если все же человек стремился в течение своей жизни к чему-то светлому, плоды этих усилий, может даже в виде свечи, поставленной на канун благодарными ему людьми, напомнят Богу о его несчастии.

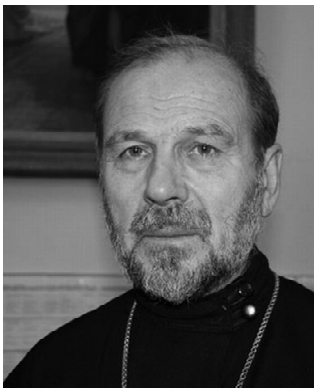
ПРИМЕЧАНИЯ:

[1] О. Стуков. «Происхождение в Церкви Христовой мнений, противоречащих православно-христианскому учению “о вечности мучений”, их сущность и влияние на раскрытие этого учения». Казань: 1893,стр.28
[2] А. В.Карташев. «Вселенские соборы». Клин: 2004, стр. 445
[3] Прп. Исаак Сирин. «О Божественных тайнах и о духовной жизни». (Новооткрытые тексты). М.: 1998,беседа 39
[4] Там же, беседа 40
[5] Лосский В. Н. «Очерк мистического богословия Восточной Церкви». – Киев: 2007, стр. 389
[6] Иерей Олег Давыденков. «Догматическое богословие». – М.: 2008, стр. 192
[7] Арх. Платон (Игумнов). «Православное нравственное богословие». М.: 1994, стр. 105–106
[8] Свт. Феофан Затворник. «Письма к разным лицам». М.: 1995, стр. 12
[9] Осипов А. И. «Путь разума в поисках истины» (Основное богословие) — М.: 2008, стр. 405

Архимандрит Августин (Никитин)

ПАЛОМНИЧЕСТВО ГОГОЛЯ В СВЯТУЮ ЗЕМЛЮ

"Все Святые места должны быть в твоей душе" (из письма Гоголя к В.А.Жуковскому)



Архимандрит Августин (Никитин), доцент Санкт-Петербургской Духовной Академии, кандидат богословия.

О творчестве великого писателя Николая Васильевича Гоголя написано множество трудов, в которых его сочинения анализируются с литературоведческих позиций. Но в большинстве из них либо ничего не говорится о религиозных воззрениях автора "Размышлений о Божественной Литургии", либо кратко упоминается о его обращении ко Христу в последние годы жизни. А ведь Гоголь совершил паломничество в Святую Землю и считал этот период жизни вершиной своего духовного обновления и совершенствования. Отрывочные сведения об этом путешествии Гоголя содержатся в его письмах к разным лицам. Сопоставление и анализ этих данных позволяет более полно осветить важный этап в жизни писателя-христианина.

Мысль Н.В.Гоголя о поездке в Святую Землю и ее осуществление находились в неразрывной связи с развитием его религиозно-нравственного мировоззрения. Поэтому и сам Гоголь смотрел на свое путешествие в Палестину, как на "наиважнейшее из событий своей жизни"[1] .Действительно, путешествие Гоголя в Святую Землю явилось выдающимся событием в его жизни, в котором раскрылись новые черты личности писателя, проявились

его усиленные стремления к нравственному самосовершенствованию, его религиозность.

В целях совершенствования своего духовного мира Гоголь еще в 1836г. посетил Киевские святыни, и они произвели на него сильное впечатление[2]. С той же целью Гоголь давно уже задумал свою поездку в Иерусалим. К началу осени 1841г. окончив за границей свою работу над первым томом «Мертвых душ», Гоголь отправился в Россию для печати своего сочинения. Но в Москве Гоголь встретил столько неприятностей, что его настроение вскоре стало подавленным. Цензурные затруднения расстроили его окончательно. В это время у него созрел план путешествия в Иерусалим.

Намерение Гоголя поехать в Палестину явилось естественным результатом его стремлений к духовному обновлению. Об этом он ясно говорил в письме к С.Т.Аксакову от 6 августа 1842г., где он старался рассеять недоумение, возникшее в его окружении по поводу слухов о сборах Гоголя в «отдаленное путешествие» (т.е. в Палестину). По словам Гоголя, его друзья «с изумлением таращили на него глаза, мерили его с ног до головы, как будто спрашивая: не ханжа ли он, не безумный ли он»?[3]

В одном из писем Гоголь писал: «Человеку, не носящему ни клобука, ни митры, считающему и доныне важным делом выставить неважные дела и пустоту жизни, такому человеку — не правда ли? Странно предпринять такое путешествие?»[4]. Слухи о путешествии Гоголя распространились в таком искаженном виде, что самой матери Гоголя представлялось, что ее сын «намерен остаться навсегда в Иерусалиме»[5]. Но никто не знал настоящей причины этого путешествия, потому что мало кому были знакомы духовные чаяния великого писателя.

Духовное самоуглубление, в процессе которого Гоголь пришел ко Христу, среди его друзей было принято одними за ханжество, другими — за религиозную экзальтацию. На самом же деле, в нем не было ничего похожего на ханжество или хотя бы на простодушное богомольство и набожность, которой, по словам Гоголя, «дышит наша добрая Москва, не думая о том, чтобы быть лучшею»[6]; в его намерении отправиться в Иерусалим не было проявления фанатизма. «Отдаленное путешествие» Гоголя должно было явиться наглядным выражением теплого чувства благодарности Спасителю за то возвышенное настроение, которое наложило яркий отпечаток на все его духовное мировоззрение. «Как вы хотите, чтобы в груди того, который слышал высокие минуты небесной жизни, который услышал любовь, не возродилось желание заглянуть на ту землю, где проходили стопы Того, Кто первым сказал свое слово любви сей человекам, откуда истекла она на мир?»[7] — спрашивал Гоголь. Такие слова могут родиться только в душе истинного христианина.

Возвышенное настроение Гоголя, переживаемое им в 1842г., открывало перед его взором широкие горизонты будущей деятельности. Первая часть

«Мертвых душ», уже оконченная, представлялась ему тогда лишь бледным преддверием той великой поэмы, которая начинает строиться в нем и разрешит загадку его существования[8]. Таким образом, все творческие планы Гоголя сводились тогда к успешному завершению труда над «Мертвыми душами». Поэтому естественно, что план путешествия в Иерусалим должен был осуществиться лишь после окончания этой книги. «Окончание труда моего перед путешествием моим так необходимо мне, как необходима душевная исповедь перед святым причащением»[9],— писал Гоголь в декабре 1842 года.

Между тем,до 1845г. труд Гоголя над «Мертвыми душами» почти не подвигался, и, недовольный написанным, он в середине этого года уничтожил второй том «Мертвых душ». Здоровье Гоголя все сильнее расстраивалось, исчезло душевное равновесие, не было уже тех восторгов, которые он изливал друзьям в письмах 1842 года. Однако Гоголь еще не оставлял надежды с наступлением следующего года привести в исполнение свою давнюю мечту — отправиться в Иерусалим, чувствуя, что только там обретет полное выздоровление. С этой целью, чувствуя нужду в «дальней дороге»[10]и считая благословение в путь, преподанное преосвященным Иннокентием, за Божие внушение[11], Гоголь выехал из Москвы со своими друзьями, с тем чтобы в Риме встретить начало зимы(1845г.), а в конце зимы, во время Великого поста и Пасхальной седмицы(1846г.), совершить путешествие в Иерусалим.

Но мечты Гоголя не сбылись. Его болезненное состояние усиливалось. Работе над «Мертвыми душами», с которой было связано путешествие в Палестину, не предвиделось и конца. Путешествие отодвигалось еще на один год, до последних чисел января 1847г.[12] Между тем Гоголю перед своим отъездом на поклонение ко святым местам хотелось «подать голос»[13] обществу, чтобы быть вполне готовым к этому паломничеству. В это время Гоголь задумал выпустить в свет «Выбранные места из переписки с друзьями». Теперь выполнение плана о путешествии в Иерусалим приурочивается уже к окончанию этого нового труда, которым Гоголь надеялся принести большую пользу для Церкви. Все препятствия по изданию книги, так же как и благоприятные обстоятельства, получили теперь для Гоголя значение указаний Божиих[14]. Если Бог благословит все устроить, то это будет знак того, что можно смело отправляться в дорогу[15]. Поэтому Гоголь решил покорно ждать проявления воли Божией и не пускаться в дорогу без ясного указания от Неба[16].

С другой стороны, как знака воли Божией Гоголь ожидал непреодолимого влечения в ту землю, где ступали небесные стопы Господа. «Знаком будет уже и то, — писал Гоголь 8 ноября 1846 года, — когда все, что ни есть во мне — и сердце и душа, и мысли, и весь состав мой, — загорится в такой силе желанием лететь в Обетованную святую эту Землю, что уже ничто не в силах будет удержать, и, покорный попутному ветру Небесной воли Его, понесусь, как корабль, не от себя несущийся»[17].

Но все надежды и желания Гоголя не оправдались к весне 1847г., несмотря на то, что в конце 1846г. Гоголь приехал в Неаполь с тем, чтобы с наступлением весны ехать в Иерусалим.

Когда вышла в свет знаменитая «Переписка с друзьями», Гоголь получил множество писем и критических статей с самыми резкими отзывами о его книге. К этому еще нужно прибавить неприятные для Гоголя цензурные придирки к издаваемой «Переписке», строгие до такой степени, что, по его словам, вместо книги вышла брошюра. Все это воспринималось им как указание свыше, что время для задуманного путешествия на Восток еще не настало, и оно отодвинулось еще на год.

Колебания Гоголя по мере приближения поездки еще больше усиливались от того, что он чувствовал себя нравственно не вполне готовым к путешествию. Предъявляя к самому себе высокие нравственные требования, Гоголь не был удовлетворен теми результатами, которых он достиг в деле своего самосовершенствования. Перед таким важным делом, как путешествие в Иерусалим, у писателя явилось естественное желание сделаться духовно чище, поскольку он привык проверять свою жизнь перед своим внутренним судом. Путешествие Гоголя — это не просто поклонение: ему было нужно многое обдумать у Гроба Самого Господа и от Него испросить благословение на все в самой той земле, где ходили Его Небесные Стопы[18]. Поэтому христианское смирение говорит устами Гоголя: «Мне нельзя отправиться не готовому, как иному можно, и весьма может быть, что и в этом году мне определено будет еще не поехать»[19].

Наконец, замедляло путешествие Гоголя и неудовлетворительное состояние его здоровья, ухудшившееся к весне 1847г.[20]. Если прибавить к этому позднее получение заграничного паспорта, присланного Гоголю лишь 21 февраля 1847г.[21], то станет вполне понятным, почему Гоголь не успел в Иерусалим к Светлому Воскресению 1847 года. Но вот прошла и весна 1847 года. Проведя по обыкновению конец лета на отдыхе в Остенде (соврем. Бельгия), Гоголь к зиме переехал в Неаполь с тем, чтобы «быть ближе к выгрузке на корабль». Но по мере приближения времени отъезда им снова овладели страх и сомнения, особенно вследствие того, что ожидаемое им неудержимое стремление в путь и стечение благоприятных обстоятельств, которые, по его убеждению, должны были служить указанием свыше, что пора собираться в путь, не наступали.

То он писал о своем сильном желании, все возрастающем, помолиться у Гроба Господня и тем исполнить «потребность своей души»[22], то душа его замирала при одной мысли о длинном морском путешествии, которое Гоголь не в силах был переносить и от которого ужасно страдал[23]. А пути по морю было почти II дней, включая сюда остановки по одному дню на Мальте, в Александрии и Афинах[24]. Все эти причины неизвестно до какого времени отдаляли бы поездку Гоголя в Палестину, если бы ему, как видно из его

январских писем 1848 года, уже не было «совестно» не ехать. Поэтому Гоголь при всем сознании своего недостоинства твердо решил отправиться на поклонение Святому Гробу.

Перед началом такого важного события, как поездка в Иерусалим, Гоголь просил своего духовного наставника о. Матфея Константиновского отслужить в продолжение Великого поста и после Пасхи три молебна «о благополучном путешествии и возвращении на родину, в благодатном и угодном Богу состоянии душевном»[25]. С такими же просьбами об усердных молитвах за все время пребывания в дороге Гоголь обращаете к матери и друзьям[26].

Заручившись от министра иностранных дел «беспошлинным паспортом на полтора года, для свободного путешествия по святым местам», а также рекомендательными письмами ко всем русским консулам в турецких владениях, для того чтобы с их стороны ему оказывалось всевозможное покровительство и попечение[27], Гоголь 22 января 1848г. сел в Неаполе на корабль и в тот же день был уже на острове Мальта.

Во время этого короткого переезда по Средиземному морю Гоголю пришлось испытать все неприятные ощущения морской болезни. На Мальту он приехал совершенно разбитый. Но все эти неприятности морской болезни не ослабляли у Гоголя душевных порывов к Святому Гробу. В начале февраля 1848г. Гоголь был уже в Иерусалиме, был там, куда в продолжение многих лет влекла его сила веры и жажда духовного обновления. Давнишние его мечты осуществились. Что же чувствовал он здесь, в этом святом месте?

В кратких Иерусалимских письмах к матери, о.Матфею и В.А.Жуковскому Гоголь извещал о своем благополучном прибытии, о своих молитвах за родную семью и друзей, просил молитв о счастливом возвращении на родину.

Пребывание Гоголя в Палестине облегчалось постоянным содействием, которое ему оказывал русский генеральный консул в Сирии К.М.Базили, его старый товарищ по школе. Неудовлетворенность Гоголя своим нравственным состоянием, постоянная составляющая его религиозного настроения в последние годы его жизни, еще ощутимее стала на том месте, где все должно было напоминать о правде и любви, принесенных в мир Спасителем. Отправляясь в Палестину, Гоголь настолько верил в силу и плодотворность своей молитвы, что мечтал, подобно древнерусскому паломнику Даниилу, «помолиться у Святого Гроба о собратьях и кровных своих, о всех людях земли своей и о всей отчизне своей, о ее мирном времени, о примирении всего в ней враждующего и негодующего, о водворении в ней любви и о воцарении в ней царства Божия»[28].

Пребывание в Святой Земле произвело на Гоголя благотворное действие и помогло ему лучше увидеть свой духовный мир. Из его писем иерусалимского периода видно, что он постоянно пребывал в состоянии исповедника, кающегося в своих грехах перед Богом, перед ближними, перед всем миром. В

письме к о.Матфею от 21 апреля1848г. Гоголь, сообщая о своих впечатлениях в Палестине, отмечал, что еще никогда не был так мало доволен состоянием сердца своего, как в Иерусалиме, что увидел там «черствость свою и себялюбие»[29]. «Была одна минута...» — начал было Гоголь в том же письме, но какая — он не сказал, не придавая значения минутному порыву. Может быть, это была та минута, когда Гоголь однажды стоял один, в преддверии пещеры Гроба Господня, а перед ним только священник, совершавший литургию на самом Святом Гробе.

Диакон, призвавший народ к молитве, стоял позади русского поклонника, за стенами Гроба; его голос слышался в отдалении. Пение народа и хора было еще отдаленнее. Пение русских паломников, возглашавших «Господи помилуй» и другие церковные песнопения, едва доходили до слуха Гоголя. Передавая впечатления этой минуты, Гоголь писал из Бейрута 6 апреля 1848г. Жуковскому: «Все это было так чудно! Я не помню, молился ли я. Мне кажется, я только радовался тому, что поместился на месте, так удобном для моления и так располагавшем молиться; молиться же я собственно не успел. Литургия неслась, мне казалось, так быстро, что самые крылатые моления не в силах бы угнаться за нею. Я не успел почти помолиться, как очутился перед чашей, вынесенной священником из вертепа, для приобщения меня недостойного»[30]. Это был момент высшего подъема религиозного чувства Гоголя в Святой Земле. Дальнейшие впечатления Гоголя от палестинских мест усиливали аскетическое настроение его души, дополняли его неудовлетворенность состоянием своего «черствого и холодного» сердца. Гоголь, по его собственному выражению, видел как во сне Святую Землю.

Чем же объяснить такое несоответствие палестинских впечатлений Гоголя с надеждой на обновление души, которого он с таким волнением ожидал от своего путешествия в Святую Землю? В своих палестинских письмах Гоголь как бы намеренно умалчивает о причинах своего душевного неудовлетворения. В его кратких сообщениях из Иерусалима звучит только, выраженное в общих словах, недовольство своим внутренним «я». И только лишь в письмах к друзьям, написанным по возвращении в Россию, он подробнее говорит о своих палестинских впечатлениях.

В этом отношении интересным документом является письмо Гоголя к В.А.Жуковскому от 28 февраля 1850г. В нем содержится откровенное повествование писателя о своих чувствах к той земле, где совершилось дело искупления рода человеческого, и в то же время оно служит объяснением этой непонятной с первого взгляда духовной неудовлетворенности. Гоголь отправлялся в Палестину со сложившимися представлениями о всех местах, связанных с евангельскими событиями. Постоянное чтение Священного Писания помогло его воображению еще задолго до путешествия воссоздать в душе ту древнюю библейскую Палестину, которая была освящена стопами

Божественного Учителя. Эта идеально-воображаемая Святая Земля со страниц Евангелия постепенно укоренялась в сердце великого писателя, постоянно предстояла перед его мысленным взором.

Гоголь вез с собой в путешествие евангельский облик Святой Земли, с красотой ее природы, ставшей уже достоянием минувшего. Но в действительности он встретил там пейзаж, не соответствующий своим мысленным представлениям. Действительно, что мог сказать писателю, воспевшему Днепр и очарование украинской ночи, тогдашний вид Палестины с ее однообразными холмами? Она не блистала теми светлыми тонами природы, которые так долго не отпускали Гоголя из Италии. Своим внешним видом Палестина не могла умиротворить душу писателя, уничтожить в нем трагический разлад с самим собой. Наоборот, она вполне соответствовала его настроению и, может быть, усиливала это настроение.

Достигнув восточного побережья Средиземного моря, Гоголь продолжил свой путь в Иерусалим по суше через Сидон, древний Тир и Акру. С помощью своего старого товарища по школе, русского генерального консула К.М.Базили Гоголь проехал по Палестине не без удобств, в сопровождении конных и пеших провожатых. Но немного впечатлений оставил в душе писателя этот путь по берегу моря. С одной стороны — море, омывающее своими волнами берег, а с другой — пески или белесоватые плиты начинающихся возвышений, изредка поросшие приземистым кустарником; в полдень — колодезь, осененный двумя-тремя оливами; на вечернем горизонте — пять-шесть пальм, а вместе с ними прорезающийся сквозь радужную мглу городок, картинный издали и бедный вблизи, какой-нибудь Сидон или Тир[31].

Гораздо больше поразил душу писателя общий вид Иерусалима с Елеонской горы, откуда он выглядит обширным и великолепным. Вот как Гоголь описывал внешний вид этого города: «Подымаясь вместе с горой, как бы на приподнятой доске, он выказывается весь, малые дома кажутся большими, небольшие выбеленные выпуклости на их плоских крышах кажутся бесчисленными куполами, которые, отделяясь резко своей белизной от необыкновенно синего неба, представляют вместе с остриями минаретов какой-то играющий вид»[32].

Взыскательному взору писателя пришелся по вкусу еще один вид, открывшийся перед ним однажды посреди однообразных серых холмов, когда, выехав из Иерусалима и видя перед собой одну и ту же картину, он уже не ожидал ничего нового, как вдруг с одного холма вдали, в голубом свете, огромным полукружием перед ним предстали горы. «Странные горы, — отмечал Гоголь, — они были похожи на бока или карнизы огромного высунувшегося углом блюда. Дно этого блюда было Мертвое море. Бока его были голубовато-красноватого цвета, дно голубовато-зеленоватое»[33]. «Никогда не видел я, — продолжал Гоголь в этом же письме Жуковскому, — таких странных гор. Без

пик и остроконечий, они сливались верхами в одну ровную линию, составляли повсюду ровной высоты исполинский берег над морем. По ним не было приметно ни отлогостей, ни горных склонов; все они как бы состояли из бесчисленного числа граней, отливавших разными оттенками сквозь общий мглистый голубовато-красный цвет. Это вулканическое произведение — нагроможденный вал бесплодных каменьев — сияло издали красотой несказанной»[34].

Дальнейший путь Гоголя по Палестине не отличался особым разнообразием. На обратном пути из Иерусалима через Назарет до Бейрута, писатель-паломник где-то в Самарии сорвал полевой цветок, где-то в Галилее — другой, в Назарете, застигнутый дождем, просидел два дня. Унылый пейзаж Палестины мало что сказал его душе. Вполне понятно, почему Гоголь по своем возвращении из Палестины отказал В.А.Жуковскому в просьбе описать живописную сторону Палестины, что было необходимо Жуковскому для его бедующей поэмы. «Все это, верно, было живописно во времена Спасителя, — писал Гоголь Жуковскому 28 февраля 1850 г., — когда вся Иудея была садом и каждый житель сидел под тенью им насажденного дерева; но теперь, когда редко, редко встретишь пять— шесть олив, цветом земли своей так же сероватых и пыльных, как и самые камни гор, когда одна только тонкая плева моха, да урывками клочки травы зеленеют посреди этого обнаженного, неровного поля каменьев, да через каких-нибудь пять-шесть часов пути попадается где-нибудь приклеившаяся к горе хижина араба, больше похожая на глиняный горшок, печурку, звериную норку, чем на жилище человека, — как узнать в таком месте землю млека и меда? Представьте же себе посреди такого опустения Иерусалим, Вифлеем и все восточные города, похожие на беспорядочно сложенные груды камней и кирпичей; представьте себе Иордан, тощий посреди обнаженных гористых окрестностей, кое-где осененный небольшими кустиками ив; представьте же себе посреди такого опустения у ног Иерусалима долину Иосафатову с несколькими камнями и гротами, будто бы гробницами иудейских царей»[35].

«Право, не знаю, — писал Гоголь, — что могу сообщить тебе такого о Палестине, что бы навело тебя на благодатные мысли и побудило тебя вдохновенно приняться за перо и свою поэму»[36]. Но Гоголь искал в Святой Земле не только эстетического наслаждения. Как и свойственно всякому паломнику, он смотрел на Палестину, как на колыбель христианства, откуда воссиял вечный свет миру. Гоголь, как искренно верующий христианин, со священным трепетом сердца шел на поклонение тем местам, с которыми связана история искупления человечества. Ведь все это нужно было ему, как благодатное духовное лекарство от сердечной «черствости».

По остаткам палестинских древностей, как по страницам Евангелия, Гоголь намеревался вновь прочесть историю о духовном обновлении человека,

которого так жаждала его чистая душа, наглядно пережить вместе с апостолами и учениками Христовыми духовную близость к Спасителю мира. Но Палестина в ее настоящем виде, с ее пустынным пейзажем, мало удовлетворила Гоголя, не разрешила его мучительных вопросов духовного характера. И если думать, что впечатления Гоголя о Святой Земле применимы по отношению ко всем паломникам, путешествовавшим в Палестину, то можно легко ошибиться. Гоголь говорил только о себе самом, и его суждения о Святой Земле, вытекавшие из его особого мировосприятия, еще далеко не обязательны для каждого паломника: они имеют лишь субъективное значение по отношению к самому Гоголю.

Никто не может отрицать того благотворного влияния, которое оказывает на религиозное чувство человека непосредственное созерцание тех священно-исторических мест и памятников, которые искони влекут к себе сердца всех верующих людей. «Среди христиан, — писал известный английский философ Давид Юм(1711—1776), — было замечено, что паломники, видавшие Святую Землю, всегда бывают потом более искренними и ревностными верующими, чем те, кто не имел этого преимущества. Человек, память которого представляет ему живой образ Чермного моря, пустыни, Иерусалима, Галилеи, никогда не может сомневаться в чудесных событиях, рассказываемых Моисеем и евангелистами. Живое представление о месте легко переходит на факты, которые предполагаются связанными с ним по смежности, и усиливают веру, усиливая живость мысли. Воспоминание об этих равнинах и реках оказывает на простолюдина такое же влияние, как новый аргумент, и по тем же самым причинам»[37].

И сам Гоголь не умалял важности паломничества в Святую Землю для религиозно-нравственного воспитания верующего, но в отношении себя самого он делал некоторые оговорки. «Я думаю, — писал Гоголь к Жуковскому, — что вместо меня всякий простой человек.., если только он с трепетом верующего сердца поклонился, обливаясь слезами, всякому уголку Святой Земли, может рассказать тебе более всего того, что тебе нужно»[38]. Что же мешало Гоголю стать в отношении к Палестине на точку зрения простого паломника?

Судя по одной лишь внешней стороне отношения Гоголя к Палестине, можно упрекнуть писателя в неустойчивости его религиозных воззрений, в маловерии, в недостаточной привязанности к Святым местам. Кажется, что трепет верующего сердца простого паломника ставит его на нравственную высоту, недостижимую для великого писателя. Этот вопрос можно попытаться разрешить, проанализировав результат воздействия внешних впечатлений на душу разных людей. Человек с недостаточно развитым воображением сильнее зависит от внешних впечатлений: он следует за ними и, сообразно с ними, формирует представления и понятия, которые полагает в основу своего мировоззрения. Человек же с более развитыми духовными стремлениями

проверяет внешние впечатления с точки зрения уже сформировавшихся основ своего духовного жизнепонимания. Вот почему для людей, подобных Гоголю, паломничество — это одно из религиозно-воспитательных средств, которое должно вызывать в душе высокие представления, святые чувства. Для таких людей современная Палестина важна постольку, поскольку с ней соединяются представления о минувших евангельских событиях, поскольку она живо помогает усвоить эти высокие представления, вызвать подъем религиозного чувства и приблизить христианина к тому Царствию Божию, о котором Спаситель сказал, что оно «внутри» человека...

Что касается паломничества Гоголя, то оно не помогло достижению этой высокой нравственной цели, поскольку реальная обстановка Палестины оказалась бедней той исторической евангельской Палестины, которая еще задолго до путешествия представлялась воображению великого писателя. На просьбу Жуковского представить художественную картину Святых мест Гоголь отвечал, что все эти места должны быть заранее в душе христианина. «Соверши, помолясь жаркой молитвой, это внутреннее путешествие, — писал Гоголь своему собрату по перу,—и все святые окрестности восстанут перед тобой в том свете и колорите, в каком они должны восстать. Какую великолепную окрестность поднимает вокруг себя всякое слово в Евангелии! Как буден перед этим неизмеримым кругозором, открывающимся живой душе, тот узкий кругозор, который озирается, мертвыми очами ученого исследователя»[39].

В этих словах глубоко верующего христианина чувствуется сила живой привязанности к дорогим для каждого христианина священным евангельским событием — сила привязанности, достигающая степени наглядного представления. Очевидно, читая Евангелие, Гоголь видел мысленным взором, яснее, чем в самой Палестине, и «звезду над Вифлеемом, и над струями Иордана голубя, сходящего из разверстых небес, видел в стенах Иерусалимских страшный день крестной смерти, при густом, все покрывающем мраке и землетрясении, и светлый день Воскресения Христова. Поэтому вполне понятно, почему Палестина не освежила нравственной природы Гоголя, не примирила его с собой самим.

Святая Земля не предстала перед ним воочию, не вызвала в его душе наглядно тех великих евангельских образов, которые уже давно жили в его воображении. Гоголь понимал, что со времен Спасителя до его собственного путешествия минуло более восемнадцати столетий, что та земля, по которой ходили божественные стопы Иисуса Христа, должна была измениться со временем, что ее исторический, современный Спасителю внешний облик уже скрыт под многометровыми пластами земли. К другому результату и не мог придти человек, у которого Евангелие было настольной книгой, который в продолжение последних лет своей жизни жил в области священно-исторических христианских событий. В воображении Гоголя всякому

евангельскому событию сопутствовали такие детали, которые, по его словам, «гораздо ближе давали чувствовать минувшее время, чем все ныне видимые местности, мертвые и обнаженные».

Но эти слова вовсе не умаляют значения паломничества в Святую Землю, благотворного в смысле внешнего религиозного воздействия на душу христианина, так как не всякий человек, подобно великому писателю и глубоко верующему христианину Гоголю, способен с такой же силой воссоздать в своем воображении евангельские события. И хотя Гоголь возвратился в Россию с не до конца осуществленными надеждами на благодетельную силу поклонения Святому Гробу, впоследствии в письмах о. Матфею(1850) и другим лицам Гоголь выражал желание снова отправиться в путь, на Восток, «под благодатнейший климат, навеваемый окрестностями Святых мест».

Это желание великого писателя не случайно. Оно, выражая его постоянное стремление к горнему миру, Небесному Иерусалиму (Откр.21,I), красноречивее всяких доводов подтверждает великое спасительное значение Святой Земли для каждого христианина.

ПРИМЕЧАНИЯ:

[1] Письма Н.В.Гоголя. Под ред.В.И.Шенрока, Спб.1902,т.III,стр.420. (Далее—цитаты из писем Гоголя по этому же изданию—авт.).
[2] См. «Вестник Европы»,1885,кН.XIII, стр.713.
[3] Письма, т. II, стр.208
[4] Т.II, стр.208
[5] Т.III, стр.329
[6] Письма—Т.II, стр.206
[7] Письма, т.II, стр.208.
[8] Там же, стр.158
[9] Там же, стр.248
[10] Письма—Т.III, стр.28
[11] См. «Русский архив», 1890, т.VIII, стр.60
[12] Письма, т.III, стр.164
[13] Там же, т.III, стр.197
[14] Там же, стр.261
[15] Там же, стр.248
[16] Там же, стр. 248.
[17] Там же, стр. 248.
[18] Там же, стр.248
[19] Там же, стр.248
[20] Там же, стр.412
[21] Там же, стр.374
[22] Там же, т.IV, стр.120, примеч.
[23] Там же, т. IV, стр.107
[24] Там же, стр.104
[25] Там же, т.IV, стр.118
[26] Там же, т.IV, стр.90,119,154,156,161 и др.

[27] Там же, т.III, 316–317
[28] Там же, т.IV, стр.162
[29] Там же, т.IV, стр.187
[30] Там же, т.IV, стр.176–177
[31] Там же, стр.300, т.IV.
[32] Там же, стр.300
[33] Там же, стр.301.
[34] Там же, т.IV, стр.301.
[35] Там же, 299.
[36] Там же, 299.
[37] «Вопросы философии и психологии»,1902,кн.64(IV),стр.1309–1310.
[38] Письма, т.IV, стр.299.
[39] Там же, т.IV, 302.

Игумен Михаил (Крастелев)

ПРЕОСВЯЩЕННЫЙ ИРИНАРХ (ПОПОВ), АРХИЕПИСКОП РЯЗАНСКИЙ. ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ ЖИЗНИ

Игумен Михаил (Крастелев), преподаватель Рязанского епархиального женского духовного училища.

Аннотация: **Статья посвящена последним годам жизни преосвященного Иринарха, архиепископа Рязанского, пребывавшего на покое в рязанском Троицком монастыре. В основу положены воспоминания о преосвященном Иринархе его современников и личная переписка.**

Ключевые слова: ***архиепископ Иринарх, архиепископ Палладий, Спасский монастырь, Троицкий монастырь, Рязанская епархия, Рязань.***

Биография преосвященного Иринарха, деятельность которого на благо Матери Церкви явила собой образец архипастырского послушания, вместила в себя целую эпоху в жизни православия в России. Деятельность архипастыря в пограничных епархиях в период их становления была не только административной, но и включала в себя миссионерскую и дипломатическую работу. Будучи просвещенным и грамотным, он сочетал в себе, как знание иностранных языков, так и умение общения с разными людьми.

Во многих местах, где пришлось служить преосвященному, он был первым. Так, в Италии он положил начало регулярным богослужениям в разных городах, впоследствии эти домовые церкви стали самостоятельными приходами. В Афинах его деятельность привела к созданию русского храма.

В Риге благодаря его настойчивости был организован единоверческий приход, который существует и поныне. А его противостояние лютеранству способствовало массовому переходу в православие местных крестьян и дальнейшему распространению православия в Прибалтике, строительству новых православных храмов. Созданная стараниями преосвященного Иринарха Рижская кафедра впоследствии выросла в самостоятельную православную Церковь Латвии.

Изучая биографические материалы о преосвященном Иринархе, воспоминания о нем его современников, приходилось постоянно отмечать одну из главных черт владыки — его бескорыстие и нестяжательство. В течение всей своей жизни преосвященный не стремился к накоплению и имел только минимально необходимое для своего существования.

Во всех местах, где приходилось трудиться владыке Иринарху, он проявлял отеческую заботу о пасомых. Причем на всех кафедрах он благоустраивал быт клира за счет личных доходов, строил жилые помещения для священства, общежития для учеников епархиальных духовных школ, ремонтировал архиерейские подворья, возводил новые церкви.

Много внимания владыка уделял в своей архипастырской деятельности проповеди. В поучении паствы и донесении до нее Слова Божия он видел основное свое предназначение, о чем сам писал в изданных им за собственный счет сборниках проповедей и поучений. Постоянным вниманием к просвещенности и грамотности подчиненного ему духовенства владыка Иринарх способствовал распространению евангельского учения среди народа.

20 декабря 1863 г., в возрасте 73 лет преосвященный Иринарх был переведен из Каменец — Подольска на кафедру Рязанской епархии. В Рязани преосвященный Иринарх стяжал себе славу архипастыря «кроткого и гуманного»[1], хотя и пробыл на кафедре непродолжительное время. всего около четырех лет. За труды в Рязани преосвященный был отмечен наградами.

Определением Св. Синода от 28 августа 1864 г. «...за просвещенную пастырскую заботливость его и старание к увеличению церковно-свечного дохода по вверенной управлению его епархии»[2] объявлена архиепископу Иринарху признательность Святейшего Синода. С 1 сентября 1865 г. по полученному ордену св. Анны 1 степени владыка Иринарх перемещен с оклада 200 рублей на оклад 350 рублей в год.

29 августа 1867 г. архиепископ Иринарх был уволен на покой по собственной просьбе. Что побудило преосвященного уйти на покой, видно из его переписки с его знакомым из Вологды В. И. Нордовым. Преосвященный сам обьясняет в письме , что побудило его уйти на покой несколько причин. Первая причина та, что «не мог ездить по епархии по открывшейся в 1865 году болезни». Вторая причина была в том, что из-за открывшейся семинарии рядом с архиерейским домом «сделался вакантным монастырь», который занимал

ректор семинарии, а для владыки «особенно важно» жить в городе, так как постоянно требовались «лекарства и лекарь»[3].

Согласно поданному прошению архиепископ Иринарх 29 августа 1867 г. был уволен на покой от управления Рязанской епархией «с предоставлением ему права иметь, согласно его желанию, пребывание в рязанском Спасском второклассном монастыре и управлять сим монастырем так, чтобы братия монастыря состояла к нему, преосвященному, в таких точно отношениях, как бы к епархиальному своему архиерею, и чтобы преосвященный заведовал монастырем, пользовался лучшими в нем комнатами, отоплением, освещением, прислугою и экипажем»[4].

Недолго преосвященный Иринарх пребывал в Спасском монастыре. С учреждением Михайловского викариатства Рязанской епархии монастырь передали в управление викарного епископа Василия, местом проживания которого был определен Спасский монастырь. Преосвященному Иринарху пришлось перебраться для проживания и управления в третьеклассный рязанский Троицкий монастырь. Получив в 1868 году об этом указ, он переселился туда, обладая там такими же правами, как и в Спасском монастыре.

Почти десять последних лет своей жизни преосвященный провел на покое в рязанском Троицком монастыре, одном из древнейших монастырей, в котором, по преданию, останавливался преподобный Сергий, когда приезжал в Рязань по поручению Дмитрия Донского уговаривать великого князя рязанского Олега Ивановича помириться с ним.

Современники вспоминают, что редко кто из граждан рязанских, духовных или светских, посещали владыку в монастыре. Посетителям владыка был очень рад, большую же часть своего времени он проводил в своих кельях, изредка и только в хорошую погоду он выходил на монастырский двор и в сад.

Богослужения совершал только в самые большие праздники. Постоянным занятием владыки вначале был пересмотр проповедей и поучений, которые он издал вскоре отдельными книжками в 10 частях, а потом — чтение[5].

Последние годы преосвященный жил почти затворником, никуда не выезжал, занимаясь почти исключительно богомыслием. Своими мыслями, в особенности в последние годы, он постоянно углублялся в созерцание тайн «мира невидимого», его донимали вопросы о бессмертии души, о будущем суде, о загробном состоянии, о будущем «мздовоздании». Относительно этих вопросов он, по свидетельству знавших его, предлагал глубокомысленные и оригинальные ответы.[6]

Незадолго до своей кончины, 3 февраля 1877 г., преосвященный Иринарх был избран почетным членом попечительского правления при Рязанской духовной семинарии. В письме на имя ректора семинарии преосвященный писал, что он глубоко тронут оказанной ему честью: «При сем в знак моей благодарности посылаю вам в пользу попечительства 25 рублей и прошу

Господа, чтобы Он умножил сию лепту своим божественным благословением, как умножил некогда пять хлебов для насыщения пяти тысяч душ, от которых осталось еще кусков двенадцать коробов полных»[7].

Несмотря на преклонный возраст, он вел переписку со своими давними знакомыми и учениками.

Часть этой переписки сохранилась и до наших дней. В собрании рукописей, писем и бумаг различного содержания, принадлежавшем святителю Иннокентию (Борисову), архиепископу Херсонскому и Таврическому и хранящемся ныне в фондах отдела рукописей Российской Национальной библиотеки, есть 10 писем от владыки Иринарха.

Есть сведения о переписке с его знакомым по Вологодской епархии. Так, в письме к главному редактору «Вологодских Епархиальных Ведомостей» Николаю Суворову от 8 ноября 1871 г. в возрасте 85 лет он пишет: «...Чувствую, что мое зрение со дня на день слабеет более...» Комментируя это письмо, Суворов отмечает: «Несмотря на это ослабление, собственноручный подлинник этого письма отличается еще четкостью и твердостью почерка и прямолинейностью строк»[8].

Переписывался владыка Иринарх и с Кишиневом. Сохранились сведения о переписке архиепископа Иринарха с бывшим Кишиневским почтмейстером Игнатием Алексеевичем Щукиным, давним знакомым владыки в 1873 –1877 гг. В этих письмах[9] владыка Иринарх, опытный богослов, рассуждает о вечной жизни, спасении и «судилище Божием», наставляя Щукина и давая ему советы в приготовлении к «переходу в страну вечности».

Так, в письме от 28 ноября 1873 г. владыка благодарит Щукина за поздравления по случаю дня ангела, пишет: «... Я не знаю, надобно мне более радоваться, или страшиться, что лета мои умножаются, ибо закон царствия Божия говорит: *кому мною дано, от того мною и потребуется.* И за семьдесят лет, которые составляют обыкновенную человеческую жизнь, трудно и даже совершенно невозможно дать удовлетворительный отчет перед престолом, а за 83 года с лишним надобно остаться совершенно безответным».

Хотя годы владыки уже преклонные, но душой он молод: «Проживши столько лет на сем коловратном свете, мне надлежало бы, по словам апостола, *сделаться мужем совершенным и придти в меру полнаго возраста*, а я не сделался еще и младенцем во Христе».

Осознавая, что Господь даровал ему долгие годы для совершения «целей благих», владыка восклицает: «Какая огромная ответственность предстоит *исполненному долголетию лет*!»

Здоровье владыки Иринарха постепенно ухудшается: «Здоровье мое изменчиво. С 18-го сего месяца я не выхожу из комнаты, хоть и остаюсь на ногах».

Ровно через год, в письме от 28 ноября 1874 г., отвечая на поздравления и пожелания долголетия, владыка Иринарх пишет: «Мне отжившему свой век и безпрестанно страждущему от разных болезней и недугов — желать еще долголетия, значит желать продолжения страданий», при этом убеждая Щукина в том, что в царствие Божие нам «*подобает внити многими скорбями и страданиями*».

За отведенный нам срок жизни, поучает владыка, мы должны говорить Господу: «*Да будет воля Твоя!*» — подразумевая под этим то, что «*Ибо Он что ни делает, делает всегда для нашей пользы*». А что касается отпущения беззаконий, за которые просит Щукин помолиться владыку, то они уже отпущены со времени страдания и смерти Спасителя. При этом нам, пишет владыка, необходимо только принять «*неизреченную милость Его*», то есть очищение и отпущение наших грехов.

Но в то же время, в своем последнем письме 29 марта 1877 г., всего за несколько месяцев до своей кончины, он пишет еще более, чем он, пожилому Щукину (умер в возрасте 95 лет): «Желаю и молю Господа, чтобы Он продлил вашу жизнь еще на несколько лет, дабы вы лучше могли приготовиться к переходу в страну вечности, где нет ни болезни, ни печали, ни воздыхания, но жизнь безконечная и радость непрерывная» — пишет духовно умудренный в вере, с непоколебимой силой убеждения. По почерку письма было видно, что письмо писала «дрожащая, ослабевшая рука старца», отмечает Лев Мацеевич[10], видевший эти письма.

К последней черте своей земной жизни преосвященный Иринарх подошел «совершенным и умудренным» в вере, с открытыми и ясно видящими глазами, со словами на устах: «Не бойся — и только веруй!»

Образ жизни, который вел владыка на покое в Рязани, и его постоянная неутомимая деятельность настолько сохранили его здоровье, что несмотря на его преклонный возраст, он редко болел.

В начале 1877 года у владыки стали появляться признаки водяной болезни, которая усиливалась и к концу сентября стала причиной его кончины, наступившей 25 сентября 1877 г.

Архиепископ Иринарх преставился на 87 году его жизни в воскресенье, в день храмового праздника Троицкого монастыря — преставления преподобного Сергия Радонежского чудотворца. Как сообщали Вологодские Епархиальные Ведомости: «Преосвященный Иринарх скончался, имея от роду 86 лет,11 месяцев без двух дней»[11].

События тех дней описаны в Прибавлении к Рязанским Епархиальным Ведомостям.[12] Это произошло в 9 часов утра, когда в городе только начиналась поздняя литургия. Известие о кончине высокопреосвященного Иринарха было немедленно сообщено архиепископу Палладию, который в это время, только приступил к совершению литургии в крестовой церкви.

Новопреставившемуся архипастырю была «за литургиею провозглашена заупокойная ектиния и вечная память». После литургии преосвященный Палладий отправился в Троицкий монастырь, а кафедральный протоиерей распорядился облачить новопреставившегося, что и было сделано братией монастыря по архиерейскому обряду. К двум часам дня в келью покойного прибыл преосвященный Палладий и в сослужении с кафедральным протоиереем Харлампием Романским, соборным протоиереем Иоанном Борецким и монастырскими иеромонахами совершил по почившему архипастырю панихиду. В тот же день Преосвященным Палладием в сослужении с монастырской братией была отслужена вторая панихида.

В понедельник преосвященный Василий, викарий Михайловский, служил панихиды «соборне» с братией монастыря. По случаю годичного выпускного акта, состоявшегося в Рязанской семинарии в этот день, члены попечительского правления, личный состав учащихся на литургии в домовом семинарском храме, торжественно совершенной преосвященным Палладием, вознесли молитвы ко Господу о новопреставившемся.

Во вторник был совершен вынос тела покойного преосвященного из келий в летний монастырский храм, в котором предполагалось предать тело земле. В половине девятого начался перезвон колоколов, а в девять — благовест к литургии, во время которого в монастырь прибыл епископ Василий, а в половине десятого — архиепископ Палладий.

В сослужении с градским духовенством и монастырской братией преосвященные совершили литию. Затем гроб с телом покойного перенесли в Троицкий храм. Впереди процессии несли крышку гроба два причетника в стихарях, затем — диакон с запрестольным крестом, два причетника с хоругвями, два священника с иконами, два священника с крестом и евангелием, диаконы, певчие. Затем шли преосвященные, посошник с посохом покойного, протодиакон и диакон с кадилами, священник с кабинетной иконой покойного. Гроб несли попеременно восемь священников, по бокам — диаконы с кадилами, а спереди — причетники с рипидами над телом покойного.

В храме после краткой литии преосвященным викарием была совершена заупокойная литургия. После литургии обоими преосвященными в сослужении с градским духовенством и монастырскими иеромонахами была совершена панихида. Вечером при большом стечении народа преосвященным викарием с монастырской братией было совершено всенощное бдение.

В среду 28 сентября 1877 г. при большом стечении народа, в присутствии губернского руководства: исполняющего должность губернатора А. Н. Волкова, исполняющего должность губернского предводителя дворянства Ф. Н. Рюмина, городского головы И. Н. Голубова, местного уездного начальства — последовало погребение почившего.

В девять утра начался благовест к литургии, которую совершили оба преосвященные владыки в сослужении с градским духовенством. В конце литургии кафедральным протоиереем Романским было сказано слово о необходимости и благотворности молитв за усопших. Так же было сказано слово ректором семинарии протоиереем Гаретовским. Погребение было завершено обнесением гроба с телом вокруг храма, затем гроб был опущен в склеп у южной стены за правым клиросом. «Так окончил земное поприще свое святитель, исполненный лет долгих. Да будет угодна Господеви душа его!»[13]. Склеп, в котором был погребен архиепископ Иринарх, в первоначальном виде не сохранился.

28 сентября по указанию преосвященного Палладия за №3725 по случаю кончины преосвященного Иринарха было предписано «духовенству всех церквей г. Рязани совершать, при отправлении богослужения, поминовение в Бозе почившего иерарха в продолжении 40 дней»[14].

3 ноября, в сороковой день после погребения преосвященного, было совершено архиерейское служение в Троицком монастыре. Божественную заупокойную литургию совершил преосвященний Василий, епископ Михайловский, викарий Рязанский в сослужении с братией монастыря. После литургии по почившему архипастырю была отслужена пресвященным Палладием и преосвященным Василием панихида.[15]

Перед концом отпевания почившего преосвященный Палладий произнес речь. Характеризуя личность архиепископа Иринарха, преосвященный Палладий подчеркнул, что преосвященный Иринарх был одним из замечательнейших архипастырей «право правивших слово истины». Окончив курс в одном из «высших рассадников просвещения» под руководством «гениального» Филарета, он и сам подвизался вначале на том же поприще и воспитал другого «гения» — Иннокентия одесского. «Воспитанник гения, он и сам воспитал — гения», — сказал преосвященный Палладий, назвав почившего еще и «строгим ревнителем православия». По словам владыки Палладия, преосвященный Иринарх «являл себя светильником, в полном смысле горящим и светящим. Он был образец умеренности и бескорыстия, кротости и гуманности»[16].

Слова памяти о почившем Иринархе были сказаны и в семинарии. После концерта «Зряще мя безгласна» память преосвященного Иринарха почтил словом[17] ректор Рязанской семинарии, протоиерей Василий Иванович Гаретовский: «Не стало нашего Аарона, приложился к отцам и наш маститый архипастырь, преосвященный Иринарх, четыре года управлявший рязанской паствою и затем в течении десяти лет, проведенных им в обители, не оставлявший нас своими мудрыми советами».

Выступавший отметил, что деятельность почившего на благо Церкви Христовой была «многогранной и многовременной», рассказал о этапах служения преосвященного за границей, подчеркнув при этом, что преос-

вященный Иринарх в своей архипастырской деятельности «всячески старался подражать великому учителю языков — апостолу Павлу, говорившему о себе: *горе мне, аще не благовествую*, — заповедавшему преемникам апостольского служения своего: *подобни мне бывайте. яко же аз Христу*».

Особо было подчеркнуто, что имевший широкое образование преосвященный считал свой первостепенной обязанностью «поучать пасомых своих истинам веры» и правилам христианской жизни, чему служат изданные преосвященным многотомные проповеди и поучения. Но и в частных беседах с людьми, посещавшими владыку на покое, почивший стремился донести до людей учение о вере оправдывающей. В будничной жизни владыка отвечал в точности своему монашескому имени, означающему «начальника мира, покоя и тишины», сердце его было «переполнено истино-христианской любовию». Говоря словами ап. Павла: «...Если я раздам все имение мое, и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне никакой пользы». (1 Кор. 13, 1–3)

Руководствуясь этим рассуждением, почивший в жизни своей дал возможность раскрыться такой любви, которая по словам апостольским «долготерпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, не гордится, не мыслит зла, не ищет своего, не раздражается, не радуется неправде, а сорадуется истине, все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит и никогда не перестает». (1 Кор.13,4–8)

Что же оставил после своей смерти преосвященный Иринарх? Одна теплая лисья ряса, две или три холодных рясы и по стольку же теплых и холодных подрясников, несколько белья, несколько десятков книг и 73 рубля денег! «Отчего же так мало? Это ведомо одному только его безсмертному духу и всеведущему Богу»[18].

ПРИМЕЧАНИЯ:

[1] Кишиневские Епархиальные Ведомости. – Кишинев, 1877. – №20. – С. 841.
[2] Суворов, Н. И. Исторические сведения об иерархах Древне-Пермской и Вологодской епархии [Текст] /ВЕВ. – Вологда, 1868. – С. 383-384.
[3] Письма преосвященного Иринарха, бывшего епископа Вологодского, к протоиерею Вологодского кафедрального собора В. И. Нордову из Кишинева, Каменец-Подольска и Рязани 1845-1875 г. [Текст] / Вологодские Епархиальные Ведомости. – Вологда, 1886. – №4. – С. 130-131.
[4] Прибавление к Рязанским Епархиальным Ведомостям. – Рязань, 1877. – 15 октября. – С. 90.
[5] Прибавление к Рязанским Епархиальным Ведомостям. – Рязань, 1877. – 15 октября. – С. 91.
[6] Вологодские Епархиальные Ведомости. – Вологда, 1877. – №2. – С. 357-358.
[7] Прибавление к Рязанским Епархиальным Ведомостям. – Рязань, 1878. – №19. – С. 527-528.
[8] Вологодские Епархиальные Ведомости. – Вологда, 1877. – №21. – С. 359.
[9] Кишиневские Епархиальные Ведомости. – Кишинев, 1882. – №11. – С. 576-577.
[10] Там. же.
[11] Вологодские Епархиальные Ведомости. – Вологда, 1877. – №21. – С. 359.

[12] Прибавление к Рязанским Епархиальным Ведомостям. – Рязань, 1878. – №19. – С. 528.
[13] Прибавление к Рязанским Епархиальным Ведомостям. – Рязань, 1877. – 15 октября. – С. 94.
[14] Рязанские Епархиальные ведомости. – Рязань, 1877. – 1октября. – С. 41.
[15] Рязанские Епархиальные Ведомости. – Рязань,1877. – 15 ноября. – С. 120.
[16] Кишиневские Епархиальные Ведомости. – Кишинев, 1877. – №20. – С. 840-841.
[17] Прибавление к Рязанским Епархиальным Ведомостям. – Рязань, 1878. – №19. – С. 529-532.
[18] Прибавление к Рязанским Епархиальным Ведомостям. – Рязань, 1877. – 15 октября. – С. 96.

Протоиерей Михаил Самохин

ИЗ ИСТОРИИ «ОБЩЕСТВА ИИСУСА»: ПРОИСХОЖДЕНИЕ ДЕВИЗА И ТЕРМИНА «ИЕЗУИТ»

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

Общество Иисуса с самого момента своего официального признания в 1540 г. являлось весьма действенным и сильным средством в борьбе Католической Церкви с движением Реформации в европейских странах. При этом сфера деятельности ордена иезуитов не ограничивалась исключительно Контрреформацией. В течение веков, начиная со своего возникновения, он постоянно и весьма деятельно участвовал в мировой и европейской политике, а его члены очень часто становились участниками событий, привлекавших внимание всего цивилизованного мира, начиная от дипломатических переговоров и войн и заканчивая скандальными судебными процессами. Именно политическая активность явилась основной причиной официального упразднения ордена иезуитов в период 1773-1814 гг. По той же причине деятельность ордена иезуитов была запрещена на территории Российской империи в 1820 г.

Можно говорить, что, зародившись в период Реформации, орден иезуитов был призван решать (и решал довольно успешно) наряду с чисто религиозно-просветительскими и апологетическими задачами еще и задачи государственно-политического характера, выходящие далеко за пределы чисто церковные. В качестве примера

можно указать на активное участие иезуитов в печально известной Брестской унии 1596 г., приведшей, в конечном счете, к национально-освободительной войне 1648-1654 гг. на Украине именно на религиозной почве.

Орден иезуитов — это неофициальное название «Общества Иисуса» (Societas Iesu) — монашеского ордена Римско-Католической Церкви, члены которого помимо обычных монашеских обетов (послушания, целомудрия и нестяжательности) дают обет прямого безусловного подчинения папе Римскому. Этот монашеский орден был основан в 1534 г. в Париже испанским дворянином (по происхождению — баском) Игнатием Лойолой (в миру Иниго де Лойола) (ок. 1491–1556 гг.) и утвержден в 1540 г. папой Павлом III (1534–1549 гг.) буллой «Regiminis militantis ecclesiae» «с перечнем первых десяти его членов-основателей. Орден был одобрен папой, несмотря на возражения отдельных кардиналов, ссылавшихся на то, что уже имеется достаточно орденов и что вообще устройство новых орденов было Курией запрещено. В виде компромисса было решено установить для иезуитского ордена норму в 60 человек. Ограничение это через 3 года было отменено. Мало того, орден вскоре получил от Павла III ряд новых привилегий»[1].

Традиционно, на протяжении всей истории своего существования, орден иезуитов активно занимался наукой, образованием, воспитанием юношества, а также способствовал широкому развитию миссионерской деятельности Католической Церкви. Геральдическим девизом Общества Иисуса является фраза «Ad maiorem Dei gloriam» (или «Ad majorem Dei gloriam» — когда «i» в латинском языке выполняет функцию согласного, то часто представляется как «j»), что переводится с латыни как «К вящей славе Божией». Как полагает большинство исследователей, он «был сформулирован основателем Общества Иисуса, святым Игнатием Лойолой, как фундаментальный принцип деятельности ордена»[2].

Геральдический девиз иезуитов по начальным буквам также известен как аббревиатура AMDG, которая имеет широкое распространение в католическом мире и часто включалась, например, в подписях немецкого композитора Иоганна Себастьяна Баха и покойного папы Римского Иоанна Павла II. Во многих английских школах (традиционно считаемых иезуитскими) студентов просят написать данную аббревиатуру сверху на своих бумагах, чтобы напомнить им, что даже их школьные занятия предназначены «К вящей славе Божией». Интересно отметить, что если фраза «Ad maiorem Dei gloriam» — достаточно хорошо известна как геральдический девиз многих иезуитских образовательных учреждений и многих средних школ во всем мире (например, в Джорджтаунском университете (Georgetown University) — одном из старейших католических университетов США, девиз дополнен окончанием «inque hominum salutem», составляя в целом фразу: «Для вящей славы Бога и спасения человечества»), то не менее известно и другое выражение,

приписываемое в качестве девиза ордену: «Finis sanctiflcat media» — «Цель оправдывает средства».

Традиционно принято считать, что авторство его еще до иезуитов принадлежало известному итальянскому мыслителю, историку и государственному деятелю Николо Макиавелли (1469-1527 гг.), автору известных трактатов «Государь» и «Рассуждения о первой декаде Тита Ливия». Но, как отмечает Л. Н. Великович, «это ошибка — в творческом наследии этого выдающегося политолога Средневековья такого выражения нет. На самом деле, это изречение принадлежит иезуиту Эскобару и является девизом ордена иезуитов и соответственно основой их морали»[3]. В действительности нужно говорить о некоторой двойственности обоих этих утверждений. С одной стороны, оба утверждения ложны — ни в сочинениях Николо Макиавелли, ни Антонио Эскобара Мендозы выражения «Цель оправдывает средства» нет. Однако, с другой стороны, оба утверждения имеют под собой основания. Н. Макиавелли в своем труде «Государь» помимо прочего пишет о том, что «власть должна принадлежать одному человеку. И в этом смысле убийство Ромулом Рема оправдано»[4]. Эти мысли и послужили поводом приписывать авторство фразы об оправдании целями средств Н. Макиавелли.

Антонио Эскобар Мендоза (Antonio Escobar y Mendoza) (1589-1669 гг.) является знаменитым испанским иезуитом. Поступив в орден в возрасте 15-ти лет, он скоро обратил на себя внимание строгостью жизни, богословскими познаниями и красноречием. В течение более 50 лет он ежедневно произносил проповеди, а многие из его сочинений выдержали массу изданий и были переведены на разные языки. В своих трудах Эскобар старался обосновать иезуитскую казуистическую мораль, причем не стеснялся при этом искажать места из Священного Писания и святоотеческой письменности. Основательной критике взгляды и высказывания А. Эскобара (как и иезуитов в целом) были подвергнуты в «Письмах к провинциалу» (фр. «Lettres Provinsiales») — сборнике из 18-ти писем Блеза Паскаля (1623-1662 гг.) полемического характера, опубликованных в 1656-1657 гг. Причиной появления писем стала дискуссия между янсенистами и иезуитами о характере учения голландского епископа Корнелиуса Янсена (1585-1638 гг.). В своем четвертом письме Б. Паскаль переходит к критике моральной теологии иезуитов. Появляются персонажи: «порядочный человек» в качестве наблюдателя со стороны и «добрый патер казуист» — главное действующее лицо последующих 6-ти писем — безупречный человек, беспрекословно следующий догмам иезуитов, помогающий первому разобраться в казуистическом юридизме иезуитов. Прототипом «доброго патера» и стал А. Эскобар, автор широко известного в тот период «Нравоучительного богословия» (Liber Theologie Moralis). Сам Б. Паскаль дважды прочитал книгу А. Эскобара, с остальными же трудами отцов-иезуитов его познакомили его близкие друзья Антуан Арно (1612-1694 гг.) и

Пьер Николь (1625-1695 гг.). Б. Паскаль говорил, что не все книги, упоминавшиеся в его «Письмах», прочитаны им, на это у него просто не было времени: «Их читали мои друзья; но я не привел ни одного отрывка, не прочитав его сам в той книге, из которой цитировал, и не вникнув в вопрос, которого он касался, а также не прочитав того, что отрывку предшествовало, и того, что за ним следовало, дабы не ошибиться и не процитировать вместо возражения ответ, что было бы несправедливым и достойным упреков»[5].

Начиная с пятого письма (20 марта 1656 г.), Б. Паскаль переходит в наступление на иезуитскую этику. «Порядочный человек», беседуя с «добрым патером», узнает, что возможно совершать действия, которые принято считать греховными, и при этом оставаться безгрешным. «Добрый патер» с целью рассеять недоумение собеседника знакомит его с пробабилизмом («лат. probabilis — приемлемый, возможный, вероятный) — взглядом, согласно которому знание является только вероятным, т. к. истина недостижима»[6]) и цитирует труд А. Эскобара, согласно которому достаточно одного авторитетного ученого, чтобы сделать любое мнение правдоподобным, и тогда грешник без страха может следовать ему, даже если другой не менее авторитетный ученый будет придерживаться противоположной точки зрения. У иезуитов много авторитетных ученых, они часто расходятся в своих мнениях, так что среди множества правдоподобных мнений возможно выбрать то, что отвечает на данный момент интересам конкретного человека. На это «порядочный человек» замечает, что благодаря этой теории «у нас прекрасная свобода совести, а у вас, казуистов, такая же свобода в ответах»[7]. Автор резюмирует, что, придерживаясь такой удобной морали, орден руководит всем миром.

Таким образом, на основании публикации «Писем к провинциалу» Б. Паскаля авторство тезиса «Цель оправдывает средства» часто приписывают иезуиту А. Эскобару. Необходимо подчеркнуть, что сами иезуиты постоянно декларировали дистанцированность от рассматриваемого принципа, что, в частности, выразилось и в осуждении ими самого А. Эскобара, и в официальном отказе от поддержки его взглядов. В XX в. известный русский религиозный философ, писатель и публицист И. А. Ильин в своей работе «О сопротивлении злу силой» подробно разобрал труды А. Эскобара и других иезуитских авторов. При этом он говорил следующее: «Опираясь, по-видимому, так же, как и Лютер, на ветхозаветное представление о Боге, согласно которому Божество мыслится как совершенство силы, а не как совершенство любви и добра, иезуиты допускают возможность того, что Бог может поручить или позволить человеку совершение дурных дел. Например, иезуиты Бузенбаум и Алагона обосновывали возможность “по повелению Божию” совершать убийство невинного, красть, развратничать. Иезуит Эскобар-а-Мендоза провозглашал: “Ибо цель сообщает деяниям их специфическую ценность, и в

зависимости от хорошей или дурной цели деяния делаются хорошими или дурными”»[8]. На это И. А. Ильин возражал, что согласно христианским воззрениям «благая цель не “оправдывает” и не “освящает” неправедного средства»[9].

Другим немаловажным моментом является тот факт, что само слово «иезуит» не было изобретено ни Игнатием Лойолой, ни членами основанного им Общества Иисуса. Более того, до конца XXв. оно даже не было принято к официальному употреблению самим Обществом. Невозможно найти каких-либо следов этого слова ни в Конституциях ордена, ни в официальных документах, принятых Обществом, начиная с его утверждения папой Павлом III в 1540 г. и вплоть до 1975 г. В написанных Игнатием Лойолой Конституциях встречаются лишь выражения следующего типа: «те, кто живут в послушании Обществу», «члены Общества», «любой из нашего Общества»[10] и другие им подобные.

В начальную эпоху существования ордена народы Южной Европы по-разному именовали последователей Игнатия Лойолы. Жители Рима «часто называли их “реформированными священниками”, но чаще — “театинцами”»[11], смешивая их, таким образом, с монашеским орденом, основанным в 1524 г. Гаэтаном из Тьенны (1480-1547 гг.) и кардиналом Джампьетро Карафа — будущим папой Павлом IV (1555-1559 гг.). Португальцы называли их «апостолами»[12] — в честь занимавшегося миссионерскими трудами в Индии сподвижника Игнатия Лойолы Франциска Ксаверия (1506-1552 гг.).

Когда члены Общества Иисуса прибыли в Австрию и Германию, их и стали называть здесь впервые «иезуитами». 30 декабря 1544 г. Петр Канизий (1521-1597 гг.), канонизированный Католической Церковью за свои контрреформационные труды, в письме, отправленном из Кельна в Рим одному из основателей Общества Иисуса Пьеру Фавру (1506-1546 гг.), пишет: «Что касается нас, я могу тебе сказать, что здесь нас называют иезуитами»[13]. Это было весьма оскорбительно. По прошествии 200 лет слово «иезуит» приняло смысл, далеко отстоящий от значения, которое оно имело изначально и которое получило от монаха-картезианца Людольфа Саксонского. В своей известной книге «Vita Domini Nostri Jesu Christi ex quatour Evangeliis et approbatis ab Ecclesia Catholiva Doctoribus Sedule Collecta», появившейся в Германии около 1350 г. (т. е. за 190 лет до основания и официального утверждения ордена иезуитов), в главе 10-й I-го тома он пишет: «Согласно Августину... имя Иисус есть имя личное, но слово Христос есть имя нарицательное и священное; имя Христос есть имя благодати, тогда как имя Иисус есть имя славы. Следовательно, если через крещальную благодать мы зовемся христианами, то в небесной славе мы будем называться — самим Иисусом — иезуитами, то есть спасенными во имя Его»[14]. Таким образом, в тексте, где впервые употребляется слово «иезуит», оно обладает положительным

и воодушевляющим значением. Первое издание книги Людольфа Саксонского было осуществлено в 1474 г. в Страсбурге. После этого, на протяжении XV-XVI вв. книга была переиздана около 400 раз (!) на разных европейских языках. Помимо этого, «эта книга получила достаточно широкое распространение еще до изобретения книгопечатания, особенно среди священников, для которых она была источником духовных назиданий и размышлений»[15]. Такое широкое и быстрое распространение книги заставляет полагать, что слово «иезуит» было известно в Европе задолго до основания Общества Иисуса. Однако во времена Игнатия Лойолы, еще до основания ордена, слово «иезуит» уже часто употреблялось как синоним слов «лицемер» и «фарисей».

С другой стороны, в Италии, где в XIV-XV вв. широкое распространение получило почитание имени Иисуса, народ давал имя «gesuati» (jesuites) членам ордена апостолических клириков святого Иеронима (называемого также в исследовательской литературе «орденом иезуатов»[16]), основанного в 1360 г. Джованни Коломбини (1304-1367 гг.). Члены этого ордена, приветствуя друг друга, произносили фразу «Будь славен Иисус Христос», этими же словами они начинали и заканчивали свои проповеди. По причине своей краткости и удобности (т. к. оно непосредственно указывало на принадлежность к ордену) «наименование jesuates было сразу же принято общественным мнением, которое никогда не вкладывало в него какого-либо отрицательного или кощунственного смысла. Лишь иногда гуманисты той эпохи наделяли это наименование духом тонкой иронии»[17].

В 1427 г. Бернардин Сиенский (1380-1444 гг.) был обвинен в ереси за то, что с великим рвением и пышностью насаждал и распространял культ и монограмму имени Иисуса во всех городах, куда он приходил проповедовать. Насаждаемое им благочестие казалось очень многим каким-то дерзким и недозволенным новшеством. Например, «апостолический писатель Римской Курии Поджио Браккиолини жаловался на jesuiete (иезуитство) Бернардина, к которому очень многие римские монахи относились как к еретику и идолопоклоннику»[18]. Предъявленные Бернардину обвинения были отданы на рассмотрение папе Мартину V (1368-1431 гг.). Дело завершилось оправданием Бернардина. Понтифик дал ему право проповедовать и распространять почитание имени Иисуса, как и прежде вознося хоругвь с монограммой IHS, используемой впоследствии и орденом иезуитов.

Семантическая эволюция термина «иезуит» после образования Общества Иисуса носит совершенно иной характер. Антииезуитизм резко проявлявшийся не только в протестантской Германии и отчасти Англии, но и движениях внутри самой Католической Церкви — галликанстве и янсенизме, а позднее и в среде европейских революционных движений XVIII в., отождествлял термин «иезуит» с позором и бесчестием. В то же время сами члены Общества Иисуса заметили, что слово «иезуит» в силу своей краткости,

лаконичности и этимологии является лучшей заменой для двух объемных официальных выражений: «сотоварищ Иисуса» и «член Общества Иисуса».

Укоренение термина «иезуит» в качестве специального термина, обозначающего того, кто принадлежит к основанному И. Лойолой ордену, произошло чрезвычайно быстро. Создается впечатление, что употребление этого термина было разрешено и поддержано Тридентским Собором 1545-1563 гг. Хотя он и не пользовался им в своих постановления тем не менее, употреблял его в ходе своей работы — документально зафиксированные деяния Тридентского Собора свидетельствуют о том, что присутствовавшие на Соборе обычно называли «иезуитами» членов Общества Иисуса: «отца Диего Лаинеса именовали “генералом иезуитов”. В Соборных актах также содержится фраза jesuitae fovendi sunt (следует поощрять, поддерживать иезуитов); Лиджи Фирмано, помощник Магистра соборных церемоний, в своей дневниковой записи, где говорит о распределении мест на Соборном заседании 21 августа, употребляет выражения: Generali Jesuitarum Ordinem и Religionem Jesuitarum»[19]. Быстрое и широкое распространение слова «иезуит» в католическом мире самим Обществом Иисуса не было ни поддержано, ни осуждено. По-прежнему иезуитам давалась рекомендация избегать употребления этого слова, но Общество Иисуса признало, что для католического мира слово «иезуит» есть не что иное, как верное и наиболее лаконичное истолкование выражений «Сотоварищество Иисуса» и «сотоварищ Иисуса» и, следовательно, заслуживает уважения.

В связи с этим можно процитировать принадлежащие Юлию Негроне «Толкования общих правил», первое издание которых вышло в свет в 1613 г.: «Наименование иезуит происходит не от нас, и поэтому мы никогда не пользуемся им — ни в официальном, ни в частном порядке... Мы принадлежим Сотовариществу Иисуса, мы — сотоварищи Иисуса... Хотя слово иезуит стало обиходным, мы, тем не менее, не принимаем его, так как оно не было нам дано ни блаженным Игнатием, ни Святейшим Престолом; однако мы не отвергаем его, ибо не в наших силах приостановить или задержать порыв общественного мнения»[20]. Постепенно слово «иезуит» вошло в быт и широко распространилось во всех католических кругах — мирских и церковных. Это вынудило орден примениться к духу времени. Таким образом, термин «иезуит» стал применяться внутри ордена, но исключительно в частном порядке. Он появился в официальных документах лишь в кон. XX в., когда священники и монашествующие испытали необходимость вновь обрести и выразить свою самобытность.

Первое официальное употребление слова «иезуит» восходит к 32-й Генеральной Конгрегации Общества, которая проходила в 1975 г. — т. е. 435 лет спустя после основания Общества Иисуса. Как пишет современный исследователь-иезуит Ф. Фарузи, «в одном из постановлений этого собрания

мы читаем: “Что значит быть иезуитом? — Осознать, несмотря на свою греховность, что ты призван стать сотоварищем Иисуса, каким был Игнатий; Игнатий, который умолил Деву Марию “утвердить его с Ее Сыном” и который узрел тогда Самого Отца, Который попросил Иисуса, обремененного крестом, взять с собой этого странника. “Звуковой барьер” был преодолен, и на 33-й Генеральной Конгрегации в 1983 г. также без каких-либо колебаний было официально употреблено слово “иезуит”: “Генеральная Конгрегация настойчиво просит всех иезуитов прилагать все усилия к тому, чтобы с еще большей полнотой соединять — как в личном, так и в общинном плане — духовную жизнь и апостольское служение”»[21] Таким образом, можно говорить, что наименование «иезуит» является с кон. XX в. вполне официально признанным для членов Общества Иисуса.

В условиях современной экспансионистской политики Ватикана, активно осуществляемой с кон. XX в. на территории постсоветского пространства, цели и задачи ордена иезуитов остаются неизменными — это авангард католического прозелитизма на исконно православной территории, осуществляемого на современном этапе в традиционной для ордена образовательной сфере, имеющей, на первый взгляд мало общего с католической экспансией. Однако можно привести мнение митр. Антония (Блума) — одного из тех, кто довольно близко и достаточно долго имел общение со многими католическими деятелями. В своем Послании Архиерейскому Собору РПЦ от 5 февраля 1997 г. он писал: «Пора нам осознать то, что Рим думает только о “поглощении” Православия. Богословские встречи и “сближение” на текстах никуда нас не ведут. Ибо за ними стоит твердая решимость Ватикана поглотить Православную Церковь»[22].

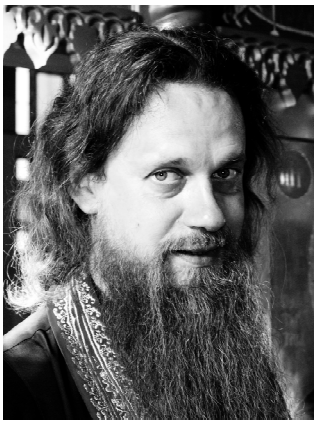
ПРИМЕЧАНИЯ:

[1] *Лозинский С. Г.* История папства. М., 1986. С. 296.
[2] *Бёмер Г.* История ордена иезуитов. Смоленск, 2002. С. 27.
[3] *Великович Л. Н.* Черная гвардия Ватикана. М., 1985. С. 37.
[4] *Макиавелли Н.* Государь // *Макиавелли Н.* Избранные сочинения М., 1982. С. 58.
[5] *Перье М., Перье Ж., Паскаль Б.* Блез Паскаль. Мысли. Малые сочинения. Письма. М., 2003. С. 286.
[6] Философский энциклопедический словарь. М., 1998. С. 356.
[7] *Перье М., Перье Ж., Паскаль Б.* Блез Паскаль. Мысли. Малые сочинения. Письма. М., 2003. С. 313.
[8] *Ильин И. А.* О сопротивлении злу силой // *Ильин И. А.* Собрание сочинений. Т. 5. М., 1996. С.197.
[9] Там же. С. 201.
[10] *Гризенгер Т.* Иезуиты. Полная история их явных и тайных деяний от основания ордена до настоящего времени. СПб., 1999. (Репринт издания СПб., 1896). С. 461–462.
[11] *Фарузи Ф.* Иезуит: семантическая эволюция этого слова // Символ. № 26. М., 1991. С. 207.
[12] Там же. С. 207.
[13] *Гризенгер Т.* Иезуиты. Полная история их явных и тайных деяний от основания ордена до настоящего времени. СПб., 1999. (Репринт издания СПб., 1896). С. 181.

[14] *Омэнн Дж.* Христианская духовность в католической традиции. Рим-Люблин, 1994. С. 73–74.
[15] Там же. С. 74.
[16] Католическая энциклопедия. Том II. И-Л (Издательство ордена Францисканцев). М., 2005. С. 162.
[17] Там же. С. 162.
[18] Там же. С. 168.
[19] *Андреев А. Р.* История ордена иезуитов. Иезуиты в Российской империи. XVI – начало XIX века. М., 1998. С. 84.
[20] *Бёмер Г.* История ордена иезуитов. Смоленск, 2002. С. 116–117.
[21] *Фарузи Ф.* Иезуит: семантическая эволюция этого слова // Символ. № 26. М., 1991. С. 211.
[22] *Антоний, митр. Сурожский.* Письмо Святейшему Патриарху Алексию и Архиерейскому Собору 1997 г. // Журнал Московской Патриархии. № 5. М., 1997. С. 11.

Игумен Лука (Степанов)

СОЦИАЛЬНОЕ СЛУЖЕНИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ: ИСТОРИОГРАФИЯ ВОПРОСА В ПЕРИОД С НАЧАЛА XIX ВЕКА ДО 1917 ГОДА



Игумен Лука (Степанов), Заведующий кафедрой теологии Рязанского государственного университета им. С.А. Есенина, доцент, директор православной гимназии г. Рязани.

Актуальность изучения опыта социального служения РПЦ не подлежит сомнению.Однако исследования, посвященные данному предмету не так многочисленны, как этого бы хотелось. Наиболее полными являются историографические обзоры исследователей Зубановой С.Г., Рузановой Н.П., Патюлиной Н.Д[1]. Однако работы этих авторов характеризуются излишней обобщенностью, отклонением от узкой проблематики социального служения и поэтапной характеристикой историографии различных аспектов государственно-церковных отношений. Именно поэтому кажется необходимым составить поэтапный историографический обзор изучения социального служения РПЦ с учетом достижений современной светской и церковной исторической науки. Ради удобства изложения можно выделить несколько периодов, соотносящихся и с общей периодизацией исторической науки, и с периодизацией, традиционной для исследователей истории РПЦ, предложенной в XIX веке митрополитом Филаретом (Гумилевским).

Наш обзор мы начнем с начала XIX века вплоть до 1917 года. В следующих статьях этой серии этот обзор будет продолжен вплоть до современности.

Кроме того, есть замысел составить отдельный обзор, посвященный непосредственно рязанскому материалу.

Историография проблемы с начала до 70-х гг. XIX века. Этот период можно охарактеризовать как период сбора, публикации и популяризации разнообразных материалов, отражающих опыт работы Церкви в системе общественного призрения. Эти материалы имели чаще всего формальный или официальный характер (исторические очерки деятельности заведений общественного призрения и их Уставы, справочные данные)[2]. Работа велась как церковными, так и светскими авторами. Характерно появление именно церковных исследований данного вопроса в недрах духовных академий, что можно рассматривать как целенаправленную политику Церкви по оформлению и осознанию своего опыта социальной деятельности. Так же этот интерес был обусловлен повышенным вниманием общества к отечественной церковной истории, был введен соответствующий учебный предмет, и содержательным наполнением его, конечно, должна была заниматься по преимуществу Церковь как непосредственная преемница истории, культуры и веры.

Именно в этот период появляются: «Краткая российская церковная история» (1805) митрополита Платона (Левшина), «История российской иерархии» (1815) митрополита Евгения (Болховитинова), «Начертание церковной истории от библейских времен до XVIII в.» (1817) епископа Иннокентия (Смирнова), «История русской церкви» (1848) архиепископа Филарета (Гумилевского), «Введение в историю русской церкви» (1846) митрополита Макария (Булгакова). Эти труды отличает, во-первых, значительный фактический материал различного происхождения, во-вторых, первые попытки периодизации и систематизации исторического материала.

В контексте дискуссий о положении духовенства в России в 1855 году вышла в свет книга А.Смирнова «История Славяно-Греко-Латинской Академии»[3]. В это же время за границей вышли в свет работы священника И.С.Балюстина «Описание сельского духовенства» и профессора Д.И. Ростиславова «О православном белом и черном духовенстве в России»[4]. Обе работы критически характеризуют деятельность духовного сословия в условиях Российской империи на основе личных наблюдений.

Работы А. Прыжова и И.Н. Бочечкарова[5] посвящены проблеме церковной благотворительности, исследованию причин появления малообеспеченных категорий населения. Первопричиной этого явления исследователи считают учение о христианском милосердии, об угождении ею Богу, о прощении ради нее грехов в день Страшного Суда. Исследования имеют односторонний, зачастую субъективный характер, лишены глубоко научного исторического анализа.

В период с 70-х гг. XIX века до 1917 года в отечественной исторической науке многоаспектная проблема взаимоотношений государства и церкви вызывала наибольший научный, философский, политический и практический интерес. Разработка этого вопроса велась сразу в нескольких направлениях. Необходимо отметить, что в этот период в исторической науке был сделан значительный шаг по сбору, обработке и публикации официальных документов и обширных фактических материалов[6], появляются энциклопедические издания[7], а также библиографические указатели[8].

В 1880 году вышел первый, а в 1900 — второй том «Истории русской церкви» профессора Московской Духовной Академии Е.Е. Голубинского[9]. Исследование включает в себя глубокий исторический анализ домонгольского периода (1-й том) и описание жизни и деятельности русских митрополитов (2-ой том) вплоть до 1562 года.

Так же среди общих исторических исследований о судьбах РПЦ отметим “Руководство по истории русской церкви» профессора Новороссийского университета А.П. Доброклонского[10], ученика по Московской Духовной Академии Е.Е. Голубинского и В.О.Ключевского, которое является самым полным сводом сведений по истории РПЦ синодального периода. Эта работа еще при жизни исследователя получила широкое признание: А.П. Доброклонский получил премию митр. Макария и разрешение Учебного совета Священного Синода считать указанную книгу учебным пособием для духовных семинарий. В работе большое место отведено истории распространения православной веры в Поволжье, Крыму, на Кавказе, в Китае, Японии, Северной Америке; подробно описано состояние церковного управления, духовного просвещения и религиозно-нравственного состояния общества.

Работа Рункевича С.Г.[11], сузившего рамки исторического исследования до одного XIX века, отличается богатым фактическим материалом и попыткой научного осмысления социальных аспектов истории. Н.А.Руновский[12] сделал предметом своего исследования процесс подготовки церковных реформ 50-70-х гг. XIX века. Его работа особенно интересна благодаря привлечению большого количества архивных материалов времен Александра II.

Среди исследователей этого периода особенно популярно обращение, как мы уже отмечали, к проблеме государственно-церковных отношений. Большинство дореволюционных работ по этой теме носит обзорный характер. В этой связи показательна вышедшая в 1873 году книга профессора Казанской Духовной Академии, доктора церковной истории П.В.Знаменского[13], посвященная судьбам российского духовенства со времен церковных реформ Петра I до выхода указа о церковно-приходских попечительствах 22 августа 1864 года. Особый интерес представляет анализ автором приходской жизни в исследуемый период: гражданские права церковно- и священнослужителей, наследование духовного звания, способы содержания духовенства, прави-

тельственные меры по улучшению бытовых условий служителей РПЦ. Показательна позиция П.В.Знаменского: он является убежденным адептом распространенной тогда теории совмещения императором функций главы и церкви, и государства. В преобразованиях Петра I он видит лишь положительные стороны, но ничего умалявшего авторитет и свободу русского православия. Этот труд послужил основой для дальнейшей разработки некоторых аспектов данной проблемы, в частности, для исследований о русской духовной школе[14]. П.В. Знаменский и его последователи рассматривали проблему духовного образования в контексте сословной политики государства: обязательного наследственного распределения профессий между сословиями в XVIII — нач. XIX века.

Сочинения Т.В. Барсова, Ф.В. Благовидова, П.В. Верховского, Б.В. Титлинова, И.А. Чистовича посвящены различным аспектам церковной жизни и процессам укрепления союза самодержавия и православия[15]. Важно отметить так же работу Н.П.Розанова и монографию П.А. Заведеева[16], в которых рассматриваются вопросы истории русского проповедничества и делаются выводы о возрастании роли православной проповеди в формировании духовно-нравственных ориентиров общества.

В вопросе относительно «школьных» реформ и их влияния на становление русской школы особенно подробны и интересны работы Титлинова Б.В. «Вопросы о приходской реформе в царствование Александра II» и Белявского Ф.Н. «О реформе духовной жизни». Титлинов Б.В. подробно описывает предварительную работу перед реформой духовных учебных учреждений, анализирует результаты, исследует историю школ до 1867 г.; делает вывод о том, что с принятием новых Уставов «школьный строй достиг своего наивысшего развития». Белявский Б.В. делает иной вывод: все преобразования второй половины XIX – начала XX века не затрагивали главного — сословного характера средней духовной школы, которая не была способна одновременно качественно давать и общее и специальное богословское образование[17].

Ф.В. Благовидов[18] на основе неопубликованных документов Священного Синода и Министерства Народного Просвещения проанализировал деятельность духовного сословия в сфере начального образования.

Темой, неизменно привлекающей большой исследовательский интерес в данный период, является тема обоснования, становления и развития церковной и светской благотворительности.

Одним из уникальных изданий материалов по благотворительности в России в XIX веке является семитомный сборник, выходивший под редакцией П. Семенова и И.Е.Андриевского с 1880 по 1886 год[19]. В первом томе данного издания содержатся сведения по приходской благотворительности разных епархий, в третьем томе представлены статистические сведения о благотворительности. Это, пожалуй, наиболее полное описание и анализ

благотворительной деятельности за период с 1855 по 1880 гг.. С 1881 по 1917 год такого обзора не производилось.

Статистическая информация, касающаяся общей численности благотворительных обществ, братств, попечительств и т.п. в Российской империи, также представлена в энциклопедическом словаре «Россия», вышедшем в 1898 году[20]. Ценную группу источников представляют опубликованные отчеты и обзоры, содержащие данные по истории церкви[21], статистические работы[22], сборники, посвященные развитию благотворительности в России[23].

Подчеркнем, что для авторов духовного сословия характерно обращение к внутренней мотивации благотворительности в нравственно-духовном аспекте, часто — обращение к истокам этого служения. Примером может служить работа И. Рождественского «Общественная и частная благотворительность в духе Евангельском», где благотворительность оценивается как видимый образ милосердия, добродетель сердца, стремящегося к облегчению нужд и недугов страждущих. Эту же мысль мы видим в работе прот. Г. Смирнова-Платонова, где автор отмечает, что христианское общество немыслимо без проявлений частной и общественной благотворительности и задача священника — руководить ею[24]. Авторы из духовенства постоянно обращали внимание на то, что церковь может и должна служить важным звеном системы социальной помощи[25].

Профессор прот. А.Н.Кудрявцев в 1884 и 1885 годах издал две замечательные по своим философско-богословским качествам работы: «Нищенство, как предмет попечения церкви, общества и государства» (СПб., 1885) и «Сравнительный очерк разных видов христианской благотворительности» (СПб., 1884), в которых приводит обоснование и апологию христианского учения о благотворении. Учреждения Церкви, занимающиеся социальным служением, он условно подразделяет на Союзы: междуцерковный, епархиальный, церковно-национальный, приходской. Однако практической схемы участия этих союзов в решении социальных задач он не предложил.

В трудах авторов самого конца XIX века И. Лабутина, Е.Никитина, Г. Ульгорна[26] отмечалось, что в дохристианском мире благотворительность не была систематической и не имела нравственного обоснования, а потому была примитивна, стихийна и преследовала зачастую своекорыстные цели, и только с появлением христианства благотворительность обрела свое рациональное и нравственное обоснование как центр социальной деятельности любого христианина, общины, Церкви. Авторы подчеркивали ключевое значение христианских заповедей любви и нестяжания для становления и развития института благотворительности, а служение ближним — ближайший и обязательнейший долг любого христианина: «Чистое и непорочное благочестие перед Богом и отцом есть то, чтобы призревать сирот и вдов в их скорбях...» (Иаков 1, 27).

Никитин Е. в свою очередь отмечал, что благотворительность, направленная исключительно наплывом христианских чувств, без проверки действительной нужды просящих, «есть поощрение лени, тунеядства и притворства»[27]. И. Лабутин так же обращает внимание, что благотворительность, кроме доставления материальных средств, должна включать образование ума и воспитание души[28].

В начале XX века некоторые церковные авторы стали выступать за повышение общественной значимости церковных приходов, придание им большей самостоятельности как основы активизации деятельности прихожан, в том числе и в области призрения[29]. Их усилиями вопросы приходской благотворительности стали очень популярны. Основные направления участия РПЦ в общественной жизни, возрождения благотворительных и образовательных традиций православного прихода обобщил А.А. Папков[30]. А.А. Папков уделяет существенное внимание приходу, как средоточию церковной жизни. В его книгах и статьях выявлены особенности и этапы развития церковного прихода, уделено внимание взаимосвязи проблем приходской благотворительности с общерелигиозными вопросами, подчеркнута социальная направленность деятельности православных братств[31].

На работы А.А. Папкова откликается К. Рязанов, который резюмирует, что хотя правительство откликнулось на потребности общества, оно не смогло разглядеть упадок «религиозного одушевления», отсутствие сознания необходимости попечительств и у пасомых, и у пастырей[32]. Две эти позиции отражают содержание оживленной дискуссии по вопросам приходской деятельности, развернувшейся в начале XX века.

В целом, можно отметить схожесть взглядов указанных авторов на проблему развития церковно-приходской благотворительности. Все они приходили к заключению, что в условиях общего роста нищеты эта задача требует особого внимания, как правительства, так и общественности. При определенных условиях и надлежащей организации приход способен стать одной из структурных единиц системы общественного призрения. Мнения авторов различались в вопросе относительно границ самостоятельности приходов, а также степени допустимого участия светских лиц в решении приходских вопросов[33].

Но не только приходская деятельность и вопрос о роли приходов в организации социальной помощи были предметом религиозно-философских и исторических споров, не менее актуально встал вопрос о значении православных монастырей в системе общественного призрения[34]. В начале XX века эту тему разрабатывал А.С. Пругавин[35].

Увеличивается интерес к конкретным персоналиям — представителям духовного сословия, как приходского, так и высшего, особенно потрудившегося на благо Церкви и Отечества. В 1870-е годы появилось значительное

количество биографических работ, посвященных наиболее ярким представителям приходского духовенства[36], их служению. В 1894-1895 гг. вышли в свет две монографии Я. Горожанского[37] об нижегородском архиерее — епископе Дамаскине (Семенове-Рудневе) и о его вкладе в дело народного просвещения, развития отечественной науки, а так же историческое исследование А. Беляева о московских митрополитах[38].

В данный историографический период учеными значительное внимание уделялось проблеме старообрядческого раскола в РПЦ и перспективам его преодоления. Вышли в свет труды: «Логика раскола» Н.П. Гилярова-Платонова, «К нашей полемике со старообрядцами» Е.Е. Голубинского, «Русский раскол и вселенское православие» И.М.Громогласова, «Психология русского раскола» В.В. Розанова[39], которые стали заметными попытками осмысления взаимосвязи существования раскола с тенденциями в государственно-церковных отношениях и их влияния на внутреннюю жизнь церкви.

В 1885 г. митрополитом Макарием (Булгаковым), известным церковным историком, ректором Санкт-Петербургской Духовной Академии, была издана «История русского раскола»[40]. Работа основана на богатом фактическом материале: рукописях его собственного собрания, коллекции Румянцевского музея, архивных документах — грамотах, челобитных и прочая.

Новые тенденции в развитии богословской мысли, связанные с религиозным и общественным оживлением и спорами об отношении Православия к современному прогрессу, стали предметом изучения В. Богдановича, С.Н. Булгакова, П.В. Знаменского[41].

О сущности социального служения церкви, об участии в благотворительных делах писали в своих философских сочинениях русские религиозные философы. Так, Н.А. Бердяев считал, что истинная православная духовность направлена не только на личное спасение, но и на социальное преобразование, ибо социальная жизнь целиком зависит от содержания нравственных приоритетов, от духовного состояния людей[42].

Вслед за Н. А. Бердяевым В.В.Розанов подчеркивал, что именно церковь может сыграть особую роль в социальном призрении, потому что в православном русском храме такие слабости, как дряхлость, немощь, убожество и нищета, считаются определенной добродетелью и даже заслугой перед Богом[43]. В.В. Розанов отмечал, что добро священника благоуханнее добра светского человека[44]. По мнению известного русского философа В.С.Соловьева, имущие должны нести религиозную и нравственную обязанность заботы о неимущих, и «побуждать их к этому всевозможными нравственными средствами составляет обязанность служителей религии»[45].

Видный представитель религиозной философии С.Н.Булгаков считал, что равнодушие со стороны Церкви к современным социальным проблемам, как к несущественным, совершенно искажает евангельское учение о любви и

помощи к ближнему, Церкви необходимо заботиться «о тех многочисленных слоях народа, которые придавила и задавила собой наша цивилизация»[46]. Философ призывает к обществу социальной справедливости, ведь христианство никак не может мириться с обществом «социальной неправды».

Выдающийся русский историк В.О.Ключевский в своей работе «Добрые люди древней Руси» приходит к такому выводу: на Руси благотворительность была не столько вспомогательным средством общественного благоустройства, сколько необходимым условием личного нравственного здоровья, и сам нищелюбец нуждается в ней не меньше, чем нищий. В этой связи он отмечает: «Благотворительность больше родит потребностей, чем устраняет нужд»[47].

Свидетельством повышенного интереса различных слоев общества, а так же ученых историков и богословов к вопросам внутренней церковной жизни и отношений Церкви с обществом и государственной властью является большое количество написанных в этот период студенческих и аспирантских работ: «Отзыв преподавателя Н. Заозерского на студенческую работу С. Виноградова «Высшая церковная иерархия и белое духовенство XVIII — начала XIX века» (1912)[48], студенческая работа П. Авдашкевича «Исторический очерк мер обеспечения белого духовенства жалованием из государственного казначейства» (1912)[49], кандидатская работа П. Троцкого «Отношения Государства и Церкви»[50]. В 1917 году была написана и защищена кандидатская диссертация А. Рождественским на тему «Церковно-административная деятельность митрополита Филарета»[51].

К дореволюционным изданиям относятся несколько исследовательских работ о К.П. Победоносцеве — обер-прокуроре Священного Синода (1880–1905 гг.), крупном государственном деятеле, фактическом правителе делами РПЦ в этот период, теоретике и практике православно-русского консерватизма. Они в значительной степени посвящены рассмотрению отдельных сторон его теоретических воззрений, иногда работы носят явно неисторический характер, дают бездоказательную оценку его государственной и церковной деятельности[52].

Особого внимания так же заслуживают работы А. Карташова, И. Кашкарова, в которых с христианских позиций исследуются истоки патриотизма и суть ратного подвига защитников Отечества[53]. Большой фактический материал о роли Церкви в организации социальной помощи в годы Первой мировой войны был исследован историком С. Г. Рункевичем[54].

Напряженная работа исследователей данного историографического периода заложила основы дальнейшего изучения данного вопроса. Среди его достижений необходимо отметить тот факт, что появились отдельные исследования, обобщающие, систематизирующие и анализирующие фактический материал. Обзоры и хроники событий преимущественно

касаются духовного управления и в меньшей степени затрагивают историю духовенства и его взаимодействие с православной общественностью.

Однако присутствуют и недостатки, которые необходимо учитывать в работе с материалами данного историографического пеориода: исследовательские труды данного периода отличаются излишней описательностью, детализацией фактов, увлеченность статистикой, невысоким уровнем исторического анализа, а зачастую и полным отсутствием научных обобщений, оценок, выводов.

Предваряя критику об отсутствии в нашем обзоре сведений о региональном материале, заметим, что тема эта настолько объемна, что возникает необходимость выделить ее в особую статью, которая, как смеем надеяться, непременно появится на этих страницах.

ПРИМЕЧАНИЯ:

[1] Зубанова С.Г. «Православная Церковь России в XIX в. социальный и духовно-культурный аспекты». -М., «Союз», МГСУ. 1995; Зубанова С.Г. Социальное служение русского Православия в XIX веке (историографический обзор). Учебное пособие для самостоятельной работы студентов и аспирантов. – 1999г., Изд-во МГСУ «Союз»; Зубанова С.Г. Социальное служение Русской Православной Церкви в XIX веке: монография. – М.: издательство Союз МГСУ. 2001. – С.390; издание 2-ое -2009; Рузанова Н.П. Социально-историческая роль монастыря Козельская Введенская Оптина Пустынь в общественной жизни России XIX века: дисс. канд ист. наук: 07.00.02.,- Москва., 2005; Штепа А.В. Социальное служение Русской Православной Церкви во второй половине XIX – начале XX веков (на материале Калужской епархии): дисс. канд. ист. наук: 07.00.02. –Калуга., 2005; Патюлина Н.Д. Социальное служение Николо-Угрешского монастыря. – М., «Союз», 2010; Патюлина Н.Д. Социальное служение Николо-Угрешского ставропигиального монастыря в конткстe государственно-церковных отношений (к. XIV – нач. XXI вв.).: Автореф....канд. ист. наук. –Москва, 2010.

[2] Вениаминов (прот. Иоанн).Состояние православной церкви в Российской империи// Журн.Мин.Нар.Просв. – 1840. – №6; Устав Общества для призрения малолетних бедных. – СПб, 1817; Стог А.Д. Об общественном призрении в России. – СПб, 1818. – ч.1–2.

[3] Смирнов С.В. История Славяно-Греко-Латинской Академии. – М., 1855.

[4] Балюстин И.С. Описание сельского духовенства. – Русский заграничный сб. [Ч.1, тетр. 4.]. – Париж, 1858; Ростиславов Д.И. О православном белом и черном духовенстве в России. – Т.1–2. – Лейпциг, 1866.

[5] Прыжов А. Нищие на Святой Руси. – СПб., 1860; Бочечкаров Н. О нищенстве и разных видах благотворительности/Архив историч. и практич. Сведений о России. – Б.м., 1859. – 173 с.

[6] Всеподданнейшие отчеты С.-Петербургского Попечительского Совета заведений общественного призрения за 1867-1880 гг. – СПб., 1879; Деятельность русских благотворительных обществ/ /Гражданин. – М., 1871. – ч.1; История московского купеческого общества 1863-1913 гг. – М., 1914. – Т.5; Преображенский И. Отечественная церковь по статистическим данным. – СПб., 1901 и др..

[7] Энциклопедический словарь: в 82+4тт/ под.ред. И.Е.Андреевского. Т.VI, кн.12. СПб., 1890г–1907; Православный богословский энциклопедический словарь: в 2-х т, СПб., 1901. и др..

[8] Калашников С.В. Алфавитный указатель действующих и руководственный постановлений , указов, определений Святейшего правительствующего Синода 1721–1901. СПб., 1902; Токмаков

И.Ф. Справочный указатель исторических материалов для составления летописей русской православной церкви. Вып.1. М., 1884 и др..
[9] Голубинский Е.Е. История русской церкви: В 2-х тт. – М., 1880–1900.
[10] Доброклонский А.П. Руководство по русской церковной истории. Вып.4 – М., 1893.
[11] Рункевич С.Г. Русская церковь в XIX веке. – СПб., 1901.
[12] Руновский Н. церковно-гражданское законоположение относительно православного духовенства в царствование имп. Александра II. – Казань, 1898.
[13] Знаменский П. Приходское духовенство в России со времен реформы Петра.- Казань, 1873.
[14] Например, работы В.И. Аскоченского, А.Н. Надеждина, С.К. Смирнова.
[15] Барсов Т.В. О приходских попечительствах при православных церквях. – М., 1896; Об управлении русским военным духовенством. – СПб., 1879; Благовидов Ф.В. Деятельность русского духовенства в отношении к народному образованию в царствование императора Александра II – Казань, 1891; Этюд из истории высшего образования в России за время царствования императоров Александра I и Николая I. – Казань, 1902; Верховский П.В. Христианское содружество учащейся молодежи.- СПб., 1905; Сущность и характер церковной власти. – Сергиев Посад, 1916; Титлинов Б.В. Вопросы о приходской реформе в царствование Александра II. – Пг., 1917; Чистович И.А. Руководящие деятели духовного просвещения в России в первой половине текущего столетия. – СПб, 1894.
[16] Розанов Н.П.История московского епархиального управления. – М., 1876; Заведеев П.А. История русского проповедничества. – Тула, 1879.
[17] Белявский Ф.Н. О реформе духовной школы. – Ч. 1, II. – СПб., 1907.
[18] Благовидов Ф.В. Деятельность русского духовенства в отношении к народному образованию в царствование имп. Александра II. – Казань, 1898.
[19] Сборник сведений по общественной благотворительности. СПб., 1889-1886. Т.1г–7.
[20] Россия 1897. Энциклопедический словарь. Л., 1991. С.421–423.
[21] Обзор деятельности ведомства православного исповедания за время царствования императора Александра III. СПб., 1901; Обзор...за 1915 год. Пг., 1917.
[22] Преображенский И. Отечественная церковь по статистическим данным с 1840–41 по 1890г–1891 гг. СПб., 1897.
[23] Благотворительные учреждения в России. СПб., 1912; Благотворительные учреждения Российской империи. Т.1–2. СПб., 1900; Сборник сведений о благотворительности в России с краткими очерками благотворительных учреждений в Санкт-Петербурге и Москве. СПб., 1899 и др..
[24] Детская помощь. 1886. №6. С.211; Детская помощь. 1888.№ 1. С.8; Там же. 1886. №2. С.328–329.
[25] См.напр.: Кудрявцев А.Н. Исторический очерк христианской благотворительности//Детская помощь. 1885. №10–12; История русской благотворительности //Там же. №13г–15; Современные церковно-благотворительные учреждения России//Там же. №19г–20; Рождественский В.О. О приходской благотворительности//Православное обозрение. 1862. Т.8.
[26] Лабутин И.К. Характер христианской благотворительности. СПб., 1899; Никитин Е. Христианская благотворительность. М., 1907; Ульгорн Г. Христианская благотворительность в древней церкви. СПб., 1899.
[27] Никитин Е. Христианская благотворительность. М., 1907. С. 5–7.
[28] Лабутин И.К. Указ. соч. С. 63.
[29] См. напр.: Бердников И. Что нужно для обновления православного русского прихода? – СПб., 1907.
[30] Папков А.А. Церковно-общественные вопросы в эпоху царя-освободителя (1855-1870 гг.). – СПб., 1902.
[31] Папков А.А. Древнерусский приход//Богословский вестник. 1897.Т.1-2; Он же. Начало возрождения церковно-приходской жизни в России//Русский вестник. 1900. №2-3; Он же. Упадок православного прихода в XVIII–XIXв. М., 1899; Он же. Церковно-общественные вопросы в эпоху

царя-освободителя//Богословский вестник. 1897.Т.3.

[32] Рязанов К. Церковно-приходские попечительства и церковно-приходские советы как неудачные попытки возрождения жизни православных приходов//Странник.1913.№6. С.842,844.

[33] Бензин В.М. Приходская благотворительность на Руси после 1864 года//Трудовая помощь.1906.Т.2.

[34] Ростиславов Д.И. Опыт исследования об имуществах и доходах нащих монастырей. СПб., 1876. С.74.

[35] Пругавин А.С. Монастырские тюрьмы. – М., 1905.

[36] Горчаков М.И. Александр Тимофеевич Никольский. – СПб., 1878; Скроботов Н.А. Приходской священник Александр Васильевич Гумилевский. – СПб., 1871.

[37] Горожанский Я. Дамаскин Семенов-Руднев, епископ Нижегородский (1737-1795). Его жизнь и труды. – Киев, 1894; Он же. Дамаскин Семенов-Руднев, епископ Нижегородский: К 100-летию со дня его кончины. – М., 1895.

[38] А. Беляев. Иллюстрированная история русской церкви. – М., 1894.

[39] Гиляров-Платонов Н.П. Логика раскола. (Письма к И.С. Аксакову)//Русское обозрение, 1898, Октябрь. – С. 456-466; Голубинский Е.Е. К нашей полемике со старообрядцами. – М., 1905; Громогласов И.М. Русский раскол и вселенское православие// Богословский вестник, 1898, Апрель.- С. 25-45; Май. – С. 141-165; розанов В. В. Психология русского раскола. – СПб., 1900.

[40] Булгаков М.П. История русского раскола. – СПб., 1883.

[41] Богданович В. Отражение эпохи 60-х годов в русской церковной проповеди//Учебно-богословские и церковно-практические опыты студентов Киевской Духовной Академии. Вып. 1.- Киев, 1904; Булгаков С.Н. Интеллигенция и религия. – М., 1908; Знаменский П.В. Богословская полемика 1860-х годов об отношении Православия к современной жизни. – Казань, 1902.

[42] Бердяев Н. Философия свободного духа. М., 1994. С.409, 446.

[43] Розанов В.В. Черта характера Древней Руси//Собр. соч.: В 2 т. Т.1. М., 1988. С.53.

[44] Розанов В.В. Религия. Философия. Культура. М., 1992. С.316.

[45] Соловьев В.С. Духовные основы жизни// Собр. соч.: СПб.,1911. Т.3.С.312.

[46] Булгаков С. Н. Церковь и социальный вопрос//Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С.85.

[47] Ключевский В.О. Афоризмы. Исторические портреты и этюды. Дневники. М., 1993. С.107, 129.

[48] ОР РГБ, ф. 172, карт.206 (7).

[49] ОР РГБ, ф. 172, карт. 164 (4).

[50] ОР РГБ, ф. 172, карт. 417 (9).

[51] ОР РГБ, ф. 172, карт. 361 (13-14).

[52] Нользе А.Э. К.П. Победоносцев и судейская реформа. – Пг., 1915; Глинский Б.Б. К.П. Победоносцев: материал для биографии//Ист.вестник. – 1907, Апрель; Преображенский И.В. Константин Петрович Победоносцев, его личность и деятельность в представлении современников его кончины. – СПб., 1912; Раненкампф К.Н. Гений реакции. – СПб., 1910; Антонов Н.Р. Религиозно-философское миросозерцание К.П. Победоносцева//Миссионерское обозрение, 1907. – №4-6.

[53] Карташев А.В. Отношение христиан первых трех веков (до Константина Великого) к военной службе. – Рязань, 1914; Кашкаров И. Христолюбивое воинство по учению православной церкви. – Пг., 1915; война и воины на службе Господней/ сост. А.К.Э.. – Спб., 1912 и др..

[54] Рункевич С.Г. Великая Отечественная война т церковная жизнь в 1914-1915 гг//Прибавления к Церковным ведомостям. 1916. №1.

Зубанова С.Г.

СОЦИАЛЬНОЕ СЛУЖЕНИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В XIX ВЕКЕ: МАКРОДИМЕНЦИОНАЛЬНАЯ ДИАКОНИЯ[1]

В статье автором подчеркивается, что социальное служение Православной церкви в XIX веке часто проявлялось в виде благотворительной деятельности государственных структур и частных лиц под влиянием религиозного чувств.

The author stresses that the social activity of the Orthodox church in the 19th century often resulted from the religious feelings in the form of charity activities of the state authorities and individuals.

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

В современных кризисных условиях государственно-общественной жизни Патриарх Московский и всея Руси Кирилл уделяет значительное внимание организации социального служения в каждом Благочинии каждым церковным учреждением. В Благочиниях назначаются ответственные за социальную деятельность из числа священнослужителей. Проводится работа со всеми группами социально-незащищенных граждан — бездомными, инвалидами, детьми-сиротами. Развивается больничное служение; успешно действуют добровольческие службы, которые организуют помощь добровольцев одиноким пожилым людям, многодетным семьям, а также людям, оказавшимся в стесненных жизненных обстоятельствах.

За долгие годы атеизма в России были утрачены многие традиции социального служения. Поэтому сегодня актуально обращение к давно забытому опыту прошлого, когда Церковь представляла собой мощный духовный оплот государственной жизни и одновременно являлась значимым социальным институтом, обеспечивающим во многом социальную стабильность государственной жизни. Обратимся к историческим фактам XIX столетия, в которое государственно-церковные отношения не были отнюдь симфоническими (Церковь являлась неотъемлемой частью государственного механизма), но многие аспекты организации социального служения этого периода представляют большой интерес для современной теории и практики социального служения.

Прежде чем перейти к рассмотрению направлений, видов и форм социального служения Русской Православной Церкви в XIX веке, остановимся на лексико-терминологических особенностях данной проблемы.

Часто можно наблюдать у авторов различных публикаций подмену понятий: «социальное служение» заменяется «социальной работой». Подчеркнем, это — разные понятия, и они обозначают разные механизмы социальной деятельности.

В авторской концепции определение социального служения Русской Православной Церкви представлено следующим образом: это — ***безвозмездная*** и ***бескорыстная*** социальная деятельность, направленная на оказание различных видов и форм социальной помощи обществу: духовно-нравственной, психологической, воспитательной, исправительной, трудовой, а также в создании основ системы призрения нуждающихся; в благотворном влиянии на отечественную культуру и развитие системы образования.

Разберемся, какие синонимы возможны для обозначения отдельных направлений и форм социального служения.

Привычное слово «благотворительность», употребляемое для обозначения деятельности, связанной с творением добра другим людям, часто заменяется другими лексическими единицами: «благотворение», «служение», «диакония». Подобные синонимические замены в целом возможны в виду того, что этимологически приведенные слова происходят от основ глаголов «служить» и «творить». Например: диакония — обозначает «служение», происходит от слова «диакон — помощник священника при служении», от греч. διαχονεω — «служу, прислуживаю»[2]; глагол «служить» — означает «быть полезным, нужным, подавать помощь»[3]; имена существительные «благотворительность, благотворение», произошедшие из древнерусского языка от слов «творить» и «благо», имели во времена В.И. Даля различную функцию: «благотворение» означало «благодеяние, добродейство, делание добра», а «благотворительностью» называлось «свойство, качество благотворящего». То есть первое понятие было шире второго. Однако, в более поздних словарях понятие «благотворение»

не дается совсем[4], видимо, по причине архаизации данной формы. Отметим также следующее: «Словарь лексических трудностей» дает определение понятию «благотворительность» как «оказание материальной помощи неимущим», а «богатые покровители наук и искусств» в русском языке получили название «меценатов»[5].

Из вышесказанного следует, что при изучении социальной деятельности Церкви в области духовно-культурной, материальной и нравственной более подходит всеобъемлющий термин «служение» — от глагола «служить — быть полезным, нужным, подавать помощь». Возможен также и термин «диакония».

Правильным является и употребление слова «филантропия», впервые замеченного в русском языке А.И. Тургеневым в 1802 году и обозначающего «человеколюбие, заботу об улучшении участи человечества». В современном языке данный термин употребляется несправедливо низкочастотно.

Теперь попытаемся разобраться в возможной классификации известных нам различных форм, видов и направлений социального служения РПЦ на примерах XIX века.

Социальное служение РПЦ осуществлялось по двум направлениям: в рамках микро- и макродименциональной диаконии. Заметим, что в русском языке на сегодня нет специальных терминов, которыми можно было бы обозначать эти 2 направления социального служения РПЦ. Поэтому целесообразно прибегать к лексике, предложенной ректором Духовной семинарии на Крите доктором Пападеросом.[6]

Итак, социальное служение осуществлялось собственно церковью (микродименциональная диакония), или Церковь способствовала тому, чтобы члены российского общества, независимо от своего ранга и статуса, бескорыстно направляли свои возможности на исполнение христианского долга по оказанию помощи Отечеству и нуждающимся (макродименциональная диакония).

Именно тому, как развивалось в XIX веке это направление социального служения — макродименциональная диакония, — посвящена данная работа.

Приведем архивные документы, которые сохранены в Государственном архиве РФ и свидетельствуют о макродименциональной диаконии РПЦ — социальном служении российских великих княгинь:

Фонд 640[7] Александры Федоровны, жены императора Николая II, содержит документы о милосердных делах императрицы, о деятельности лазаретов в период Русско-японской и I мировой войн, о помощи русским военнопленным, находившимся в лагерях в Германии и Австро-Венгрии; а также Отчеты Совета «Женского патронажного общества», Устав Общества помощи роженицам.

В Фонде 663[8] Марии Федоровны, жены Павла I, представляют интерес сведения о деятельности учебных заведений и Воспитательных домов, об оказании материальной помощи разным лицам, переписка с князем С.М.

Голицыным по вопросам благотворительной деятельности. Среди документов Фонда в большом количестве сохранены «Прошения» разных лиц, адресованные императрице, по поводу устройства в Воспитательные дома; распоряжения Императрицы об установлении персональных пенсий вдовам и детям умерших священнослужителей, вдовам убитых офицеров.

Фонд 680[9] Александры Петровны, в монашестве — Анастасии, жены великого князя Николая Николаевича, настоятельницы Покровского женского монастыря, представляет интерес большой коллекцией документов о благотворительной и попечительской деятельности великой княгини, а также перепиской с Митрополитами: Киевским — Арсением и Московским — Филаретом.

В Фонде 1054[10] Екатерины Михайловны, дочери великого князя Михаила Павловича, содержатся материалы о милосердных делах княгини на посту председателя Петербургского благотворительного общества.

Социальное служение великой княгини Елены Павловны (урожденной принцессы Вюртембергской), жены великого князя Михаила Павловича, отражают документы Фонда 647[11], в которых сосредоточена информация об основании Крестовоздвиженской общины сестер милосердия и русского музыкального общества.

Фонд 656[12] Елизаветы Федоровны (урожденной принцессы Гессен-Дармштадской), жены великого князя Сергея Александровича, сестры императрицы Александры Федоровны, причисленной Русской Православной Церковью к лику святых, содержит уникальную информацию об основании Марфо-Мариинской обители милосердия в Москве, о помощи раненым в I Мировую войну.

Социальная деятельность Ксении Александровны, дочери императора Александра III, жены великого князя Александра Михайловича, сестры императора Николая II, отражается в архивных документах Фонда 662[13] об организации ей санатория для туберкулезных больных в Ялте.

Фонд 655[14] Марии Павловны (урожденной принцессы Мекленбург-Шверинской), жены великого князя Владимира Александровича, сына императора Александры II, представляет для настоящей работы интерес документами, свидетельствующими о деятельности Марии Павловны в качестве шефа полков и военно-санитарных организаций в период Русско-японской и I Мировой войн, а также в качестве почетного члена и президента Академии Художеств, попечительницы женских учебных заведений Министерства народного просвещения, председателя Пожарного Общества.

Социальное служение императрицы Марии Федоровны, жены Александра III, дочери короля Дании, отражают архивные материалы Фонда 642[15] о попечении Учреждений Ведомства Императрицы Марии, Российского

Общества «Красный Крест», Общества спасения на водах; об оказании помощи населению в период Русско-японской войны.

В XIX столетии в Российской империи сфера социальной деятельности была освоенным, но не систематизированным пространством. Очевидно, что первоосновой российского социального служения в XIX веке была православная вера. Из Христианских заповедей милосердия вырастали и частные благотворительные организации и государственные филантропические заведения. Это было делом совести, искуплением греха и стремлением к покаянию, осознанием невозможности жить сыто, когда кругом голодные. Девизом христианского социального служения в XIX в. можно поставить слова заповеди апостола Павла: «Не забывайте благотворения и общения, ибо таковые жертвы благоугодны Богу»[16] и слова св.Иоанна Богослова: «Любовь познали мы в том, что Он (сын Божий Иисус Христос) за нас душу свою положил: и мы должны полагать души свои за братьев своих. Кто имеет достаток в мире сем и, видя брата своего в нужде, затворяет сердце свое от него, как пребывает в том любовь Божия? Чадца мои, станем любить не словом или языком, но делом и истиною»[17].

По данным, собранным ведомством учреждений императрицы Марии Федоровны в 1896 г.[18], общая картина характера и объема благотворительности в России, которую мы рассматриваем как одну из форм социального служения (микро- и макродименциональной диаконии), представлена в конце столетия в следующем виде:

(см. таблицу №1)

По состоянию на 1896 год Духовное ведомство занимало 3-е место по количеству благотворительных обществ и заведений. К 1898 г. их стало значительно больше: число открытых попечительством в различных пунктах России Домов трудолюбия составило 175, кроме того, в ближайшем будущем планировалось учредить еще 63. Число благотворительных обществ и заведений Ведомства Православного исповедания и Военно-духовного Ведомства равнялось 3 358. Это самое большое количество благотворительных организаций после Министерства Внутренних дел, число обществ и заведений которого составляло 6 835. На остальные 10 министерств и ведомств оставалось лишь 2 125 благотворительных организаций[19].

Государственная система мероприятий в XIX веке предусматривала материальное обеспечение различных категорий населения в старости, при инвалидности, болезни, в случае потери кормильца, устройство на работу лиц, частично утративших трудоспособность; производственное обучение; помещение инвалидов, престарелых, нуждающихся в уходе, в интернаты и специальные дома на полное обеспечение; помещение детей-инвалидов и детей, оставшихся без родителей, в специальные детские дома.

Начало XIX столетия было ознаменовано размахом социальной деятельности жены Павла I императрицы Марии Федоровны. В Государственном Архиве Российской Федерации находятся письма императрицы своему мужу Павлу I с просьбами о создании дворянского учебного заведения, с финансовыми расчетами на его организацию и содержание, программой обучения[20]; документы об учреждении ею Мариинского института для сирот. В «Положении» о Мариинском институте от 30 марта 1811г. записано: «Мариинский институт учрежден на собственные ея императорского величества иждивении... Главный предмет воспитания сирот состоит в том, чтобы сделать из них честных и добропорядочных жен, хороших и сведущих хозяек, попечительных нянек...»[21]. Также императрицей Марией Федоровной учреждено 15 марта 1807 года Девичье училище Военно-сиротского дома[22].

Кроме того, в одном из своих посланий императрица Мария Федоровна 5 октября 1826г. сообщает в Петербургский Опекунский Совет Воспитательного дома о своих планах создать школу для слепых: «...Я намерена устроить богадельню для наших увечных питомцев обоего пола и к тому присовокупить еще пристанище для престарелых служителей Воспитательного Дома, которые, посвятив нарочитую часть жизни своей службе сего Дома, при увольнении от оной, по старости и дряхлости не могут снискать себе пропитание»[23].

Опекунские Советы воспитательных домов занимались не только решением самых насущных бытовых проблем своих воспитанников. Среди решаемых ими задач было нравственное воспитание, обучение грамоте и профессиональным знаниям и навыкам. В качестве примера приведем «Предписание» императрицы Марии Федоровны Петербургскому и Московскому Опекунским Советам Воспитательных домов по вопросам их деятельности: «Впредь не отдавать питомцев в учение к вольным мастерам, где они лишены надлежащего нравственного надзора. Увеличить классы воспитанниц, под названием французских, ... следовательно, умножить число выпускаемых наставниц. Сверх того полагаю я учредить два особенных отделения, одно — воспитанниц, подготавливаемых к званию учительниц музыки и рисования и всяких женских рукоделий, а другое — воспитанников, назначаемых в учителя рисования, чистописания и музыки..., да особенный класс для обучения некоторого числа воспитанников архитектуре и каменных дел мастерству» [24].

Кроме Воспитательных домов для детей существовали Детские приюты; Общества призрения детей, просящих милостыню; Общество вспоможения бедным ученикам гимназий; Ремесленное училище князя Долгорукого. Различные заведения для детей занимались также вопросами подготовки воспитанников к военной службе, поиском родственников и желающих усыновить ребенка и т.д. Причем масштабы этого вида социального служения исчислялись сотнями и тысячами человек. Для примера обратимся к Отчету о деятельности Воспитательных Домов в 1828 году: в 2-х Московских домах

состояло 32 939 питомцев обоего полу. В течение года поступило — 9 638, итого — 42 577 человек. Из них по разным причинам выбыло: смерть — 6 659; отдано родственникам — 136; замужество — 210; выпуск с увольнительным свидетельством — 304; усыновлено и отдано на военную службу — 94. Итого: 7 403[25].

К 1829 году осталось 35 174 человек (наличное число 1829 года превышает 1828 год на 2 235 человек). На содержание и воспитание питомцев употреблено в 1828 г. 1 998 132 руб. 21 ? коп. На воспитание по деревням — 1 456 674 руб. 73 коп.[26]

В царствование императора Александра I в 1802 г. было учреждено Императорское Человеколюбивое Общество, в состав которого входили лечебные заведения, 4 богадельни, 7 учебных заведений, Общество поощрения трудолюбия, объединявшее 4 женские ремесленные школы, Комитет оказания помощи пострадавшим от народных бедствий, Троицкая больница для неизлечимых, Ремесленный приют для девочек, попечительство об ученицах Консерватории, дом воспитания сирот убитых воинов, убежище для увечных воинов, городской исправительный приют для мальчиков, комиссия бесплатного снабжения топливом бедных, общество снабжения неимущих квартирами. К концу столетия в обеих столицах и в 25 регионах Империи функционировало 210 благотворительных заведений. В некоторых губерниях относительно призрения неимущих вводились особые порядки, отвечающие местным условиям. Существовали и отдельные учреждения, такие как: Духовные Попечительства о бедных духовного звания, Положение о которых было разработано в 1823 году.

В 30-е гг. XIX в. в Москве был открыт 1-ый «Работный дом», куда в принудительном порядке помещались нищие, обязанные работать без всякой оплаты труда, за одно пропитание. Позднее были открыты «дома трудолюбия», где проживали не имевшие средств к существованию нищие и старики. Известно, что «Временный комитет для разбора и призрения нищих и для изыскания средств к уменьшению нищенства» находился под покровительством императора Николая I. По статистике 1840г. «в течение 3-х лет призрено было 3 330 человек нищих, из коих устроено 2 779»[27]- что является свидетельством размаха деятельности комитета. Подобные Комитеты о разборе и призрении нищих создавались и в других российских городах[28].

Императорское покровительство этого вида социального служения после Николая I продолжил Александр II: «Усматриваю из представленного мне отчета о действиях в минувшем 1855г. Общества Попечительного о Тюрьмах и состоящего при нем комитета для разбора нищих, что труды сих благотворительных учреждений сопровождаются желаемым успехом (Александр)»[29].

Обширным государственным ведомством по делам благотворительности (в рамках все той же макродименциональной диаконии) являлась Собственная

Его Императорского Величества канцелярия по учреждениям императрицы Марии, образованная в 1828 году. В Ведомство Учреждений императрицы Марии входил Императорский Московский воспитательный дом (с грудным отделением и отделением для малолетних сирот, с родильным госпиталем и повивальным институтом, больницей и гинекологическим отделением), а также Московский Императорский Вдовий дом.

Императрица Мария Александровна, супруга Александра II, много сделала для женского образования. Благодаря ее стараниям были учреждены всесословные женские средние учебные заведения, а также женские епархиальные училища. Императрицей учреждено Общество Красного Креста, получили развитие общества «Российского миссионерства», «Распространения духовно-нравственных книг», «Восстановления христианства на Кавказе», «Попечительство императрицы Марии Александровны о слепых».

Распространены были богадельные дома. Один из самых известных — матросская богадельня (Екатерининская — другое ее название), располагавшаяся в помещениях парусинной фабрики и состоявшая из разнородных по составу учреждений: дом инвалидов, богадельня для престарелых, сиротский приют, дом неизлечимо больных, дом умалишенных и смирительный дом с фабрикой[30].

В 1817 году на пожертвованные князем и княгиней Долгоруковыми 100 тыс. рублей в богадельне было открыто 2 отделения для содержания 20 инвалидов нижних чинов и 60 престарелых и увечных воспитанников Воспитательного дома. Впоследствии большая часть обитателей этого отделения была переведена в Странноприимный дом Ахлебаева, располагавшийся в Теплом переулке (ныне ул. Тимура Фрунзе, д.3.)[31].

В 1809 году на территории той же парусинной фабрики в Москве была построена 1-ая больница для умалишенных, получившая название Преображенской. В 1845 году в соседнем здании Екатерининской богадельни было открыто дополнительное отделение больницы для лиц старческого возраста с соматическими заболеваниями. Жертвенный благотворительный поступок совершила супруга московского городского головы Алексеева Александра Владимировна, передав больнице купленный ею дом напротив больницы для 80 пациентов одного из отделений, получившего название «Алексеевское».

В пореформенный период в России активнее других формировалась такая форма социального служения, как Попечительства о разного рода нуждающихся под покровительством государственных властей. Например, Дамское Попечительство о бедных с 25-ю отделениями, Попечительный о тюрьмах комитет, Попечительство о неизлечимо больных женщинах, попечительный Совет заведений общественного призрения с 19-ю больницами (в том числе: глазной, 3-мя детскими, тюремной, 4-мя для чернорабочих, полицейской).

Ежегодно только Московское городское Попечительство о бедных раздавало на нужды 66 тыс. руб. за счет прямого обложения налогами работающих людей. Руководство к взиманию налогов с имущих в пользу бедных было следующим: если происхождение брошенного ребенка, немощного старика или вдовы известно, то им должна помогать его община, если неизвестно — государство. Налогообложение воспринималось работающими людьми в контексте Священного Писания, которое свидетельствует о двух нравственных побуждениях к труду: «трудиться, чтобы питаться самому, никого не отягощая», и «подавать нуждающимся: немощным, больным, пришельцам (беженцам), сиротам и вдовам»[32].

За примерами обратимся к деятельности некоторых благотворительных организаций. Комитет «Христианская помощь» был создан в 1877 г. в период Русско-турецкой войны, взяв на себя заботу об армии, Комитетом осуществлялись следующие мероприятия: транспортировка раненых и больных воинов; подготовка санитаров; снабжение пищей в поездах, не имеющих кухонь. Уставом общества попечения о раненых и больных воинах предписывалось, что и после войны члены комитета не должны были оставлять заботу о нуждающихся. Этим занималась созданная при комитете Община сестер милосердия. В 1878 г. был основан приют на 20 кроватей для призрения неизлечимо раненых и больных нижних чинов с семействами. Статистические данные отчета Комитета «Христианская помощь» свидетельствуют о масштабах его деятельности: в первые два года существования комитета (во время Русско-турецкой войны) его участниками перевезено раненых воинов 15 109 человек; после войны вплоть до 1887 г. в 2-х приютах комитета призревалось 352 человека; в бесплатной лечебнице им. князя В.А. Долгорукого оказана консультативная помощь 151 579 человекам, произведено операций больших — 200, малых — более 3 200; отпущено лекарств бесплатно по 112 930 рецептам на сумму 53 372 руб. 92 коп.; организован приют для неизлечимо больных и калек всех сословий в память 25-летия благополучного и славного Царствования Государя Императора Александра II; построена домашняя церковь в Александровском приюте для инвалидов; за 10 лет существования комитета различными видами благотворительной деятельности комитета «Христианская помощь» воспользовались 174 тыс. человек[33].

Статистика по общинам сестер милосердия в XIX веке отсутствует, но известно, что они трудились во всех лечебницах, больницах, госпиталях, выполняя свой христианский долг. Об этом свидетельствует официальная документация, например, комитета «Христианская помощь» Русского хирургического общества профессора Н.И.Пирогова: сестры милосердия упоминаются в период Русско-турецкой войны, Русско-японской войны и в период осады Севастополя[34]. Наиболее известные общины сестер милосердия находились под покровительством членов царской семьи.

В «Сборнике сведений по общественной благотворительности» (Спб., Изд. Императорского Человеколюбивого общества, 1883) упоминается Епархиальная Покровская община сестер милосердия, при которой действовали: 6 классов школы для девиц, фельдшерские классы, школы шелководства, приют для детей, приемный покой для больных, больница на 70 кроватей, а также упоминается Александровская больница Сестер милосердия с приютом для девочек и больницей для неизлечимых.

Широкую разветвленную организацию имело Российское Общество Красного Креста, которое и в мирное время осуществлялось обширную благотворительную деятельность, а особенно в периоды народных бедствий. Оно располагало приблизительно 400 учреждениями, в том числе 3 инвалидными домами и множеством лечебниц, приютов, амбулаторий.

В 1895 г. было учреждено императрицей Александрой Федоровной Попечительство о домах трудолюбия и работных домах, имевших целью организацию предоставления оплачиваемого труда. В 1898 г. число открытых попечительством в различных губерниях и волостях России таких домов составило 175.

Призрение неимущих и неспособных к труду крестьян составляло мирскую повинность Крестьянских обществ. Принятый в 1892 г. Устав общественного призрения крестьян вменял обществу в обязанность «призрение престарелых, дряхлых и увечных членов, не могущих трудом приобретать пропитание и не имеющих родственников или родственников только бедных»; обязательную мирскую повинность составляло и «призрение круглых крестьянских сирот»[35]. Аналогичная обязанность была возложена законом и на прочие сословные общества.

Замена в 1884 г. приказов земствами способствовала росту числа благотворительных учреждений: в среднем на 1 губернию, имеющую приказы, приходилось 9,6 благотворительных заведений, в то время как на 1 земскую губернию — 41,1. За 30 лет (1860-1890 гг.) численность благотворительных заведений возросла на 567[36]. Более наглядно об этом говорят данные приводимой таблицы:

(см. таблицу № 2)

За 20 лет (1870-1890 гг.) расходы земств на народное здравоохранение возросли в 4,9 раза, на общественное призрение — более чем в 5,5 раза. В приведенные цифры не вошли пособия переселенцам и некоторые другие значительные расходы, которые также могут быть отнесены к области благотворительности (содержание приютов и колоний для малолетних преступников, пособия пострадавшим от наводнения, выдача стипендий и т.п.). Наконец, сама постановка земско-медицинского дела была таковой, что отделить его от общественного призрения было практически невозможно (содержание хроников при больницах, лечебницы для душевнобольных).

Отдельно скажем о состоянии социального служения в губернских и уездных городах. В каждом из губернских городов и градоначальств имелся детский приют, состоящий в ведении IV отделения собственной Его Императорского Величества канцелярии; во многих из них (Вильне, Воронеже, Гродно, Казани, Калуге, Киеве, Костроме, Минске) существовали Общества оказания помощи в различных нуждах города, а также Учреждения Императорского человеколюбивого общества. Например, в Воронеже — попечительный комитет, школа для детей воинов, 2 квартиры для бедных гимназистов; женская богадельня, швейная мастерская и дом дешевых квартир; в Казани — попечительный комитет, школа для малолетних детей, 2 хозяйственно-рукодельных заведения, дом дешевых квартир и мастерская при нем; в Калуге — дом трудолюбия для девиц; в Пензе — мастерская школа для девиц; в Уфе — приют для рожениц. Но главное, что по преимуществу составляло привилегию губернских городов, — это заведения и учреждения бывших приказов, обществ призрения, учрежденных императрицей Екатериной II и переданных впоследствии земским и городским учреждениям.

В уездных городах картина государственного благотворения была неудовлетворительной[37]. Исключение составляли: Вольск, Динабург, Елабуга, Красноярск, Липецк, Новомосковск, Острожск, Ростов-на-Дону, Старобельск, Трубчевск, Углич, Скопин, Слуцк. В этих городах хотя бы существовали богадельни. В других уездных городах «ничего не было для противодействия нищенству и бедности»[38].

Из документов XIX столетия особый интерес представляют отчеты об израсходовании пожертвований, сборов, а также отчеты об участии в благотворительных акциях. Например, ниже приведенные таблицы № 3 и 4 говорят о «прозрачности» благотворительных акций, о целевых расходах денежных пожертвований на устройство церквей при приютах и на разного рода благотворительные мероприятия.

(см. таблицу № 3,4 [39])

Подобные обстоятельные, подробнейшие отчеты благотворительных организаций, скрупулезно учитывающие приход каждой копейки — это характерная черта отчетности по социальной деятельности в позапрошлом веке[40].

Важнейшее условие успешной деятельности благотворительных заведений в XIX веке заключалось в соблюдении ими экономических законов. Неприкосновенный капитал, который являлся их основой, никогда не расходовался и давал возможность существовать.

Обобщая сказанное о макродименциальном диаконическом служении РПЦ, отметим, что с течением времени правительство издавало все больше Указов и Распоряжений, касающихся социальных вопросов: в 1896 г. — 85, 1897 г. — 68, 1898 г. — 69, 1899 г. — 70[41].

Социальное служение важных государственных персон и прочих частных лиц в XIX веке осуществлялось, бесспорно, под влиянием Православной Церкви, носило сословный характер, осуществлялось неравномерно и в значительной степени бессистемно, но ярко и значительно для государственно-церковной жизни этого периода.

Таким образом, приоритетными ***видами*** социального служения РПЦ, осуществляемыми через своих чад независимо от их ранга и статуса («макродименциональная диакония»), являлись в XIX веке следующие: благотворительность; организация социальной помощи и поддержки малоимущих; призрение нищих, немощных и сирот; материальная помощь и предоставление возможности работать, как спасение от безработицы; оказание медицинской помощи; забота о повышении грамотности народа.

Данные виды социального служения РПЦ осуществлялись в следующих ***формах:*** забота о раненых воинах ; выплата пособий военным инвалидам; открытие на благотворительные средства домов для призрения нуждающихся, сирот, немощных и престарелых и проч..

Актуализируя опыт прошлого и проецируя его на современное состояние социальной жизни в России, отметим, что нуждается в значительной оптимизации как система государственных мер (совершенствование форм и методов социальной работы различных государственных организаций), так и социальное служение православных людей в России должно ориентироваться на былой размах.

Также необходим конструктивный диалог между государством и Церковью по различным аспектам социальной политики, необходимо зарождение новых — совместных — форм социальной деятельности в рамках соработничества государства и Церкви в сфере социального служения. В современных условиях при участии государственных структур и бизнеса наиболее востребованными могли бы стать такие формы социального служения, как: создание приютов для бездомных, детских домов и домов престарелых, центров трудотерапии и духовно-нравственного попечения; больниц и хосписов; оказание всемерной поддержки развитию православных гимназий, а также кафедр теологии в государственной системе образования.

Сегодня нередко приходится слышать обывательскую точку зрения о том, что в современных условиях решение социальных общественно-государственных проблем является основной задачей Православной Церкви. С такой категоричностью нельзя согласиться. «Основы социальной концепции РПЦ», принятой Архиерейским Собором в 2000 году, достаточно четко определяют 16 областей соработничества государства и Церкви, а также достаточно четко разграничивают компетенции двух организмов — государственного и церковного. Государство посредством совершенствования социальной работы государственных служб и органов должно обеспечивать достойный

уровень решения социальных проблем; Церковь же посредством своего учения может способствовать поддержанию в обществе исконной традиции православной христианской жизни: развитию социального служения (благотворительности) членов общества, независимо от их ранга и статуса. В этом и заключается великий смысл макродименциональной диаконии Церкви.

В следующей статье мы рассмотрим социальное служение РПЦ в рамках микродименциональной диаконии.

ПРИМЕЧАНИЯ:

[1] Social activity of the Russian Orthodoxy in the 19th century: macrodimentional diaconia.
[2] См.: Даль В. Толковый словарь. – М., 1979.
[3] См.: Там же.
[4] См.: Библ. Энциклопедия. – М., 1891; Историко-этимологический словарь. – М., 1994.
[5] См.: Словарь лексических трудностей. – М., 1994.
[6] См.: Регельсон Л. Церковь в истории России // Путь православия. – 1993. – № 2. – С.26.
[7] ГАРФ, ф. 640, оп. 3, д. 759 (1845-1918).
[8] ГАРФ, ф. 663, оп. 1, д. 233 (1788-1861).
[9] ГАРФ, ф. 680, оп. 1, д. 68 (1846-1900).
[10] ГАРФ, ф. 1054, оп. 1, д. 239 (1834-1896).
[11] ГАРФ, ф. 647, оп. 1, д. 1140 (1814-1907).
[12] ГАРФ, ф. 656, оп. 1, д. 45 (1884-1914).
[13] ГАРФ, ф. 662, оп. 2, д. 939 (1876-1918).
[14] ГАРФ, ф. 655, оп. 2, д. 3130 (1704-1917).
[15] ГАРФ, ф. 642, оп. 1, д. 3724 (1814-1917).
[16] Послание Святого Ап. Павла к евреям // Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. – М., 1993. – Гл.13(16). – С.222.
[17] Первое Соборное Послание св. апостола Иоанна Богослова // Новый Завет. Псалтирь. – Гл.3 (16-18). – С.150.
[18] См.: Сборник сведений о благотворительности в России. – Спб., 1899. – С.1207.
[19] См.: Благотворительные учреждения Российской Империи. – Спб., 1900. – Т.1. – С.5.
[20] ГАРФ, ф. 663, оп. 1, д. 240, л. 6.
[21] ГАРФ, ф. 663, оп. 1, д. 127, л. 1.
[22] ГАРФ, ф. 663, оп. 1, д. 127, л.13.
[23] ГАРФ, ф. 663, оп. 1, д. 133, л 5.
[24] ГАРФ, Ф. 663, оп. 1, д. 133, л.5.
[25] ГАРФ, ф. 663, оп. 1, д. 136, л. 11.
[26] ГАРФ, ф. 123, оп.1, д.136, л.11.
[27] ГАРФ, ф. 123, оп. 1, д.3, л. 41.
[28] ГАРФ, Ф. 123, оп. 1, д. 71, л. 3.
[29] ГАРФ, ф. 123, оп.1, д.3, л.44.
[30] См.: Власов Г. Обитель милосердия. – М., 1991. – С. 88.
[31] См.: Там же.
[32] Общественные Общероссийские чтения Основ социальной концепции Русской Православной Церкви // Инф. бюлл. №1.- Апр. 2001. – С.52.
[33] См.: Отчеты комитета “Христианская помощь” больным и раненым воинам. – М., 1877-1910.

– С. 90.

[34] См.: Петров Н.Н. Очерк деятельности Русского хирургического общества Пирогова за 25 лет (1881-1907). – Спб., 1907. – С.23-24.

[35] Уставы Общественного Призрения. 1892 г. – Т.XIII. – Ст.580.

[36] См.: Сборник сведений по общественной благотворительности. – Т.VI. – С.90.

[37] См.: Сборник сведений по общественной благотворительности. – Т.VI. – С.90-93.

[38] Благотворительная Россия. – Спб., 1901. – Т.1. – Ч.1. – С.15.

[39] См.: Отчеты комитета «Христианская помощь» больным и раненым воинам. – М. 1877-1910.

[40] Отчет Костромского общества «Помощь детям» за 1908 год.- Кострома, 1909. – С. 24-25

[41] ГАРФ, ф. 123, оп. 1, д. 3, л.41.

Таблица №1

№№	Место нахождения	Благотворительные	
		Учреждения	Общества
1.	Санкт-Петербург	638	334
2.	Москва	453	164
3.	Остальные города России	2464	906
4.	Всего в России	3555	1404

Таблица №2

Название благотворительных заведений	В нач.1860-х гг. в 55-ти губерниях, имеющих приказы состояло:	В начале 1890-х гг. состояло	
		в 16 губ., имеющих приказы	в 28 земск. губерниях.
Больниц и их отделений	524	111	745
Домов умалишенных и их отделений	39	9	55
Богаделен и инвалидных домов	111	28	276
Сиротских и воспитательных домов и их отд.	45	6	56
Всего	719	154	1132

Таблица №3

Расходы	Руб.	Коп.
Выдано:		
Каменщику Силуанову	20	-
Подрядчику Н.П. Хрулеву в счет работ по церкви: Деньгами	2 000	-
Облигациями Московского Городского Кредитного Общества	3 000	-
Додано за разницу по курсу 95 за 100	100	-
Подрядчику Н.Н. Быскову за малярные работы облигациями того же Общества	365	60
Додано за разницу по курсу 93 за 100	21	-

Академику Г-ну Быковскому за написание икон	100	-
По разным счетам по церкви за работы	280	25
На покупку дров для отопления церкви	112	-
Смотрителю Депловичу за присмотр за работами по церкви	12	33
Продана Облигация Кредитного Общества	100	-
Итого:	6 111	18
Осталось к 1-ому января 1882 г.	3637	41
Баланс:	9748	59

Таблица №4

Приход	Руб.	Коп.
Денежные пожертвования по подписным листам:		
от О.Б. Смирновой	30	-
П.Д. Войникова	10	-
Через В.А. Злобина	31	85
Ф.П. Беляева	50	-
М.Н. Андриянова	275	-
М.А. Смагина	15	50
Н.Я. Теснова	155	-
И.М. Воронина	73	-
И.Ф. Андреева	30	-
И.Г. Рунина	20	-
В.В. Санкина	5	-
А.Н. Вишневского, пожертвованные от И. и С.Т...	50	-
Неизвестного на поминовение Иакова	10	-
Получено:		
На серии %%	3	24
От неизвестного	2000	-
Из канцелярии Г-на Московского Генерал-Губернатора пожертвованные В.П.Усачевым 20 облигаций Московского Городского Кредитного Общества по номинальной цене	6000	-
От Г-жи А.А. Прохоровой на обеспечение духовенства при церкви две квитанции конторы Г-на Волкова на купленные Государственные 4% непрерывно-доходные билеты:		
- на поминовение об упокоении Иоанна	550	-
- на поминовение об упокоении Любови	350	-
Получено от продажи одной Облигации	90	-
Итого:	9 748	59

Иеромонах Гавриил (Железкин)

ОСОБЕННОСТИ СОЦИАЛЬНО-ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ПЕНИТЕНЦИАРНОЙ СИСТЕМЕ НА ПРИМЕРЕ РЯЗАНСКОЙ ЕПАРХИИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Борьба с преступностью и преступным образом жизни в нашей стране является задачей как уголовно-исполнительной системы, так и общества в целом. Особая роль при этом принадлежит Русской Православной Церкви, без которой немыслимо духовно-нравственное воспитание заключенных.

Иеромонах Гавриил (Железкин), выпускник отделения теологии Рязанского госуниверситета им. С.А. Есенина 2010 года.

1. Истоки сотрудничества Русской Православной Церкви и уголовно-исполнительной системы: исторический экскурс.

Признавая необходимость поддержания стабильности общества и защиты национальных интересов государства, в том числе и силовыми средствами, Русская Православная Церковь имеет значительный опыт взаимодействия не только с армией, но и со специальными структурами России, к которым относятся спецслужбы и правоохранительные учреждения. Выступая до 1917 г. в качестве официального идеологического учреждения государства, Церковь оказывала определенное влияние на жизнедеятельность этих структур.

Система спецслужб и правоохранительных учреждений сложилась в России к началу XX века. Пенитенциарные подразделения Министерства юстиции входили в неё наряду с полицейскими подразделениями Министерства внутренних дел,

конвойной стражей и Фельдъегерским корпусом Военного министерства, Корпусом пограничной стражи Министерства финансов. Главной задачей их деятельности было обеспечение внутренней безопасности государства.

Несмотря на то, что остроги и тюрьмы существовали в России на протяжении всех периодов ее истории, единой пенитенциарной системы в стране долго не было. Лишь в начале XIX века в Департаменте исполнительной полиции МВД было образовано Управление местами заключения, которое в 1879 г. преобразовывается в Главное тюремное управление (ГТУ). В XX в. ГТУ вступило с 895 тюрьмами и большим штатом тюремной администрации, чиновников и стражников[1].

В 1811 г. в России вводится внутренняя стража как особый род войск для несения караульной и конвойной службы, а также для выполнения ряда полицейских функций. Конвойная стража, подчинявшаяся не только военному руководству, но и начальнику Главного тюремного управления, предназначалась для сопровождения арестантов, подавления беспорядков в местах заключения и наружной охраны тюрем. В 1886г. было сформировано 530 команд конвойной стражи, в составе которой было 100 офицеров и 11738 нижних чинов [2].

Конвойные функции выполнял и образованный в 1797 г. Фельдъегерский корпус. Чины корпуса не только доставляли во все концы империи и за рубеж секретную корреспонденцию, документы, деньги и ценности, но и обеспечивали конвоирование государственных преступников. Так, все декабристы были отправлены в Сибирь в сопровождении фельдъегерей.

В своём взаимодействии со специальными структурами Русская Православная Церковь уделяла пенитенциарной системе особое внимание. Значительное количество священнослужителей традиционно входило в штат тюремного ведомства. В начале XIX в. эта практика получила нормативное закрепление. В мае 1831 г. Комитетом министров была утверждена тюремная инструкция, содержащая главу «О церкви», которая подробно регламентировала правовое положение тюремных церквей. С этого времени в России появился самостоятельный институт тюремного духовенства, находившийся в подчинении местного епископата.

Возрастает роль священнослужителей в организации тюремного быта и религиозно-нравственного воспитания заключенных. Четко прослеживается стремление государства объединить усилия тюремной администрации и священников в воспитательном воздействии на них.

Уже в 1911 г. в 273 тюремных церквах и 77 церквах, расположенных при тюрьмах, служили 346 священников, 30 дьяконов и 208 псаломщиков. В исправительных арестантских отделениях имелось еще 40 церквей, которые обслуживали 44 священника, 4 дьякона и 30 псаломщиков[3].

Православная Церковь, активно работая в местах заключения, и сама оказалась включенной в систему учреждений исполнения наказаний. Таким образом, представители православного духовенства (в основном штатные тюремные священники) играли ключевую роль в организации духовно-нравственного воспитания и просвещения осужденных.

2. Основные направления педагогической деятельности православного духовенства в тюремных учреждениях XIX в.

Кроме богослужебной деятельности, являвшейся основой пастырского служения в тюремных учреждениях, духовенство вело активную воспитательную и просветительскую работу. Основными её формами были тюремные школы, душеполезные чтения и беседы, библиотеки.

Тюремные школы. Правила, утвержденные министром внутренних дел 31.08.1887 года (§ 15), устанавливали обязательное изучение в тюремных школах «Закона Божьего, грамоты с чистописанием, основ арифметики и других необходимых сведений об обязанностях и правах верноподанного»[4]. Однако в ряде тюремных учреждений «за неимением помещения» (в частности, в некоторых уездных тюрьмах)[5] школы отсутствовали.

Обучение заключенных грамоте и Закону Божию, как правило, ложилось на штатных священнослужителей (священников и диаконов), иногда помощь в этом оказывали грамотные арестанты[6]. Занятия с осужденными проходили в рамках пенитенциарных правил. По мнению Н.Ф. Лучинского, «тюремный священник, конечно, явился бы наилучшим, самым желательным преподавателем тюремной школы, но [он должен научиться] относиться к своим воспитанникам-арестантам не только с христианским чувством милосердия и участия к страждущим, но и со здравым, практическим взглядом на пенитенциарные задачи»[7].

Чтения организовывались, как правило, штатными или приходящими священнослужителями, которым помогали грамотные арестанты. Для проведения бесед иногда приглашались представители общественных организаций — комитетов грамотности, комиссий по устройству народных чтений, попечительства о народной трезвости.

Начальники тюремных учреждений в отчетах откровенно признавали, что общие чтения и беседы находятся «в зачаточном состоянии», их программа «заранее не установлена и записи не ведутся»[8]. Как заключал Н.Ф. Лучинский, «чтения проводятся без всякой системы, по выбору чтеца, не одобренному даже и ближайшим тюремным начальством; сами же чтецы по большей части бывают совершенно лишены не только необходимого образования, но и всяких лекторских способностей»[9].

Кроме того, чтения проводились в неприспособленных помещениях — тюремных коридорах, вмещающих 50-60 арестантов.

Собеседования с осужденными осуществлялись священником индивидуально, в одиночных камерах. Общие темы собеседований обозначались кратко — «о терпении», «о необходимости полного покаяния перед судом», «как вести себя в дороге и по прибытию [к месту ссылки]»[10].

Для духовенства комитетом Общества попечительного о тюрьмах в 1842 году были разработаны Правила, содержащие темы для бесед с заключенными. Рекомендовалось проводить беседы с должным человеколюбием и состраданием к осужденным. Правила советовали соблюдать в беседах христианскую любовь, простоту, снисхождение, остерегаясь оскорблений и унижения несчастных. Указывалось располагать людей к признанию своей виновности перед Богом и поставленной от него властью, утешать преступников в настоящем их положении, сопровождать поучения чтением подходящих мест из Священного Писания и соединять с этим общую молитву[11].

Библиотеки имелись в каждом тюремном учреждении, но специальных помещений для них не предусматривалось. Литература часто содержалась в конторе (канцелярии) тюрьмы, поскольку по причине незначительного числа книг и журналов много места не занимала. В уездных тюрьмах библиотеки насчитывали 150-300 экземпляров книг и периодических изданий духовно-нравственного содержания.

В середине XIX столетия Рязанское отделение комитета Общества попечительного о тюрьмах возглавлял известный русский писатель М.Е. Салтыков-Щедрин. Являясь членом попечительского совета Рязанской публичной библиотеки, он контролировал пополнение фондов и тюремных библиотек духовной литературой.

Таким образом, православное тюремное духовенство, кроме проведения богослужений, активно участвовало в иных мероприятиях воспитательного и просветительного характера.

3. Социальная работа Общества попечительного о тюрьмах XIX в.

В 1819 г. в России учреждается Общество попечительное о тюрьмах. После посещения российских тюремных учреждений английским филантропом В. Веннингом последним составляется записка «О состоянии мест заключения и меры по их улучшению», направленная императору Александру I. Британский опыт преобразования тюрем в соответствии с требованиями христианской морали (по Д. Говарду) заинтересовал императора, и вскоре указанное Общество создается и действует первоначально под личным патронажем монарха[12]. Впоследствии его возглавляет Президент Общества, назначаемый лично императором.

Перед Обществом попечительным о тюрьмах ставилась задача нравственного исправления преступников, достижение которой обеспечивалось «постоянным надзором за заключенными, ...наставлением их в правилах христианского благочестия и доброй нравственности». Прямой обязанностью

Общества в числе других провозглашалось «сооружение церквей в местах заключения, где их нет, и содержание всех тюремных церквей в должном состоянии»[13].

Деятельность Общества осуществлялась на основании принятых в 1819 г. Правил для Общества попечительного о тюрьмах. Правила, хотя и не являлись, по мнению И.В. Упорова, нормативным актом, их можно расценивать в качестве «одного из первых более или менее цельных действующих юридических документов, где определялись цели наказания в виде лишения свободы, раскрывались средства исправления, обозначались основные режимные требования»[14].

В 1831 г. усилиями МВД и Санкт-Петербургского комитета Общества попечительного о тюрьмах была принята Инструкция, которая, по мнению А.П. Печникова, представляла собой первые правила внутреннего тюремного распорядка общеимперского значения, поскольку она закрепляла «весь комплекс мер, связанный с исполнением наказания в виде лишения свободы», в том числе касающийся тюремных церквей[15].

Постепенно функции Общества попечительного о тюрьмах стали расширяться. С 1827 г. Общество стало распоряжаться «кормовыми» деньгами арестантов, выделяемыми из казны, привлекая для этого и дополнительные средства. С 1830 г. усилиями Общества стала использоваться единая одежда для заключенных[16].

В конце XIX в. Устав Общества попечительного о тюрьмах был включен в Свод Учреждений и Уставов о Содержащихся под Стражею 1890 г. (Глава четвертая). Основные функции Общества не изменились, однако дополнением к статье 92 Свода от 28 июня 1912 г. на попечительства возложено и наблюдение за отоплением и освещением мест заключения.

В целях обеспечения организационных начал работы Церкви в местах заключения в отчеты губернских попечительных о тюрьмах комитетов вводится специальный раздел о нравственно-религиозном воспитании заключенных. Кроме того, губернские комитеты разрабатывали программы по организации этой работы[17].

4. Современное состояние, проблемы и перспективы развития социально-педагогического процесса в УИС Рязанской области.

Социально-педагогическая деятельность РПЦ в уголовно-исполнительной системе помогает решать главную задачу — оздоровление морально-психологического климата в местах лишения свободы в настоящем и отказа от преступного образа жизни в будущем.

Современный этап развития взаимоотношений Министерства юстиции с Русской Православной Церковью в целом характеризуется стремлением обеих сторон к максимальному сближению. Для наиболее плодотворного взаимодействия Церкви и пенитенциарной системы в деле исправления осуждённых

в 1999г. было заключено «Соглашение о сотрудничестве» между РПЦ и Минюстом РФ.

В сентябре 2004г. по благословению Высокопреосвященнейшего Павла, Архиепископа Рязанского и Касимовского из Отдела по связям с Вооружёнными Силами и Правоохранительными органами был выделен и образован Отдел по связям с Управлением исполнения наказаний Минюста России по Рязанской области.

На территории Рязанской области в настоящее время находится 10 пенитенциарных заведений: два следственных изолятора, одна воспитательная колония (ВК) для несовершеннолетних девушек, три колонии общего режима, две колонии строгого режима, одна колония — поселение и одна больница (хирургическое и туберкулезное отделения). Пастырская работа в этих учреждениях проводится в соответствии с планами и программами, утвержденными Епархиальным священноначалием и руководством УИН. Основой планов и программ является Соглашение о сотрудничестве Рязанской Епархии и Управления исполнения наказаний Минюста России по Рязанской области. На территории рязанских пенитенциарных заведений действуют четыре храма, две часовни и одна молитвенная комната.

Из основных направлений социально-педагогической деятельности РПЦ в исправительных учреждениях можно выделить следующие: богослужения, занятия в Воскресных школах (если таковые имеются при ИУ), дистанционное обучение осужденных Основам православного вероучения (Программа Центра православной педагогической культуры при РГУ им. С.А. Есенина), введение курса «Основы духовной безопасности» для курсантов и слушателей Академии права и управления Минюста РФ, разработка и введение курса «Русская Православная Церковь и уголовно-исполнительная система Федеральной службы исполнения наказаний» в Рязанской Духовной семинарии, реабилитация бывших осужденных.

Богослужение в местах заключения имеет определенную специфику. Проводятся они священниками, назначенными на это служение священноначалием.

Участие осужденных в богослужениях, Таинствах Русской Православной Церкви основано на их убеждении в том, что данные процессы будут способствовать их скорейшему освобождению и социальной адаптации в обществе после отбывания наказания.

Бескорыстное пастырское служение священнослужителей Русской Православной Церкви в пенитенциарной системе России способствует воцерковлению осуждённых, возвращению в общество из мест лишения свободы правопослушных граждан, стремящихся к достижению своих жизненных целей исключительно законными, одобряемыми обществом способами.

Пастырское служение священнослужителей Русской Православной Церкви в пенитенциарной системе отчасти регламентировано IX главой Социальной концепции Русской Православной Церкви, в которой прямо говорится:

- в своём душепопечении о заблудших и осуждённых пастыри, через покаяние, узнав сокрытое от следствия и правосудия, руководствуются тайной исповеди;

- деятельность Русской Православной Церкви направлена, как на облегчение участи заключённых, так и на помощь в нравственном исцелении их душ;

- самым действенным в преодолении преступности призвано быть пастырское служение Церкви, особенно в Таинстве Покаяния;

- только отказ от преступной деятельности может способствовать возвращению к добродетельной жизни и очищению души.[18]

Однако, из-за недостаточного количества священников, окормляющих исправительные учреждения, нерегулярно и редко проводятся службы и занятия как с осужденными, так и с сотрудниками УИН.

Как было отмечено выше, на территории Рязанской области находится воспитательная колония для несовершеннолетних девушек.

На протяжении ряда лет персонал ВК, в числе прочих, решает вопросы духовно-нравственного воспитания девушек-подростков, в силу различных обстоятельств преступивших закон. Большинство воспитанниц до осуждения находились в социально-неблагоприятной среде, и понятия добра, любви, веры для многих незнакомы или искажены до неузнаваемости. Вместе с тем, потребность в покаянии, прощении, в поиске смысла своего существования испытывает каждая из них.

Воскресная школа при храме, освященном во имя иконы Божией матери «Умягчение злых сердец», построенном на территории Рязанской воспитательной колонии осенью 2002 года заслуживает особого внимания. Опыт воскресной школы поистине уникален и многогранен. Её работа строится по специально разработанной программе, курс которой рассчитан на 31 час в год, один час в неделю и имеет три логически связанных между собой раздела.

Первый раздел — «Нравственность христианина». В нем раскрывается основной закон любви к ближнему и к Богу как основа нравственной жизни, рассматриваются пути и средства, которые являются ценностными ориентирами нравственного становления и развития человека.

Во втором разделе — «Азбука благочестия» ведется разговор о духовном оружии против соблазнов мира, о культуре поведения, общении, этикете, о благородстве души.

Третий раздел — «Церковь Христова, история христианства, житие великих святых и истинно верующих» посвящен становлению христианства на Руси, церковным обычаям и традициям, жизни великих святых. В основе учебной

программы находятся труды Святых отцов православной церкви и богатое педагогическое наследие русских философов. Данная программа учитывает социально-психологические особенности несовершеннолетних осужденных женского пола.

Кроме того, программа воскресной школы предусматривает возможность привлечения семинаристов из духовной семинарии г. Рязани для проведения с девушками бесед и духовных песнопений. В масштабе всей колонии организуются и проводятся мероприятия, посвященные православным праздникам: Рождеству Христову, Светлому Христову Воскресенью и другим.

Позиция РПЦ в этом вопросе отражена в IX главе Социальной концепции Русской Православной Церкви», в которой, в частности, говорится: «Профилактика преступности возможна, прежде всего, через воспитание и просвещение, направленные на утверждение в обществе истинных духовных и нравственных ценностей. В этом деле Православная Церковь призвана к активному взаимодействию со школой, средствами массовой информации, правоохранительными органами. При отсутствии в народе положительного нравственного идеала никакие меры принуждения, устрашения или наказания не смогут остановить злой воли. Именно поэтому лучшей формой предотвращения нарушений закона является проповедь честного и достойного образа жизни, особенно в среде детей и юношества...»[19].

В течение 4-х лет в воспитательной колонии дополнительно организуется дистанционное обучение воспитанниц по курсу «Основы православного вероучения». Данный курс разработан Центром православной педагогической культуры Рязанского государственного педагогического университета им. С.А.Есенина. Цель изучения данного курса — формирование православного мировоззрения, приобщение к личному опыту духовной жизни, а так же формирование образа жизнедеятельности в период жизненных испытаний.[20] Изучение курса осуществляется в течение 2-х лет. В случае необходимости обучение может осуществляться по индивидуальному графику. На декабрь 2008 г. успешно окончили курс 26 воспитанниц.

Основными проблемами организации обучения в воспитательной колонии можно считать:

1. Быструю смену контингента, которая происходит в связи с преимущественно небольшими сроками отбывания наказания , частым условно-досрочным освобождением и переводом в реабилитационный центр и исправительные колонии. Поэтому многие воспитанницы отбывают наказание менее двух лет и не успевают окончить полный курс обучения.

2. Высокую занятость воспитанниц. Она связана с тем, что воспитанницы и учатся в школе (5 дней в неделю) и работают на производстве (6 дней в неделю). Кроме того, присутствие на различных общеколонийских и отрядных мероприятиях является обязательным, а активное участие в них поощряется

со стороны администрации. Почти каждая из воспитанниц выполняет определенные общественные функции. Очень насыщенный обязательными мероприятиями режим, часто приводит к усталости воспитанниц, к снижению их инициативы. Большинство из тех, кто сначала изъявил желание учиться, впоследствии отказались от обучения, ссылаясь на нехватку времени и усталость. Занятия же на курсе «Основы православной веры» организуются по желанию.

3. Активную работу сектантских проповедников в ВК, особенно евангельских христиан баптистов.

В вопросах организации прохождения курса «Основы православной веры» необходимо тесное сотрудничество с администрацией ВК. Оно возможно в том случае, если администрация ВК будет относиться к освоению воспитанницами «Основ православного вероучения» как к наиболее эффективному подходу к исправлению осужденных, направленному на изменение их ценностных ориентаций за период отбывания наказания в положительную сторону.

Курс дистанционного обучения «Основы православного вероучения», о котором упоминалось выше, был создан в 2004 г. специально для обучения в системе ФСИН МЮ Российской Федерации. Кроме несовершеннолетних девушек из воспитательной колонии, на данном курсе обучаются и осужденные остальных ИУ Рязанской области. На начало 2010 г. свидетельство об успешном окончании курса было вручено 199-ти осужденным.

По мнению методиста дистанционного обучения Е.И.Костиной, одним из главных условий успешной организации обучения Основам православного вероучения в УИС является отношение сотрудников исправительных учреждений. Если они рассматривают учреждение не как *исправительное*, а как *карательное*, то просветительская деятельность идет с меньшей эффективностью. Это происходит оттого, что у большинства сотрудников исправительных учреждений отсутствует ясное представления о значении религии — как для исправления осужденных, так и в жизни в целом.[21] В настоящее время разработан **Курс «Основы духовной безопасности» для курсантов и слушателей Академии права и управления Минюста РФ.** К проведению занятий с курсантами и слушателями привлекаются священнослужители Рязанской епархии Русской Православной Церкви, обладающие необходимыми знаниями и положительным опытом духовно-нравственного воспитания людей.

По благословению Архиепископа Рязанского и Касимовского Павла в Рязанской Духовной семинарии введен **Спецкурс по тюремному служению «Русская православная церковь и уголовно-исполнительная система Федеральной службы исполнения наказаний».** Основная цель данного курса — оказать содействие лицам, которым, возможно, предстоит осуществлять

христианское православное служение в местах лишения свободы, в овладении определенными знаниями, необходимыми для того, чтобы ориентироваться в деятельности уголовно-исполнительной системы Федеральной службы исполнения наказаний.

Одним из самых серьезных вопросов взаимодействия УИС и РПЦ является **реабилитация бывших осужденных**, т.е. работа с людьми после их освобождения из мест лишения свободы.

При воспитательной колонии с 2006 года функционирует попечительский совет, объединивший усилия общественных, государственных организаций и РПЦ для оказания помощи администрации в организации учебно-воспитательного процесса, укреплении материально-технической базы, решении вопросов социальной защиты осужденных, трудового и бытового устройства освобождающихся лиц.

В Свято-Иоанно-Богословском монастыре, в Троицком монастыре и в некоторых храмах Рязанской епархии трудятся бывшие заключенные, как правило, это те, которые будучи в колонии посещали храм.

По мнению зам. председателя епархиального Отдела по взаимодействию с УФСИН России по Рязанской области протоиерея Сергия Сальцова, «представляется целесообразным создание в Рязанской области “Общественного Реабилитационного Фонда”, который может существовать на пожертвования благотворителей. И затем строительство «Дома трудолюбия», в котором предусмотреть различные мастерские, чтобы от приступающих к работе не требовать каких-либо особых знаний, а только добрую волю. Важно это для того, чтобы помочь отвыкшим от труда людям вступить на трудовой путь и пожинать сразу же хотя бы скромные плоды добрых усилий. В этом же «Доме трудолюбия» должны находиться спальные помещения, в которых могли бы пребывать те освобожденные, у которых нет родных и близких, и пожилые, которым необходима различная помощь и т.д.».[22] Помимо психологической и духовной реабилитации, которую в рамках этого Фонда могли бы осуществлять психологи и священнослужители традиционных религий, освободившийся должен получать там и социальную помощь, и работу. Так, например, Фонд мог бы выступать в качестве поручителя при приеме на работу, содействовать в оформлении документов и т.д.

В Рязанской епархии накоплен богатый и интересный опыт церковного попечения в пенитенциарных учреждениях, который может быть полезен для всех, кто занимается этим служением или намеревается его осуществлять. Однако остается еще немало нерешенных проблем. Проблемы эти сходны с теми, которые возникают и в других епархиях. Многие из них могут быть решены только на общегосударственном уровне, совместно с Русской Православной Церковью, общественными организациями. Для решения этих проблем необходимо достаточное финансирование исправительных

учреждений, дальнейшая гуманизация УИС, подготовка квалифицированных кадров воспитателей в колониях, создание реабилитационных центров.

ПРИМЕЧАНИЯ:

[1] Гернет М.Н. История царской тюрьмы Т.3 М., 1952. С. 367
[2] По стендовым материалам Центрального музея МВД России.
[3] Гаген В.А. Духовно-нравственное и просветительское воздействие на заключенных // Тюремный вестник. 1913. № 8-9. С. 1217.
[4] ГАВО. Ф. 111. Оп. 2. Д.6. Л.37 об.
[5] ГАВО. Ф.1178. Оп.1. Д.30. Л.24. Ф.4578. Оп.1. Д.5. Л.31, 35, 42.
[6] ГАВО. Ф. 115. Оп. 1. Д.4. Л.18 об.
[7] Лучинский Н.Ф. Указ. соч. С. 82.
[8] ГАВО. Ф.4578. Оп.1. Д.4. Л.31.
[9] Лучинский Н.Ф. Указ. соч. С.76.
[10] Там же. Л.2, 3, 5, 6.
[11] Никитин В.Н. Тюрьма и ссылка (1560-1880 гг.). Историческое, законодательное, административное и бытовое положение заключенных, пересыльных, их детей и освобожденных из под стражи со времени возникновения русской тюрьмы до наших дней. СПб., 1903. С. 178.
[12] Упоров И.В. Пенитенциарная политика России в XVIII – XX вв.: Историко-правовой анализ тенденций развития. СПб, 2004. С. 158.
[13] Уголовно-исполнительная система: 125 лет... С. 10-11.
[14] Упоров И.В. Указ. соч. С. 159-160.
[15] Печников А.П. Указ. соч. С. 21.
[16] Кашпур Л. Человеколюбием исправлять (попечительству тюрем – 180 лет) // Преступление и наказание. 1999. №11. С. 39.
[17] Детков М.Г. Тюрьмы, лагеря и колонии... С. 44 – 45.
[18] Социальная концепция РПЦ, глава IX . Даниловский благовестник. М., 2001. С.103
[19] Социальная концепция РПЦ, глава IX . Даниловский благовестник. М., 2001. С.104.
[20] Беляева В.А., Жилина В.В., Ромашина О.Н. Основы православного вероучения. Учебно-методическое пособие для обучения в системе ФСИН МЮ РФ. СПб., М., Рязань, 2008. С.6.
[21] Костина Е.И. Проблемы формирования у осужденных ценностей православного вероучения/ /Сборник статей Шестых Международных Покровских образовательных чтений. Рязань, 2008. С. 227.
[22] Прот. Сергий Сальцов. По материалам выступлений на учебно-методических сборах начальников исправительных учреждений территориальных органов ЦФО. Рязань, 2007.

Протоиерей Сергий Рыбаков

ПРОБЛЕМА ДУХОВНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ В СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАНИЯ РОССИИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА

Протоиерей Сергий Рыбаков, председатель отдела религиозного образования и катехизации Рязанской епархии, доцент кафедры теологии Рязанского государственного университета им. С.А. Есенина, кандидат физико-математических наук.

XIX век являет в России весьма сложную и противоречивую картину духовных процессов. Государственная власть проводит разнонаправленную политику, что дает повод историкам своего времени по-разному оценивать видных общественных и государственных деятелей того периода. Сами эти оценки даются с альтернативных и даже антагонистических позиций, и потому последующие исследования подчас не столько разъясняли, сколько ещё более усложняли понимание духовной и политической ситуации.

Так, например, известный историк П. Н. Милюков «считал, что борьба правительства против самих основ русской культуры сделалась традицией»[1]. Достаточно подробные исследования религиозной ситуации в России XIX века были с либеральных позиций проведены в работах академика А. Н. Пыпина (1833–1904), с позиций православия — протоиереем Георгием Флоровским (1893–1979). Среди современных исследований можно назвать диссертацию Е.А. Вишленковой[2] и особенно выделить работы Ю.Е. Кондакова [3], [4].

Система образования XIX века вбирала в себя все проблемы общества и, пожалуй, даже более чем само общество, именно в этот период утратила своё характерное свойство — консерватизм. Образо-

вательные учреждения и светского, и духовного образования становятся полями духовных и идеологических битв, победы и поражения в которых формируют новую ситуацию и стимулируют процессы, изменяющие облик государства. Общим итогом XIX века в сфере духовной безопасности можно считать поражение сил духовной защиты, что привело к падению монархии, к революции, к победе большевизма и иным великим потрясениям XX века.

11 марта 1801 года на престол вступил Александр I. 8 сентября 1802 г. Император подписал указ о правах и обязанностях Сената и манифест об учреждении министерств. На пост министра народного просвещения был назначен П.В. Завадовский, который возглавлял Министерство до апреля 1810 г. Положительный отзыв об этом крупном государственном деятеле дал митрополит Московский Филарет, выступивший с надгробным словом: «Сколько за сими знаменитыми подвигами сына Отечества скрывается скромных добродетелей человека, но которые, будучи ближе к сердцу, ручаются за чистоту деяний блистательных. Кротость и чадолюбие в семействе, твердость в дружбе, для которой он забывал себя, снисходительность в домочадстве, умеренность во власти, справедливость без строгости, милость без пристрастия»[5].

I. Духовные течения в системе образования России при Разумовском.

На смену П.В. Завадовскому пришел граф А. К. Разумовский, который возглавлял Министерство просвещения с 1810 по 1816 год.

Министерству просвещения, в соответствии с планами проводимой реформы, означенными в Манифесте 25 июля 1810 г., отводилось место в группе высших учреждений, таких как министерство внутренних дел, финансов и т.д. Как свидетельствует статистика, в первые два года министерства А. К. Разумовского «были открыты 72 приходских школы, 24 уездных училища, несколько гимназий и других учебных заведений, усилен надзор за воспитателями-иностранцами; открыто несколько ученых обществ; учреждена при Московском университете первая кафедра славянской словесности; при личном содействии Разумовского выработан устав Царскосельского лицея и состоялось его открытие»[6].

После окончания Отечественной войны 1812 г. и заграничных походов Император стал гораздо более интересоваться религиозными вопросами. Нашествие Наполеона было воспринято как Божья кара, как страшное и роковое возмездие за то, что Россия свернула с пути истинной веры и благочестия и, ослепленная фальшивым блеском, стала жить чужим умом и пользоваться плодами чуждой культуры. «И низложение Наполеона было истолковано, как победа над Зверем. «Всюду и во всем было чувствуемо присутствие чего-то высшего и всесильного. Я почти уверен, что Александр и Кутузов Его прозрели, и что даже самому Наполеону блеснул гневный лик Его» (Вигель)...»[7].

Однако высшее общество находилось в религиозных исканиях, в раздвоении между традиционным православием и нежеланием изменить тому либерализму, который уже вошел в плоть и кровь этого общества. Поэтому структура образования России формировалась в этот период под влиянием различных духовных сил.

Во-первых, это традиционное православие, которому приходилось защищать свои позиции в образовании, захваченном чуждым иноверием и чужеродной культурой. Лояльное отношение к Церкви со стороны государственной власти и то, что еще со времен Петра I к духовенству стали относиться, как к служилому сословию, побудило министра просвещения использовать служителей церкви для решения задач светского образования. «Стремясь создать широкую социальную базу для формирования преподавательского корпуса, А.К. Разумовский решил использовать духовенство — единственное сословие, с призванием и традициями которого педагогическая деятельность находилась в полном согласии»[8].

Разумовский обратил внимание и на расширяющуюся сеть частных школ, которые с 1804 года также находились в ведении Министерства народного просвещения. Однако, при внешнем, в основном материальном благополучии, в духовном отношении в этих школах обстояло не все гладко. Существенным недостатком частных пансионов являлось то, что ими руководили и в них преподавали иностранцы, многие из которых были просто невежественными людьми, тем более не знавших ни истории России, ни её культуры, ни её народа. Накануне Отечественной войны 1812 г. под влиянием патриотического подъема в обществе министр принял против такого положения ряд мер. В особом докладе Государю 5 мая 1811 г., обращая внимание на засилье иностранцев в системе образования России, Разумовский писал: «В отечестве нашем далеко простерло корни свои воспитание, иноземцами сообщаемое»[9].

Естественной мерой упорядочения содержания образования являлась цензура учебной литературы. Поэтому, созданный еще в 1804 г. цензурный устав, обязавший Министерство просвещения осуществлять цензуру не только учебной, но и всей издаваемой в стране литературы, в 1810 г. был усилен указом Разумовского о доставке в департамент народного просвещения всех видов вновь издаваемых книг, журналов и газет. С 1811 года вместе с Министерством народного просвещения цензуру стало осуществлять Министерство полиции. Однако цензура не смогла оградить общество от мистической литературы, издаваемой «Российским библейским обществом» князя Голицына, поскольку эта литература была освобождена от экспертизы цензоров.

Помимо православия в стране действовали иные силы, которые стремились подчинить своему влиянию систему образования при министре А. К. Разумовском.

1. Влияние иезуитов. Благодаря покровительству, в свое время оказанному иезуитам Екатериной II, и в первый период правления Александра I деятельность Общества Иисуса в области образования продолжала процветать. Разумовский с 1810 г. подпал под влияние иезуитов и, главным образом, известного графа Жозефа де Местра, в 1803–1817 полномочного министра-посланника сардинского короля Виктора-Эммануила при царском дворе в России, с прибытием которого в Санкт-Петербург иезуиты приобрели в его лице могущественного союзника, имевшего доступ к придворным кругам. Ж. де Местр добивался того, чтобы русское правительство позволило иезуитам играть более значительную роль в системе просвещения в империи.

Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона содержит следующее высказывание о влиянии Ж. де Местра на министра просвещения, который «»буквально распоряжался им, диктовал, чему должно учить русских и чему не учить»; по его указанию, были выкинуты из первоначальной программы лицея греческий язык, археология, естественная история, астрономия, химия и история философских систем, как «не озаряющая ума полезными истинами, а помрачающая заблуждениями и недоумениями»»[10].

«Ж. де Местр интересен для русских еще потому, что он провел свое изгнание в течение семнадцати лет в Петербурге в качестве посла при дворе Александра I, написал книгу о России и в письмах своих много говорит о России. Он предсказал русскую революцию и предвидел ее ужасный характер. Православия Ж. де Местр не увидал и не понял. Он вращался в русском светском обществе начала XIX века, которое само не видело и не понимало православия»,[11] — писал о Ж. де Местре Н. Бердяев.

Деятельность отцов-иезуитов в Петербурге приобретала все больший размах. В 1803 году им удалось открыть начальную школу для детей прихода Св. Екатерины под названием Collegium Petropolitanum Paulinum — «Петербургский коллегиум св. Павла». Это знаменитое учебное заведение, детище генерала ордена иезуитов о. Грубера, впоследствии стали называть «Дворянским коллегиумом». Там обучались потомки знатных русских семей: Голицыных, Толстых, Строгановых, Новосильцевых и др. Официально прозелитизм в пользу католичества был запрещен, и проблема религиозного обучения для преподавателей-иезуитов была достаточно сложной. Но на деле они довольно мало заботились о том, чтобы их ученики могли следовать своей православной вере. Поэтому из-за жалоб родителей религиозное обучение в «Дворянском коллегиуме» было отдано в 1806 году в руки православных священников. До тех пор, пока православные молились вместе с католиками, они учили катехизис Беллармина[12] и прислуживали во время католической Мессы, что, вообще говоря, запрещено канонами Православной Церкви и рассматривается как предмет анафематствования, т.е. отлучения от Церкви.

Учебная программа в иезуитских школах Российской империи была похожа на программы других школ Ордена, существовавших до его роспуска. Особый упор делался на латынь и классические предметы, однако достаточное внимание уделялось также естественным наукам, русскому языку и географии России. Князь Вяземский, православный по вероисповеданию, учившийся у иезуитов, впоследствии отзывался о своих воспитателях как о людях «образованных, внимательных и добросовестных» и с удовольствием вспоминал «счастливые годы», проведенные «в мирной атмосфере иезуитского дома»[13].

В период правления Александра I иезуиты развивали миссионерскую деятельность в немецких колониях в Саратове, в Одессе и Крыму, в Астрахани, распространили свою деятельность на Сибирь (Иркутск и Томск) и на Кавказ.

Император изменил свое отношение к иезуитам по нескольким причинам. Война с французами пробудила в русских людях чувство патриотизма, правительство же начало опасаться ультрамонтанизма иезуитов, особенно после восстановления Ордена в 1814 году. С другой стороны, настораживало обращение в католичество некоторых представителей высшего петербургского света: Александры и Елизаветы Голицыных, княгини Головиной, князей Одоевских, графини Ростопчиной, князя Гагарина и др. Князь Гагарин, ставший иезуитом, активно занимался прозелитизмом в пользу католичества не только в России, но и в православной Греции.

Непосредственной причиной выдворения иезуитов из России было обращение в католичество одного из учеников иезуитского колледжа, племянника министра Голицына и генерала Кутузова.

Другими причинами были страстное увлечение Александра I мистицизмом, протесты православного духовенства против деятельности иезуитов, влияние франкмасонов на петербургское общество. Преемник о. Грубера о. Тадеуш Бжозовский отклонил предложение князя Голицына присоединиться к Российскому библейскому обществу, в задачу которого входила публикация и распространение Священного Писания не на славянском, а на русском языке. После обнародования послания Папы Пия VII «Magno et acerbo» от 3 сентября 1816 г, где он осудил деятельность Библейского общества и вообще переводы Св. Писания на современные языки, иезуиты больше не могли участвовать в работе общества. В результате в лице князя Голицына иезуиты получили сильного врага. 20 декабря 1815 г. был подписан Указ Александра I об изгнании ордена иезуитов из Москвы и Петербурга, а в 1820 г. деятельность Ордена была в России прекращена.

2. Влияние масонства. Мощное влияние на государственных служащих, а через них и на систему образования оказывало масонство. Здесь следует отметить, что А. К. Разумовский был масоном, а Ж. де Местр был близок масонским кругам и планировал использовать масонство в целях служения

католическому христианству. «В 1803 году Александр I снова разрешил открытое существование масонства. В России начинается период лихорадочной масонской деятельности»[14].

Масонство того периода нельзя характеризовать однозначно. Утратив традиционную православную веру, высшие слои русского общества искали в различных источниках эквивалентную замену и находили при этом для себя западных учителей-масонов, предлагавших окрошку из философии, мистики, политики и идеологии. Многие при этом явно не противопоставляли себя православию и Церкви. Протоиерей Георгий Флоровский пишет по этому поводу: «Во всяком случае, внешнего благопочтения масоны никогда явно не нарушали. Многие из них исполняли все церковные «должности» и обряды. Иные прямо настаивали на совершенной неизменности и неприкосновенности чинов и обрядов, «наипаче религии Греческой». Однако привлекал их православный обряд богатством и пластичностью своих образов и символов. Масоны ценили в Православии именно эту традицию символов, уходящую своими корнями все в ту же античную древность. Но всякий символ есть для них только прозрачный знак, путеводная помета, — и нужно восходить к означаемому. Это значит: от видимого к невидимому, от «исторического» христианства к духовному или «истинному», из видимой Церкви в Церковь «внутреннюю». Такой «внутренней Церковью» масоны и считали свой орден, и в ней были свои обряды и «тайны». Это снова александрийская мечта об эзотерическом круге избранников и посвященных, хранящих тайные предания, — истина открывается только немногим и избранным, в порядке чрезвычайного озарения...»[15].

Во время войны и после её окончания масонство получило дополнительный импульс для своего развития, обусловленный интенсификацией общения членов русских масонских организаций со своими братьями–масонами в Европе. «Во время войн с Наполеоном возникает несколько лож, членами которых были главным образом офицеры: «Военная ложа к святому Георгию», «Избранного Михаила», «К трем добродетелям» и другие. После возвращения русских войск из Европы, в офицерской среде «появился скрытый протест, приведший к учреждению тайных обществ. Офицерские кружки, где постоянно велись разговоры о язвах России, о тягостном положении солдат, о равнодушии общества к отечественным делам, превратились в организованные тайные общества» ... Преобладающее большинство масонов представляли из себя людей отошедших от традиционного русского мировоззрения. Именно через них вливались в образованное общество чуждые европейские политические и религиозные идеи»[16].

Так, в 1816 году был учрежден «Союз спасения», вскоре переименованный в «Союз благоденствия». В состав его входят следующие масоны: А. Н. Муравьев[17], князь С. П. Трубецкой[18], С. И. Муравьев-Апостол, М. И. Муравьев-

Апостол, П. И. Пестель[19], Н. И. Тургенев[20], М. Н. Муравьев, М. Фонвизин, генерал-майор князь С.Г.Волконский, князь И.А.Долгорукий и многие другие.

В 1825 году Бестужев писал в Альманахе «Полярная звезда»: «Мы воспитаны иноземцами, мы всосали с молоком безнародности и удивление только чужому... Мы выросли на одной французской литературе, вовсе не сходной с нравом русского народа, ни с духом русского языка... Нас одолела страсть к подражанию: было время, что мы невпопад вздыхали по-стерновски, потом любезничали по-французски, теперь залетели в тридевятую даль по-немецки. Когда же попадем мы в свою колею?».

Достаточно подробное описание деятельности тайных масонских обществ можно найти в исследовании Брачева В.С.[21], из которого следует, что практически все господствующее сословие России воспитывалось в идеях и идеалах, генерируемых масонскими капитулами. Молодым поколениям того времени приходилось совершать непрерывную работу по сопоставлению и синтезу православия и масонского иноверия, учения Церкви и доктрины ложи, и эта работа, производимая, как правило, в неблагоприятной нравственной обстановке, очень часто давала результаты не в пользу традиционной религии.

3. Мистицизм. Третье направление в духовных исканиях высшего сословия, имевшее значительное влияние на общество, был мистицизм, в котором видное место принадлежало также масонству, организованному в обществах иллюминатов и мартинистов. «Возобновляется мистическое книгоиздательство. Это было возрождение Новиковских традиций. Вновь выступают и продолжают действовать люди, сложившиеся еще тогда: Лопухин, З. Карнеев, Кошелев, И. Тургенев, Лабзин»[22]. Здесь же можно привести и имена М. М. Сперанского и князя А. Н. Голицына, которые во многом определяли политику конфессионально-государственных отношений в России.

Целое десятилетие после Отечественной войны, пока Александр I был занят переустройством Европы, А. Н. Голицын держал под контролем духовную сферу России. В 1810 г. Голицын возглавил, при сохранении прежней должности обер-прокурора Священного Синода, Главное управление духовных дел иностранных исповеданий. Став в 1813 г. президентом Российского библейского общества, А. Н. Голицын смог поставить дело так, что членство в обществе стало обязательным условием успешной карьеры российских чиновников.

Разлагающе действовала мистическая литература, распространяемую масонами в России с конца XVIII — начала XIX в., и на православную паству. Такие авторы, как Беме, Гийон, Сен-Мартен, Юнг-Штиллинг, почитались масонами как пророки. На мистических сочинениях масоны воспитывали своих учеников, по ним они трактовали Библию. Подобное воспитание давало обильные плоды. В России появилось множество подражателей мистическим авторам, а значительная группа православных людей (в основном дворяне)

стала считать обрядовую сторону религии второстепенной и необязательной. За поддержкой, советом или разъяснением догматов эти люди обращались уже не к священникам, а к масонским наставникам и мастерам лож.

II. Духовные течения при министре просвещения князе Голицыне.

Князь Александр Николаевич Голицын как ближайший друг и советник Императора указом от 21 октября 1803 г., будучи 30 лет от роду, возглавил Святейший Синод в должности Обер-прокурора. При этом, воспитанный в духе религиозной индифферентности, Голицын говорил императору: «Какой я прокурор, ведь я ничему не верю!»[23]

С 1808 г. с именем князя А.Н. Голицына связана система образования в России, под руководством которого были составлены и утверждены «Начертания правил об образовании духовных училищ и содержании духовенства».

Пик политического влияния А. Н. Голицына пришелся на вторую половину царствования Александра I. Способный уловить перемены в настроениях императора, князь стал главным проводником его политики в сфере религии и просвещения. В 1816 г. князь стал министром народного просвещения. В 1817 г. все подчиненные ему ведомства были объединены во вновь учрежденное Министерство духовных дел и народного просвещения (Соединенное или Сугубое министерство), и он же стал во главе этого министерства.

Ю.Е. Кондаков пишет по поводу организации, ставшей важнейшим явлением духовной жизни России и связанной с именем князя Голицына, — Библейского общества: «Хотя инициатива таких важнейших мероприятий, как учреждение в России английского Библейского общества и создание Министерства духовных дел и народного просвещения, принадлежала непосредственно Александру I, в последнем случае заметно влияние А. Н. Голицына. Занимаясь учреждением в России Библейского общества, а затем став его президентом и главным функционером, князь в полной мере использовал все выгоды своего положения. За несколько лет работы Российское библейское общество негласно стало важнейшим учреждением империи. По количеству взносов и активности в распространении и переводе Библии император стал оценивать служебную деятельность чиновника. Активным членам Библейского общества давались награды и чины, многие таким образом делали карьеру. Вся деятельность общества находилась под контролем А. Н. Голицына. Очевидно, что, выполняя волю Александра I, А. Н. Голицын заботился и о расширении своего влияния. В 1816 г. он стал управляющим Министерством народного просвещения, а в 1817 г. — министром Соединенного министерства. Теперь свои религиозные взгляды князь мог внедрять во всероссийском масштабе. Заметный след эта деятельность оставила в области книгоиздания и цензуры. ... Вслед за Александром I А. Н. Голицын не доверял просвещению того времени и желал

придать ему христианский характер. ...Лучшим фундаментом просвещения князь считал «мистическую» литературу. По распоряжению А. Н. Голицына религиозные сочинения европейских авторов рассылались по учебным заведениям и епархиальным архиереям. Вскоре подобная практика вызвала зарождение православной оппозиции»[24].

Идея придать христианский характер системе образования в России, имевшей в основном православное население с глубоким православным самосознанием, сама по себе должна быть отнесена к идеям охранительного характера, т. е. нацеленным на обеспечение духовной безопасности государства. Но после более чем вековых преобразований всей жизни государства и в особенности жизни высших слоев общества в протестантском и языческом духе, а главное, при ограниченном влиянии Церкви такая затея требовала значительного напряжения духовных сил, чего никак нельзя было ожидать от князя Голицына и его окружения. Голицын уповал на административные механизмы, а главное, то, что он предлагал в качестве духовной пищи, вовсе не способствовало духовной безопасности, а наоборот, разрушало духовное единение общества. Поэтому, действия попечителя Казанского университета М. Л. Магницкого, на протяжении с 1819 по 1826 г.г. предпринимаемые с целью наведения порядка в университетской среде, но совершаемые с «ревностью не по разуму», привели только к провалу всей образовательной политики. Изгнание профессоров и строгий административный контроль над всяким проявлением инакомыслия создали удушающую атмосферу и вызвали резкий протест в студенческой и профессорско-преподавательской среде. Историк литературы академик М. И. Сухомлинов писал по этому поводу: «Сомнение кончилось полным разочарованием, стало ясно, что вместо религиозности действовал фанатизм, вместо христианства — иезуитский дух и вражда к просвещению. Всё зло состояло в том, что чистую и святую идею религии употребляли во зло, а чем чище и святее идея, тем поразительнее её злоупотребления. В этом и заключается разгадка непрочности и несостоятельности системы, основанной на религии только по видимости, а не в действительности»[25].

Действительно, высшее российское общество все далее уходило от православной традиции, о чём, например, могут свидетельствовать взгляды М. М. Сперанского. Ю.Е. Кондаков определяет их таким образом: «Сперанский воскрешал догмат о переселении душ, оставленный уже во времена первых Вселенских соборов. На эту тему он создал стройную концепцию. По его мнению, каждый человек рождается с душой животного, но вскоре в него вселяется «душа разумная», потерявшая свое тело, для того чтобы в земной жизни попытаться достичь совершенства. От пребывания в человеческом теле душа сохраняет только нрав и образ мысли. Существуют «души совершенные» — те, в кого они вселяются, становятся гениями. Высший вид «души разумной»

— «душа благодатная», она уже совершенна и обитает в раю, но иногда вселяется в тело, так было в Иисусе Христе. ... На последнем этапе своего жизненного пути М. М. Сперанский находил своим взглядам все больше подтверждений. Он продолжал свои «мистические» опыты, трактуя уже Таинства Церкви. Помазание он объяснял возбуждением света в человеке, доказывал, что все создания, включая неодушевленные, предопределены к спасению, а не спасется один сатана. В этот период на религиозных взглядах М. М. Сперанского отразились восточные религии, изучению которых он уделял немало времени. В заметках о кресте Христовом, относящихся к 1831–1835 гг., он писал, что ожерелье из черепов, которое носит бог Шива, напоминает собой череп у подножья креста Христова. Оба они символизируют будущее возрождение и победу над смертью»[26].

Другим примером может служить секта Е. Ф. Татариновой. В 1817 году Татаринова решилась перейти из лютеранства в православие. С этого времени началась ее сектантская деятельность; она уверяла, что почувствовала в себе дар пророчества в самую минуту своего присоединения к Церкви. Пророчества эти, произносившиеся необыкновенно быстро и состоявшие из разных бессвязных речей в ритме народных прибауток, с рифмами, относились частью к ближайшей судьбе всего круга, частью к судьбе отдельных его членов. «Богообщение» в секте Татариновой состояло в кружении, в «святом плясании, движении в некоем как бы духовном вальсе», что роднит эту секту с пятидесятниками. К ней постепенно примкнуло до 40 человек, среди которых были генерал Е. Головин, академик и живописец Боровиковский, масон А.Ф. Лабзин. Весьма характерно участие в секте Татариновой директора департамента народного просвещения, секретаря библейского комитета В. Попова с тремя дочерьми, одну из которых он потом чуть не уморил побоями и домашней тюрьмой за её неприятие сектантских обрядов. Посещали секту Татариновой гофмейстер Кошелев и сам министр духовных дел князь Голицын, тоже веривший в прорицания пророков.

С 1817 по июнь 1818 года А. Ф. Лабзин восстанавливает издание мистического журнала «Сионский вестник», освободив его через князя Голицына от цензуры.

Сам Голицын, несмотря на общение с иерархами Церкви и особенно близкие отношения с архимандритом Фотием, возглавившим оппозицию мистицизму, так и не разобрался в истинах православия.

Мистицизм и интерес к необычным духовным состояниям стали проникать и в простонародную среду, о чем свидетельствует секта есаула Е. Н. Котельникова. Под влиянием работ библейского общества и сочинений Бема, Штиллинга и других есаул написал «Воззвание к человекам о последовании внутреннему влечению Духа Христова» (Санкт-Петербург, 1820) и «Начатки с Богом острого серпа в золотом венце»[27]. Жизнь и учение его последователей,

получивших название духоносцев, носили мистически-экстатический характер. Постом, молитвой и бдением духоносцы стремились достигнуть обладания чрезвычайными дарами Святого Духа. Доходя до состояния экстаза, они чувствовали себя способными творить чудеса, угадывали чужие мысли, видели картины ада и рая, считали себя достигшими высшего совершенства. Богослужение совершали у них и мужчины, и женщины. Духоносцы считали, что Антихрист стоит в Церкви, а Церковь есть блудница. Они пророчествовали, что Церковь будет разрушена императором Александром, в котором духовно родится Иисус Христос, и на смену православной Церкви явится новая церковь (духоносцев). Именно их «новая церковь» — есть «невеста Христова», в которой от Бога предназначено быть «вратами» императрице Марии Федоровне.

Кроме этих и иных новосектантских образований, продолжали свою деятельность раскольники–старообрядцы и сектанты, ставшие уже традиционными для России: духоборы, хлысты и скопцы.

В борьбе против религиозной политики А. Н. Голицына объединились члены Св. Синода, православные клирики, светские чиновники и писатели-«архаисты». Главной задачей своей деятельности оппозиционеры считали защиту Русской православной церкви от духовно разрушительных мероприятий правительства. Основным средством борьбы были избраны жалобы царю.

Оппозицию масонству составили: митрополит Санкт-Петербургский Серафим (Глаголевский), граф Алексей Андреевич Аракчеев, президент Российской академии Александр Семенович Шишков (позднее министр просвещения), фрейлина Анна Алексеевна Орлова-Чесменская, попечитель Казанского учебного округа М. Л. Магницкий. Из числа духовенства следует выделить епископа Пензенского и Саратовского Иннокентия, епископа Иркутского Иринея, а душой всего общества стал архимандрит Фотий. Их деятельность в 1820–1824 гг. привела к тому, что в 1822 г. были запрещены масонские ложи и тайные общества, а 15 мая 1824 г. было упразднено Министерство духовных дел и народного просвещения и прекращена работа Российского библейского общества.

После событий на Сенатской площади (14 декабря 1825 года), влияние тайных обществ в стране значительно снизилось. Сразу же по вступлении на престол Императора Николая I архимандрит Фотий вручил ему через графиню Орлову-Чесменскую письмо, в нем, в частности, было сказано следующее: «Десятое лето подвизаюсь на поле брани против тайных обществ и стою за святую веру нашу, Церковь Божию Христову, дорогое Царство Русское и праведный престол его. Тайна беззакония, великая, страшная, на гибель всему русскому деется: спаси Отечество, Царство, Церковь Христову, огради веру святую!.. Перст Божий все Тебе укажет...»[28] К этому письму Фотий приложил «Обозрение плана революции, предначертанного от тайного общества в 1815

году в Санкт-Петербурге, с прибавлением к тому актов революционных о началах, ходе и образовании тайных обществ в России». Заговор декабристов вынашивался не только в «раскаленном воображении» самих бунтовщиков, но и «вне России — таков вывод архимандрита»[29]. В ходе следствия над декабристами оказалось, что из их активных участников 120 заговорщиков состояли в масонских ложах, связанных с зарубежными организациями.

Подводя итог рассмотрению духовных течений при князе Голицыне, можно утверждать, что в этот период внешнеполитические интересы возобладали над религиозной традицией. Русский Император планировал интегрировать Россию в европейское сообщество, сблизив русскую Церковь с протестантскими церквями. Этой цели служило Российское библейское общество, религиозные идеи которого на некоторое время стали «господствующим исповеданием» высших слоев общества. Чтобы подготовить русское общество к предстоящим реформам, в России широко издавалась мистическая литература. Такие авторы, как Юнг-Штиллинг, Сен Мартен, Эккардсгаузен, Беме, Гюйон вошли в моду в высшем свете. Флоровский писал по этому поводу: «Основное в замысле «сугубого министерства», как и во всей концепции Священного Союза, это — религиозное главенство или верховенство «князя», властвующего и управляющего не только «Божией милостью», но и Божией властью. Как сказано в «трактате» Священного Союза, «исповедуя таким образом, что Самодержец народа Христианскаго, коего Они и их подданные составляют часть, не иной подлинно есть, как Тот, Кому принадлежит Держава». Интересно с этим сопоставить характерный проект определения из «Уставной грамоты» Новосильцева: «Как Верховная глава православной греко-Российской церкви, Государь возводит во все достоинства духовной иерархии» (ст. 20)...

И это был шаг вперед, дальше Петра и Феофана»[30].

Таким образом, российская система образования при князе Голицыне переформатируется с учетом воздействия следующих системообразующих, но религиозно-антогонистических факторов: с одной стороны, усиливается влияние антиправославных сил: масонства, протестантизма и мистицизма, а с другой — ещё сохраняется, но непрерывно ослабляется влияние Церкви. Православная оппозиция смогла победить лишь на самом высоком административном уровне, что свидетельствует об отсутствии духовного иммунитета в общественном сознании элиты. Общая же обстановка складывалась таким образом, что духовная безопасность для учащихся из этих слоёв общества не обеспечивалась, что приводило к усвоению многими молодыми людьми ложных и опасных идей, побудивших их к авантюрным действиям в декабре 1825 г., а в дальнейшем встать на путь подготовки революционного переворота.

III. Формирование и распад системы духовной безопасности в образовании после восстания декабристов.

Наиболее четко необходимость формирования системы духовной безопасности в образовании была осознана при Императоре Николае I, который в своем манифесте от 13 июля 1826 г. писал:

«Да обратят родители все их внимание на нравственное воспитание детей. Не просвещению, но праздности ума, более вредной, нежели праздность телесных сил, — недостатку твердых познаний должно приписать сие свойство мыслей, источник буйных страстей, сию пагубную роскошь полупознаний, сей порыв в мечтательные крайности, коих начало есть порча нрава, а конец погибель. Тщетны будут все усилия, все пожертвования правительства, если домашнее воспитание не будет приуготовлять нравы и содействовать его видам».

Но если в манифесте Царь писал о домашнем воспитании, то на общегосударственном уровне забота об ограждении юношества от тлетворных влияний была возложена на министра просвещения адмирала А. С. Шишкова, который трудился на этом поприще в период с 1824 по 1828 гг.

В первую очередь Александр Семенович Шишков обратил внимание на содержание образования, сформулировав в «инструкции, данной комитетам», следующее:

«Все науки должны быть очищены от всяких не принадлежащих к ним и вредных умствований;

Излишнее множество и великое разнообразие учебных предметов должно быть благоразумно ограничено и сосредоточено, во-первых, в тех познаниях, кои самым учреждением разных учебных заведений постановлены, и, во-вторых, сообразно со знаниями, к которым учащиеся предназначаются»[31].

Шишков большое внимание так же уделяет воспитанию:

«Не должно терять из виду особенно того, что одно обучение не есть воспитание и даже вредно без возделания нравственности, которой христианину вне церкви нигде найти не возможно, что Государь и польза отечества требуют воспитания юношества верных сынов церкви и верных подданных, и что в сем только смысле человек просвещенный должен быть почтен благовоспитанным»[32].

Интересен подход Шишкова к иноверным гражданам:

«Всё иноверное российское юношество должно учиться нашему языку и знать его; оно должно преимущественно изучать нашу историю и законы;

греко-католик, римско-католик и лютеранин должны быть воспитаны: первый — в твердом и незыблемом православии, а второй и третий — во всей точности положительного исповедания своей веры»[33].

Был поставлен вопрос и о частных пансионах, о которых Шишков имел отрицательное мнение. Однако более решительные действия в отношении частных образовательных учреждений и домашнего обучения предпринял

сменивший Шишкова на посту министра просвещения светлейший князь Карл Андреевич Ливен, который поставил под «тщательный и беспрестанный надзор» учебные планы частных училищ. Главная опасность частного обучения по-прежнему состояла в том, что владельцами частных училищ и пансионов были иностранцы. Ливен постановил, что для открытия частного заведения необходимо получить разрешение министерства.

Контроль над домашним обучением Ливен стал осуществлять через присвоение домашним учителям статуса чиновников, которые должны были отчитываться перед учебным начальством. «О родителях, принимавших учителей без узаконенных свидетельств, предписано было докладывать самому Николаю»[34]

В 1832 г. Ливен получил высочайшее распоряжение о ликвидации в Волынской и Подольской губерниях приходских училищ, находившихся в ведении католического духовенства.

Все эти меры, несомненно, дали свои результаты. Система образования принимает более упорядоченный характер. Выстраивается и система духовной безопасности в отношении содержания образования и воспитания. Однако русское высшее общество достаточно далеко отошло от церковного Предания, что отразилось на появлении таких течений как «западничество» и «славянофильство», мощными волнами затронувшие и расколовшие молодые поколения.

Г. Флоровский пишет по этому поводу: «Это младшее поколение вскоре раскололось. «Славянофильство» и «западничество», — имена очень неточные, только подающие повод к недоразумениям и ложным толкованиям. Во всяком случае, это не только и даже не столько две историко-политические идеологии, сколько два целостных и несводимых мировоззрения. Две культурно-психологических установки, прежде всего...»

У славянофилов «религия опознавалась, прежде всего, именно как возврат к цельности, как собирание души, как высвобождение из того тягостного состояния внутренней разорванности и распада, которое стало страданием века. Подобный же религиозный постулат обобщался и на историческую действительность. ... В такой очень сложной и запутанной исторической обстановке воспитывалась новая чуткость к соборному бытию Церкви, пробуждалась и воспитывалась потребность и чуткость к церковности...

Церковь воспринимается и опознается теперь, как единственная «органическая» сила среди «критического» разложения и распада всех скреп, в эпоху самого острого культурно-исторического кризиса...»[35].

Однако такое восприятие Церкви в образованном светском обществе было далеко не у всех. Гораздо большее развитие получило критическое начало, что с наибольшей полнотой отразилось в полемике Гоголя и Белинского, причем

Белинский мог себе позволить достаточно резкие высказывания и в адрес Гоголя и в адрес православия, что было бы невозможно, если бы в обществе было иное настроение.

«Я не в состоянии дать Вам ни малейшего понятия о том негодовании, которая возбудила ваша книга во всех благородных сердцах... — писал Белинский. — Вы сами видите хорошо, что от вашей книги отступились даже люди, по-видимому, одного духа с ее духом. ... Вы не заметили, что Россия видит свое спасение не в мистицизме, не в аскетизме, не в пиетизме, а в успехах цивилизации, просвещения гуманности. Ей нужны не проповеди (довольно она слышала их!), не молитвы (довольно она твердила их!), а пробуждение в народе чувства человеческого достоинства, сколько веков потерянного в грязи и навозе, права и законы, сообразные не с учением церкви, а со здравым смыслом и справедливостью, и строгое, по возможности, их исполнение ... Что Вы подобное учение опираете на православную церковь — это я еще понимаю: она всегда была опорою кнута и угодницею деспотизма. Но Христа, Христа-то зачем Вы примешали тут?! Что Вы нашли общего между Ним и какою-нибудь, а тем более православною церковью? Церковь же явилась иерархией, стало быть, поборницей неравенства, льстецом власти, врагом и гонительницею братства между людьми, — чем продолжает быть до сих пор. ... Неужели Вы этого не знаете? А ведь все это теперь вовсе не новость для всякого гимназиста...».

Здесь особенно бросается в глаза то, что в обществе уже сформировался особый круг людей, названный исследователем французской революции О. Кошеном «малым народом». «Специфика этого круга заключалась в том, что он жил в своем собственном интеллектуальном и духовном мире: «Малый Народ» среди «Большого Народа». Можно было бы сказать — антинарод среди народа, так как мировоззрение первого строилось по принципу ОБРАЩЕНИЯ мировоззрения второго. Именно здесь вырабатывался необходимый для переворота тип человека, которому было враждебно и отвратительно то, что составляло корни нации, ее духовный костяк»[36].

Из письма Белинского видно, что «малый народ» в это время уже совершенно отчетливо чувствует свою силу в государстве и присвоил себе право называться «благородным»: книга «возбудила негодование во всех благородных сердцах»! В этом слое общества сформировалась своя религия, в которой нет «общности» между Христом и «какой-нибудь, а тем более православною церковью». Белинский от имени всего своего сообщества утверждает, что «знает», в чем нуждается русский народ, и готов вести его по пути революции. Наконец, самое важное, о чем говорит Белинский в своем письме Гоголю, это то, что такое понимание, такое мировоззрение и такое отношение к традиционной религии проникло в гимназическую среду. Т. е.

вырастает новое поколение воспитанных в идеалах «малого народа» людей, со всеми вытекающими отсюда последствиями.

В таких условиях система духовной безопасности фактически парализована, и начинается распад властной структуры государства. Сама власть расколота и парализована. Репрессивный аппарат только провоцирует недовольство, ничего не решая по существу. Наоборот, истинной властью над умами и совестью людей обладают представители «малого народа», реализующие свои религиозные и политические устремления, облекаемые в приемлемые для простого народа идеологические клише.

Даже активная охранительная деятельность на посту министра народного просвещения графа Уварова не дала существенных результатов. В конце 40-х гг., когда в Европе начались революции, стало очевидно, что попытка Уварова противопоставить революционной угрозе воспитание преданности престолу и Церкви не удалась. Крамола все шире проникала в Россию. Начиналась эпоха студенческих волнений, гимназических беспорядков и смут даже в духовных учебных заведениях.

«Малый народ» стал приуготовлять условия к легализации и господству новой религии, полномасштабному уничтожению православной Церкви и традиционной культуры, переписыванию истории России в угоду своих далеко идущих целей окончательного разрушения государства.

ПРИМЕЧАНИЯ:

[1] Очерки истории российского образования: К 200-летию Министерства образования Российской Федерации: в 3 т. Т.1. /Министерство образования Российской Федерации.- М:МГПУ, 2002– стр.7.

[2] Вишленкова Е. А Религиозная политика в России. Первая четверть 19 века. Автореф. дис. на соисканеи ученой степени д-ра ист. наук. Казань, 1999.

[3] Кондаков Ю. Е. Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века – М.: Издательство РГПУ им.АИ.Герцена 2005

[4] Кондаков Ю. Е. Философско-религиозные взгляды, общественно-политическая и церковная деятельность архимандрита Фотия (Спасского) http://www.rusk.ru/st.php?idar=7120

[5] Мартынов И. Биография гр. П.В. Завадовского//Сын Отечества. – СПб. 1831. Т. XIX.

[6] Брокгауз и Эфрон Энциклопедический словарь.

[7] Флоровский Г. В., прот. Пути русского богословия. – Киев: Христианско-благотворительная ассоциация «Путь к истине», 1991. – стр. 130.

[8] Очерки истории российского образования: К 200-летию Министерства образования Российской Федерации: в 3 т. Т.1. /Министерство образования Российской Федерации. –М:МГПУ, 2002 – стр.74.

[9] Цитируется по «Очерки истории российского образования: К 200-летию Министерства образования Российской Федерации: в 3 т. Т.1. /Министерство образования Российской Федерации. – М.:МГПУ, 2002. – стр. 76.

[10] Брокгауз и Эфрон Энциклопедический словарь.

[11] Бердяев Н. А. Жозеф де Местр и масонство. //Путь. – Париж Июнь-июль 1926, №4, с.183-187.

[12] Роберто Франческо Ромоло Беллармино (1542 - 1621) - учёный-иезуит, кардинал и Великий Инквизитор Католической Церкви. Главный обвинитель в процессе Дж. Бруно, руководитель первого процесса над Галилеем в 1613-1616 годах. Канонизирован в 1930 году, объявлен в католицизме Учителем церкви в 1931 году.
[13] Проскурин А.П. Орден в России: история ненависти и любви. http://www.polemics.ru/articles/?articleID=7636&hideText=0&itemPage=1
[14] Селянинов А. Тайная сила масонства. – Москва 2000. – стр. 133.
[15] Флоровский Г. В., прот. Пути русского богословия. – Киев: Христианско-благотворительная ассоциация «Путь к истине», 1991. – стр. 122.
[16] Башилов Б. (Поморцев М.А.) Александр I и его время.
http://rus-sky.com/history/library/alexandr.htm#XIII.
[17] В конце 1810 года вступил в масонскую ложу «Елизаветы к добродетели», в 1814 году был членом масонской ложи во Франции. С 1816 года член ложи «Трёх добродетелей», с июня 1817 года до августа 1818 года - наместный мастер ложи. Состоял членом организации «Священная артель», был основателем Союза спасения, членом Военного общества.
[18] В 1816 гг. один из основателей первой тайной декабристской организации «Союз спасения». В 1818 г. он входит в состав «Союза благоденствия», а затем избирается членом думы Северного общества. С.П.Трубецкой был избран военным руководителем (диктатором), готовящегося восстания
[19] (Масон с 1812 года, то есть с 19-ти лет. Вначале член ложи «Соединенных друзей» и «Трех добродетелей» в Петербурге (1816 – 1817). Затем – член «Союза спасения», затем – «Союза благоденствия» (Коренного совета) и, наконец, – организатор и глава Южного общества. Автор «Русской Правды» как основы будущей Конституции государства Российского)
[20] один из видных деятелей Союза спасения. Союза благоденствия и Северного общества
[21]http://chibl.ru/lib/study/history/Brachev v.S. – Masony v rossii ot petra I Do nashikh dnej 25.html
[22] Флоровский Г. В., прот. Пути русского богословия. – Киев: Христианско-благотворительная ассоциация «Путь к истине», 1991. – стр.136.
[23] Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т.1. 1802 – 1825. – СПб., 1864. – стр. 107.
[24] Кондаков Ю. Е. Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века – М.: Издательство РГПУ им. АИ. Герцена. 2005.
[25] Сухомлинов М.И. Исследования и статьи по русской литературе и просвещению. Т.1. – СПб, 1889. – стр.165.
[26] Кондаков Ю. Е. Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века – М.: Издательство РГПУ им.АИ.Герцена. 2005.
[27] См. Брокгауз и Эфрон. Энциклопедический словарь.
[28] Стрижев А. Н. Архимандрит Фотий (Спасский): Жизнь для России православной. http://www.portal-slovo.ru/history/35477.php
[29] Там же.
[30] Флоровский Г. В., прот. Пути русского богословия. – Киев: Христианско-благотворительная ассоциация «Путь к истине», 1991. – стр.133.
[31] Очерки истории российского образования: К 200-летию Министерства образования Российской Федерации: в 3 т. Т.1. /Министерство образования Российской Федерации.- М:МГПУ, 2002. -стр. 144.
[32] Рождественский С.В. Краткий обзор деятельности Министерства народного просвещения. 1802-1902. – СПб., 1902. – Стр. 177
[33] Там же.
[34] Очерки истории российского образования: К 200-летию Министерства образования Российской Федерации: в 3 т. Т.1. /Министерство образования Российской Федерации.- М:МГПУ, 2002. -стр. 184.

[35] Флоровский Г. В., прот. Пути русского богословия. – Киев: Христианско-благотворительная ассоциация «Путь к истине», 1991. – стр. 249,250.

[36] «Малый народ» – это не этническая, а социальная категория. Понятие «малого народа» подробно рассматривается у И. Р. Шафаревича в его работе «Русский вопрос»: Шафаревич И. Р. Русский вопрос. Соч. в трех томах. Т. 2. – М.: Издательская и рекламно-информационная фирма «Феникс»,1994. – 512 с. (орфография и выделения шрифтом в цитате – И.Р.Шафаревича).

Иеромонах Авель (Усачев)

РОЛЬ КЛАССИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ДЕЛЕ ДУХОВНОГО ВОЗРАСТАНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Иеромонах Авель (Усачев).

Постижение смыслов — усвоение их рассудком, переживание в сердце, есть удел всех людей. И тем бытие краше, тем глубже и значительнее, чем возвышеннее эти смыслы, чем сильнее зовут они к блаженной вечности, к соединению с Богом.

В настоящее время человечеством накоплены огромные знания об окружающем вещественном мире; христианскими подвижниками всех времен оставлены писания с бесценным опытом внутренней духовной жизни, который помогает преодолевать внутреннюю поврежденность грехами и делаться способными к восприятию неоценимого сокровища — благодати Святого Духа.

По милости Божией во многих странах мира, и особенно в нашем Отечестве, сегодня все желающие имеют невозбранную возможность приникнуть к источнику духовного просвещения, который обретается в лоне Православной Церкви. Получить духовное образование можно также и в светских школах, действующих на всех уровнях, но, несмотря на это, число малообразованных и вовсе необразованных людей с каждым годом все увеличивается, а сообщество ученых-специалистов все более и более пополняется людьми с довольно ограниченным, узкопрофильным кругозором. В чем же причина?

Известно, что образование складывается из двух составляющих: научения и воспитания. И именно воспитание в значительной степени формирует культурный уровень человека, прививает вкус к прекрасному, венец которому сам Бог; помогает вырабатывать качества, необходимые для освоения этого прекрасного: усидчивость, целеустремленность, основательность в изучении и проч.

Светские образовательные учреждения по преимуществу не воспитывают, а научают, тем самым выпуская из своих стен людей условно или не вполне образованных, которые, обладая знаниями, помогающими содержать себя и свою семью, обычно далеки от понятий о патриотизме, о жертвенном служении своему Отечеству,о служении во имя благополучия, в первую очередь духовного, своих граждан.

При должной организации дела эту проблему успешно разрешала и в настоящее время может разрешать система классического школьного образования, где ученикам наряду с предметными знаниями прививаются верные ценностные ориентиры, помогающие отличить добро от зла, воспитать в себе любовь к созидательному труду на благо своего народа, и, вместе с тем, сообщаются фундаментальные сведения о разнообразных науках. Все это научает творчески и глубоко мыслить, применять принципы и положения, добытые в какой-либо отдельной сфере, в других областях жизни. Так, например, в классических гимназиях XIX – начала XX столетия особое внимание всегда уделялось изучению древних языков, что развивало у школьников способность глубоко и творчески мыслить.

Главной задачей в стройном образовательном процессе обучения должно быть воспитание. Образование не может быть не духовным, потому что уже в основе понятия «образование» лежит слово «образ». Известный педагог протоиерей Евгений Шестун рассматривает образование как восстановление целостного человека, предполагающее развитие всех его сих, всех его сторон, соблюдающее иерархический принцип в устроении человека. Иерархический принцип требует такого устроения человека, при котором образ Божий может раскрыться в нем во всей силе, во всей полноте.[1] Однако подавляющее большинство светских учёных и педагогов традиционно рассматривают образование прагматично, как систему приобретённых в процессе обучения знаний, умений, навыков, способов мышления,[2] а также как процесс педагогически организованной социализации, осуществлённой в интересах личности и общества.[3] Воспитание же можно определить как целенаправленное, систематическое, организованное воздействие на личность для её изменения в соответствии с поставленными задачами.[4] Нравственное воспитание составляет главную задачу воспитания, гораздо более важную, чем воспитание ума. Православная педагогика расширяет это понятие, определяя воспитание как процесс воцерковления личности. При этом воцерковить

значит освятить светом веры весь круг представлений практическую жизнь человека, положить в основу жизни не цель развития личности, а цель спасения человеческой души.[5]

Известно, что в настоящее время общество поражено недугом так называемого «клипового мышления», навязываемого СМИ, когда сведения преподносятся короткими, логически не связанными друг с другом фрагментами, отчего ум человека приучается часто переноситься с одного предмета на другой, и начавшая было развиваться мысль прерывается.

В результате человек становится пассивным потребителем информации, неспособным ее осмыслить и выработать к ней отношение, исходя из духовных ценностных ориентиров. Эта информация начинает управлять им по законам экономического рынка, вызывая навязанные извне представления и пристрастия.

Противостать такому пассивному восприятию информации может человек, сформировавшийся как личность, т.е. человек, которому привита любовь к истинно-прекрасному, кто имеет душу, способную глубоко и тонко чувствовать, обстоятельно мыслить.

Духовная составляющая в процессе обучения классических гимназий представлена в первую очередь в стройной концепции, состоящей из трёх блоков дисциплин, которые соединяет предмет Закона Божия. Системность построения учебного процесса позволяет равномерно и сообразно возрасту развивать умственные способности и душевные качества учеников.

Самое главное, что должно обеспечить образование, согласно уставам гимназий, — формирование у учащихся общего взгляда на мир и место в нём человека. При этом главная идея состоит в том, чтобы ни одна сторона человеческой души не оставалась в процессе образования нетронутой, то есть образование предполагает разностороннее развитие способностей ученика. Это развитие обеспечивается логической, хронологической, содержательной и структурной связями между учебными дисциплинами. В классических школах предметы преподавались не по отдельности, а в комплексе, в непосредственной связи друг с другом. Так, например, курс географии был параллелен курсу истории. Так же было организовано и преподавание языков: занятия латынью и греческим призваны были содействовать расширению лексики, а навыки работы с древними текстами позволяли легче осваивать синтаксис русского языка. Этот подход позволял при сложности и многопредметности курса не перегружать учащихся. Основательность в изучении предметов достигалась также распределением их по классам сообразно возрасту учеников и назначением соответствующего времени на изучение отдельных предметов. В результате подобного системного подхода к образованию ребёнок и получал тот необходимый комплекс знаний, который правильно формировал его мировоззрение.

Однако главным было воспитание гимназистов в духе религиозно-нравственном, в духе преданности Отечеству, в стремлении ко всему истинному и честному. Именно поэтому образовательная система гимназий восприняла лучшие традиции православной педагогики. Духовность была стержнем учебно-воспитательного процесса. Педагогический Совет и наставники были озабочены не только интеллектуальным уровнем развития своих учеников, но в гораздо большей мере их духовной крепостью, нравственными качествами. Именно поэтому гимназия становилась не просто общеобразовательным учебным заведением, а школой жизни. Талантливые педагоги помогали раскрытию способностей не менее талантливых учеников.

Большое внимание уделялось также эстетическому и культурному воспитанию.

Естественно, были и минусы в гимназическом устройстве, были периоды неустроенности, были невнимательные руководители и преподаватели. Но, несмотря на это, именно гимназии являлись культурными, образовательными и научными центрами своего времени.

Одним из направлений модернизации и реформирования светской школы на современном этапе является обновление содержания общего социально-гуманитарного образования, направленное, в частности, на преодоление негативных последствий отказа государства и светской школы в предшествующий период от опоры на ценности традиционной духовной культуры. Культура России исторически формировалась под воздействием Православия, и все ее сферы глубоко связаны с Православием. Поэтому православная культура — одна из важнейших для России областей социально-гуманитарного знания. Являясь исторически ядром традиционной российской культуры, православная культура тесно связана с национальными культурами многих народов России в их историческом развитии и современном состоянии. Без знания основ Православия адекватное освоение ценностей российской культуры, особенно в ее гуманитарном аспекте, невозможно, а приобщение к ним затруднено. Поэтому сегодня актуальной является задача «привлечения в систему образования талантливых специалистов, способных на высоком уровне осуществлять учебный процесс, воспитывать у обучающихся духовность и нравственность»[6].

Сейчас остро возникает интерес к опыту российской педагогики, накопленному в дореволюционный период. Одним из объектов исследований, заинтересовавших отечественных ученых и педагогов, была российская система классического образования. Повсеместно началось внедрение элементов классического образования в деятельность современных общеобразовательных учреждений. Возрождению гимназического обучения способствовал также ряд причин, которые можно назвать образовательными. Во-первых, обращение к инновациям, вызванное объективной потребностью

переосмысления содержания, качества, уровня общего среднего образования в соответствии с современными требованиями. Во-вторых, необходимость освоения новых образовательных технологий. В-третьих, открывшиеся новые перспективы профессионального совершенствования педагогов. В-четвертых,необходимость создания для учащихся оптимальных условий развития личности.

Если сравнить современные образовательные потребности общества с потребностями конца XIX — начала XX вв., то мы увидим некоторое сходство. Например, требования использования разнообразных форм и видов образования, учета разнообразных интересов и способностей учащихся и создания оптимальных условий для их развития выдвигались и тогда, и теперь. Однако особенностью современного периода является изменение роли государства в сфере образования и усиление влияния общественного мнения на процесс его реформирования, что выражается в отказе от партийных и классовых приоритетов, в предоставлении большей свободы при организации педагогического процесса. Современное классическое образование появилось как ответ на настоятельную духовную потребность части общества, которая культурные ценности и образование ставит выше материального процветания. Поэтому, по мнению современных сторонников классического образования, классические гимназии не должны быть распространенным типом общеобразовательного учебного заведения. Ведь именно отсутствие разнообразных общеобразовательных учебных заведений, которые удовлетворяли бы запросам различных социальных групп и слоев, а также привилегированное положение дореволюционной классической гимназии дискредитировали принципы классического образования. Уже в конце XIX века многие педагоги говорили о необходимости оживления, «одухотворения» учебного педагогического процесса, в том числе об отказе от неотступного следования определенной методике, бездушных экзаменов, безличного заучивания фактов из разных областей знания, недопустимости превращения школы в «канцелярию» и восприятия учителя только как специалиста. Выпускник рязанской гимназии XIX века Н.С.Корвин-Круковский писал по этому поводу: «Расширение преподавания русского языка, новейшей русской и иностранной литературы, естествознания, новых языков, иная, научная постановка преподавания истории и т.д. — вот те меры и способы, которые смогут превратить сухую, безжизненную гимназию нашего времени в общеобразовательное в истинном смысле слова заведение будущего и сделать его привлекательным для учеников»[7].

Естественно, перенесение опыта классических гимназий не должно быть слепым копированием. Как отмечал известный русский педагог Н.Х.Вессель, «воспитание и обучение должно постоянно сообразовываться с состоянием просвещения в известное время»[8].

Обучение детей в классической гимназии способствует тому, что не оставляется у них без внимания ни одна сторона души, но каждой дается всестороннее развитие. Неслучайно здесь изучаются древнегреческий и латинский языки, связывающие нас с православной Византией и христианским Западом, с богатым античным культурным наследием.

Директор Греко-латинского кабинета г. Москвы Ю.А. Шичалин говорит, что «занятия латынью и древнегреческим призваны содействовать расширению лексики учащихся, а навыки работы с текстом, которые отрабатываются при изучении древних языков, позволяют легче осваивать синтаксис русского языка. Помимо этого гимназисты знакомятся не только с современным русским языком, но и с церковнославянским, что также делает их представление о родном языке гораздо более полным».[9]

Благодаря этому, выпускники гимназий без затруднений могут изъясняться содержательными монологами, что у выпускников общеобразовательных школ приходится наблюдать весьма редко.

Если же посмотреть на человека в свете его предназначения — как на словесное существо, призванное к духовному возрастанию, основанному на борьбе с пороками своей души и стяжании Христоподобных добродетелей, — станет понятным, как насущно необходимы человеку в этом деле добротное, фундаментальное образование, т.е. образование, понимаемое как совокупность научения и воспитания.

Ведь человек может потерять от неупотребления волю, память, сообразительность — все духовные способности. И самым, конечно, страшным является для человека омертвение духовной жизни. Мало — помалу теряется память о Боге, о нравственном законе, утрачиваются любовь к правде, отвращение ко греху, сердечная чуткость к моральным вопросам.

Классическое же образование, по типу старого гимназического, может играть большую роль в духовном становлении человека, потому что в таком образовании главное место уделяется духовно-нравственному воспитанию. Без такого воспитания человек не может вырасти в гармонично развитую личность, не может правильно использовать накопленные при обучении знания, правильно определить свое место в окружающем мире и т.п. Обучение по системе гимназического образования является одним из способов гармоничного сочетания предметного обучения и воспитания, поэтому этот способ обучения следует всесторонне изучать, а накопленный в прежние времена опыт и положительный опыт современного гимназического образования дают широкие возможности для этого изучения.

ПРИМЕЧАНИЯ:

[1] Священник Евгений Шестун. Православная педагогика. – с. 32-33.
[2] Подласый И. П. Педагогика. Кн. 1 – с.27 или Ожегов С. И. и Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка – с. 436.
[3] Российская педагогическая энциклопедия. Т. 2 – с. 62-63.
[4] Педагогика. Учебное пособие для студентов педагогических вузов и педагогических колледжей / Под ред. П. И. Пидкасистого – с.453 или Ожегов С. И. и Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка – с. 98.
[5] Священник Евгений Шестун. Православная педагогика. – с. 31-32.
[6] Национальная доктрина образования в Российской Федерации.//Директор школы.2001.№1.стр. 100
[7] Ф. 609. Оп. 93-111(111). Св. 182. Д. 5. Воспоминания о Рязанской гимназии бывшего ученика Н. С. Корвин-Круковского. С. 18
[8] Вессель Н.Х. Педагогические сочинения. М. 1959, 183 с.
[9] vos.1september.ru *Юрий Анатольевич и Елена Федоровна Шичалины.* О проблеме классического образования.

Кирьянова Т.Ю.

О ПРОБЛЕМЕ ОРТОДОКСАЛЬНОСТИ МИРОВОЗЗРЕНИЯ С.А. ЕСЕНИНА

Кирьянова Татьяна Юрьевна, научный сотрудник Государственного музея-заповедника С.А. Есенина, выпускница отделения теологии Рязанского госуниверситета им. С.А. Есенина 2010 года.

Имя знаменитого русского поэта Сергея Александровича Есенина по праву занимает одно из самых почётных мест среди имён русских поэтов XX века. За свою не слишком долгую жизнь Есенин смог высказаться не только как лирик (хотя приобрёл литературную славу именно своими лирическими произведениями), но и как драматург, прозаик, публицист и даже автор научного трактата. Произведения С.А. Есенина завоевали себе большую популярность и в среде интеллигенции, и у широкого читателя. Но по сей день споры вокруг личности и наследия Есенина продолжаются, и его произведения трактуются весьма неоднозначно.

Если в советское время этот автор представлялся литературоведами как певец «коммуной вздыбленной Руси», то в наши дни у многих исследователей появилась тенденция изображать Сергея Есенина глубоко верующим православным христианином или даже страстотерпцем. Небезынтересно, что в сети Интернет появился анонимный Акафист мученику Сергию Рязанскому[1].

Нам думается, что все эти противоречивые точки зрения возникают из-за неизученности религиозного мировоззрения С. А. Есенина.

В данной статье мы бы хотели обратить внимание на то, насколько ортодоксальным было

мировоззрение Есенина в разные периоды его творческого пути и как изменения в сознании поэта отражались на его произведениях.

В автобиографии Сергея Есенина, приводимой И. Розановым в воспоминаниях, обращают на себя внимание следующие строки: «Рано посетили меня религиозные сомнения. В детстве у меня были очень резкие переходы: то полоса молитвенная, то необычайного озорства, вплоть до желания кощунствовать и богохульствовать.

И потом и в творчестве моем были такие же полосы: сравните настроение первой книги хотя бы с "Преображением"»[2].

Действительно, противоречивое отношение к религии наблюдается у поэта на всём протяжении жизни.

В юности он одно время увлекался учением Л.Н. Толстого. Есенинское толстовство было непродолжительным, но сильным. Юный поэт пытается самостоятельно познать истину и, как ему кажется, достигает желаемого. В письме школьному товарищу Г. Панфилову от 23 апреля 1913 года Сергей Есенин пишет: «Я человек, познавший Истину, я не хочу более носить клички христианина и крестьянина, к чему я буду унижать свое достоинство. *Я есть ты. Я в тебе, а ты во мне* (курсив автора. — Т.К.). То же хотел доказать Христос, но почему-то обратился не прямо непосредственно к человеку, а ко Отцу, да еще небесному, под которым аллегорировал все царство природы. Как не стыдны и не унизительны эти глупые названия?»[3]

Хотя в ранней лирике поэта много образов, связанных с храмом, его внутренним убранством, церковной символикой, службой, но хотелось бы выделить стихотворение 1914 года «Не ветры осыпают пущи...», в котором поэт выражает свое мировоззрение:

Я вижу — в просиничном плате,
На легкокрылых облаках,
Идет возлюбленная Мати
С Пречистым Сыном на руках.
Она несет для мира снова
Распять воскресшего Христа:
«Ходи, мой сын, живи без крова,
Зорюй и полднюй у куста»[4].

Пожалуй, смысловым центром этого стихотворения являются строки о распятии воскресшего Христа, которые можно понять и в ортодоксальной традиции как сораспятие Христу и принесение себя и мира в жертву Богу. Но идея новой жертвы, нового распятия так овладеет впоследствии воображением поэта, что он вскоре разовьёт её в революционно-романтических поэмах 1917–1919 годов.

Увлечение представителей русской интеллигенции старообрядчеством и сектантством известно. И Сергей Есенин не избежал очарования этими

религиозными движениями. Часто поэт пытается соединить свои ощущения с чужими идеями, и тогда в его стихах появляются мистические «туман», «мгла», «вечная правда», нечто «незримое» и «нездешнее», но когда он говорит о конкретном, он не может удержаться от обилия теплых чувств, связанных с реалиями православного образа жизни русского человека:

Не за песни весны над равниною
Дорога мне зеленая ширь —
Полюбил я тоской журавлиною
На высокой горе монастырь.
.....
Кроток дух монастырского жителя,
Жадно слушаешь ты ектенью,
Помолись перед ликом Спасителя
За погибшую душу мою.
I, 22–23

И таких пронзительных строк в стихах этого периода у поэта немало.

Несмотря на то, что душа юноши тянется к привычному ему миру, наполненному предметами и символами православия, на то, что он находит в нем благодатную радость, критически настроенный молодой ум не без чужого влияния блуждает в поисках новых бога, веры и религии. Отсюда вполне естественным выглядит переход поэта к богоборчеству.

Революционные события захватили его своей масштабностью, возможностью осуществления «рая» на земле. Поэт почувствовал себя пророком «третьего» завета, призванным возвестить миру новую веру.

В.С. Чернявский вспоминал: «Идея избранничества томила его руку зудом мировых размахов, эсхатология крестьянской Валгаллы... была его единственной религией; он был весь во власти образов своей «есенинской Библии»; его пророческое животное — рязанская красная корова, именем которой он поражал салоны, — с растущим задором возводится им в символ божества»[5].

Сергей Есенин подчёркивал своё отношение к Библии скорее как к поэтическому произведению. По словам Вс. Рождественского, Есенин признавался: «Школу я кончал церковноприходскую, и нас там этой Библией, как кашей, кормили. И какая прекрасная книжища, если её глазами поэта прочесть! Мне понравилось, что там всё так громадно и ни на что другое в жизни не похоже... Я из Исайи целые страницы наизусть знал...»[6]

Поэтому утверждение новой веры без библейских образов и сюжетов немыслимо для поэта, вот только он имеет горячее желание если не переписать Библию целиком по-своему, то вложить собственный смысл (в связи с наступившей новой эпохой) в некоторые описанные в ней события. Читаем, например, в поэме «Певущий зов»:

Радуйтесь!
Земля предстала
Новой купели!
Догорели
Синие метели,
И змея потеряла
Жало.
II, 26

Последние строки явно отсылают нас к цитате из послания апостола Павла: «Смерть! где твоё жало? ад! где твоя победа?» (1 Кор. 15:55) Эти слова связаны с воскресением Христа и сошествием Его во ад. Их поэт, правда, применяет к «новому» рождению и крещению всего мира:

В мужичьих яслях
Родилось пламя
К миру всего мира!
Новый Назарет
Перед вами.
Уже славят пастыри
Его утро.
Свет за горами...
II, 26–27

М.М. Дунаев так пишет о есенинском видении «обновлённого» мира: «Надежда на земное обновление и счастье соединяется с евангельским видением мира. Облик будущего навязывается как рай на земле. Новый Назарет — одна из наивных форм обыденных для той поры хилиастических мечтаний... Скоро образ Нового Назарета преобразуется в идею Инонии, в стилизацию под народную утопию в кощунственно-богоборческом толковании»[7].

Русским поэтам было свойственно видеть в революционных событиях начало коренного преобразования мира. Без образа Иисуса Христа Есенин не может представить начала новой эпохи.

В написанной в октябре 1917 года поэме «Пришествие» поэту видится Сын Божий, Который вновь отправляется на страдания, но уже из России («Руссии»). Но ни апостолы, ни другие ученики не следуют за Ним. Он одинок.

О каком же христе идёт речь в произведении?

Вряд ли о Сыне Божием, т. к. второе пришествие Христа, Им Самим предреченное, произойдёт иначе. В Евангелии есть предостережение об обманах последних времён: «Тогда, если кто скажет вам: вот, здесь Христос, или там, — не верьте. Ибо восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных». (Мф. 24: 23–24) Очень верно, на наш взгляд, О.Е. Воронова высказывается о

«еретической по своим истокам есенинской интерпретации “второго распятия”».[8]

Искупительная жертва уже принесена, и искуплённому человечеству, чтобы войти в Царствие Божие, которое «не придёт... приметным образом» (Лк. 17: 20), нужно только распятие собственной плоти. «Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями», — писал ученикам апостол Павел (Гал. 5:24).

Поэт же ожидает новой искупительной жертвы в виде телка, коровьего бога:

Холмы поют о чуде,
Про рай звенит песок.
О верю, верю — будет
Телиться твой восток!
II, 51

Мотив «теления» так захватил поэта, что поэму «Преображение» он начинает призывом, который удивил и даже шокировал публику:

Облаки лают,
Ревёт златозубая высь...
Пою и взываю:
Господи, отелись!
II, 52

В отличие от некоторых современных исследователей, которые видят в этих строках некое ожидание Христа, современник Есенина поэт В.Ф. Ходасевич не поддался на кажущееся есенинское христианство и обратил внимание на языческую основу этой «новой» веры: «...Есенин обращался к своему языческому богу с верою и благочестием. Он говорил: “Боже мой, воплоти свою правду в Руси грядущей”».[9]

Правда его должна прийти посредством «светлого гостя» — всё того же коровьего бога, который устроит земной рай. «...Несомненно, — пишет далее критик, — что и телок есенинский, как ни неприятно это высказать, есть пародия Агнца. Агнец — закланный, телок же благополучен, рыж, сыт и обещает благополучие и сытость...

Таково будет царство телка. И оно будет — новая Русь, преображённая, иная: не Русь, а *Инония* (курсив автора. — Т.К.)».[10]

Задуманная в конце 1917 г. поэма «Инония» была готова уже в январе 1918-го. «Есенинская библия» полностью захватила поэта.

Точнее, чем В.Ф. Ходасевич, пожалуй, об «Инонии» не скажешь: «Поэма получилась открыто антихристианская и грубо кощунственная... Есенин в «Инонии» отказался от христианства вообще, не только от *«исторического»*, а то, что свою истину он продолжал именовать Иисусом, только «без креста и мук», с христианской точки зрения было наиболее кощунственно».[11]

Не устрашуся гибели,
Ни копий, ни стрел дождей, —
Так говорит по Библии
Пророк Есенин Сергей.
II, 61

Мы не будем приводить следующие строки, хорошо известные читателям поэмы, в которых поэт фактически отрекается от Христа, извергая из уст Его Тело. Часто в оправдание автора приводят дневниковую запись А.А. Блока, появившуюся на следующий день после беседы с Есениным и от его лица: «Я выплёвываю Причастие (не из кощунства, а не хочу страдания, смирения, сораспятия)»[12]. Видимо, так Есенин объяснял Блоку своё богоборчество. Исследователи творчества поэта, к сожалению, также склонны не только не видеть кощунства в этих строках, но и объяснять действия лирического героя (с которым слит сам поэт) исключительно борьбой с «исторической» церковью (Анти-Христом, по Р.В. Иванову-Разумнику).

Но Сергей Есенин не мог не понимать сущности Евхаристии. Причастие — это принятие верующим не хлеба и вина, а истинного Тела и Крови Христовых. И извергающий Причастие извергает и Самого Христа. Поэтому, отрекаясь от «старого» христианства, поэт начинает с самого главного: он отрекается от Самого Христа, а затем и от спасения через страдания и муки (но другого спасения нет и быть не может). Апостол Павел пишет: «Неужели не знаете, что все мы, крестившиеся во Христа Иисуса, в смерть Его крестились?» (Рим. 6:3) И хотя Сергей Есенин пытался оправдаться, что не из кощунства писал эти строки, но без «страдания, смирения, сораспятия» христианства нет.

Град Инония — это интерпретация нового Иерусалима, Царства Небесного. В Откровении Иоанна Богослова есть его описание: «И увидел я новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет. И я, Иоанн, увидел святый город Иерусалим, новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего» (Откр. 21:1–2). У Есенина в Инонии тоже будут новая соха, новый звон колосьев, новые сосны, новый бог — новое небо и новая земля... Но в стихотворении этого же года поэт скажет с сожалением: «И небо и земля всё те же,// Всё в те же воды я гляжусь...» (IV, 178). Как бы ни хотелось ему быстрее увидеть изменение мира, но пророчество оказалось ложным.

«Пророк Есенин Сергей» ещё надеялся на кого-то, кому так и не нашёл имени, кто станет предтечей «нового Исуса», кто пообещает новую веру, кто покажет «новый Назарет» и «нового Спаса». Но заканчивается поэма только верой в самого человека:

Наша вера — в силе.
Наша правда — в нас!
II, 68

Поэма Есенина «Сельский часослов» продолжает развивать тему Инонии, но от богоборческих угроз и призывов верить в самого человека поэт переходит совсем к другому тону: молящему, плачевному. Страдающую Родину он уподобляет Христу, претерпевающему крестные муки.

Но «пророк» остаётся верен своим мечтам о земном рае. Он приветствует гибель Руси:

Тайна твоя велика есть.
Гибель твоя миру купель
Предвечная.
.....
Гибни, край мой!
Гибни, Русь моя,
Начертательница
Третьего
Завета.
IV, 174–175

Автор мыслит себе Русь местом рождения «третьего» завета. Правда, он не объясняет, для чего необходим этот «новейший» завет и новый Мессия.

Деве твоей Руси
Новое возвестил я
Рождение.
Сына тебе
Родит она...
Имя ему —
Израмистил[13].
IV, 176

Устами пророка Исаии возвещал когда-то Господь о рождении Спасителя: «Се, Дева во чреве приимет и родит Сына, и нарекут имя Ему Еммануил, что значит: с нами Бог». (Мф. 1:23) Теперь же «пророк» возвещает о рождении в новой Руси некоего миста («носителя эзотерического знания, владеющего тайной слова»).[14]

Сам «пророк» не уверен в том, что рождение состоится, он сомневается в этом, но со всей горячностью сердца пытается убедить соотечественников в действительности своих ожиданий.

Понимая, что художественные произведения не могут вполне ясно выразить его мировоззрение, поэт в сентябре-ноябре 1918 года пишет теоретическую работу «Ключи Марии», где разъясняет, как нам думается, не только свою творческую позицию, но и излагает основы своего религиозного мировоззрения.

Опираясь на труды известных фольклористов, также используя идеи антропософов (в частности, из книги Р. Штейнера «Мистерии древности и

христианство»), поэт призывает вспомнить языческую основу художественного творчества славян и всего образа их жизни. При этом он всё-таки не отказывается от христианских понятий и символов, но так же, как и в лирике, пытается интерпретировать их по-своему.

«Всё от древа — вот религия мысли нашего народа, но празднество этой каны и было и будет понятно весьма немногим» (V, 190), — утверждает автор. Мысль «всё от древа» христианская по своей сути, но не в том понятии, которое вкладывает в неё Сергей Есенин. «*Древо жизни* (здесь и далее курсив автора. — Т.К.), насаждённое Богом в раю, — пишет святой Иоанн Дамаскин, — предызобразило этот *честный* крест. Ибо, так как смерть [вошла] чрез посредство *древа*, то надлежало, чтоб чрез древо же были дарованы жизнь и воскресение».[15]

Но «древо» по Есенину — первоначально «семья», «род», а затем и долгожданный земной рай, который поэт именует социализмом. «Будущее искусство расцветет в своих возможностях достижений как некий вселенский вертоград, где люди блаженно и мудро будут хороводно отдыхать под тенистыми ветвями одного преогромнейшего древа, имя которому социализм, или рай...» (V, 202).

Исследователями отмечалась близость этих рассуждений к антропософии Р. Штейнера. Так поэту удаётся в одной работе совместить и языческую, и антихристианскую философию.

Желание более совершенного учения, чем христианство, уводит поэта в дебри умствования. Для избранных, владеющих тайным учением, сокрытым от непосвящённых, нужен, по мнению поэта, не только свой особый «христос», но и «святой дух-мистизм».

Две последние поэмы Сергея Есенина «Небесный барабанщик» и «Пантократор» завершают цикл революционно-романтических поэм:

Славь, мой стих, кто ревёт и бесится,
Кто хоронит тоску в плече —
Лошадиную морду месяца
Схватить за узду лучей.
Тысячи лет те же звёзды славятся,
Тем же мёдом струится плоть.
Не молиться тебе, а лаяться
Научил ты меня, Господь.
II, 73

Так с прославления бесноватых начинается поэма. Именно от них, «кто ревёт и бесится», ждёт поэт изменения мира. Неприятие вызывает, видимо, постоянство Вселенной («По определениям Твоим всё стоит доныне, ибо всё служит Тебе» (Пс. 118, 91); «Чрез Него всё успешно достигает своего назначения, и всё держится словом Его» (Сир. 43, 28). Поэт восстаёт здесь не столько против

Самого Бога, сколько против действий Промысла Божия: мирохранения и мироправления. Сама перспектива изменения «земной орбиты», соединения земли с небом его захватывает своей масштабностью.

Однако тоска по небесной стороне таилась в душе поэта, и в результате почти одновременно с кощунственными появляются удивительно проникновенные строки:

Душа грустит о небесах,
Она не здешних нив жилица.
Люблю, когда на деревах
Огонь зелёный шевелится.
I, 138

Идея революционного преобразования мира не осуществилась. «Есенинская библия» так и не смогла объяснить, для чего нужна «новая вера» и на чём она возведёт своё основание. «Пророк Есенин Сергей» оказался лжепророком, Инония не настала.

Начинается новый период — разочарования, почти отчаяния и неоднократных попыток примирения с советской действительностью и самим собой.

Исследователями не раз отмечалось, что есенинская лирика 20-х гг. наполнена исповедальными и покаянными мотивами. Расставшись навсегда с родным краем и со своей детской верой, поэт чувствует, что заменить образовавшуюся в душе пустоту ничем не может. Несмотря на попытку себя оправдать, он понимает всю пагубность выбранного им пути. Очень показательно в этом отношении стихотворение 1923 года «Мне осталась одна забава...»:

Мне осталась одна забава:
Пальцы в рот и весёлый свист.
Прокатилась дурная слава,
Что похабник я и скандалист.
Ах! какая смешная потеря!
Много в жизни смешных потерь.
Стыдно мне, что я в Бога верил,
Горько мне, что не верю теперь.
I, 185

Вот с таким сознанием стыда за свою когда-то детскую чистую веру и с горечью от наступившего безверия живёт поэт в 20-е гг. Неслучайно именно неверие Сергей Есенин обозначает как причину своего душевного разлада.

В богословии удалённость от Бога обозначается как главное последствие первородного греха. «Оторвавшись от Бога, — пишет В.Н. Лосский, — его [человека] природа становится неестественной, противоестественной. Внезапно опрокинутый ум человека вместо того, чтобы отражать вечность, отображает в себе бесформенную материю...»[16] Действительно, после

грехопадения человек, подобно Адаму, скрывающийся от Лица Божьего, создаёт себе «ложные кумиры, более доступные изменившемуся его внутреннему существу...»[17]

Но если отношение поэта к религии в революционные годы почти не вызывает споров, то мнение о том, что 20-е гг. — время возвращения Есенина к Церкви, на наш взгляд, неверно. Ранее поэт фактически отрекается от христианства, но в 20-е годы он мечется между сознанием своей отдалённости от Бога и навязываемым большевиками атеизмом, т.е. верой в социализм.

О своей вере Есенин размышляет довольно часто. Едва очутившись в Берлине в мае 1922 года, поэт написал для печати автобиографию. Он сознательно подчёркивает неприятие православия. Есенин упоминает о росписи стен Страстного монастыря, о растапливании самовара иконами, о негативном отношении к Патриарху Тихону (последние два эпизода остались в допечатной редакции).

После возвращения из-за границы в августе 1923 года поэт пишет очерк «Железный Миргород» — произведение, рассказывающее не только о впечатлениях от посещения Америки, но и содержащее мнение автора о вере своих предков. Есенин отметил и бездуховность американцев, и их неверие в Бога («Там некогда заниматься этой чепухой») (V, 166), но восхищение индустриальной мощью этой страны превысило все эмоции поэта. Причину отставания России от Европы и Америки поэт увидел в «устаревшей» вере. «...Стыдно делается, что у нас в России верят до сих пор в деда с бородой и уповают на его милость» (V, 169), — пишет Есенин. В допечатной редакции очерка есть и более острые выражения поэта о вере.

Временами поэт пытается вновь заставить себя поверить в изменение мира путём коммунистического строительства, что и подталкивало его публично отвергнуть свою религиозность. В предисловии, написанном к намеченному изданию произведений, Есенин скажет: «Я просил бы читателей относиться ко всем моим Исусам, Божьим Матерям и Миколам, как к сказочному в поэзии.

Отрицать я в себе этого этапа вычёркиванием не могу так же, как и всё человечество не может смыть периода двух тысяч лет христианской культуры, но все эти собственные церковные имена нужно так же принимать, как имена, которые для нас стали мифами: Озирис, Оаннес, Зевс, Афродита, Афина и т.д.» (V, 223)

Но Есенин обладал даром проникать в глубины собственной души. Он сумел увидеть тот мрак, который овладевает падшим человеком, и ужаснулся. Поэт признаётся:

Слишком я любил на этом свете
Всё, что душу облекает в плоть...
I, 201

Сергей Есенин не отрицал христианских ценностей, он очень беспощадно относился к своим поступкам. Но, разочаровавшись в кумирах прежних лет, он так и не смог вернуть себе ту детскую веру в Спасителя, которой обладал когда-то. Его сознание уже сделало вывод, что православная вера — это вера отжившей патриархальной деревни.

Сергей Александрович Есенин — поэт сложной и трагической судьбы, автор противоречивых художественных произведений, подкупающих нас своей искренностью и исповедальностью. В связи с этим желание современных исследователей наделить любимого поэта Рязанской земли качествами страстотерпца понятно. Но, по нашему мнению, от исследователя требуется более глубокое изучение тех религиозных верований, которых придерживался сам автор. Иначе анализ его произведений выглядит однобоким и необъективным, что даёт повод трактовать творчество поэта с диаметрально противоположных позиций.

ПРИМЕЧАНИЯ:

[1]Акафист мученику Сергию Рязанскому. URL: http://eseninivera.narod.ru/akafist.html (дата обращения: 1.10.2009).

[2]*Розанов И.Н.* Воспоминания о Сергее Есенине// С.А. Есенин в воспоминаниях современников. В 2-х томах. Т.1. – М.: Худож. лит., 1986. – С.442.

[3]Сергей Есенин в стихах и жизни: Письма. Документы/ Общ. ред. Н.И. Шубниковой-Гусевой; Сост. С.П. Митрофановой-Есениной, Т.П. Флор-Есениной. – М.: ТЕРРА; Республика, 1997. – С.29-30.

[4]*Есенин С.А.* Полное собрание сочинений. В 7-ми томах. М.: Наука – Голос, 1995 – 2002. Т. I. С. 44. Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием только тома и страницы.

[5]*Чернявский В.С.* Три эпохи встреч// Сергей Есенин в стихах и жизни: Вспоминания современников/ Сост. и общ. ред. Н.И. Шубниковой-Гусевой. – М.: ТЕРРА; Республика, 1997. – С. 124.

[6]*Рождественский Вс.* Сергей Есенин// С.А. Есенин в воспоминаниях современников. В 2-х т. Т.2. /Сост. и коммент. А. Козловского. – М.: Худож. лит., 1986. – С.124.

[7]*Дунаев М.М.* Вера в горниле сомнений. Православие и русская литература в XVII – XX веках. – М.: Издательский совет Русской православной церкви, 2003. – С.738.

[8]*Воронова О.Е.* Сергей Есенин и русская духовная культура. – Рязань: Узорочье, 2002. – С.295.

[9]*Ходасевич В.* Есенин.// Русское зарубежье о Есенине: В 2 т. Т.1: Воспоминания/ Вступ. ст., сост. и коммент. Н.И. Шубниковой-Гусевой. – М.: Инкон, 1993. – С. 58.

[10]Там же.

[11]*Ходасевич В.* Указ. соч .- С. 60.

[12]Летопись жизни и творчества С.А. Есенина. В пяти томах. Т.2. 1917 – 1920. Общ. ред. и предисловие А.Н. Захарова. – М.: ИМЛИ РАН, 2005. – С. 82.

[13]В раннем варианте поэмы – *Израмистизм.*

[14]*Воронова О.Е.* Указ. соч. – С.333.

[15]Точное изложении православной веры. Творение св. Иоанна Дамаскина. – М.: «Лодья», 2004. – С. 288.

[16]*Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М.: Центр «СЭИ». Приложение к журналу «Трибуна». Религиозно-философская серия. Выпуск 1, 1991. – С.253.

[17] Цит. по: *Воронов Ливерий, протоиерей.* Грехопадение прародителя и его последствия.// Воронов Ливерий, протоиерей. Догматическое богословие. Клин: Фонд «Христианская жизнь». – С.34.

Протоиерей Димитрий Гольцев

ГДЕ НАХОДИТСЯ СВЯТОЕ СВЯТЫХ? РАСПОЛОЖЕНИЕ ХРАМА

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

При входе на Храмовую Гору, который находится над воротами Баркли, расположена вывеска, запрещающая правоверным иудеям вступать на территорию Храмовой Горы. Причиной данного запрета является отсутствие объективных данных, позволяющих установить точное расположение Святого Святых. В данной статье на основе последних археологических исследований, я постараюсь предположить, где находится Святое Святых?

Храмовый двор

Согласно трактату Миддот, Храм находился внутри Храмового двора, размеры которого были 187 на 135 локтей. Храм (с размерами 100 х 100 х 100 локтей) симметрично располагался внутри двора, в который еще входили Двор израильтян (шириной 11 локтей) и Двор священников (с такой же шириной) (см. рис.1). Позади Храма, в западном конце двора, было свободное место в 11 локтей (Миддот, 2.6; 5.2) (см. рис.2). Таким образом, расположение Храма внутри двора на Храмовой Горе определяется достаточно четко. Уточнить местонахождение Храма помогает еще одно место в Миддоте: «Размеры Храмовой Горы были пятьсот локтей на пятьсот локтей. Самое большое (открытое) пространство было на юг, второе по величине на восток, третье — на север, и самое маленькое

(открытое пространство) на запад. Южный двор использовался чаще всего, поэтому и был самым большим». (Миддот, 2.1). И в довершение И. Флавий сообщает, что иродианский Храм был построен на вершине горы.[1]

Если разместить Храмовый двор на квадратной платформе (со стороной в 500 локтей) в соответствии с вышеприведенной информацией, становится очевидно, что Святое Святых Храма должно было находиться над Сакрой внутри мечети Купола Скалы, чтобы ее размеры совпадали с разными размерами дворов. Миддот также сообщает, что высота фундамента Храма составляла 6 локтей, т.е. 3,05 м (Миддот, 4.6). Строительство Храма в любом другом месте потребовало бы возведения более высокого фундамента, который обеспечивал бы одинаковый уровень всей Храмовой платформы (см. рис. 3). Для уточнения данных предположений обратимся к изучению Скалы.

Скала и Храм

Скала очень мало известна в археологических кругах. Несмотря на то, что она находится в центре трех мировых религий, политическая щепетильность и, по-видимому, неразрешимые проблемы в толковании и понимании этого места сделали ее настоящей terra incognita для ученых.

После Шестидневной войны 1967 года Л. Ритмейер получил возможность скрупулезно исследовать Скалу и смог сделать несколько важных открытий (см. рис.4). Во время посещения святилища в 1992 году он увидел западнее отверстия, ведущего вниз к потолку пещеры под скалой, некие плоскости. Их можно было легко заметить, если стоять в восточной части Скалы и смотреть западнее отверстия. Выглядело это так, как будто через скалу с востока на запад был прорублен канал со ступенью. Эти плоскости явились ключом в решении вопроса о том, каким образом были связаны Скала и Храм.[2]

Во многих местах археологических раскопок порода выравнивается для создания горизонтальной основы для квадратных или прямоугольных камней фундамента. Последовательность подобных плоскостей становится котлованом под ленточный фундамент. Без такого котлована первый ряд будет неровным. Невозможно возвести устойчивое здание, если у рядов его кладки есть уклон. Это же верно и относительно стен Храма.

Л. Ритмейер задал себе вопрос, почему одну из стен Храма нужно было строить на Скале? Видимые размеры скалы —13 на 17 м, что больше, чем Святое Святых, которое было квадратом со стороной 20 локтей (10,50 м). Это одна из причин, по которой некоторые исследователи отказывались предположить, что в Скале, возможно, находится Святое Святых. Однако, если это действительно было местом Святого Святых, тогда вполне логично заключить, что как минимум одна из его стен была построена на скале. Если так, то Скала, также называемая Краеугольным Камнем, действительно заслуживала это имя.[3]

Были предположения о том, что на Скале находился алтарь,[4] который, согласно трактату Миддот, был квадратом со стороной 32 локтя —16,80 м

(Миддот, 3.1), но тогда Скала, будучи меньше алтаря, была бы полностью им закрыта. Еще одно «но», возникающее при гипотетическом помещении алтаря на Скалу: он затрагивал бы пещеру, лежащую под Скалой, и, следовательно, кровь стекала бы в Кедронскую долину. Однако источники утверждают иное. Миддот описывает водосток, расположенный в юго-западном углу алтаря (Миддот, 3.2), в то время как пещера была бы в юго-восточном углу, если бы алтарь поместили над Скалой. И еще: если поместить алтарь над Скалой, Храм должен был бы стоять намного западнее Скалы. Будь это так, тогда, следуя уровню скальной породы, высота западного фундамента Храма составляла бы 15,24 м, хотя Миддот упоминает только о 6 локтях — 3,15 м. Этой причины самой по себе достаточно, чтобы отказаться от гипотетического расположения алтаря на Скале.[5]

Библия рассказывает о том, что алтарь был построен на «гумне Орны Иевусеянина» (2 Цар. 24:18, 1 Пар. 21:18). Но дело в том, что на плоской вершине Скалы для «гумна» было бы недостаточно места, а высокие утесы подвергли бы опасности быков. Гумно обычно строили на круглом, относительно плоском месте. Его диаметр мог варьироваться от 12 до 14 м.[6] Размеры плоской поверхности Скалы составляют не более 6,5 на 15 м — слишком узко и не соответствует назначению гумна. И, наконец, гумно обычно помещали не на вершине горы, а немного ниже, для того, чтобы ветер уносил только шелуху, оставляя зерна.[7]

В 1994 году Л. Ритмейер, продолжая исследование связи между Скалой и Храмовой горой, экспериментировал с увеличенной фотографией Скалы. Он хотел выяснить, действительно ли плоскости, которые он заметил в 1992 году и посчитал ленточным фундаментом для стены, на самом деле составляли часть южной стены Храма. Он произвел ряд обмеров Скалы по указаниям в Первой книге Царств относительно размеров Святого Святых (3 Цар., 6:20, 6:31). В результате было сделано два открытия. Во-первых, нарисованные на фотографии Скалы линии стен Святого Святых соответствовали всем требованиям. Во-вторых, он заметил темный прямоугольник прямо в центре очерченного квадрата (Святого Святых) со стороной 20 локтей. Его расположение четко соотносилось с очерченным им квадратом. Л. Ритмейер утверждает, что единственным предметом, помещенным в середину Святого Святых, мог быть только Ковчег Завета, а размеры прямоугольника — 1,5 на 2,5 локтя — были размерами Ковчега[8] (см. рис.5). Чтобы проверить достоверность открытия, Л. Ритмейер скрупулезно проследил историю Храма, пытаясь представить все возможные обстоятельства, при которых кто-то мог прорезать в этой скале подобное углубление. В итоге он понял, что если прямоугольное углубление действительно было сделано для Ковчега Завета, то святость Храмовой Горы вполне могла сохранить его до настоящего времени. Это, как говорит Ритмейер, «была самая яркая археологическая

находка, с которой я встретился за годы работы по раскопкам и обмерам древних зданий».[9]

Скала и расположение Святого Святых

Первоначальный вид Скалы можно получить, визуально убрав все изменения, производимые над ней в течение веков, учитывая, что со времен Саладина Скала не меняется (см. рис. 6).

Сколы и срезы в северной и южной частях Скалы Л. Ритмейер, основываясь на своем историческом исследовании, приписывает крестоносцам. То же относится к западным срезам. До того как крестоносцы изменили Скалу, ее верхний уровень был намного больше, и плоская порода, очевидно, заполняла большую часть Святого Святых. Склон, ведущий к нему снизу от Святого, вероятно, был немного выше и, возможно, менее крутой.

Согласно Миддот, толщина Храмовых стен периода Второго Храма составляла 6 локтей или 3,15 м (Миддот, 4.7). Размеры элементов ленточного фундамента в южной части Скалы полностью согласуются с этой информацией. Поэтому можно предположить, что именно в этом месте южной стены находилось Святое Святых. Сразу за южной стеной Святого Святых скала резко уходила вниз. Западная стена отстояла от естественного откоса на 31–34 см. Так как направление откоса совпадает с направлением стены/ступени в Восточной стене Храмовой Горы, Первый и Второй Храмы скоординированы одинаково, то есть продольная ось Храма находилась под прямым углом с восточной стеной. Западный откос естественный, его направление не изменялось, поэтому нет оснований верить, что ось Первого Храма отличалась от оси Второго Храма (см. рис.7).

Продолжение оси находится на одной линии с вершиной Елеонской Горы, где приносилась в жертву Красная Телица. Согласно Миддот, «первосвященник, сжигающий (Красную) Телицу, должен стоять на вершине Масличной Горы таким образом, чтобы смотреть прямо на вход в Святилище в тот момент, когда брызжет кровь» (Миддот, 2.4). Предположив, что линия между Скалой и высшей точкой Елеонской Горы пересекает Восточную стену Храмовой Горы под прямым углом, получаем, что Храмовая ось находится прямо на этой линии, а стены квадратной платформы Храмовой Горы построены параллельно ей или под прямым углом к ней. Факт наличия топографической линии между Храмом и Храмовой Горой является еще одним доказательством правильности доказываемого Л. Ритмейером расположения и направления Храма[10] (см. рис. 8). Расстояние между южным ленточным фундаментом и северным краем Скалы — 10,50 м, то есть ровно 20 локтей. Северная стена Святого Святых должна была находиться именно здесь, у подножья самого северного откоса, специально для этой цели срезанного. Как известно, между Святым Святых (debir) и Святым Местом (heikhal) никогда не было каменной стены. Именно поэтому на восточном спуске со Скалы нет никаких следов ленточного

фундамента. Тем не менее, на плане можно так провести разделительную линию между двумя помещениями Святилища, что все место расположения Святого Святых становится вполне очевидным.

Первоначальное расположение Ковчега Завета

Во всем археологическом анализе Скалы, сделанном Л. Ритмейером, самым интригующим моментом остается назначение вышеупомянутого прямоугольного углубления. Согласно И. Флавию: «Здесь, собственно, ничего не находилось. Оно оставалось запретным, неприкосновенным и незримым для всех. Оно называлось Святое Святых».[11] Очевидно, он ничего не знал о существовании этой интересной детали.

В плане Л. Ритмейера углубление находится точно в центре Святого Святых. Его размеры первоначально совпадали с размерами Ковчега Завета, то есть 1,5 на 2,5 локтя (79 на 131 см), причем продольная ось совпадала с осью Храма. Эти размеры основаны на фотографиях, сделанных с высоты галереи под Куполом , как минимум, с шести разных углов. На одной из них, снятой прямо над углублением, прямоугольное углубление не выглядело точно прямоугольным Оно больше походило на квадрат (см. рис.9). Л. Ритмейер провел фотограмметрический анализ. В итоге получился рисунок, сделанный компьютером, на котором было видно, что длина углубления в точности соответствует длине Ковчега Завета (1,31 м). Однако, ширина была больше ожидаемой (1,00 м вместо 80 см).

С одной стороны, это подтверждало гипотезу Ритмейера, но ширина ставила дополнительные вопросы. Ответ был найден в книге Второзакония: «Возьмите сию книгу закона и положите ее одесную Ковчега Завета Господа Бога вашего, и она там будет свидетельством против тебя» (Втор. 31:26).

Был ли свиток Закона положен внутрь Ковчега вместе с двумя каменными скрижалями с десятью Заповедями, золотым сосудом с манной небесной и расцветшим жезлом Аарона? Некоторые авторитетные раввины придерживаются этого мнения.[12] Или он должен был лежать снаружи Ковчега? Ведь «свидетельством» он мог быть только в этом случае. Очевидно, книга Второзакония перечитывалась часто и, следовательно, была необходимость в том, чтобы поместить ее рядом с самым важным предметом культа — Ковчегом Завета. Нельзя забывать, что книгу написал Моисей и вручил ее левитам на хранение: «И написал Моисей закон сей, и отдал его священникам, сынам Левитиным, носящим ковчег завета Господня, и всем старейшинам (сынов) Израилевых». (Втор. 31:9). Тщательная охрана Закона стала обязанностью семьи Когатитов. Этой семье левитов было доверено переносить Ковчег и охранять его, а также все внутри Святилища: «В хранении у них Ковчег, стол, светильник, жертвенники, священные сосуды, которые употребляются при служении, и завеса со всеми принадлежностями ее» (Чис. 3:31). Где бы ни находился Ковчег, они поместили бы его в Святое Святых, а рядом с ним

свиток (Закон), возможно, обернув его тканью или положив в специальное хранилище, подобное тому, в каких сегодня хранятся еврейские свитки.[13] Очевидно, в период Первого Храма для Ковчега и свитка Закона и было приготовлено специальное углубление в скале. Ясно, что без него Ковчег мог бы колебаться, что недостойно, а свиток мог укатиться — чего, конечно, позволить было нельзя.

На специально приготовленное место для Ковчега Завета есть несколько ссылок в 3 книге Царств: «Давир же внутри храма он (Соломон) приготовил для того, чтобы поставить там ковчег завета Господня». (3 Цар. 6:19). И еще: «И внесли священники ковчег завета Господня на место его, в давир храма, во Святое Святых, под крылья херувимов»(3 Цар. 8:6). Это значит, что для Ковчега было приготовлено специальное место. Далее это же подчеркивается в стихах 20 и 21 той же восьмой главы, когда Соломон говорит, что он «построил храм имени Господа, Бога Израилева; и приготовил там место для ковчега, в котором завет Господа». Глагол sim с иврита можно перевести не только как «приготовил», но и как «устроил, сделал». В свете описанного открытия Л. Ритмейер предлагает перевести эту строку как «я устроил там место для Ковчега».[14]

Это небольшое углубление, которое «устроил» Соломон, сохранилось до сих пор. Место его расположения сначала озадачило Ритмейера, потому что на большинстве изображений Ковчега он стоит в Скинии или в Храме с длинной стороной, обращенной на завесу. Если Ковчег стоял именно в этом углублении, ясно, что он стоял наоборот. Однако в результате становится понятно, что стоять он мог только таким образом, иначе из-за расположения крыльев херувимов над Ковчегом, священники не смогли бы выдвинуть шесты (3Цар. 8:8). К тому же длина шестов была 10 локтей, они просто пробили бы стены Святого Святых, длина которых была всего 20 локтей. С другой стороны, если к завесе обращалась короткая сторона Ковчега, то после того, как шесты были выдвинуты, они выдавались бы на 1,25 локтей (половина длины Ковчега) в Святилище Храма — помещение перед Святым Святых. Двери из дерева оливы тогда должны были быть открыты.

Л. Ритмейер дает свое толкование текста из 3 Книги Царств (8:6–8), гласящего:«И внесли священники ковчег завета Господня на место его, в давир храма, во Святое Святых, под крылья херувимов. Ибо херувимы простирали крылья над местом ковчега, и покрывали херувимы сверху ковчег и шесты его. И выдвинулись шесты так, что головки шестов видны были из святилища пред давиром, но не выказывались наружу; они там и до сего дня».

Солгасно утверждению Ритмейера, при поверхностном чтении этого отрывка может возникнуть впечатление, что он противоречит запрету Моисея убирать шесты (Исх. 25:15). Однако он считает, что шесты оставались на месте

только до тех пор, пока достигали окончательного места в Храме Соломона. Разве не шел Ковчег пред сынами израилевыми в течение трех дней, «чтоб усмотреть им место, где остановиться» (Числа, 10:33)? И разве не говорил царь Давид: «Отдохни, Господи. Ты и Ковчег Твоей мудрости» (Пс.132:8)?

Помещенный в Храм, Ковчег обрел свое окончательное место. Именно поэтому, как сказано в 3 Книге Царств (8:8), шесты были убраны. Позднее царь Иосия приказал: «Поставьте ковчег святый в храме, который построил Соломон, сын Давидов, царь Израилев; нет вам нужды носить его на раменах» (2 Пар.35:3) — здесь имеется ввиду, что шесты были необходимы только при переносе Ковчега с места на место (при странствиях в пустыне или в моменты опасности или во время правления предшественника Иосии Манассии) (см. рис.10).

Согласно сведениям, данным в книге Исход (гл.26), длина шестов не должна была превышать 10 локтей, так как это был размер Святого Святых в скинии, в которую устанавливался Ковчег.

На некоторых рисунках шесты изображают прикрепленными к коротким сторонам Ковчега. Это не только неверный способ переносить длинные предметы, но еще и абсолютная невозможность внести Ковчег Завета в Скинию. До этого его нужно было пронести мимо завесы, поддерживаемой пятью колоннами. Ширина четырех проемов между этими пятью колоннами была менее двух с половиной локтей (четверть ширины скинии (10 локтей)) плюс ширина самих колонн. Таким образом, очевидно, что единственный способ, которым могли занести Ковчег в Святое Святых, — вперед узкой стороной с шестами, прикрепленными к длинной стороне.[15]

Хотя Талмуд и указывает на то, что Ковчег поставили так, чтобы его длинная сторона обращалась к перегородке, и шесты располагались по его коротким сторонам (Менахот, 98), это ошибка. Для того чтобы обойти это несоответствие, было выдвинуто предположение, что Ковчег поместили в Святую Святых до того, как воздвигли колонны. Это, однако, противоречило бы тексту книги Исход (40:18), в котором говорится, что Моисей сначала построил Скинию, потом колонны и только потом (стих 20) внес Ковчег.

Во времена Первого и Второго Храмов восточный склон использовался как пандус для первосвященника, поднимающегося в Святое Святых раз в год в праздник Йом Кипур. Это предположение подтверждается рассказом о видении пророка Исайи, когда он увидел «Господа, сидящего на троне высоком» (Ис. 6:1). В какой части Храма Господь мог сидеть в этом видении? В книге Исход Господь говорит Моисею: «Там Я буду открываться тебе и говорить с тобою над крышкою, посреди двух херувимов, которые над ковчегом откровения, о всем, что ни буду заповедывать чрез тебя сынам Израилевым» (Исх. 25:22). Так как Ковчег находился в Святом Святых, должно быть, именно на этом месте Исайя увидел Бога — в высшей точке Храма. Это повествование

о видении Исайи согласуется с Ритмейеровым расположением Святого Святых на Скале — высшей точке горы Мория.

Позднее Ирод создал для своего Храма фундамент высотой 6 локтей, почти полностью закрывший скалу. Видимой оставалась только самая вершина Скалы внутри Святого Святых. Вместо пандуса внутри Храма на уровень Храмового пола вела лестница из 12 ступеней, расположенная снаружи Храма напротив Притвора. Согласно Йоме новый пол был немного ниже вершины Скалы: «После того, как Ковчег унесли, там остался камень времен ранних Пороков, и назывался он Шетийях («краеугольный камень»). Он был выше земли на три пальца. На него он ставил (жаровню)» (Йома, 5:2). Л. Ритмейер полагает, что углубление, куда в эпоху Второго Храма в праздник Йом Кипур первосвященник ставил свое кадило и жаровню, это то самое место, где стоял Ковчег Завета в период Первого Храма.[16]

Модель Кауфмана

Соглашаясь с мнением Лиина Ритмейера относительно расположения Святого Святых, я хотел бы кратко представить мнение Ашера Селига Кауфмана, описанное в его книге «The Temple Mount. Where Is The Holy of Holies?» («Храмовая Гора. Где находится Святое Святых?»), изданной в Иерусалиме в 2004г. Дело в том, что Кауфман ни жертвенник, ни Святое Святых не отождествляет с Сакрой, как это делают в своих трудах проф. А.А.Олесницкий и Л.Ритмейер, а пытается на основе собственных исследований, независимо ни от каких авторитетных мнений, найти «истинное» расположение Храма. Изучив северо-западную часть Храмовой Горы, Кауфман пришел к выводу, что расположение и план Внутреннего Двора Второго Храма определяется при сопоставлении информации, полученной из надземных объектов Храмовой территории, с размерами, данными в *Миддот*, а также простыми вычислениями. Он использовал два метода:

Метод 1 — Трактат Миддот и археология.[17]

Метод 2 — Биссектриса.[18]

Эти два совершенно разных метода приводят к получению одинаковых результатов в поисках расположения Храмовой оси. Несмотря на существенное количество погрешностей в расчетах, следует признать, что такие результаты неслучайны. Любой неспециалист, оказавшийся на Храмовой территории может сам представить себе и расположить воображаемую Храмовую ось. На западе она граничит с северным краем парапета, окружающего основание Купола Духов (№ 43 см. рис. 11). На востоке — с двумя скальными глыбами (57) в восточной стене платформы (см. рис. 12). Храмовая ось расположена на расстоянии 5 локтей (2,2 м) к северу от северного края северной глыбы.

План Храма, полученный в результате определенных умозаключений, основанных на изучении трактата Миддот, легко накладывается на карту Храмовой территории с масштабом 1:500, если расположить Храмовую ось в

направлении восток-запад.[19] (см. рис. 13) После этого вершина западной стены Внутреннего двора практически совпадает с северо-западной аркадой. В результате можно заметить интересную вещь: на рис. 13 объект (43) находится внутри предполагаемого (Кауфманом) Святого Святых. Это небольшой навес, называемый Куполом Духов (*Qubbat al-Arwah*) или Куполом Скрижалей (см. рис. 14).

Оценка версии А. Кауфмана

Краеугольный камень теории Кауфмана — идентификация большого камня под Куполом св. Духа. По его утверждению, он являлся фундаментным камнем Святого Святых. Однако, карта коренной породы, составленная Уоррерном[20], указывает, что коренная порода располагалась, по крайней мере, на 10 футов ниже нахождения этого маленького памятника. Таким образом, это местоположение находится в противоречии с доказательством И. Флавия, что Храм был основан на вершине холма. Скала приблизительно на 15 футов выше, чем коренная порода в месторасположении Кауфмана для Храма. Одно это несоответствие делает его теорию неприемлемой. Камень ниже этого небольшого купола, возможно — иродианский камень, поскольку его размер приблизительно такой же, как и у других плит для мощения, найденных перед Двойными и Тройными воротами (см. рис. 15).

Прямоугольное проектирование в северо-восточном углу позволило меньшей плите для мощения быть положенной рядом с этим камнем. Кауфман игнорировал наиболее важные топографические данные области на севере поднятой платформы, то есть существования Фосса, долины Безета на западе от этой канавы и каменного откоса под северным краем поднятой платформы. Северный двор Храма Кауфмана падал бы в долину Безеты, которая около Восточной стены на 160 футов ниже, чем Скала.

Его идентификация порога, как принадлежащего воротам Tadi, спекулятивна, поскольку дата этого стенного фрагмента не может быть установлена без археологического исследования. Размер этого порога также слишком маленький, чтобы квалифицировать его как принадлежащий к воротам Храмовой Горы.

Кроме того, Кауфман не принял во внимание ни архитектурное развитие Храмовой Горы, ни два различных стиля кладки, которые представлены в Восточной стене Храмовой Горы. Кауфман получил маленький локоть, который он использует в своей версии Храмовой Горы, из трактата Мишны Келим. Однако, Kelim означает «сосуды».

Герберт Данби в его переводе Мишны объясняет, что «...это слово имеет, однако, более широкий смысл «изделия быта», включая одежду, орудия, и утварь всех видов. Трактат имеет дело с каждым видом уязвимых мест сосудов из-за нечистоты, в какой стадии при их изготовлении они становятся уязвимыми и насколько поврежденными они должны быть, чтобы были расценены как

нечувствительными к нечистоте».[21]

Kelim 17.10 содержит два различных мнения о размере локтя, который использовался для некоторых предметов святилища:

«Раввин Меир говорит, все локти имели средний размер, кроме золотого алтаря и рожка и кругооборота и основы (алтаря). Раввин Ехуда говорит, локоть для строителей был шесть ширин руки и таковой для сосудов пять ширин руки». Объекты обсуждения — это предметы типа алтарей, столов, скамей и, возможно, некоторые стены — все были сделаны намного позже Храма Ирода. Сам Храм не является объектом Келима, и поэтому локоть, упомянутый в нем, не может использоваться в качестве единицы измерения архитектурных объектов Храмовой Горы.[22]

Выводы.

Итак, из существующих ныне теорий версия Л. Ритмейера, пожалуй, является самой обоснованной, потому что он смог собрать, систематизировать и логично структурировать все, или почти все, известные на сегодняшний день данные по Храму. Его реконструкция базируется, главным образом, на археологических свидетельствах. Л. Ритмейер обнаружил отпечатки стен Святого Святых Храма Соломона, а также установил точное местоположение Ковчега Завета. Эти два открытия позволяют довольно точно определить местоположение Святого Святых и, как следствие, храма на Храмовой Горе.

ПРИМЕЧАНИЯ:

[1] Jewish War, 5.184; Jewish Ant., 15.398.
[2] L. Ritmeyer. The Quest..., p.243–244.
[3] Ibid..., p.244.
[4] А.А. Олесницкий «Ветхозаветный Храм в Иерусалиме»..., с. 796–799.
[5] L. Ritmeyer. The Quest..., p.244.
[6] Avitsur, S. Man and his Work, Historical Atlas of Tools and Workshops in the Holy Land. Jerusalem. 1976, p. 28.
[7] Ibidem.
[8] L. Ritmeyer. The Quest..., p.245–247.
[9] Ibid., p.250.
[10] L. Ritmeyer. The Quest..., p.257.
[11] Jewish War, 5.219.
[12] Steinberg, S. D. The Third Beit Ha-Mikdash. Jerusalem, 1983, p.167,168.
[13] L. Ritmeyer. The Quest...,. p.272–273.
[14] Ibid., p.273.
[15] Ibid., p.275.
[16] Ibid., p.277.
[17] Ibid., p.41–46.
[18] Ibid., p.46–47.
[19] Ibid., p.49–51.
[20] Warren, Plans, etc., Pls. 6,7.

[21] Цит. По: L. Ritmeyer. The Quest..., p.163.
[22] Ibidem.

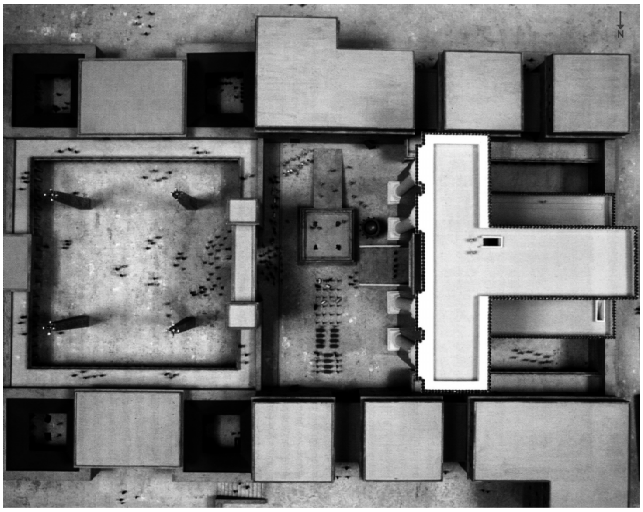


Рис. 1 Вид Храмова двора с высоты птичьего полета (модель) — в центре — и дворов, окружающих Храм. По Ритмейеру.

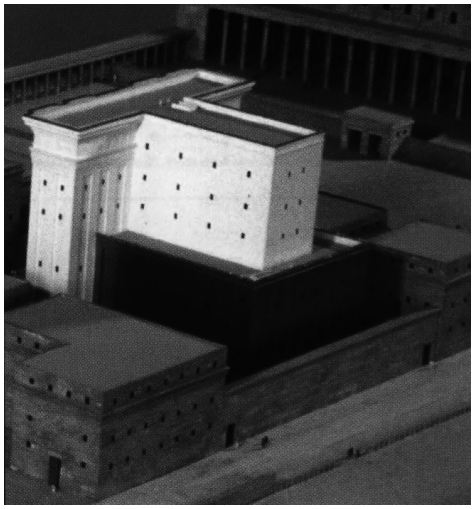


Рис. 2 Модель Иродианской Храмовой Горы с указанием Расстояния в 11 локтей между западной стеной Храма и двором. По Ритмейеру.

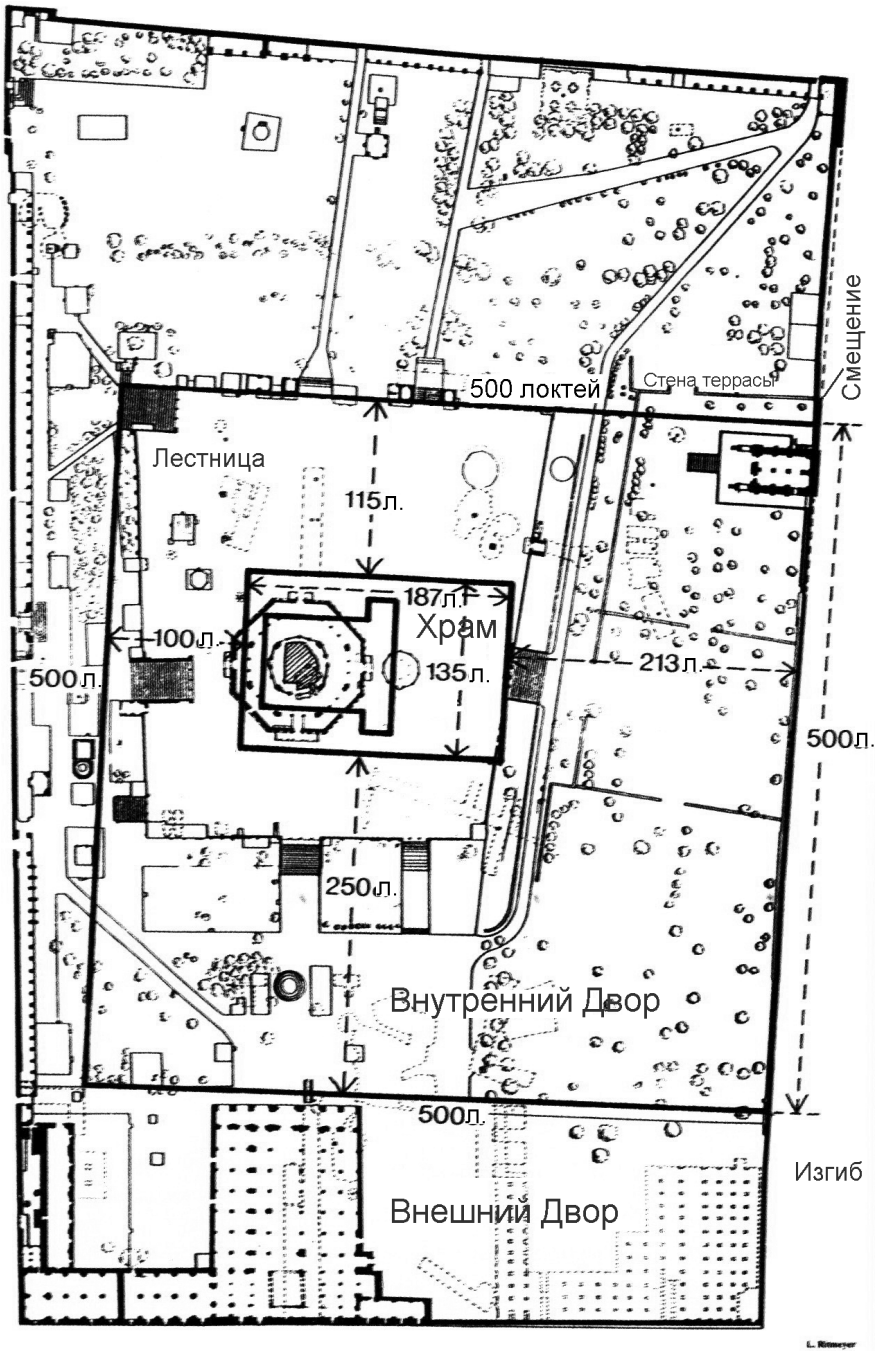


Рис. 3 План Храмовой Горы по Ритмейеру с указанием вероятно места расположения Храма и Храмовых дворов. Измерения приводятся в локтях.

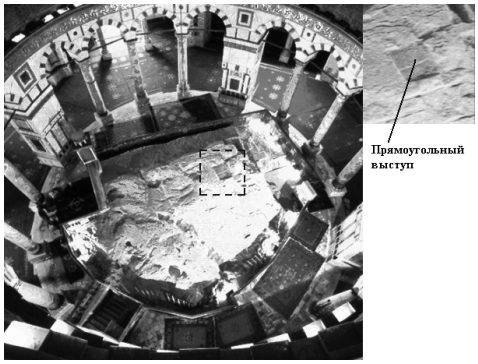


Рис. 4 Сакра — арабское «скала», главным образом, скальный массив внутри Купола Скалы.

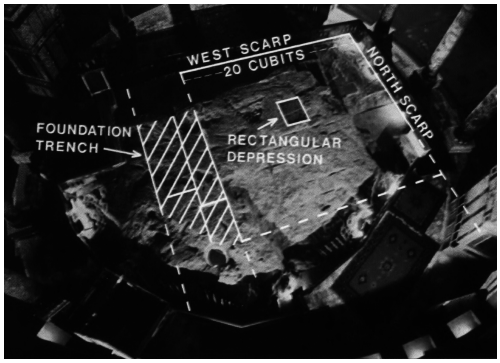


Рис. 5 Скала с указанием места расположения Святое Святых и ленточного фундамента по Ритмейеру.

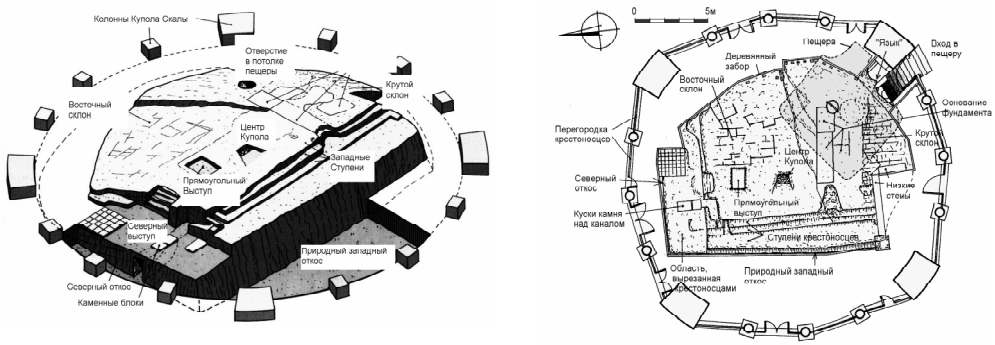


Рис. 6 План Скалы по Ритмейеру.

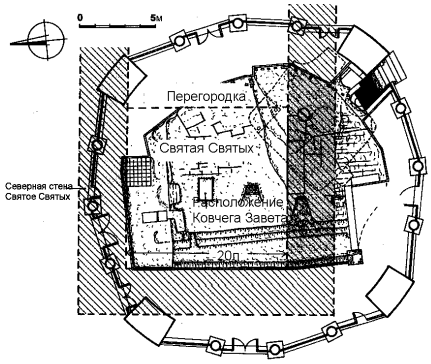


Рис. 7 Святое Святых Храма Соломона по Ритмейеру..

Рис. 8 Зрительная ось между Храмом и высшей точкой Масличной горы по Ритмейеру.

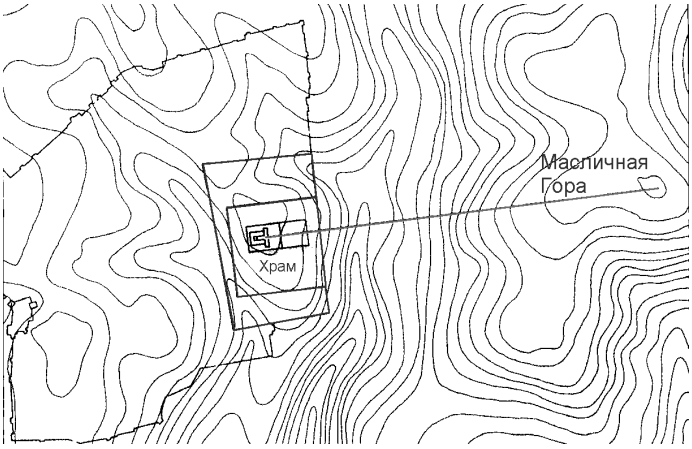


Рис. 9 Квадратное углубление в центре Сакры, где, как предполагает Ритмейер, располагался Ковчег Завета.

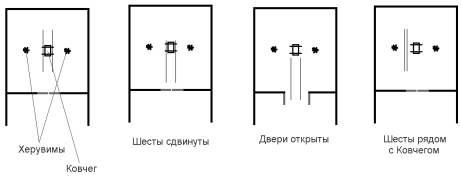
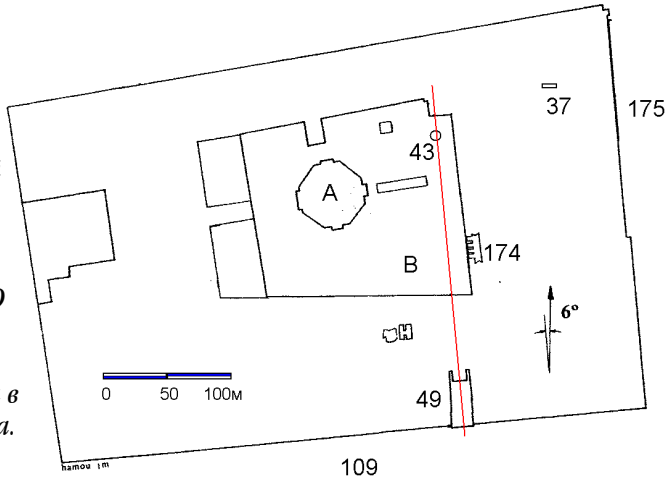


Рис. 10 План-схема Святое Святых в Храме Соломона и процесс выноса шестов Ковчега Завета. (По 3 Книге Царств, 8:8).

Рис. 11 Упрощенная карта Храмовой Горы. Примерное расположение оси Первого Храма выделено пунктирной линией, отклоненной от оси запад-восток на 6⁰. Обозначения: 37 – мостовая из плит, 43 – Купол Духов, 49 – Золотые Ворота, 109 – Восточная стена, 174 – крипта, А – скала аль-Сакра в Куполе Скалы, В - платформа. По А. Кауфману.



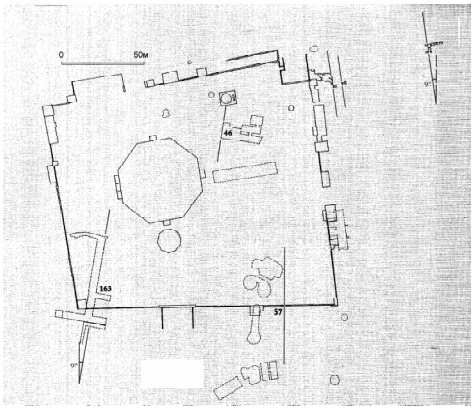


Рис. 12 Упрощенная карта платформы Купола Скалы и примыкающего к нему северного района. Направляющие линии, вычерченные под углом в 9⁰ к югу и к северу, выделены белым цветом. Направляющие линии демонстрируют тапециевидную форму археологических объектов. Обозначения: 46 – водохранилище Ш соглавно нумерации Ч. Уилсона, 57 – две каменные глыбы, 163 – водохранилище V согласно нумерации Ч. Уилсона.

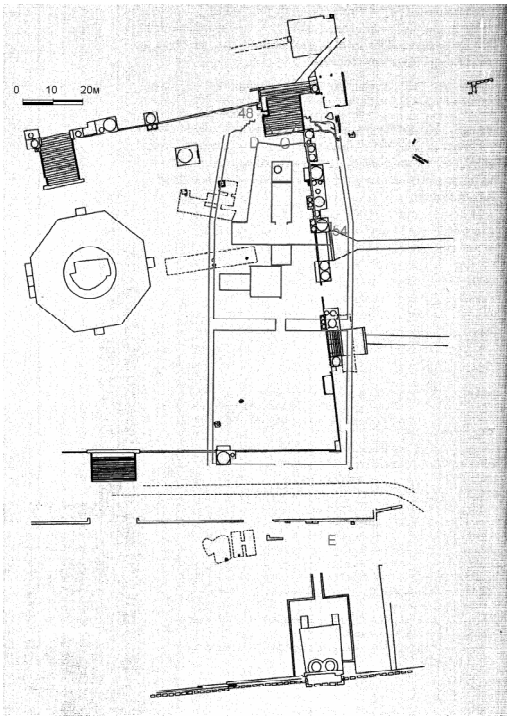


Рис. 13 Совмещение плана Храма с картой северной части Храмовой Горы. Обозначения: 48 – скальный выступ под навесом, 54 – камень или скала, D – аркада, E – стена террасы, O – вершина.

Рис. 14 Купол Духов, вид на запад.

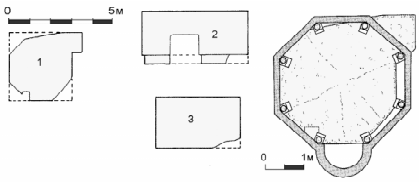


Рис. 15 Иродианское мощение плитами: 1 – ниже Купола Духов, 2 – перед Двойными Воротами, 3 – перед Тройными Воротами.

Протоиерей Димитрий Гольцев

ЕВРЕЙСКИЙ ХРАМ В ЭЛЕФАНТИНЕ

Еврейская военная колония на острове Элефантин в южном Египте, хорошо известная по папирусам, обнаружена около сотни лет тому назад поблизости от Асуана. Описывая жизнь группы наемников (на жалованьи от египтян и позднее от персов), которые охраняли южную границу Египта на первом пороге Нила в 6 и 5 вв. до н.э., современные источники говорят нам, что они жили там со своими семьями и имели собственный храм. Дата их прибытия неизвестна, но они уже были хорошо устроены, когда Камбиз II Персидский покорил Египет в 525 г. до Р.Х.

Папирусы, написанные по-арамейски, являются юридическими и семейными документами, которые включают договора собственности и брачные контракты и описывают храм колонии, где приносились жертвы Яхве. Один хорошо известный документ, известный как Пасхальный папирус (датируемый 419 г. до Р.Х.), излагает инструкции для колонии от имени Дария II праздновать праздник Опресноков в 14 день Нисана (первый месяц весны) и не пить пива семь дней. Другой папирус описывает разрушение храма египетскими жрецами из соседнего храма Хнума в 410 г. до Р.Х. и последующее разрешение, данное на восстановление храма четыре года спустя (Porten 1968: 295)[1].

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

Со времени находки нескольких папирусов в 1893 г. и публикации других в 1911 г. на поиски еврейского храма снаряжались германские, французские и итальянские экспедиции, но безрезультатно.

В 1967 г. германская команда начала работать на южном конце острова Элефантины с целью идентифицировать город и его египетские храмы с древнейших времен до римской эры (Kaiser 1998)[2].

Их раскопки вскрыли «арамейский» квартал 27-ой династии раннего персидского периода (см. рис. 1). Наконец, в 1997 г. в сердце этой деревни они обнаружили фрагмент плиточного пола гораздо более высокого качества по сравнению с найденными по соседству домами из глинобитного кирпича (см. рис. 7). Они определили это как пол еврейского храма, что было подтверждено местоположением, данном в документах, исследованных Потеном (Porten) (1968). Были определены части стен храма и окружающего внутреннего двора, но значительная часть западного конца участка была утрачена из-за эрозии или проседания земли (см. рис. 4).

Алтарь обнаружен не был, но имеется литературное подтверждение о жертвоприношениях. Алтарь мог стоять в зоне, где просел грунт. Документы сообщают нам, что святилище имело кровлю из кедрового дерева и пять облицованных камнем дверных проемов с бронзовыми петлями, и этот факт вместе с последними археологическими находками германской команды под руководство Корнелия фон Пилигрима (Cornelius von Pilgrim) позволяют создать экспериментальную реконструкцию.

История храма.

Потен (Porten) предположил, что евреи могли прибыть в Элефантину в качестве военного гарнизона около середины VII в. до Р.Х. в правление Иудейского царя Манассии, в помощь Псамметихусу I в его кампаниях против Нубии (сравните Lewy and Lewy 1968: 135)[3] и в стремлении удалить всеобъемлющую власть Ассирии (Porten 1968:119)[4].

Эта ранняя дата могла позволить еврейским наемникам достаточное время для обустройства и создания общинного храма задолго до 525 г. до Р.Х. Однако также возможно, что евреи прибыли только после 597 г. до Р.Х. — дата первого вторжения вавилонян в Иерусалим, когда значительное число людей бежали (4 Цар. 24:16), или даже после 586 г. до Р.Х., когда вавилоняне вернулись и разрушили Храм Соломона. Тогда большое число людей бежало в Египет, взяв с собой пророка Иеремию (Иер. 43:5–7). Подобная дата все еще оставляет достаточно времени для обустройства еврейской колонии и строительства храма прежде покорения Киром в 525 г. до Р.Х. (Kraeling 1961: 142)[5].

В 410 г. до Р.Х. жрецы прилегающего храма Хнума упросили о помощи коррумпированного персидского чиновника Вайдранга (Waidrang), который послал своего сына Нефаяна (Nephayan) с египетскими войсками из Сиены (Асуан), чтобы разрушить еврейский храм. Папирусы рассказывают, как они

разрушили двери и кровлю храма и подожгли его только после похищения золотых и серебряных сосудов (Cowley 1923: 30)[6].

Папирусы описывают храм с пятью дверями, висевшими на бронзовых петлях в облицованных камнем дверных проемах (учитывая, что остальная структура была из глинобитного кирпича), и кровельными балками из кедра (см. рис. 2).

Причины для этого разрушения не сообщаются, и объяснение может быть комплексным. Простой подход — в том, что жрецы храма Хнума были оскорблены видом, как евреи приносят в жертву животных, некоторые из которых были священными для их бога. В своей работе на острове германская команда нашла кладбище овец — животных, священных для Хнума. Это был птолемейский период, но базировавшийся на более раннем времени. Хнум с бараньей головой особенно почитался в этом месте (Kaiser 1998: 29)[7], так как люди верили, что он направляет ежегодные разливы Нила, причем считалось, что контроль осуществляется с первого порога. Эти жрецы имели основания возмущаться еврейским жертвоприношениям, особенно жертве овцы на праздник Пасхи, который почитался гарнизоном. Папирус Дария II, датированный 418–419 г. до Р.Х., напоминает им хранить праздник Опресноков (Cowley 1923: 21)[8]. Не ясно, почему жрецы Хнума ждали больше сотни лет, чтобы выпустить свой гнев на храм, и могла быть другая причина для уничтожения.

В это время жрецы были в процессе расширения храма Хнума в северном направлении. Это могло быть прямо напротив стены внутреннего двора еврейского храма. Между этими двумя храмами пролегала главная транспортная артерия на острове, называемая «улицей царя» в документах Потена (Porten 1968: 110)[9], и она могла быть опасным образом сужена, если фактически не заблокирована (см. рис. 3). Когда был построен еврейский храм, часть дороги уже была отклонена к северу. Со строительством своего расширения жрецы Хнума, возможно, получили разрешение восстановить улицу путем удаления стены двора еврейского храма, и они воспользовались возможностью разрушить также и сам храм (von Pilgrim 2003)[10].

Жрецы выбрали удобный момент напасть на еврейский храм, когда персидский правитель Арзамес (Arsames) находился за границей, свидетельствуя свое почтение царю Дарию II. Через три года евреи Элефантина обратились за помощью в Иерусалимский Храм, но безуспешно. Но они получили согласие (возможно, устное) от персидского правителя Иудеи на воссоздание храма, и он был построен вскоре после этого на условии, что там не будут совершаться жертвоприношения животных, а только «мучные приношения и фимиам» (Porten 1968: 292)[11].

Второе условие требовало, чтобы стена внутреннего двора восстановленного храма освободила «улицу царя». Таким образом, восстановленный храм был теперь ассиметрично помещен в пределах своего внутреннего двора.

Этот храм должен быть построен некоторое время до 402 г. до Р.Х., когда он упоминается в документе о продаже соседствовавшего дома, который стоял к востоку от храма (Porten 1968: 295)[12]. Как долго после этого стоял храм неизвестно.

Папирусные документы заканчиваются в 399 г. до Р.Х. (Porten 1968: 296)[13], но он еще не был разрушен, когда персы были изгнаны из Египта около 400 г. до Р.Х. Это удивительно, так как евреи, служившие наемниками у персов, могли потерять своих покровителей и даже основание для своего пребывания на о. Элефантин. В конце концов Храм должен был быть покинутым, однако, когда археологи нашли плиточный пол, он был покрыт пометом животных. Вторая фаза храма, как представляется, не была разрушена, но использовалась в качестве конюшни, вероятно, как акт намеренного осквернения.

Архитектурная традиция еврейского храма в Элефантине.

Пол, который германская команда обнаружила на месте в 1997 г., был квадратом примерно 5 на 5 м, в зоне между жилым «арамейским кварталом» 27-ой Династии и северной стеной расширенного храма Хнума. Многоэтажные дома из глинобитного кирпича здесь датируются первым персидским периодом (525–404 гг. до Р.Х.) и были постройками с примитивной отделкой и земляным полом (см. рис. 6). Существование зоны с плиточным полом предполагает здание более высокого качества. Этот пол был окружен стенами из глинобитного кирпича с толщиной в один метр (см. рис. 8) и устроен в пределах большого прямоугольного ограждения вокруг мощеной зоны, покрытой штукатуркой. В соответствии с размещением, данным в папирусах, их интерпретацией Потеном (Porten) и тем фактом, что нетипичный пол указывал на здание более высокого качества, археологи определили, что это было размещением и остатками еврейского храма в Элефантине (см. рис. 7).

Теперь было ясно, что измерения, предложенные Потеном (Porten) (около 30х10 м), скорее относятся к внутреннему двору, чем к самому зданию. Храмовое здание было только 6 м в ширину и внутренний двор — 23 м. Длина ни того, ни другого не может быть полностью восстановлена, поскольку первоначальный уровень земли полностью просел на западной стороне участка. На основании плана жилой зоны и стены храма Хнума, представляется, что внутренний двор мог составлять в длину 40 м, а храм — 16 м в длину, хотя обе длины могут быть больше. Храм, вероятно, имел две камеры (см. рис. 9), на что указывает разделяющая стена, и плиточный пол был построен в две фазы, свидетельствующие о разрушении и последующем восстановлении (von Pilgrim 2002)[14].

Даже из этих редких остатков ясно, что это здание было совершенно непохожим на Храм в Иерусалиме, как описано в Библии (3 Цар. 6 и 2 Пар. 3). Элефантинский храм это небольшое святилище из двух узких комнат, установленное на большом внутреннем дворе. В пределах открытого

пространства, окружающего его по всем четырем сторонам, он носит сильное сходство со Скинией Завета или Mishkan (Исх. 25) (см. рис. 10) скорее, чем с любым описанием Храма Соломона, который был гораздо больше и не стоял на открытом внутреннем дворе.

Подобный Израильский Храм был раскопан в Израиле в Араде в 1963 г. Ахарони (Aharoni), который датировал его в трех фазах, от 10 до 7 в. до Р.Х. Это было израильское святилище с алтарем для всесожжений, алтарем фимиама и столами приношений и без всякого признака статуэток или исполненных по обету языческих приношений.(1973: 3)[15]. В его главную фазу стояла только одна камера 3х10 м, ориентированная с севера на юг, а именно со входом с востока и святая святых в нише на западной стене. Его ориентация была той же, как у скинии, но он был построен по плану широкой комнаты.

Храм в Араде имел внутренний двор с центральным алтарем к востоку от святилища, причем двор был только на одной стороне и не простирался вокруг сторон и задней части святилища. Ахарони (Aharoni) заявляет, что план три на десять метров храма, эквивалентный 6х20 локтей, соответствует размерам святилища Mishkan, хотя из описания они были 10х20 локтей и продолжались еще на10 локтей для святая святых. Аналогично святилищу, открытому в Элефантине, храм в Араде служил как военное учреждение (1967: 248)[16].

Герцог (Herzog) (1983)[17] предположил, что в Беер-Шеве был найден храм с аналогичными планом и ориентацией. Большой алтарь под открытым небом указывает на святилище и внутренний двор, параллельный тому, который — в Араде, но здесь помещенный в центре города. Герцог (Herzog) предлагает, что он стоял с X до VII вв. до Р.Х., как в Араде. Несмотря на критику Й. Ядина (1976)[18] и других, близость по времени и месту между остатками в Араде и Беер-Шеве (25 км между ними) делают сходство их святилищ правдоподобным.

Небольшой скальный храм в Тимне, открытый Ротенбергом (Rothenberg) в 1966 г. у подножия «Соломоновых столпов», также напоминает планировку Скинии Завета. Он очевидно был учрежден как египетское святилище, но на своей последней фазе (12 век до н.э.) становится палаточным Медианитянским святилищем с квадратной камерой около 9х9 м вокруг маленького внутреннего Святое Святых, установленного напротив плоскости горной выработки (Rothenberg 1972: 125–29)[19]. Это единственно известное древнее святилище с палаточным покрытием (Rothenberg 1972: рис.44)[20]

Так называемый Храм Солнца в Лахише, впервые открытый Старки (Starkey) в 1930-х и повторно исследованный Ахарони (Aharoni) в 1966 г. также похож. Как говорит Ахарони, сходство с Арадом поразительны. Этот храм немного больше, но имеет те же пропорции; святилище является широкой комнатой 4х12 м, восточный внутренний двор — 12х15 м. Ориентация такая же, как в Араде. Однако на внутреннем дворе нет признаков алтаря (Aharoni 1968: 157–60)[21].

В связи с эллинистическим храмом в Лахише Ахарони (Aharoni) упоминает современный ему еврейский храм Онии в Леонтополисе (1968: 162)[22]. Это единственный другой известный еврейский храм в Египте кроме Элефантина. Обстоятельства его возвышения и падения хорошо известны от Иосифа Флавия, но его детали вызывают большие сомнения, поскольку его описания в «Иудейских древностях» и «Иудейской войне» различаются. В первой работе (13:64-72)[23] Иосиф Флавий описывает его как выполненный по модели Иерусалимского Храма, тогда как во второй (7:426-32)[24] он говорит, что он был крепостью и храмом, непохожим на иерусалимский, с башней в 60 локтей в высоту. Необходимо добавить, что размещение и реконструкция, предложенная Петри (W.M. Flinders Petrie) (1906: 19-27)[25], который поместил его в Телль-эль-Иехуда (Tel el-Yehudiya), является сомнительным и не получила дальнейшего подтверждения.

Кросс (Cross) предположил, что «огромная платформа из неотесанных камней» на горе Гаризим выше Сихема, которая «не обнаруживает черт надстройки», могла «некогда удерживать скинию или сходную непостоянную структуру, которая не оставила следов после разрушения» (1981:117-18)[26]. Он приходит к предположению о сходстве с ранним святилищем в Телль Дане (1981: 118 n.34)[27].

Эти идеи упоминаются, так как они связаны со стойкостью модели Скинии Завета в северном царстве Израиля.

Возможные истоки еврейской колонии в Элефантине.

Стиль и план еврейского храма Элефантина предполагает, что еврейские наемники происходили из бывшего северного царства Израиля, а не из Иудеи периода Манассии. После смерти Иоссии в битве с фараоном Нехао II в 609 г. до Р.Х. Иудея, включая бывший Израиль, оказалась под господством египтян (4 Цар. 23:33), и еврейские солдаты по египетскому приказу воевали в Вавилоне и в других местах. Очень вероятно, что эти войска, происходящие с севера, были позднее взяты служить Египту, и, возможно, достигли этой страны около 600 г. до Р.Х., примерно за 80 лет до того, как их Храм был сохранен Камбизом II в 525 г. до Р.Х. (Cowley 1923: no. 30)[28]. Если, как предположил Кросс (Cross), память о Mishkan сохранилась у израильтян (северного царства), то их установка святилища в ее форме могла быть гораздо более возможной, чем ее строительство по образцу Храма Соломона. Возможно. также строительству святилища в Египте способствовало желание поступить наперекор централизующим реформам 622 г. до Р.Х. Иосии, которые, очевидно, вызвали большое смятение среди оставшихся людей северного царства.

По тому обобщению, которое мы сделали здесь по еврейским храмам и святилищам, можно видеть, что руины в Элефантине несколько ближе к описанию Скинии Завета в Исходе 25-27, чем любые другие известные остатки. Скиния Завета или Mishkan описывается как двухкомнатное святилище — в

целом 10 локтей в ширину и 30 локтей в длину, или около 5х15 м (Исход 26:16-22). Оно стояло во внутреннем дворе 50х100 локтей (Исход 27:11-13) или 25х50 м, из которых основная часть, содержащая жертвенный алтарь, находилась перед святилищем. В случае с Элефантином святилище было 6х16 м, а внутренний двор — 23х40 м. В обоих случаях длина могла быть больше, как объяснялось выше, и внутренний двор, несомненно, содержал алтарь для жертвоприношений, так оскорбляющих жрецов Хнума. Тем не менее даже редкие остатки указывают на то, что пропорции святилища и внутреннего двора были сходными с описанными для Mishkan, пропорции святилища которой составляли три к одному, а внутреннего двора — два к одному. Храм Элефантина не согласовывался с ним в ориентации, имея предполагаемый вход (сейчас утрачен) к юго-западу и Святое Святых — к северо-востоку. Такое расположение обусловлено архитектурой поселения.

Из небольшого числа фактов, известных нам, мы попытались реконструировать храм Яхве в Элефантине (см. рис. 2). Здание смещено относительно центра внутреннего двора, позволяя южной стене избежать наложения на «улицу царя». Показаны 5 дверных проходов, но только два из них — в сам храм, оставляя три других для внутреннего двора. Двери должны были иметь каменное обрамление (как описано в письме 407 г. до Р.Х.), но остальные стены выполнены из глинобитных кирпичей до толщины, указываемой обнаруженными основаниями. Храмовая кровля состоит из балок цельного кедра, как в документах, и они могли быть покрыты хорошим слоем штукатурной глины, возможно, ежегодно обновляемым. Предполагается, что во внутреннем дворе был алтарь, но его форма неизвестна. Там было пространство для забоя животных и дренаж для лишней крови, хотя в его второй фазе этот алтарь использовался для зерновых жертв и фимиама. Как в описании Скинии Завета и Храма Соломона, там, вероятно, имелись сосуды для ритуального омовения. (Исход 30:18) и пространство для привязанных животных. Так как храм был размещен в пределах жилой зоны, возможно, что в церемониях участвовали светские люди, как это было в святилище в Силоме (1 Цар. 1:12), и поэтому во внутренний двор вели несколько дверных проходов. Этого конечно не было в Иерусалимском Храме, внутренние участки которого были доступны только священникам и левитам.

ПРИМЕЧАНИЯ:

[1] Porten, B. (1968) Archives from Elephantine, the Life of an Ancient Jewish Military Colony. Berkeley: University of California.
[2] Kaiser,W. (1998) Elephantine, the Ancient Town. Cairo: German Institute of Archaeology.
[3] Lewy, H., and Lewy, J. (1968) The Week and the Oldest West Asiatic Calendar. Pp.1-152 C in Hebrew Union College Annual 17. (Reprint of 1942-1943 edition.) New York: Ktav.
[4] Porten, B. (1968) Archives from Elephantine, the Life of an Ancient Jewish Military Colony. Berkeley:

University of California.
[5] Kraeling, E.G. (1961) New light on the Elephantine Colony. Pp. 128-44 in The Biblical Archaeologist Reader, Vol. I, edited by G.E. Wright and D.N. Friedman. Garden City, NY: Anchor.
[6] Cowley, A.E. (1923) Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C. Oxford: Clarendon.
[7] Kaiser,W. (1998) Elephantine, the Ancient Town. Cairo: German Institute of Archaeology.
[8] Cowley, A.E. (1923) Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C. Oxford: Clarendon.
[9] Porten, B. (1968) Archives from Elephantine, the Life of an Ancient Jewish Military Colony. Berkeley: University of California.
[10] von Pilgrim, C. (2003) Tempel des Jahu und «Strasse des Koenigs» – ein Konflikt in der spaten Perserzeit auf Elephantine. Pp. 303-17 in Egypt, Temple of the Whole World: Studies in Honour of Jan Assmann, edited by S. Meyer. Leiden: Brill.
[11] Porten, B. (1968) Archives from Elephantine, the Life of an Ancient Jewish Military Colony. Berkeley: University of California.
[12] Porten, B. (1968) Archives from Elephantine, the Life of an Ancient Jewish Military Colony. Berkeley: University of California.
[13] Porten, B. (1968) Archives from Elephantine, the Life of an Ancient Jewish Military Colony. Berkeley: University of California.
[14] von Pilgrim, C. (2002) Das Arameishe Quartier im Stadtgebiet der 27. Dynastie. Pp.192-97 in Stadt und Tempel von Elephantine,edited by G. von Dreyer et al. Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts Abteilung Kairo 58. Cairo: German Archaeological Institute.
[15] Aharoni, Y (1973) The Solomonic Temple, the Tabernacle and the Arad Sanctuary. Pp. 1-8 in Orient and Occident, Essays Presented to C.H.Gordon, editet by H.A. Hoffner, Jr. Neukirchen Vluyn: Neukirchener Verlag.
[16] Aharoni, Y (1967) Excavations at Tel Arad, Preliminary Report on the Second Season 1963. Israel Exploration Journal 17: 233-49.
[17] Herzog,Z. (1983) Israelite Sanctuaries at Arad and Beer-Sheba. Pp. 120-22 in Temples and High Places in Biblical Times, editer by A. Biran. Jerusalem: Hebrew Union College.
[18] Yadin, Y. (1976) Beersheba, the High Place destroyed by King Josiah. Bulletin of the American Schools of Oriental Research 222: 5-1
[19] Rothenberg, B. (1972) Were These King Solomons Mines?: Excavations in the Timna Valley. New York: Stein and Day.
[20] Rothenberg, B. (1972) Were These King Solomons Mines?: Excavations in the Timna Valley. New York: Stein and Day.
[21] Aharoni, Y (1968) Trial Excavation in the «Solar Shrine» at Lachish, Preliminary Report. Israel Exploration Journal 18: 157-80.
[22] Aharoni, Y (1968) Trial Excavation in the «Solar Shrine» at Lachish, Preliminary Report. Israel Exploration Journal 18: 157-80.
[23] Josephus, Flavius. Jewish Antiquities, translated by H. St. J. Thackeray, R. Marcus, A. Wikgren and L. Feldman (London/Cambridge, Mass., 1930-65).
[24] Josephus, Flavius. The Jewish War. London,1961.
[25] Cross, F.M., Jt. (1981) The Priestly Tabernacle in the Light of Recent Research. Pp. 169-80 in Temples and High Places in Biblical Times, editer by A. Biran. Jerusalem: Hebrew Union College.
[26] Petrie, Sir W.M.F. (1906) Hyksos and Israelite Cities. London: University College.
[27] Cross, F.M., Jt. (1981) The Priestly Tabernacle in the Light of Recent Research. Pp. 169-80 in Temples and High Places in Biblical Times, editer by A. Biran. Jerusalem: Hebrew Union College.
[28] Cowley, A.E. (1923) Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C. Oxford: Clarendon.

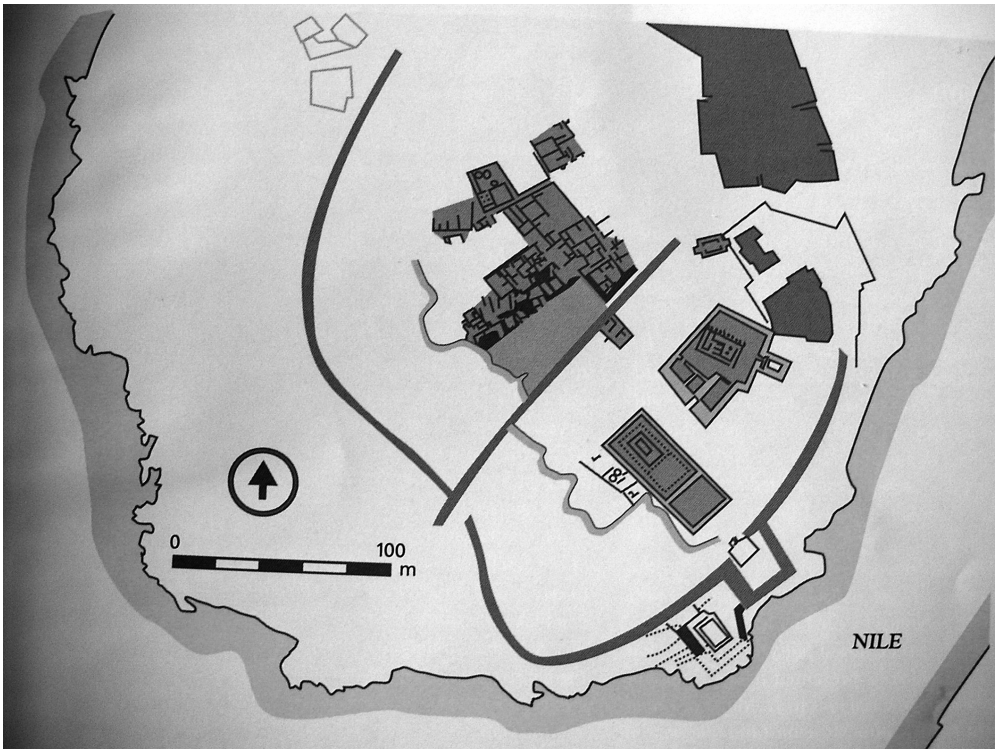


Рис. 1 Схема расположения иудейского храма в Элефантине.

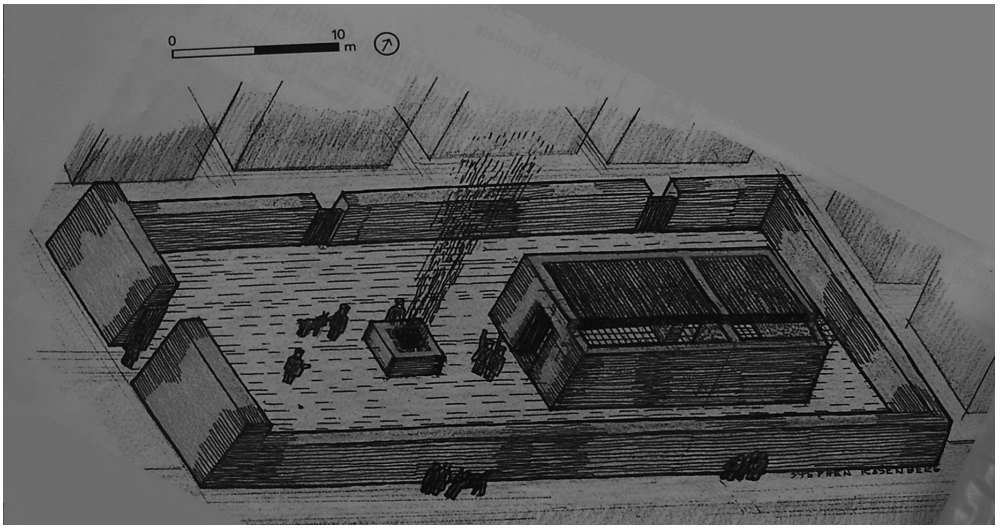


Рис. 2 Реконструкция иудейского храма в Элефантине.

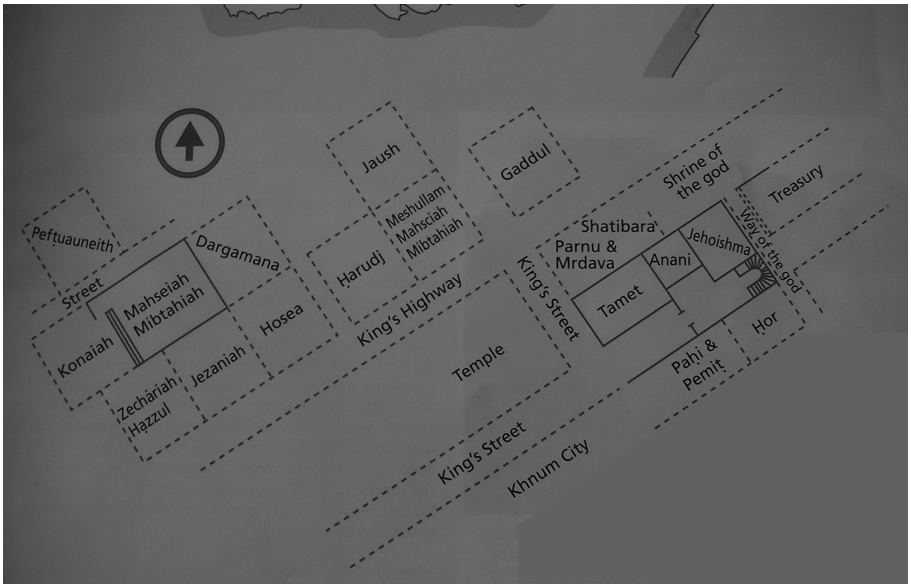


Рис. 3 Теоретический план еврейского храма и прилегающих домов.

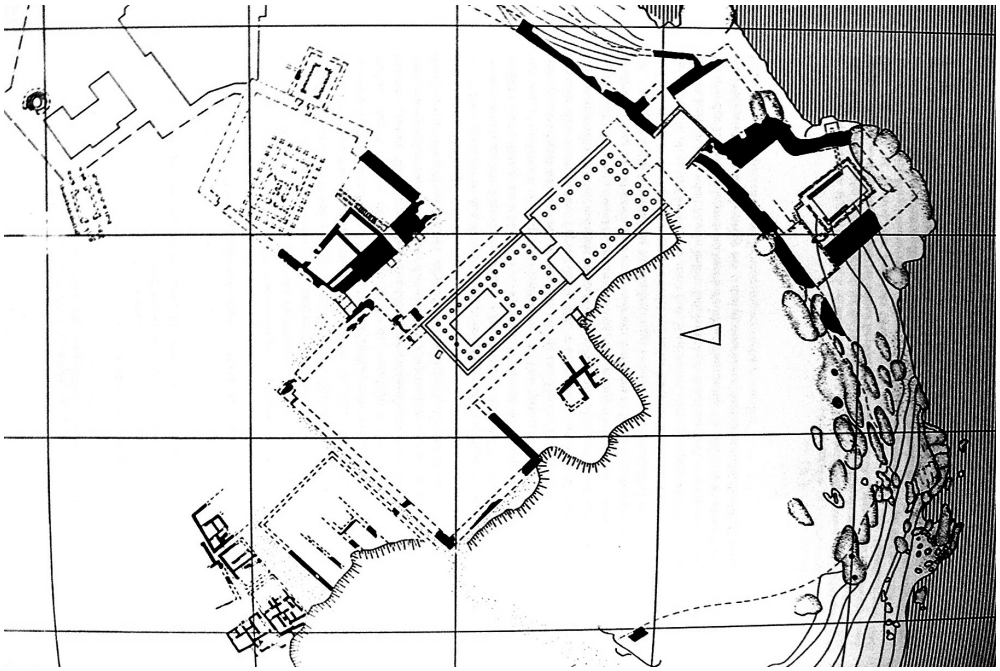


Рис. 4 План германских раскопок города. Открыта не вся длина полов и стен. Первоначальный уровень земли на западной стороне места полностью просел.

Рис. 6 Многоэтажные дома из глинобитного кирпича «Арамейского» квартала на о. Элефантин.

Рис. 5 Кладбище овец на о. Элефантин.

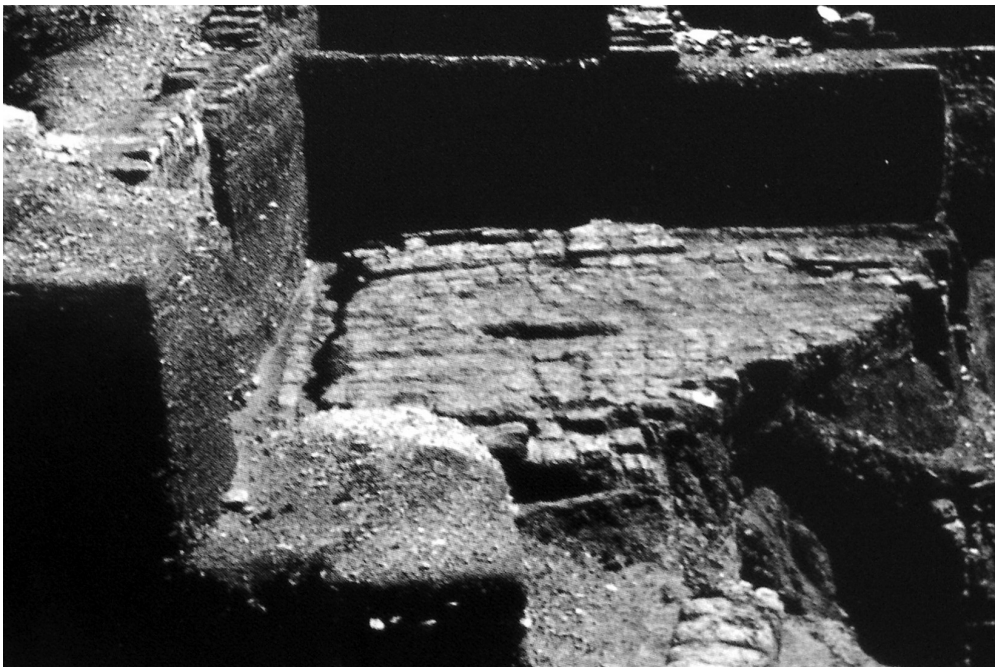


Рис. 7 Секции плиточного пола предполагает строение более высокого качества. Этот пол, найденный германской командой в 1997 г. был квадратом примерно 5х5 м.

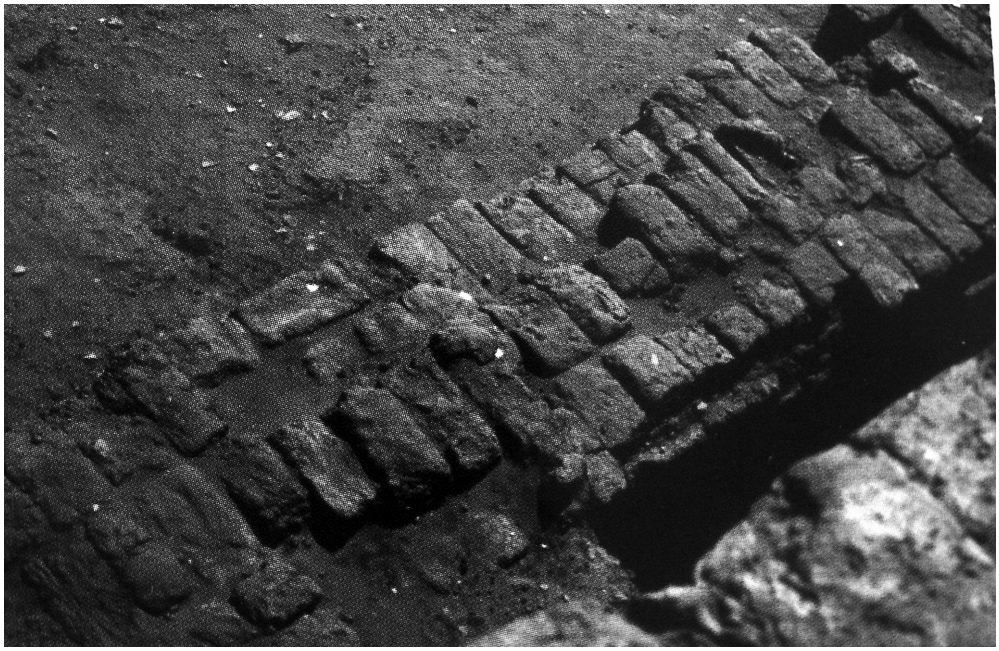
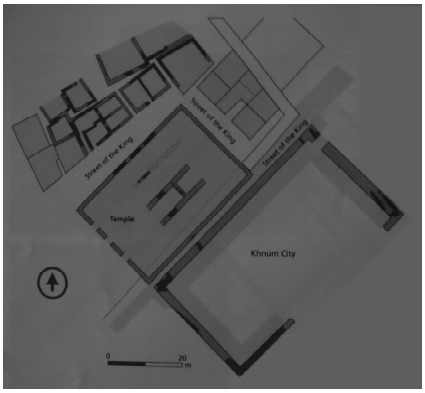


Рис. 8 Плиточный пол еврейского храма был окружен стеной из глинобитного кирпича с толщиной в один метр и помещен в пределах большого прямоугольного ограждения вокруг вымощенной зоны, покрытой штукатуркой. Эта часть южного ограждения показывает часть внутреннего двора.

Рис. 9 Храм, вероятно, имел две камеры, на что указывает разделяющая стена, и плиточный пол, построенный в две фазы, указывающие на разрушение и восстановление. Остатки имею более тесное сходство с Пустынной Скинией, чем с иерусалимским Храмом.



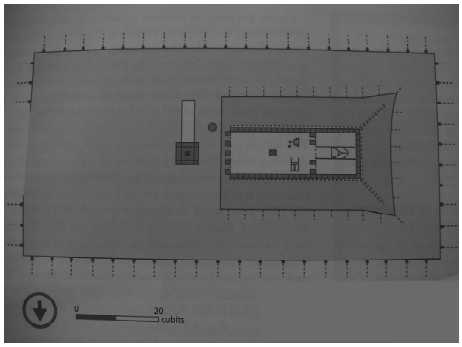


Рис. 10 Скиния Завета или Mishkan.

На сайте
Рязанской Православной
Духовной Семинарии размещены
тексты статей и цветные фотографии.

Просто введите в любимом браузере наш адрес:

rpds.spassmon.ru

Научное издание

РЯЗАНСКИЙ БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

Научно-богословский журнал
Рязанской Православной Духовной Семинарии
2010 год №1 (2)

Главный редактор
Протоиерей Николай Сорокин

Ответственный секретарь
Мартынов Олег Павлович

Технический секретарь
Иванова Марина Сергеевна

Редактор
Сорокин Валерий Борисович

Художественное оформление, верстка
Белошенков Дмитрий Сергеевич

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

Отпечатано в типографии