

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
МОСКОВСКИЙ ПАТРИАРХАТ
ЯРОСЛАВСКАЯ ЕПАРХИЯ
ЯРОСЛАВСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ

СБОРНИК ТРУДОВ ЯРОСЛАВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Выпуск 1

ЯРОСЛАВЛЬ 2011

**По благословию
Высокопреосвященнейшего Кирилла,
Архиепископа Ярославского и Ростовского,
Ректора Ярославской духовной семинарии**

Главный редактор:
Протоиерей Димитрий Сазонов,
кандидат богословия

Редакционный совет:
Протоиерей Михаил Халюто, кандидат богословия;
Ю. Ю. Иерусалимский, доктор исторических наук;
В. В. Марасанова, доктор исторических наук

Сборник трудов Ярославской духовной семинарии.
Ярославль. 2011. – 152 с.

Сборник трудов Ярославской духовной семинарии включает в себя статьи преподавателей старейшего духовного учебного заведения Верхнего Поволжья. В центре внимания исследователей духовной школы – вопросы понимания и истолкования библейского текста, современная оценка процессов происходящих в мировой и отечественной истории и культуре, публицистика.

Сборник адресован научным работникам, преподавателям духовных и светских учебных заведений, аспирантам, студентам, всем интересующимся развитием богословской науки и духовного образования.

СОДЕРЖАНИЕ

Приветственное слово Архиепископа Ярославского
и Ростовского Кирилла, Ректора Ярославской духовной семинарии -----5

РАЗДЕЛ 1. БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

Протоиерей Димитрий Растопчин

Заповеди блаженства как духовная лестница следования за Христом
в Царствие Божие -----8

Игумен Александр (Шихов)

Экзегетический анализ книги Иисуса Навина ----- 16

Протоиерей Валерий Добродеев

Возникновение в Новое время. Христианство и наука ----- 25

Протоиерей Андрей Филькин, Кудрина С. А.

Русская религиозная философия: единство *versus* фрагментарность ----- 41

Игумен Августин (Неводничек)

Либеральные ценности и феминизм ----- 47

РАЗДЕЛ 2. ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ. ЛИЧНОСТЬ В ИСТОРИИ

Леонов Д. Е.

История Русской православной церкви начала XX столетия
в современной отечественной историографии----- 60

Игумен Петр (Кузовлев)

Русская Православная Церковь и Гражданская война
в России (1918-1920 гг.) ----- 66

Игумен Николай (Шишкин)

Воспоминания о митрополите Сурожском Антонии (Блуме) ----- 78

Протоиерей Димитрий Сазонов

Богословско-проповедническое наследие Архиепископа Костромского
и Галичского Кассиана (Ярославского) ----- 83

РАЗДЕЛ 3. ПРАВОСЛАВИЕ И КУЛЬТУРА

Иерей Александр Сатомский

Интерпретация образов света и тьмы в православной гимнографии ----- 94

Смирнов С. В.

Н. А. Некрасов как духовный писатель ----- 100

Болховская Е. И.

Сравнительный анализ учебников по дисциплине
«Церковнославянский» ----- 109

Протоирей Василий Марченко

Прочтение произведений Ф. М. Достоевского ----- 117

Аврутов Ю. И.

Некоторые аспекты истории и методики реставрации
и современный опыт ----- 140

Сведения об авторах-----

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО АРХИЕПИСКОПА ЯРОСЛАВСКОГО И РОСТОВСКОГО КИРИЛЛА, РЕКТОРА ЯРОСЛАВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ



Дорогой читатель!

Вашему вниманию предоставлен Сборник трудов Ярославской духовной семинарии открытой в 1747 году заботами и попечением священномученика митрополита Ростовского Арсения (Мацеевича, 1697 – 1772).

За годы своего существования и до закрытия в 1918 г., Семинария, имеющая своим небесным покровителем святителя Димитрия, митрополита Ростовского, явилась школой просвещения и мудрости для всех, кто соприкоснулся в своей жизни с выпускниками Семинарии, которые выйдя из стен родной школы разъехались во все уголки нашей страны и за ее пределы, стали духовными вождями, учителями и духовными наставниками своей паствы. Среди воспитанников Ярославской духовной семинарии назовем имена прославленных мисси-

онеров – архиепископа Иоанникия (Горского), архиепископа Варшавского, святителя Иоасафа (Болотова), епископа Кадьякского, просветителя Аляски и мн. др. Выпускники семинарии оставили после себя ученые труды, до сих пор служащие пользе Отечества и людям. Имя самого небесного покровителя Семинарии, святителя Димитрия, митрополита Ростовского покровителя духовной школы стало символом православного духовного образования, просвещения и миссионерства. Составленные им Четьи-Минеи стали любимым чтением нашего народа, сформировавшим его душу, характер и нравственный идеал. Вместе с этим кладезем мудрости и фундаментальным трудом ставшим настольной книгой многих поколений православных христиан, можно назвать известные всему православному миру проповеднические труды таких выпускников Ярославской семинарии как: протоиереев Родиона Путятина и Аристарха Израилева, нотные сборники священника композитора Василия Зиновьева, и труды многих других.

Возрождение Семинарии начинается в 1994 г. с открытием Ярославского духовного училища. 19 июля 2006 года, согласно определению Священного Синода Русской Православной Церкви, духовное училище преобразовано в духовную Семинарию. В 2007 году при Семинарии открыта школа регентов-псаломщиков. 24 декабря 2007 г. Семинария переехала в дом, некогда принадлежавший купцу и градоначальнику И.А. Вахромееву.

И вот, в год 1020-летия Ростово-Ярославской епархии, в 2011 г. – первый выпуск возрожденной Семинарии.

Сегодняшний день Ярославской духовной Семинарии – это учебный процесс, в котором заняты 57 семинаристов на очном и 173 человек на заочном отделениях, это овладение духовной мудростью и культурой 21 воспитанницы Регентской школы. Это ежедневный постоянный труд коллектива 52 преподавателей, среди которых 3 профессора, 5 доцентов, 5 кандидатов богословия, 5 докторов и 3 кандидата светских наук. Сегодняшний день семинарии – это учеба в сочетании с церковным послушанием и молитвой. Весь учебный процесс направлен на воспитание и образование таких пастырей, о которых Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл говорит: «Быть сегодня священником – это означает много думать, анализировать, постоянно работать интеллектуаль-

но, искать духовные ответы на те жизненные проблемы, которые волнуют современного человека».

Предлагаемый печатный труд – это индикатор интеллектуальной и духовной работы, которая постоянно ведется в Семинарии по направлениям библеистики, богословия, церковно-исторических и церковно-практических дисциплин.

Предлагая Вашему вниманию первый опыт издания Сборника трудов Ярославской духовной семинарии хочу пожелать их читателям духовной пользы и обогащения тем духовным богатством и мудростью, которым преизобильно преисполнена наша Православная Церковь.



**АРХИЕПИСКОП ЯРОСЛАВСКИЙ И РОСТОВСКИЙ
РЕКТОР ЯРОСЛАВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ**

РАЗДЕЛ 1. БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

Протоиерей Д.В. Растопчин

Заповеди блаженства как духовная лестница следования за Христом в Царствие Божие

Не было бы ни вражды, ни междоусобий, ни войн, «если бы отдельные лица и народы жили по Евангелию» [3; 455]. Чтобы жить по Евангелию, необходимо проникнуться духом Христовым и «поучаться в Законе Божиим, читать чаще Евангелие, вникать в Богослужение, исполнять заповеди и уставы церковные, читать писания святых отцов, духовные журналы» [3; 539].

Суета и удовольствия не дают времени и желания знать дух Христовой веры. Пристрастия к вещам, стремления страстные «томят, мучат, умерщвляют нас» [3; 617]. Христианин же призван получить блаженство истинное и прочное, удовлетворяющее «вполне потребностям нашей души» [3; 744]. Нам надо лишь научиться мудрости Евангельской, которую раскрывает Святая Церковь в Богослужении и молитвах, в святоотеческих писаниях.

Евангелие – это Благая весть о Царствии Небесном. Как Его приобрести Спаситель кратко и четко излагает в Нагорной Проповеди, возвещая вечную небесную истину для всех рас и культур. Жизнь и понятия людей изменяются, но Законы Бога – непреложны. Поэтому нам, христианам, необходимо усвоить вечные законы добра и на них строить свою жизнь.

Господь произнес Нагорную Проповедь на невысокой горе, на северном берегу Галилейского озера около города Капернаума. Девять Заповедей Блаженств, начиная Нагорную Проповедь, излагают Новозаветный закон духовного возрождения. Далее утверждается благотворное влияние христиан на окружающее общество, и углубляются – возвышаются ветхозаветные заповеди.

Нагорную проповедь можно рассмотреть, как систему нравственного учения Христа, содержащую **нравственные условия стяжания Царства**.

«Блаженства» (Мф. 5; 3-12) построены по одному плану и устремляются к единой цели – Царству. «В Царстве – утешение плачущих; в Царстве кроткие наследуют – преобразенную! – землю, насытятся алчущие и жаждущие правды, будут помилованы милостивые, узрят Бога чистые сердцем, и миротворцы будут наречены сынами Божиими» [6; 39]. Но стяжать сокровища Царства можно лишь исполняя определенные **требования**, указанные в «блаженствах». «Они относятся ко всецелому служению Богу, несению страдания за Христа, жертвенному взысканию правды и осуществлению нравственного добра в жизни временной» [6; 40]. В высших достижениях нравственное учение Ветхого Завета не отменно и исполнение его требований «есть необходимое условие стяжания Царства. Учение представляет собою развитие «блаженств»» [6; 40].

Итак, в **Нагорной проповеди изложено все то – главное, что необходимо знать и делать христианину** [см. 4; 115]. Эту проповедь записал евангелист Матфей (5–7 гл), евангелист же Лука (Лк.6; 12-49) приводит ее в сокращенном виде, другие же части проповеди, параллельные места, встречаются в разных местах его Евангелия (см. Лк. 6 – 16).

Заповеди Блаженства в основе своей указывают внутренний настрой души человека, излагая условия достижения вечного блаженства [см. 4; 116].

Новый Завет – закон Божией любви и благодати. Заповеди блаженства Дух Святой пишет на скрижалях верующих сердец, призывая к истинному совершенству, устремляя душевные расположения человека к Богу и святости. Святость, рождаемая близостью к Богу, и есть высшее блаженство [см. 8; 585-586]. Быть блаженным – значит быть самым радостным и самым счастливым [см. 8; 309], дышать любовью к Богу и ближнему.

Заповеди Блаженства – путь восхождения.

Каждая из бессмертных новозаветных заповедей, начинаясь словом «блаженны», поощряет к добру, влечет ввысь к нескончаемой радости у Бога.

В раю люди были блаженны – счастливы. Через грех, отпав

от Источника блаженства, люди утратили даже правильное понятие о счастье. Оно стало несбыточной мечтой и недостижимым идеалом. Но Господь наш делает счастье достижимым и сейчас, по мере освобождения человека от гнета греха, обретения мира совести и приобщения благодати Духа Святого. Именно Дух Святой дает неизреченную радость, несравнимую с житейскими удовольствиями. Потому-то истинные христиане, ради сохранения и усиления в себе благодати Божией, готовы жертвовать всем временным, материальным.

Углубление в смысл Заповедей Блаженства, открывает строгую последовательность пути человека к подлинному счастью и объясняет этапы этого пути. Выявляется небесная лестница или план стройного дома добродетели.

Каждый человек – нищ и жалок, ибо поврежден грехом. Грех, помрачая ум, ослабляя и пленяя волю, сдавливая сердце печалью и унынием, дает чувство несчастья. Грешник же, не понимая причины своего горя, в страданиях готов винить жизненные обстоятельства и всех людей. Первая заповедь блаженства и ставит правильный диагноз: причина чувства неудовлетворенности человека заключается в его собственной духовной болезни.

Иисус Христос пришел в мир исцелить человека. Он зовет всех обратиться к Богу, войти в Его Царство вечной радости. Для человека зов Христа – это голос любящего Отца, зовущего своего сына в родной дом. Человек же возвращается к Богу не с багажом добродетелей или с богатством приобретенных талантов, но как нищий блудный сын, расточивший отчее имущество.

Бедность (неимение дневного пропитания) доброхотная и безропотная, помогает приобрести духовную нищету. Но, если «происходит от порочной жизни и поддерживается праздностью и ленью» [5; 599], то становится предосудительной. Нищим духом может быть и очень богатый или одаренный человек. Ибо нищета духовная – это смиренный образ мыслей, по причине честного признания своего несовершенства. Это упование на Божие милосердие, на реальную возможность стать лучше. Смирение пронизано радостной надеждой, что с Божией помощью мы станем добродетельными и угодными Ему детьми. Итак, смирение – основание жизни. «Так как Адам пал от гордости, надеясь быть Богом, то Христос восстанавливает нас через смирение» [2; 65].

Верующий, сознавая свое убожество и греховность, имеет покаянное устройство – осуждая свое прошлое, стремится исправиться. Искреннее покаяние, нередко сопровождаемое слезами, обладает великой благодатной силой. После него чувствуется легкость такая, будто гора спала с плеч. К такому сердечному покаянию призывает вторая заповедь: «Блаженны плачущие, потому что они утешатся». «Плачущие всегда, а не один только раз и не о своих только грехах, но и о грехах ближних» [2; 65].

Плач есть – истинная скорбь сердца, и покаянные слезы о нашей виновности перед милосердным Богом (как у апостола Петра после отречения). «Ибо печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению, а печаль мирская производит смерть» (2 Кор. 7, 10).

Когда с совести смыты грехи, тогда водворяется внутренняя гармония – полный порядок в мыслях, чувствах и желаниях. Раздражение, превозношение, мстительность и злоба заменяются чувством умиротворенности и тихой радости. В таком настроении человек даже предпочитает потерпеть урон в каком-либо житейском деле, чем утратить мир души своей. Так, покаяние возводит христианина на третью ступень добродетели – кротость: «Блаженны кроткие, потому что они наследуют землю».

Кроткий, сожалея о жестокосердии обидчика своего, желает исправления ему, молится о нем, отдавая его дела на суд Божий (см. Рим. 12; 18-19). Вся история гонения на христиан и наблюдение жизни человека утверждает, что кротость покоряет самые жестокие сердца.

Иные люди, злоупотребляя кротостью верных, обманывают их, отнимают что-то или унижают. Бог утешает христианина надеждой на то, что в будущей жизни он получит гораздо больше, чем потеряет в этой. Справедливость восторжествует несомненно, хотя бы в будущей жизни, и кроткие наследуют все блага обновленного мира, на котором будет обитать правда.

Таким образом, первые три заповеди блаженства, призывающие человека к смиренному обращению к Богу, покаянию и кротости, закладывают фундамент, на котором будет воздвигаться дом христианской добродетели.

Появление аппетита у больного служит первым признаком его выздоровления. Так и желание праведности есть первый признак,

что грешник начинает выздоравливать. Находясь в грехе, человек жаждет богатства, денег, почестей и телесных удовольствий, не помышляя о духовном богатстве, даже презирает его. Но когда его душа освобождается от проказы греха, тогда человек начинает тосковать по духовному совершенству (Плач преп. Силуана Афонского). Об этом стремлении к праведности говорит четвертая заповедь: «Блаженны алчущие и жаждущие правды, потому что они насытятся».

Стремление к праведности можно уподобить следующей фазе в построении дома добродетели – воздвижению стен. Употреблением слов «алчущие и жаждущие», указывается, что наше стремление к праведности должно быть энергичным – деятельным, а не теплохладным – пассивным (см. Пс. 41; 2-3). Ведь и голодный все свои усилия прилагает к утолению голода. Только при активном стремлении к добродетели можно ее приобрести, или, по заповеди, «насытиться». Усиленным делателям Господь больше всех открывает тайны Своего Царствия, и сердце их и в этом мире наслаждается познанием открытых в Евангелии Божиих истин, учения христианского.

На четвертой ступени добродетели, человек уже имеет известный духовный опыт. Получив от Бога прощение грехов, мир совести и радость усыновления, христианин теперь лично ощутил Его великую любовь. Эта любовь согревает его сердце ответной любовью к Богу и состраданием к людям. То есть, он добром и милостию восходит на пятую ступень добродетели – милосердия: «Блаженны милостивые, потому что они будут помилованы».

Милостивые, милосердны, всем сердцем жалеют людей, попавших в беду или несчастье, и стараются им помочь добрыми делами. «Нет человека, который не мог бы быть милостивым к ближним своим, если только сам не ожесточил сердца своего; нет времени, в которое бы не открывалось нам множества случаев к милосердию; а следовательно, нет человека, который бы не мог получить блаженства, обещанного всем милостивым» [5; 607].

«Заповедь милосердия обширна!» [7;42] Сам Господь перечислил дела милосердия [Мф. 25; 35-36]: накормить голодного, напоить жаждущего, нагого одеть или имеющего недостаток в одежде, посетить находящегося в темнице, посетить больного и помочь его выздоровлению или христианскому приготовлению к смерти,

принять в дом странника и дать ему отдых, погребать умерших бедняков.

Милосердие выражается и в духовной помощи: словом и примером «обратить грешника с ложного пути» (Иак. 5, 20); научить истине и добру не ведущего (не знающего); подать ближнему добрый и благовременный совет в затруднении и опасности; утешить печального; не воздавать злом за зло; от всего сердца прощать обиды и за всех молиться Богу.

Каждый день можно увидеть вереницей незаметных, «ничтожных» случаев – возможностей помочь ближним. И нужно быть мудрым не пренебрегать «малыми» добрыми делами ради поиска «великих» дел. Спешите делать добро, как бы мало оно не казалось. Великие планы могут не состояться, а малые добрые дела к концу жизни являют значимый духовный капитал.

Деятельная любовь, вновь очищая глубины сердца от самолюбия и приближая человека к Богу, преображает душу духовным светом. Человек чувствуя веяние благодати, начинает духовными очами зреть Бога. Душа уподобляется озерку, за многолетия пренебрежения помутневшему, заросшему травами и тиной. Очищенное оно преображается, так что в его кристально-прозрачные воды глубоко проникают лучи света. О людях, достигающих такого состояния духовной чистоты, говорит шестая заповедь: «Блаженны чистые сердцем, потому что они увидят Бога». Примером такого состояния духовной чистоты, переходящей в прозорливость, были преп. Серафим Саровский, прав. Иоанн Кронштадтский, Оптинские старцы и многие другие святые Православной Церкви.

Таких праведников Бог делает орудиями Своего промысла для спасения других людей, наделяя их мудростью и особой духовной чуткостью. В миссии обращения людей на путь спасения эти праведники начинают уподобляться Сыну Божию, пришедшего в мир примирить грешников с Богом. О таком духовном миротворчестве и говорит седьмая заповедь: «Блаженны миротворцы, потому что они будут названы сынами Божиими». Конечно, все люди могут быть миротворцами в кругу своей семьи и знакомых, но высшая форма этой добродетели нуждается в особом даре свыше, который дается людям с чистым сердцем.

Уподобляясь добрыми делами Сыну Божию, христианин призван подражать Ему и в терпении. Последние две заповеди бла-

женства говорят о том печальном факте, что мир, «во зле лежащий», не может терпеть подлинной праведности и восстает на ее носителей: «Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное. Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня». Как свет, разгоняя тьму, показывает вещи в их настоящем виде, так и добродетельная жизнь подлинных христиан выявляет все нравственное безобразие нечестивых. Отсюда у грешников рождается ненависть к праведникам и желание отомстить им за свои укоры совести. Эта ненависть к праведникам проходит через всю мировую историю, начиная с повествования о Каине и Авеле, и достигая современных гонений на верующих в атеистических странах.

Слабые верой стыдятся показать себя верующими, боясь гонений за свои религиозные убеждения. Но истинные праведники и мученики с радостью принимали страдания за Христа, ибо их сердце горело любовью к Богу. Они даже считали себя счастливыми, что удостоились пострадать за веру. В дни испытаний христианину следует с них брать пример и утешать себя словами Христа, обещавшего: «Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах!» Ведь чем сильнее любовь, тем больше и награда.

Подводя итог последним пяти заповедям блаженства, мы видим, что они призывают к любви. Милосердие к людям есть начальная ее форма. Духовное миротворчество есть более возвышенная форма любви, для успеха которой нужны чистота сердца и озарение от Бога. Сохранение верности Богу при насмешках и преследованиях, а также готовность отдать свою жизнь ради имени Христова есть высшее проявление любви к Богу. Таким образом, последние пять заповедей блаженства, показывая все более совершенные формы любви, начертывают план верхних сводов храма добродетели.

В заключение необходимо сказать, что христианину, стремящемуся к любви, не следует при этом забывать и пренебрегать фундаментом, на котором стоит его здание добродетели, – смирением, очищением совести и кротостью, потому что, если духовный фундамент начнет слабеть и давать трещины, то и все здание может рухнуть. Об этой опасности Господь будет говорить в последней части Своей Проповеди. Следующие части Нагорной Проповеди, можно рассматривать как развитие духовных принципов, данных в Заповедях Блаженства.

Люди всегда ценят человека, знающего и любящего свое дело. Какова бы ни была его профессия – если он хорошо ею владеет и честно трудится, он нужен обществу и заслуживает уважения. Подобным образом и от христианина все ждут христианского образа жизни, хотят в нем видеть пример нелицемерной веры, честности, духовного настроения и любви.

Библиографический список

1. Святое Евангелие с приложениями. – Клин, 2006, «Христианская жизнь». С. 543.
2. Святое Евангелие от Матфея с толкованием блаженного Феофилакта. – М.: «Новая книга», «Ковчег», 2004. С. 512.
3. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. – М.: Благо, 2002. С. 944.
4. Архиепископ Аверкий (Таушев). Четвероевангелие. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. – М. Издательство Православного Свято-Тихоновского Богословского института, 2001. С. 348.
5. Барсов, М.В. Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Четвероевангелия. Т.1. – М.: Лепта Книга, 2006. С. 944.
6. Епископ Кассиан (Безобразов). Христос и первое христианское поколение. – М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт; Русский путь, 2003. С. 576.
7. Матвеевский, П.А., протоиерей. Евангельская история. В трех книгах. Книга вторая, испр. и дп. События Евангельской истории, происходившие преимущественно в Галилее./ Матвеевский Павел Алексеевич. – М.: Сибирская Благовонница, 2010. С. 255, [1].
8. Закон Божий для семьи и школы со многими иллюстрациями составил протоиерей Серафим Слободской. – СПб.: Братство Новомученика Архиепископа Илариона Верейского, 2003. С 723.
9. [library/A-02 Исследования по Новому Завету/ Обзор книг Ветхого и Нового Завета/ pisan/ index// Библия/Нагорная проповедь. – электронный вариант.](#)

Игумен Александр (Шихов)

Экзегетический анализ книги Иисуса Навина

Адекватное толкование ветхозаветного текста – проблема, с которой столкнулась христианская Церковь с самого начала своего существования. Актуальная проблема экзегетического анализа Священного Писания (и книги Иисуса Навина, как составной части Священного Писания) отсутствие понимания основных методов толкования, а соответственно и малая изученность данных текстов.

Книга Иисуса Навина – первая в ряду тех книг Ветхого Завета, которые в христианской традиции получили название исторических. Расположение книги непосредственно после Пятикнижия, продиктованное хронологической последовательностью описываемых событий. Аналогичное расположение книг в Священном Писании Ветхого Завета имеет как еврейский канон, так и все древние переводы¹.

За бесспорность общепринятого местоположения книги в каноне говорит хронологическая последовательность описываемых событий и внутреннее единство содержания книги Иисуса Навина с Пятикнижием. Писатель книги Иисуса Навина смотрит на свое писание как на продолжение Пятикнижия.

Надписывается книга Иисуса Навина: «Иисус Навин», потому что в ней содержатся история и деяния Иисуса Навина, преемника Моисея. Эта книга повествует о переходе евреев через Иордан, завоевании и разделении земли обетованной среди евреев и пос-

¹ Исключение составляет Пешитта (сирийский перевод), где между Пятикнижием и книгой Иисуса Навина вставлена книга Иова, т.к. составители данного перевода считали, что книга Иова написана Моисеем, таким образом, она идет сразу после Пятикнижия.

ледних днях жизни Иисуса Навина, до его смерти включительно (ок. 1480–1442 г. до Р. Х.). По содержанию и предметам повествования, книга Иисуса Навина естественно разделяется на три части:

1) переход через Иордан и завоевание обетованной земли (1–12 гл.);

2) разделение обетованной земли среди еврейских колен (13–21 гл.);

3) увещательные речи Иисуса Навина к заиорданским коленам, построение последними жертвенника, едва не приведшее к междоусобной войне, прощальные увещательные речи Иисуса Навина ко всем коленам и смерть его (22–24 гл.)².

Книга Иисуса Навина начинается с упоминания о смерти Моисея. Первые стихи новой книги являются как бы естественным продолжением Пятикнижия, заканчивающегося описанием смерти и погребения Моисея. Тесная связь преемника Моисеева с великим законодателем не раз подчеркивалась в Пятикнижии. Впервые встречаемся с Иисусом, когда Моисей назначает его командовать экспедицией против амаликитян (Исх. 17:8-14), он был рядом с законодателем на Синае (Исх. 24:13. 32:17). Ему назначает Господь быть преемником Моисея и ввести народ в землю обетованную (Втор. 31:23). По указанию Божию Моисей совершает пред лицом всего Израиля посвящение Иисуса в свои преемники (Числ. 27:18-20)³.

Иисус получает великое повеление идти в землю, которая будет дана сынам Израилевым. Получить во владение эту землю отцов было заветной мечтой многих поколений лучших из сынов Иакова. Приготовления к переходу Иордана начинаются с указания Иисуса Навина надзирателям: Пройдите по стану, и дайте повеление народу, и скажите: заготовляйте себе пищу для пути; потому что, спустя три дня, вы пойдете за Иордан сей, дабы придти взять землю, которую Господь, Бог отцов ваших, дает вам в наследие (1:11)⁴.

² Юнгеров П.А. «Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги». – М., 2003.

³ В типологии Иисус Навин – Иисус Христос служение Иисуса Навина Моисею – это подчинение Иисуса Христа Закону, «исполнить» (Мф. 5:17) который пришел Спаситель. Смерть Моисея – это конец власти Закона. Моисей не входит в землю обетованную – Закон не может ввести в царство благодати, в Церковь Христову, в жизнь вечную. Туда вводит Иисус, при жизни Моисея бывший его верным служителем, а по его смерти оставивший пустыню и вступивший в Ханаан. Так и Христос согласно раннехристианской типологии вводит народ Божий в Царство благодати не раньше смерти Закона, олицетворяемого Моисеем.

⁴ Блаж. Феодорит задается вопросом: «Почему Бог, обещав дать евреям всякое место, на которое ступят стопы ног их...: от пустыни и Ливана сего до реки великой, реки Евфрата (1:3-4), не исполнил сего обещания?» И отвечает: «Сказанное здесь ясно, и не требует большего объяснения. Во-первых, сказано: всякое место, на которое ступят стопы ног ваших, Я даю вам. Посему, вероятно, под водительством Иисуса Навина не вступили они на иную землю. Но добавление речи совершенно решает вопрос. Ибо Господь присовокупил: как Я сказал Моисею; Моисею же дал обещание не

И если готовность израильтян к исходу была актом веры, то еще больше веры и мужества потребовалось от них у порога земли обетованной.

Ханаан в то время считался глухой окраиной Финикии – страны богатой и процветающей, – население его намного превосходило Сынов Израиля по уровню цивилизации. Города хананеев были обнесены мощными стенами, способными выдержать долгую осаду, правители их располагали хорошо оснащенными войсками и боевыми колесницами. Постоянно враждуя с иноземцами и между собой, хананеи приобрели значительный военный опыт. Израиль же напротив был всего лишь конгломератом племен, владевшим при этом примитивным оружием. Однако, это не помешало израильтянам за несколько десятилетий утвердиться в Ханаане и покорить несколько его крепостей.

Еще до перехода Иордана Иисус отправляет лазутчиков в Иерихон – первый крупный город, стоящий на его пути. Разведчиков прячет Раав, представительница тех хананеев, которые приняли веру Израиля и оставшиеся жить с Богоизбранным народом, вышла замуж за израильтянина и из ее рода вышел царь Давид, а она сама упомянута в родословии Иисуса Христа (Мф. 1:5)⁵.

Фульгенций Руспийский в своих рассуждениях, называет этих двух лазутчиков прообразовали собой два завета – Ветхий и Новый, а также же две заповеди о любви⁶.

Переправа через Иордан описана как чудо, подобное переходу через Чермное море. Господь обращается к Иисусу: в сей день Я начну прославлять тебя пред очами всех сынов Израиля, дабы они узнали, что, как Я был с Моисеем, так буду и с тобою (3:7). «И как только, – говорит Иисус Навин, – стопы ног священников, несущих Ковчег Господа, Владыки всей земли, ступят в воду Иордана, вода иорданская иссякнет, текущая же сверху вода остано-

без ограничения, но под условием: если сохраните заповеди Мои и оправдания Мои. Посему иудеи как вскоре преступившие закон не удружили совершенного обетования». Чтобы прекрасная земля досталась потомкам Авраама, они должны быть достойными своего праотца, должны быть так же преданы Богу, как их великий предок, любить Его, прилепляться к Нему, ходить всеми путями Его.

⁵ В образе Раав, по святоотеческой мысли, представлено все греховное человечество, воспринятое Христом в Его человеческой плоти. Сын Божий, восприняв природу человека, не возгнушался тем, что среди его предков по плоти была блудница Раав. Блудница, спасенная Иисусом Навином вместе с ее домом – прообраз спасенного Иисусом Христом заблудившегося, соблудившего от Бога человечества, символ божественного милосердия и человеколюбия. Спасение Раав – это спасение Церкви, собранной из грешников. Также согласно Оригену, Раав и ее дом – прообразы Церкви.

⁶ Иеромонах Арсений «Соколов» «Введение в книгу Иисуса Навина». М., 2011.

вится стеною» (Ис. Нав. 3:13). И действительно, русло Иордана внезапно обнажилось «на большое расстояние»⁷.

Свт. Кирилл Иерусалимский (Огласительные слова, X,11) указывал на прообразовательный смысл перехода народа Божия через Иордан. Река, служившая как бы священным рубежом земли обетованной, стала символом, связанным с новозаветными событиями. Св. Иоанн Предтеча сделал покаянное омовение (крещение) в иорданских водах знаком приготовления к приходу Царства Божия⁸.

Чудесный переход народом израильским Иордана вселил ужас в обитателей Палестины, хананеев и аморреев, ослабело сердце их, и не стало уже в них духа против сынов Израилевых (5:1), что сделало их неспособными предпринять какие-либо военные действия против израильтян. Там впервые на святой земле была отпразднована Пасха, и там, в знак закрепления верности Завету, Иисус Навин приказал совершить обряд обрезания, которым в пустыне стали пренебрегать. Только проливший пред Богом кровь обрезания может быть причислен к народу Божию и участвовать в Пасхе и во всей жизни общины.

В Ветхом Завете обрезание является знаком завета с Богом и восходит к самому праотцу Аврааму: «И сказал Бог Аврааму: ты же соблюди завет Мой, ты и потомки твои после тебя в роды их. Сей есть завет Мой, который вы должны соблюдать между Мною и между вами и между потомками твоими после тебя: да будет у вас обрезан весь мужеский пол. Обрезывайте крайнюю плоть вашу: и сие будет знамением завета между Мною и вами. Восьми дней от рождения да будет обрезан у вас в роды ваши всякий младенец мужеского пола...» (Быт. 17:9-12)⁹.

В окрестностях Иерихона Иисусу является таинственный «вождь воинства Господня». Это видение указывает, что Бог будет сопутствовать Израилю. Иерихон – город греха – должен пасть не от руки человека, а чудесным образом. Ангел повелевает Иисусу Навину, чтобы левиты обошли стены крепости с Ковчегом и трубили в трубы. Вождь выполняет повеление, и трубный звук сокрушает неприступные стены.

У Климента Александрийского труба была символом евангель-

⁷ Переход Иисусом Навином и ведомым им народом Иордана в церковной экзегетике рассматривается как предызображение Крещения Господня и крещения ведомого Иисусом Христом народа – христиан.

⁸ Свящ. Александр Мень. «Борьба за землю обетованную. Книга Иисуса Навина. М., 1999.

⁹ Протоиерей Геннадий Фаст «Экзегетический руководство к изучению Ветхого Завета». М, 2001.

ской проповеди: «Труба Христова есть Его Евангелие, Он вострубил, и мы услышали». У Оригена это приобретает новозаветный характер. Кирилл Александрийский говорит: «Когда ковчег был обнесен священниками вокруг Иерихона, стены города рухнули не от силы стенобитных машин и таранов, но от труб и голоса... Это реализуется во Христе. Это Он, действительно, несомый вокруг святыми людьми, подрывает всю силу дьявола, не оружием, но голосом и трубой, то есть евангелизацией, и согласием всех народов в точной вере...». Если Иерихон означает этот мир, то семь дней в святоотеческих творениях очень часто означают семь тысяч лет существования мира, после которых наступит его конец. Иерихон – первый хананейский город, и он должен быть уничтожен навсегда, без права восстановления. Проклятие падет не того, кто осмелится восстановить этот город¹⁰.

Победа над Иерихоном вдохновила израильтян и повергла в страх обитателей Палестины. Господь и дальше сражался бы за Израиль, хананеи истреблялись бы не силою меча, но Духом Божиим. Священная война могла завершиться скорой и всецелой победой. Но триумфальное продвижение евреев было остановлено их собственным грехом. Пока грех и его совершитель находятся среди народа, Израиль не может рассчитывать на помощь и покровительство Бога. Снять заклятие можно только истребив грешника со всем тем, что ему принадлежит, со всем его семейством, из Израиля.

После того, как грех истреблен из среды Израиля, народ вновь становится способен вступать в сражения. Божественная помощь гарантирует ему победу. Если в случае с Иерихоном победа была подарена Богом без малейших военных усилий со стороны народа, то начиная с захвата Гая народ должен учиться применять военное искусство. Это иллюстрирует «взросление» Израиля, приобретение им способности к соработничеству с Богом¹¹.

После падения Иерихона основная масса израильтян сосредоточивается в Заиорданье и центральной, наименее населенной части Палестины. Религиозным центром Иисус Навин делает город Сихем, у гор Гевал и Гаризим. Проникновение в этот район происходит мирным путем. Некоторые историки полагают, что вокруг

¹⁰ Протоиерей Геннадий Фаст «Экзегетический руководство к изучению Ветхого Завета». М, 2001.

¹¹ Свящ. Александр Мень. «Борьба за землю обетованную. Книга Иисуса Навина. М., 1999.

Сихема уже жили евреи. Именно здесь сооружается общеизраильский жертвенник¹² и сюда из Галгала переносят Ковчег (позднее святыня была перенесена в Силом; см. Ис. Нав. 18:1).

В Сихеме складывается традиция возобновления Завета, описанная во Второзаконии (Втор 27-28). Вероятно, она была связана с необходимостью поддерживать религиозное единство разобщенных колен. Согласно книге Ис. Нав. 8:32, вождь велел начертать уставы Закона на каменных плитах в память о возобновлении Завета.

Жители соседнего с Сихемом Гаваона, прибегнув к хитрости, сумели заключить с израильянами союз¹³. Они утаили, что живут в ближней области, и израильяне, поверив им, нарушили свое правило, поклявшись жить с ними в мире. Позднее, когда обман раскрылся, гаваониты стали вассалами Израиля¹⁴.

Блаженный Феодорит видит в этой участи гаваонитян исполнение Ноева пророчества о Ханаане: «Иисус, избрав средину между божественною заповедью и данною клятвою, определил гаваонитян служителями при священных службах. Служить же Богу не бесчестие, а напротив того, величайшая честь. Надлежало также исполниться и Ноеву предречению. Ибо Ной сказал: «Проклят Ханаан отрок: раб будет братьям своим» (ср. Быт. 9:25). Сие пророчество исполнилось на гаваонитянах»¹⁵.

Союз гаваонитян и подчиненных им городов с Израилем был вызовом расположенному всего в 9 км от Гаваона Иерусалиму. Иерусалимский царь посылает послов в аморрейские города Хеврон, Иармуф, Лакис и Еглон для того, чтобы, составив военную коалицию, противостоять Израилю, а также поразить Гаваон за то, что он заключил мир с Иисусом и сынами Израилевыми. Гаваониты посылают гонцов к Иисусу и просят помощи. Быстрым ночным маршем Иисус ведет своих воинов к Гаваону и наносит сокрушительный удар армии аморреев.

В этой битве происходит чудо остановившегося солнца. По мнению одних толкователей, слова Иисуса, обращенные к солнцу и луне, означали призыв к светилам «замереть», «остановить-

¹² Иосиф Флавий говорит о том, что на берегу Иордана был построен не просто памятник (Ис. Нав. 4) из камней, взятых со дна реки, а алтарь.

¹³ Жители Гаваона говорили на одном из северных семитских диалектов. Как в Палестине, так и в Заиорданье и даже за его пределами, по видимому, не было существенной языковой разницы между народами. Это обстоятельство также могло ввести израильян в заблуждение.

¹⁴ Археологические раскопки показали, что Гаваон и после Иисуса Навина сохранял свое положение богатого торгового города.

¹⁵ Протоиерей Геннадий Фаст «Экзегетический руководство к изучению Ветхого Завета». М., 2001.

ся», взирая на подвиги воинов Божиих (Аввак. 3,11). Другие экзегеты считают, что здесь мы имеем дело с поэтическим образом, которыми насыщены древние гимны (Суд 5:20). Ориген объясняет это чудесное событие эсхатологически. Для него долгий день битвы при Гаваоне прообразует конец мира, наступивший с пришествием Спасителя. «Пришествие Спасителя было уже концом мира. Впрочем, Он Сам говорил: «Покайтесь, ибо приблизилось Царство Небесное» (Мф. 4:17).

Овладев Южным Ханааном, Иисус ведет войска на самый север Палестины, к водам Мером, чтобы сразиться с коалицией северных царей, во главе которой стоит Иавин, царь Асорский. Враги израильтян были разбиты у озера Мером, к северу от Генисарета, но победа была не столь полная, как рассказывает книга Иисуса Навина. Вскоре асорский царь восстановил свое могущество и на некоторое время (при Деворе и Вараке) подчинил себе североизраильские колена¹⁶.

Подробное описание наделов, предваряется словами о том, что Иисус состарился, вошел в лета (13:1). Это произошло спустя много времени после того, как Господь успокоил Израиля от всех врагов его со всех сторон (23:1). На деле значительная часть Палестины и после Иисуса Навина оставалась во власти хананеев. Поэтому жребии, по которым распределялись уделы между коленами, означали скорее «раздел сфер влияния» (А. Князев), чем отражение реальной ситуации¹⁷. Сама жеребьевка была необходима ввиду назревавшего соперничества колен, желавших захватить лучшие земли¹⁸.

Для Оригена в этом событии сокрыта великая тайна. «Первый народ – обрезанные – представлен в Рувиме, который был перво-родным», – говорит александрийский проповедник. Заиорданские колена – образ ветхого Израиля; колена, живущие в Обетованной земле – образ Израиля нового, Христианской Церкви. Алтарь иудеев и до пришествия Христа не был истинным. Иисус Навин здесь, как и везде у Оригена – это Иисус Христос. Где Иисус,

¹⁶ Борьба с хананеями под руководством Иисуса Навина – это борьба со страстями под руководством Иисуса Христа. Эти страсти «приходят сражаться с нами, с целью заставить нас совершить грех.

¹⁷ Свящ. Александр Мень. «Борьба за землю обетованную. Книга Иисуса Навина. М., 1999.

¹⁸ Хотя книга Иисуса Навина в целом рисует Израиль как единое целое, она не умалчивает о сепаратистских тенденциях колен. Так, заиорданские колена (Рувим, Гад, половина колена Манассии) попытались создать свой независимый религиозный центр с жертвенником в Галааде (Ис. Нав. 22:9-34). Это предприятие вызвало всеобщее осуждение. Поэтому заиорданцы вынуждены были отказаться от него.

там и истинные жертвы. Заиорданские колена могли приносить жертвы на жертвеннике в Силоме. Точно так же и евреи должны признать истинным не свой жертвенник, который был всего лишь прообразом, свидетелем, а жертвенник христиан, и на нем должны приносить «жертвы истинные, то есть духовные, приносимые нами там, где строится храм Божий из камней живых, который есть Церковь Бога Живого, там, где истинный Израиль, во Христе Иисусе»¹⁹.

Книга заканчивается смертью Иисуса Навина, бывшего вождем Израиля на протяжении двадцати пяти лет, и первосвященника Елеазара, сына Ааронова. После сего умер Иисус, сын Навин, раб Господень, будучи ста десяти лет. И похоронили его в пределе его удела в Фамнаф-Сараи, что на горе Ефремовой, на север от горы Гааша (24:29-30).

Ориген, в своей заключительной, 26-й гомилии на книгу Иисуса Навина, говорит, что «именно эти мечи из камня, ножи из кремня, использованные Иисусом для нашего второго обрезания, были положены в том месте, в котором Иисус нас призвал и принял: в месте, которым Иисус владеет в душе праведника. Там Иисус полагает свои ножи». Ножи (мечи) – это слово Божие, которым обрезаны христиане «обрезанием нерукотворенным» (Кол. 2:11), обрезанием сердца. Иисус Навин погребен на горе Ефремовой – это означает, по Оригену, «погребение» Иисуса Христа внутри христианской души. Именно в душе христианина должно быть место для сокрытия Иисуса Христа. Вместе с Иисусом Навином (Иисусом Христом) на горе Ефремовой (внутри души, приносящей плоды духа) должны быть погребены (сокрыты) каменные ножи (слово Божие). «Говоря кремниевые мечи – то есть ножи, высеченные из камня, а не сделанные ремесленником с помощью железа, показывает, что слово Божие, которое способно обрезать нечистоту сердца тех, которые его слушают, не происходит от грамматического и риторического искусства, не выходит из-под молотов ученых, не отделяется напильниками долгих занятий, но происходит от того камня, который, оторвавшись от горы без рук человеческих, наполнил всю землю (ср. Дан. 2:34-35,45) и даровал духовные дары верующим»²⁰.

¹⁹ Протоиерей Геннадий Фаст «Экзегетический руководство к изучению Ветхого Завета». М, 2001.

²⁰ Протоиерей Геннадий Фаст «Экзегетический руководство к изучению Ветхого Завета». М, 2001.

Перед смертью Иисус Навин, как и Моисей, вновь потребовал от собрания старейшин Израиля принять решение и окончательно выбрать: склониться ли на сторону богов Ханаана или всецело посвятить себя единому Богу. Собрание выразило свою готовность хранить верность Богу, что и было торжественно засвидетельствовано в Сихеме. С тех пор такие собрания приходили в окрестностях города постоянно. Сихем стал центром формирования североизраильской Моисеевой традиции.

Книга заканчивается упоминанием о смерти первосвященника Елеазара. Умер и Елеазар, сын Аарона, и похоронили его на холме Финееса, сына его, который дан ему на горе Ефремовой (24:33)²¹.

Знаменательно, что Иисус Навин не оставил после себя преемника для всего Израиля. Единственным Властителем и Царем должен был быть отныне только Господь. Но такая свободная Теократия (Боговластие), действующая без принуждения, оказалась непосильной для народа. Об этом свидетельствует Кн. Судей.

Таким образом, книга Иисуса Навина описывает исполнение тех обетований Божиих, которые мы находим в книге Бытия, обетований, данных Аврааму, Исааку и Иакову. Израиль живет в земле праотцев, где погребены и их кости. Господь оказался верен Своим обещаниям, Своему завету с Авраамом и его потомками.

Библиографический список

1. Библия. Священное Писание Ветхого и Нового Завета. – М., 2002.
2. Протоиерей Геннадий Фаст «Экзегетический руководство к изучению Ветхого Завета». М, 2001.
3. Свящ. Александр Мень. «Борьба за землю обетованную. Книга Иисуса Навина. М., 1999.
4. Иеромонах Арсений «Соколов» «Введение в книгу Иисуса Навина». М., 2011.
5. Юнгеров П.А. «Общее историко-критическое введение в священные ветхозаветные книги». – М., 2003.
6. Лопухин А.П. «Толковая Библия» . – М., 2006.
7. Николин И. Философия христианства. – Калуга, 2008.
8. Нюстрем Э. Библейский словарь. – М., 2002.
9. Лэдд Д. Богословие Нового Завета. СПб., 2003.

²¹ Библейская археология не может пока локализовать это место, могила Елеазара остается неизвестной.

Протоиерей Валерий Добродеев

Возникновение науки в новое время. Христианство и наука

Конец XX и начало XXI веков характеризуются особым вниманием человечества к экологическим проблемам. Дело в том, что именно в последнее время особую значимость приобрела возрастающая опасность уничтожения среды обитания человека вследствие его деятельности.

Теперь становится всё более очевидным, что человечество, даже при наличии справедливости и мира, погибнет, если не восстановит целостности природы. И не менее очевидным является тот факт, что как причиной разрушения природной среды, так и главным фактором её возможного воскрешения является соответствующий духовно-нравственный уровень человека. Экологическая проблема, поэтому в первую очередь есть проблема не материальная, а духовная, ядром которой является не наличное состояние окружающей среды, но сам человек.

И если нет сомнений в том, что главной движущей силой разрушения природы явился человеческий эгоцентризм, подавление материальными интересами духовных запросов, то без сомнения и восстановление целостности творения неосуществимо без восстановления духовной целостности самого человека [12, 327-328]. *«В лукавую душу не войдет премудрость и не будет обитать в теле, поработанном греху, ибо Святой Дух премудрости удалится от лукавства и уклонится от неразумных умствований, устыдится приближающейся неправды»* (Прем.1, 4-5).

И здесь встают 2 традиционных вопроса: кто виноват и что делать? Попробуем с Божией помощью найти ответ сначала на пер-

вый вопрос. Из большого разнообразия человеческой деятельности естественно встает вопрос о науке, поскольку именно она является основным средством удовлетворения материальных запросов человечества и именно она в течение уже не одного столетия настойчиво противопоставляется атеизмом духовности и религии. Но действительно ли они отрицают друг друга?

Вопрос этот в истории человечества возник сравнительно недавно. Религия и наука всегда существовали и развивались без какого-либо антогонизма. Ученый и верующий, как правило, совмещались в одном лице. Ученые-атеисты были редчайшим исключением. И лишь в XVIII в. эта идея постепенно стала захватывать Европу, а затем и нашу страну, где после 1917 г. наука была объявлена областью единственно достоверного знания и доказывающей небытие Бога. Христианство же, естественно, оказалось мировоззрением антинаучным. Чтобы увидеть реальную картину развития взаимоотношений науки и христианства необходимо заглянуть во времена возникновения науки, особенно, в Новое время.

В XVII в. начинается углубляться процесс разложения феодального общества. Этот исторический период получил название Нового времени и может быть охарактеризован как переход одного типа цивилизации к другому – от аграрного к индустриальному. Капитализм переживал в это время стадию всё более быстрого роста мировой торговли и мануфактурного производства. Возрастает роль естественных наук в системе гуманистической культуры. Развивающийся капиталистический способ всё более рационализированного производства рождал потребность в науке, научных исследованиях, имевших прикладное, практическое значение. Можно считать, что в XVII в. наука во всё больших масштабах становилась производительной силой.

Возникают новые формы организации исследовательской работы – академии наук: Платоновская академия во Флоренции, Козентийская академия, академия «рысьеглазых» в Риме (одним из членов её был Галилей), Лондонское королевское общество, Парижская естественно-научная академия. Наряду с успехами опытно-экспериментального исследования природы не меньшую – если не большую – методологическую роль, прямо отразившуюся в философии, сыграли успехи математики, особенно в усовершенствовании её формализованной методики, приведшей к возникно-

вению в этом веке алгебры, аналитической геометрии, математического анализа, к созданию дифференциального и интегрального исчисления и др. Лидером естествознания в этом веке стала механика как наука о движении тел, наблюдаемом непосредственно или с помощью инструментов. Появляется механистический материализм, который закономерно порождает атеистические тенденции. Следует отметить, что к атеистам XVII в. относили всякого, кто отрицал или просто сомневался в существовании личного внеприродного Бога, создавшего мир и управляющего им.

В свете сказанного должно быть понятно положение передовой философии, в общем тяготевавшей к материализму, формулировавшей свои положения в тесной связи с наукой, но при этом не забывавшей о религии. Можно говорить применительно к данному веку об известной промежуточной философии между религиозно-теологической и научной мыслью. В. В. Соколов отмечает в этой связи безусловно наступательную позицию передовой философии по отношению к религии [14, 199]. Такая позиция выразилась в известном воздействии рационалистической методологии и даже некоторых результатов естественно-научной мысли на религиозные учения (но не на официальные религиозные вероисповедания). Большое распространение, как и в эпоху Возрождения, получает концепция «двух истин». Философы начинают опираться на эту концепцию в интересах секуляризации общественной жизни. В особенности же они использовали её для защиты независимости научного творчества от религиозно-библейского и авторитарно-схоластического контроля [14, 200].

Интенсивное философское и притом материалистическое развитие в Англии открывает творчество Фрэнсиса Бэкона (1561-1626), которого считают родоначальником современного научного мышления. Он был сыном одного из высших чиновников английского государства Николая Бэкона, который стал 1-м министром королевы Елизаветы (1558-1603). Жизнь Бэкона протекала при этой последней правительнице из династии Тюдоров и при династии Стюартов – Якове I, сыне Марии Стюарт, казненной её противницей Елизаветой. Бэкон получил хорошее образование, высоко возшел по ступеням государственной службы: был генеральным адвокатом, генеральным прокурором, лордом-хранителем Большой печати, лордом канцлером и правителем государства в отсутствие

короля, получил титул барона Веруламского и виконта Сент-Альбинского. В дальнейшем был обвинен во взяточничестве, но прощен, получил пенсию и место в парламенте. В это время Бэкон полностью посвятил себя занятиям наукой и философией, хотя собственно философию Бэкон не любил, понимая под этим определением философию схоластическую и противопоставляя ей свободное исследование природы.

Среди произведений Бэкона выделяется одно большое – «О достоинстве и преуспевании наук». В 1622 г. он написал «Историю Генриха VII». Главным его сочинением по методологии научного познания был «Новый Органон», представлявший собою вторую часть ранее задуманного «Великого Восстановления Наук». В 1627 г. посмертно была опубликована работа «Лес лесов» – ряд набросков большого его труда «Естественная и экспериментальная история», которую Бэкон не успел закончить. Трактат Бэкона «О прогрессе учености», опубликованный в 1605 г. дает трезвую оценку современного ему состояния наук. Он отмечает, что новое, более совершенное знание о природе может и должно быть использовано для облегчения участи человека, для улучшения его положения в мире. Бэкон настаивает на учреждении некоего научного сообщества, или братства, в рамках которого ученые могли бы обмениваться знаниями и помогать друг другу. Направленность мыслей Бэкона состояла в развитии естествознания и вообще наук. К этому времени наука развивается достаточно бурно: известен порох, изобретено книгопечатание, изобретен компас. Эти открытия Бэкон считал главными и призывал всех к тому, чтобы не останавливаться на достигнутом и стремиться к новым изобретениям. Как бы в ответ на призыв Бэкона в XVII веке создаются научные общества нового типа – академии – в противоположность университетским обществам, в то время – центрам схоластической ортодоксии, а так же новые формы международного научного общения. Значительно оживляется обмен информацией между учеными. Кроме переписки возникает научная периодика – журналы, которые стали местом великих научных баталий, в которых пробовали свое оружие такие крупные умы, как Роберваль, Гук, Лейбниц и т.д.

Для Бэкона познание есть просветление, то есть свет, нисходящий от Отца светов, и что ученое сообщество, которое он стремится создать, должно быть «братством на основе знаний и просветлен-

ности». Здесь явно просматривается параллель розенкрейцерскому манифесту, который призывал ученых магов и каббалистов делиться друг с другом своими знаниями, возвещал, что вот-вот будет достигнут значительный прогресс в познании природы.

Отсюда видно, что традиционное представление о Бэконе как об ученом-экспериментаторе новоевропейского типа, освободившегося от оков исполненного суеверий прошлого, ни в коей мере не соответствует действительности. Бэконовский трактат «Великого восстановления наук» подразумевал возврат к состоянию Адама до грехопадения, то есть к чистому и безгрешному общению с природой, к осознанию её могущества (заметим, что обзор Бэкона тогдашнего состояния наук включал такие дисциплины, как естественная магия, астрология, алхимия, искусство заклятий и т.п.). Однако, Бэкон всячески подчеркивает свое неприязненное отношение к гордыне и самонадеянности ренесанских «магов». Особенно настойчиво он предостерегает своих читателей от слепого доверия к Парацельсу – пророка немецкого розенкрейцерского движения. Бэкон так же не приемлет никакой таинственности в научных делах и осуждает алхимиков за сокрытие знаний за непостижимыми символами. Отметим, что традиция сокрытия знаний от непосвященных связана с глубоким переживанием этической нагруженности всякого знания и стремлением сохранить ту силу, которую дает знание лишь в руках тех, кто может достойно – этично – этой силой распорядиться. Отход Бэкона от этой традиции связан с тем, что Бэкон решительно разрывает связь науки и этики: знание – для него уже только сила, которую можно использовать как угодно тому, кто этой силой обладает.

С этой точки зрения очень интересна его незаконченная рукопись, в которой речь идет об идеальном религиозно-научном сообществе, созданном в неизвестной стране – Новой Атлантиде. Жители этой страны – христиане, воспитанные прежде всего в братской любви к ближнему. Они многого достигли и в научном познании мира. У них есть Великая Коллегия, именуемая Домом Соломона. Это орден жрецов-ученых, которые осуществляют исследования во всех сферах искусства и науки и используют полученные результаты на благо людей [2, 6]. По сочинению видно, что автор знает миф о Розенкрейце. И Новой Атлантидой управляют розенкрейцерские Братья. Религия Новой Атлантиды пропитана иудаистско-хрис-

тианским мистицизмом, подобно христианской каббале. Похоже, что местные жители осуществили «Великое восстановление наук» и в результате вернулись (по Бэкону и авторам розенкрейцеровских манифестов) к состоянию Адама до грехопадения и изгнания из Рая – конечной цели человеческого прогресса.

В 1620 г. поток розенкрейцерской литературы в Германии внезапно иссяк, но розенкрейцерство косвенно повлияло на сложение картезианского механицизма. Друг Декарта Марси Мерсени начинает упорную борьбу с ренессанским анимизмом, что привело к восхождению механистической философии Галилея и Декарта. Стремясь преодолеть оккультно-магические тенденции неоязычества, католическая церковь попыталась противопоставить попыткам магического преображения мира его рациональное объективное познание. Таким образом, утверждение механистического научного мировоззрения, отрицание факта пронизанности всего мира жизнью было связано со стремлением преодолеть ренессанское неоязычество, попытавшееся пробудить скрытые силы природы [8, 151-164].

Возвращаясь к Ф. Бэкону следует заметить, что Бэкон развивает экспериментальное естествознание, указывая на то, что именно эксперимент, опыт должны быть идеалом науки. Любая наука, которая будет строиться на каких-то измышлениях, гипотезах, пустых построениях разума, обречена по Бэкону на неудачу [9, 3]. Такая концепция называется эмпиризмом. Хотя Бэкон оказал определенное влияние на экспериментальную науку, но развитие научных знаний пошло по другому пути. Бэкон создавал науку на основе индуктивной логики. Но любое количество фактов, как бы много их ни было, не сможет привести человека к уверенности в истинности выдвинутого обобщения. Поэтому Бэкон не мог быть создателем новой науки. Он мог быть лишь некоторым её помощником и интерпретатором. Своими трудами он лишь помог распространению науки, но не явился её создателем [9, 6]. Хотя Фрэнсис Бэкон и считается родоначальником современного научного мышления, но путь к созиданию современного естествознания проложил не он, а Галилео Галилей. Мыслитель, физик, философ, математик, астроном Галилей в отличие от Бэкона, который развивал экспериментальное естествознание, уделил особое внимание теоретическому, математическому естествознанию.

Возобладавший в Западной Европе отстраненно-умозрительный, по существу «номиналистический» подход к познанию мира, привел в конечном итоге к тому, что единственно познаваемыми оказались лишь единичные вещи, точнее, их акциденции, качества вещей. Прежде считалось, что, разумно взглядываясь в мир, человек способен проникнуть в истину и познать её до конца [3, 119-124]. И в эпоху античности и в эпоху средневековья познать означало достичь определенности, «остановки», достигаемой в знании. В эпоху Нового времени ситуация изменилась. Отказавшись от попыток умозрительно проникнуть в суть вещей и описать природу по отношению к человеку, естествоиспытатель Нового времени ограничился описанием мира в его отношении к самому себе. Однако отстраненное описание качеств с точки зрения постороннего наблюдателя неизбежно вносит неустранимый момент субъективности. И вот для того, чтобы избавиться от субъективного огреха, был применен так называемый объективный метод познания. Суть этого метода состоит в том, что исследователь природы описывает мир не в его отношении к человеку, но в отношении к «самому себе», точнее, описывает отношение свойств одной выделенной части мира к другой. Именно так поступал Галилей, переосмысливший задачу естествознания.

Галилей (1564-1642) происходил из знатного рода. Закончил Пизанский университет, впоследствии преподавал математику. Пишет ряд произведений, из которых выделяется «Диалог о двух главных системах мира – птоломеевской и коперниковой». После его суда в 1633 г. Галилей отрекается от астрономических воззрений, но продолжает заниматься научной деятельностью. В философии придерживался теории 2-х истин [9, 1]. Считается, что именно он предложил «объективный» метод познания и стал основоположником современного научного естествознания. Суть революции, которую он совершил, состоит в формулировании принципа, согласно которому книга природы написана языком математиким и человек познает мир посредством числа (Пифагорейско-платоновская концепция). Можно спросить, а почему Платон не ввел число как принцип познания мира? В.П.Лега считает, что Платону не хватило только одного для создания науки. А именно положения о Боге – Творце мира. «Когда на протяжении многих веков христианство поселяет в людях убежденность в том, что миром посред-

твом Бога Слова правит Бог, а человек есть образ Бога, который может познать Бога в его проявлениях, то эта убежденность и является основой, на которой зарождается современная наука. Достаточно было только возрождения платонизма, чтобы идея числа, лежащего в основе мироздания привела Галилея к созданию математической науки, ориентированной на познание законов [9, 2].

П.П. Гайденко отмечает, что смысл произошедшей в эпоху Нового времени математизации мира – в низведении «математизируемого неба» на грешную землю. Принципиальную возможность такого соединения он видит в факте Боговоплощения [4, 55]. Но почему же этого не произошло раньше, ведь с момента Боговоплощения прошло более 15 веков? П.П.Гайденко в этой связи отмечает, что «для раскрытия тех возможностей истолкования природы какие были заложены в факте Боговоплощения, недоставало каких – то важных предпосылок. Предпосылки эти – в элиминировании чувства греховности человека и тем самым в устранении непреодолимой пропасти между ним и его Творцом, чему в немалой степени способствовал возрожденный герметизм. Нужны были серьёзные сдвиги в мировоззрении чтобы ослабить, а то и вообще элиминировать чувство греховности человека, а тем самым устранить непереходимую пропасть между ним и Творцом. Именно эти сдвиги и произошли в XV – XVI веках» [4, 55]. Важную роль в этом процессе сыграл, по его мнению, возрожденный герметизм. Главное, что отличало эзотерически-окультурные учения от христианства – убежденность в божественной – нетварной – сущности человека и вера в то, что существуют магические средства очищения человека, которые возвращают его к состоянию невинности каким обладал Адам до грехопадения. В герметизме, а также в Каббале, тоже принадлежащей к магико-окультурной традиции, человек объявляется Адамом Небесным способным не только раскрыть все тайны божественного миротворения, но и стать вторым творцом, преобразующим природу и господствующим над ней. Очистившийся от греховной скверны человек становится вторым Богом. Без всякой помощи и содействия свыше он может управлять силами природы и таким образом исполнить завет, данный ему Богом до его изгнания из рая.

Эти течения изменили общемировоззренческую установку сознания: они создали образ Человека – Бога, способного не толь-

ко до конца познавать природу, но и магически воздействовать на неё, преобразовывать её в соответствии со своими интересами и целями. Именно в этой атмосфере формировалась идея бесконечной вселенной, где Земля и Небо получают как бы равный статус, так же как и идеал активно-деятельного Человекобога, мага и чудотворца для которого нет ничего невозможного. Только в этой атмосфере оказалось возможным снять противопоставление естественного и искусственного, природы и техники теоретически подготовленного ранее. В этом новом свете открылась, наконец, перспектива реализовать возможности заложенные в христианских догматах творения и Боговоплощения.

Устранение пропасти между естественным и искусственным дало возможность описания природы на искусственном, «сверхприродном» языке математики. В эпоху античности, так же как и в эпоху средневековья, естественным было то, что сотворено Богом. Созданное же человеком (техническое) воспринималось как антиестественное. В эпоху Нового времени в связи с переосмыслением человеком своего статуса в мире, ситуация стала меняться. Поскольку человек сотворен по образу и подобию Божию, творения рук человеческих в каком-то смысле естественны, а творения Божии могут быть чем-то уподоблены механизмам. Отсюда – возможность описывать всю природу – и «естественную», и «искусственную» – в рамках одного и того же методологического подхода, используя «сверхприродный» язык математики.

Созданию нового «механического» образа природы в немалой степени способствовал объективирующий метод познания этой самой природы, подразумевающий совершенно определенную метафизику природы. Кант показал, что, начиная с эпохи Нового времени, метафизика природы превращается в метафизику материи, причем материи особого рода – «идеальной» материи вообще [6, 60-61].

Во времена Галилея считалось, что чем меньше в каком-либо механизме материи, тем более способен он воплотить идеальную математическую конструкцию. В связи с изобретением машин у Галилея возникла идея воплотить идеальную геометрическую конструкцию в материи. У Галилея материя предстает как всегда себе равная, неизменная, самотождественная, то есть получает свойства, которыми Аристотель наделял форму. Католическая

церковь правильно почувствовала, что подразумеваемая Галилеем метафизика материи несовместима с христианским отношением к миру. И её реакция выразилась в пресловутом осуждении Галилея судом инквизиции, по поводу которого до сих пор существует много мифов [4, 311-323].

«Дело Галилея» родилось из сплетения противоборствующих интересов различных группировок в католическом мире, озабоченного укреплением своих идеологических позиций перед лицом «протестантской угрозы». Одной из центральных дебатирующихся в то время проблем была трактовка таинства Евхаристии. Галилей был приверженец атомической концепции материи, несовместимой с одним из центральных догматов католицизма (имеющим силу закона) с евхаристическим догматом, принятом на Тридентском соборе более чем за полвека до начала галилеевской драмы.

Принятие евхаристического догмата поставило серьёзные препятствия для развития физических концепций в странах католического региона, альтернативных аристотелевской. Так, физика атомизма автоматически превращалась в ересь в строгом значении этого слова, ибо в условиях включенности физики в систему теологии объяснение таинства Евхаристии в терминах атомов и пустоты неизбежно разрушало формулировку евхаристического догмата.

В 1623 г. Галилей публикует книгу «Пробирщик». В ней он, в частности, развивает атомистическую концепцию материи. Галилей в книге не касается теологических тонкостей, но в инквизицию поступает анонимный донос на автора «Пробирщика». Донос некоторое время пролежал «под сукном», но после выхода в свет «Диалога» Галилея, где обозначена симпатия автора к коперниканской системе, Римский папа создает специальную комиссию по делу Галилея. Итог работы комиссии и суда известен. Но очень важно здесь подметить, что осуждение Галилея за коперниканство спасло его от реальной угрозы более серьёзного осуждения – за еретический атомизм. Начатую Галилеем «формализацию» физики довел до конца Декарт.

Рене Декарт (1596-1650) происходит из древнего французского знатного рода. Один из Декартов был архиепископом в Туре, отец Рене – советником парламента. В самом Рене стремление к наукам проявилась очень рано и так сильно, что отец в шутку называл его маленьким философом. Получил хорошее образование. В 20 лет

увидел несколько снов, которые убедили его в том, что математика есть единственный путь к пониманию природы. Он много путешествует. В 1624 г. поселяется в Голландии, где им и были написаны основные научные труды. В 1649 г. по приглашению шведской королевы переезжает в Стокгольм. Там он и умирает на 54 г. жизни. Декарт стал создателем ряда наук, совершил переворот в философии, является создателем современной физики, развив идеи Галилея, современной механики, создал систему координат, совершил революцию в математике, создал, как считают [5, 6], оптику и физиологию [10, 38].

Альфа и омега философии Декарта – антитрадиционализм. Он требует не принимать за истину ничего недостоверного. Наивысшей же достоверностью обладает только сам человеческий разум в его внутреннем первоисточке, в той точке, из которой он сам растет – самосознании. «Мыслю – следовательно существую». В основу философии Нового времени Декарт кладет не просто принцип мышления как объективного процесса, каким был античный Логос, а именно субъективно переживаемый и осознаваемый процесс мышления, – и именно это-то и делает Новое время новым. Однако может ли субъективное сознание быть гарантом истины? Взятое само по себе, автономно, – нет, – говорит Декарт. Таким гарантом является Бог [5, 166].

На основании своего принципа «мыслю, следовательно, существую», Декарт развивает учение о субстанциях. Протяженная субстанция – субстанция тел, – описывается при помощи геометрических отношений, и поэтому геометрия должна быть, по Декарту, главной наукой о природе. отождествляя материю и пространство, Декарт освобождается от всех многочисленных затруднений, с которыми сталкивался Галилей, и формирует то понятие материи, которое легло в основу науки Нового времени. У Декарта материя существует не просто как действительность, а как самосущая субстанция. И поскольку Бог Творец этой материи, то количество движения, данное при её сотворении, остается постоянным.

Новому пониманию природы соответствует и новое понимание науки – её целей и задач, метода её научного исследования. С точки зрения Декарта наука должна не просто устанавливать математический закон, описывающий поведение объекта, но и находить причины всех явлений природы. В этом Декарт радикально отли-

чается от Галилея. Мир, который строит Декарт, есть мир умозрительно сконструированный. В лице Декарта естествоиспытатель рассуждает как техник-конструктор: ему важен именно эффект, а средства, при помощи которых он достигается, могут быть разнообразными – дело не в них. В сущности, Декарт формулирует тезис, что познаем мы то, что сами же творим. И возникает он как основание того, что научное познание ничем принципиально не отличается от технического конструирования. Такое отождествление, по существу, означает окончательное устранение из природы всех причин (формальной, целевой и материальной, как их перечислял Аристотель), кроме действующих.

Вопрос об участии Бога в движения мира рассматривается только с точки зрения первоначального толчка. Бог сообщил миру некоторое количество движения, и в дальнейшем в процесс движения мира не вмешивается. Декарт в данном отношении является чистым деистом. Исходя из этого положения, Декарт вывел свой знаменитый закон сохранения количества движения (закон сохранения импульса). Впоследствии Лейбниц будет критиковать Декарта, утверждая, что нужно говорить не о законе сохранения движения, а о законе сохранения энергии. «И если говорить о Боге как о первоначальном толчке, то нужно говорить о Нем как о Существе, давшем некоторое количество энергии... Лейбниц делает Декарту замечание, что он рассуждает не по-философски, ибо философ не должен прибегать к Богу как к некоему вспомогательному средству» [5, 10]. Труды Декарта и, особенно, его «Размышления о первой философии» породили картезианство (от латинского имени Декарта) и дали множество разнообразных философских ростков [13, 719]. Учение Декарта о теле как о некоем механизме стали применять к человеку, рассматривать все особенности человеческой жизни, в том числе и психических явлений, на основе его физиологических действий. Но есть и идеалистическое направление в картезианстве. По нему всё, что происходит в мире, происходит не по человеческой воле, а вследствие того, что Бог всякий раз производит некий акт нового взаимодействия души и тела, то есть всякий раз делает новое творение мира [5, 11].

Научная программа Готфрида Лейбница (1646-1716) формировалась, в основном, в полемике с картезианцами, с одной стороны,

и атомистами – с другой. Лейбниц получил философское образование, изучал естествознание и математику. Во многом Лейбниц был схож с Декартом, однако, в противоположность последнему, противопоставившему современную ему науку традиционной философии, особенно схоластическому аристотелизму, Лейбниц, напротив, пришел к убеждению, что эти две сферы знания не так уж непримиримо противостоят друг другу, как это казалось Галилею, атомистам и Декарту. Примирение новой философии и науки с очищенным от схоластических привнесений Аристотелем, а так же с некоторыми положениями платонизма и неоплатонизма – вот задача, которую ставил перед собой Лейбниц. Как отмечает П.П. Гайденко, «если какая из естественнонаучных программ XVII в. и сохранила свою живую актуальность также и для XX столетия, то это, пожалуй, лейбницева» [3, 232].

Готфрид Вильгельм Лейбниц получил юридическое образование, был профессором морали Лейпцигского университета, служил при дворе курфюрста Иоганна Филиппа, усиленно занимался математикой. Начиная с 1676 г. до конца жизни Лейбниц в течение 40 лет находился на службе при герцогском дворе, исполняя политические поручения. Последние годы своей жизни терпел крайнюю нужду и доживал, окруженный недоверием и пренебрежением к себе, с недоброй славой полубатеиста [3].

Готфрид Лейбниц без преувеличения может быть назван одним из величайших философов и ученых человечества [5, 26]. К его заслуге можно отнести создание дифференциального и интегрального исчисления. Среди его произведений выделяются «Протогея», «Теологическая система», «Теодеция», «Новые опыты о человеческом разуме», «Монадология», «Свидетельства природы против атеистов» и др.

Свою полемику с Декартом Лейбниц начинает с критики выдвинутого им принципа субъективной достоверности. С точки зрения Лейбница, критерием истинности суждений являются правила обычной логики, принципы которой восходят к Аристотелю. При объяснении организма Декарт выводит живое из неживого, исходя из законов механики. Лейбниц же, напротив, стремится объяснить даже неживое, исходя из живого и видит в механике только внешнюю форму проявления организма. У картезианцев, не допускающих бессознательных ощущений и восприятий, жи-

вотные превращались в механизмы. У Лейбница ощущением обладают не только животные и растения, но вообще все простые субстанции природы. Пространство – это лишь представление монад. Высшая монада – Бог видит мир таким, как он есть на самом деле: как совокупность бесконечного множества монад. Бесконечно малые величины соответствуют представлениям монады о мире макрогеометрии и являются как бы внепространственными и нематематическими. Математика Лейбница метафизична. Поэтому дифференциальное исчисление в той форме, как оно вводится Лейбницем, означает не просто новые методы решения прежних задач, но, прежде всего, новое понимание природы математического знания, новую аксиоматику, обосновывающую эти методы. Эти аксиомы имеют онтологический характер, ибо определяют способ существования математических объектов, их сущность. Именно в связи с появлением новой онтологии изменился и характер математики: для того, чтобы «увидеть» бесконечно малое, нужен микроскоп с бесконечным увеличением, и таким «микроскопом» стала лейбницевская метафизика. К сожалению, Лейбницу не удалось преодолеть «объективную» парадигму естествознания [4, 26-67].

Методологическая ограниченность «объективно-интеллектуального» метода познания была глубоко обоснована Бергсоном в начале XX в. когда наступил кризис «объективной» науки. Стало ясно, что интеллект и основанная на нем наука неразрывно связаны с практическими задачами, а поэтому интеллект односторонен: он видит в вещах только ту сторону, которая представляет практический интерес. Поскольку цель интеллектуального познания – только в подготовке нашего действия на вещи, то по Бергсону это означает, что сам интеллект и основанная на интеллектуальных методах познания наука постигают не вещи, но лишь отношения вещей друг к другу, тогда как природа самих вещей оказывается недоступной для такого «объективного» знания. Таким образом, интеллектуальное познание оказывается неизбежно познанием формальным, ухватывающим лишь внешнюю, поверхностную форму выявленной соотнесенности вещей. Неадекватность интеллекта реальности особенно ярко обнаруживается там, где интеллект обращается к попыткам постичь динамику мира, постичь движение, становление, развитие.

Собственно сам предел внешнего, отстраненного познания

тварного бытия полагается, по мысли преп. Максима Исповедника, Богом для того, чтобы подтолкнуть нас к богопознанию. К этому нас понуждает сама непрестанная текучесть тварного естества, о которой преп. Максим говорит, что «единственное твердое определение...тварной природы – течь, а не стоять, и Учитель справедливо назвал...материальные вещи игрушкой Бога, потому, что через них Он приводит нас к подлинно сущему и никогда не колеблемому»...». Как родители применительно к неразумному состоянию своих детей, сначала дают им игрушки, просто для того, чтобы занять и заинтересовать их, отвлечь от бездеятельности и содействовать развитию их способностей, а потом уже дети начинают знакомиться с более серьезными предметами, – так и божественный Логос хочет сначала через красоту и разнообразие явлений чувственного мира заинтересовать и возбудить к познавательной деятельности человечество, чтобы, отрешась мало по малу от чувственной видимости и проникая в сокровенный смысл вещей, человек пришел к познанию самого Логоса, – поясняет мысль преп. Максима Исповедника А.И. Бриллиантов, – и в этом смысле познание природы имеет лишь преходящее значение. Кто познал через рассмотрение и изучение природы, в чем заключается истина, тот, видя невозможность объять умом всё разнообразие явлений, в которых она проявляется в природе, естественно, обращается мыслью от твари к самому Творцу и ищет других средств к более прямому Его познанию» [1, 211].

Библиографический список

1. Бриллиантов А. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скотта Эригены. – М., 1998.
2. Бэкон Ф. Новая Атлантида. Опыт и наставления нравственные и политические. – М., 1962.
3. Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII-XVIII вв.). **Формирование научных программ Нового времени.** – М., 1987.
4. Гайденко П.П. Христианство и генезис естествознания. – В кн.: **Философско-религиозные истоки науки.** – М., 1997.
5. Держарт Р. Избранные произведения. Пер. с фр. и лат. – М., «Госполитиздат», 1950.
6. Кант И. **Метафизические начала естествознания.** Сочинения в 6-и томах под ред. Асмуса В.Ф. – М., «Мысль», 1965.
7. Катасонов В.Н. **Метафизическая математика XVII в.** – М., 1993
8. Косарева Л.М. **Рождение науки Нового времени из духа культуры.** – М., 1997.

9. Лега В.П. Лекции по истории философии. Ч.2, Философия Нового времени. Современная Западная философия, – М., ПС-ТБИ, 1999.
10. Ляткер Я.А. Декарт. – М., «Мысль», 1975
11. Матвиевская Г.П. Рене Декарт. АН СССР, – М., «Наука», 1973.
12. Осипов А.И. Путь разума в поисках истины. (основное богословие) – М.,: 1999.
13. Полный Православный богословский энциклопедический словарь в 2-х томах. Т.1, Репринт, «Возрождение», 1992.
14. Соколов В.В. Европейская философия XV – XVII веков. Учебн. пособ. для филос. фак-тов ун-тов. – М.: Высш. Шк., 1984.

*Протоиерей Андрей Филькин,
С. А. Кудрина*

Русская религиозная философия: единство versus, фрагментарность

Глобализация предполагает распространение системы ценностей, основанной на процессе потребления, постольку ценность человека в этой системе измеряется, если обратиться к известной дихотомии Э. Фромма «иметь или быть?», именно по шкале потребления, то есть не тем, кто он действительно есть, а тем, что он имеет, какими потребительскими символами владеет. Оказавшись вершиной ценностной иерархии, уровень потребления становится основным показателем, определяющим место человека в социальной структуре, и неминуемо превращается в индикатор его самооценки. Отличительной чертой нового стиля жизни является то, что многие потребности определяются вовсе не необходимостью, а диктатом манипулирующего сознанием «знака», «кода сигнификации». Человек отныне приобретает не вещь, он приобретает символ приобщения к некой общности, будь то «деловые люди», «элита» или «крутые» (изображаемые в рекламе счастливыми обладателями навязываемых потребителю знаков). Личность, ориентированная таким образом, теряет потребность и способность к анализу и познанию предмета, сосредотачивая свои усилия исключительно на возможности его приобретения и использования. Гиперреальность как симуляция приходит на смену реальности. Товары лишаются материальной ценности и обретают символическую. Человек начинает воспринимать и мыслить мир как пространство гигантского супермаркета с сервисными центрами, существующее только для того, чтобы об-

служивать клиентов – физических и юридических лиц, готовых в любой момент за определенную плату поддержать процесс потребления.

В глобальном мире провозглашается плюрализм мнений, однако на деле глобальное сообщество требует единомыслия. Как это ни парадоксально, но по вопросу о плюрализме двух мнений быть не может: ни в коем случае нельзя спорить с тем, что истина относительна. Плюрализм вовсе не нейтрален: относительность ценностей здесь расценивается как заведомо верное утверждение, их вечность и непреложность – как заведомо ложное. Иначе говоря, принимается только либеральная идея, в рамках которой под поверхностной маской плюрализма скрывается технология приведения умов в состояние отсутствия ценностей и убеждений; а любое проявление религиозной веры, твердых убеждений – напротив, здесь неприемлемо, поскольку противоречит принципу толерантности. Поскольку игра и туризм становятся преобладающими формами существования человека, проявления религиозности принимаются только в качестве сувениров для играющего и путешествующего общества – сувениров, которые на всемирном супермаркете разложены на одной полке с товарами быта и различными предметами, предназначенными для релаксации. Расслабленными умами легко манипулировать.

-
пользовании СМИ становится возможным активное навязывание потребностей при почти полном отключении самостоятельного критического мышления.

Таким образом, глобальный мир живет в системе «опрокинутых ценностей», где вертикаль истины и смысла становится горизонтальною бессмысленности и вседозволенности. Единственной разделяемой всеми «истиной» остается потребление. Теперь люди ориентируются на те ценности, которые так или иначе способствуют повышению уровня их благосостояния. Интересно, что миной замедленного действия здесь оказалась протестантская этика, которая, несмотря на видимое утверждение самого процесса (а не результата) труда в качестве самостоятельной ценности (о чем писал М.Вебер), рассматривает земной успех как показатель избранности и духовного благополучия.

На фоне пространства всемирного супермаркета даже храм видится потребителю не как место встречи человеческой души

с Богом, а как часть глобального рынка, как предприятие сферы духовных и ритуальных услуг. В перечень этих «услуг» входят, например, «духовное оформление» рождения и смерти, очищение души на исповеди (для потребителя – своего рода релаксация, психотерапия), различные требы, которые должны непременно повысить благосостояние (заплатил, вложил средства, следовательно, это должно «сработать»). В работниках храма и священнослужителях потребитель видит менеджеров, продавцов, которые обязаны оказать такого рода «услуги».

Все это демонстрирует, как в результате грехопадения человек отделился от Бога, от другого человека, от природы. А как это отразилось в философии? С воцарением разрозненности в философии стала иссякать основанная на богообщении интуиция единого – а ведь философия вообще родилась как интуитивное усмотрение единого во многом. Тем не менее, в мире, впавшем в состояние разрозненности и мозаичности, стремление к единству не исчезло совсем. Единство хоть и перестало быть очевидным и понятным, но оно не потеряло своей притягательности, тем более что разорванный на фрагменты мир оказался тяжелым бременем для человеческого сознания, поскольку и сознание в такой ситуации неизбежно становилось фрагментарным и мозаичным, а единая ценностная вертикаль превратилась в горизонталь, в хаотичную множественность никак не связанных друг с другом равнозначных ценностей. «Единый и целостный объект религиозного восприятия, – писал П.А.Флоренский, – в области рассудка *распадается* на множество аспектов, на отдельные грани, на осколки святыни, и нет в них благодати» [4, 321].

Идея стремления к единству познавательного опыта может оказаться суррогатной, если в ней отразится лишь намерение «склеить» единое знание из осколков разрозненных фрагментов частных наук в ситуации неразрешенной антиномии рационального и эмпирического при отсутствии скрепляющего момента, а именно – изначальной духовной интуиции единого, которая была утеряна в философии европейской, но смогла, тем не менее, уцелеть в русской. К последней и имеет смысл обратиться.

Неугасимое стремление избежать разрозненности (именно избежать, *предотвратить*, а не преодолевать уже случившееся разрушение) и сохранить единство мира и сознания нашло свое от-

ражение в идее цельности знания, высказанной И.В. Киреевским и А.С.Хомяковым и развитой В.С.Соловьевым и другими русскими философами. Здесь важно понять, что для действительного цельного знания нужна онтологическая основа, и такой основой для «старого» интегративного знания в русской философской традиции было учение о Софии – Премудрости Божией. София – платоновская душа космоса – переосмыслена Соловьевым как идеальный, но в то же время конкретный образ Божиего мира.

София как центр соловьевской идеи всеединства есть «...единство истинное, не противопологающее себя множественности, не исключающее ее, но... всё в себе заключающее» [1, 161]. Это и есть положительное всеединство, к которому стремится отпавший от Бога мир. «София, уже в своем вечном бытии необходимо состоит из множественности элементов, которых она есть реальное единство... каждый из этих элементов, как необходимая составная часть вечного богочеловечества, должен быть признан вечным в абсолютном или идеальном порядке» [3, 119].

Во всеедином познании, о котором говорит Соловьев, односторонность эмпиризма и рационализма *заведомо предотвращается изначальной интуицией всеединого мира, которая доступна только верующему сознанию*. Само это положительное знание основано на усмотрении истины как интеграции Бога, Абсолюта (конкретное всеединство) и Его другого, мира (становящееся всеединство); и достигается оно через центральное событие истории – приход в мир Богочеловека, который, «вбирая» в свое Богочеловеческое тело весь сотворенный космос, дает ему импульс для преображения.

Воссоединение разрозненного, дифференцированного греховного мира возможно только через Богочеловека Христа, поскольку Он соединяет в себе божественную и человеческую природу. Христос дарует миру и тот образ божественной любви, который, преодолевая дифференцированный грехом мир, становится силой, вновь его интегрирующей. Это новое всеединство предполагает неременное преодоление эгоизма, отдельности, «непроницаемости» человека для Бога и другого человека посредством любви. «С одной стороны, отдельная личность, писал П.А.Флоренский, – все; но, с другой, она – нечто лишь там, где – «двое или трое». «Двое или трое» есть нечто качественно-высшее, нежели «один», хотя именно христианство

же создало идею абсолютной ценности *отдельной личности*. Абсолютно-ценную личность может быть не иначе как в абсолютно-ценном *общении*, хотя нельзя сказать, чтобы *личность* была *первее* общения, или *общение* – *первее* личности... И если *в возникновении* той или другого мы не можем мыслить их онтологической равно-сильности, то в осуществленной действительности мы тем менее способны мыслить их онтологически *не* равносильными. Духовная жизнь личности неотделима от предварительного ее общения с другими, но самое общение непонятно вне *уже* имеющейся духовной жизни» [4, 419].

Именно при условии преодоления «непроницаемости человека» любовь открывает новую реальность, в которой упраздняется антинормичность и истина становится достоянием нового, преображенного сознания. Но это становится возможным только при условии встречной человеческой любви, поскольку новое интегративное знание, или всеединство, – это не только знание, но и состояние познающего субъекта. Это состояние описано И.В.Киреевским настолько обстоятельно и цельно, что было бы не уместно это описание делить на части: «...собрать в одну неделимую цельность все свои отдельные силы, которые в обыкновенном положении человека находятся в состоянии разрозненности и противоречия; чтобы он не признавал своей отвлеченной логической способности за единственный орган разума истины; чтобы голос восторженного чувства, не согласенный с другими силами духа, он не почитал безошибочным указанием правды; чтобы внушения отдельного эстетического смысла, независимо от других понятий, он не считал верным путеводителем для разума высшего мироустройства; (чтобы даже внутренний приговор совести, более или менее очищенной, он не признавал, мимо согласия других разумительных сил, за конечный приговор высшей справедливости); даже чтобы господствующую любовь своего сердца, отдельно от других требований духа, он не почитал за не-погрешительную руководительницу к постижению высшего блага; но чтобы постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разума, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума» [2, 249]. Главное условие «живого и цельного зрения ума», с точки зрения христианства, – нищета духовная. «Блаженны нищие духом, яко тех есть Царствие Небесное... Блаженны чистые сердцем,

ибо они Бога узрят,»— говорит Христос (Матф. 5: 3-8). У человека как образа и подобия Бога есть надежда на постижение истины, но эта возможность открывается лишь тогда, когда человек в борьбе с грехом, в Стяжании Духа Святого, в стремлении вновь раскрыть замутненный в грехопадении образ Божий становится действительно способным к восприятию Откровения. Только при высоком смирении разум поднимается до уровня «духовного зрения», без которого невозможно обнять истину божественную. Умалая свое греховное «я», человек раскрывает в себе неизмеримые глубины образа и подобия Бога и оказывается способным к непосредственному видению единства мира.

Библиографический список

1. Аверинцев С.С. «София – Логос. Словарь». Киев, 2000.
2. Киреевский И.В. Полное собрание сочинений. М., 1911. Т. 1.
3. Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1989.
4. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1. Ч. 1.

Игумен Августин (Неводничек)

Либеральные ценности и феминизм

Весомым результатом влияния западного стандарта является стремление светского общества в России пересмотреть внутрисемейные отношения супругов, в том числе и роль женщины в семье. Речь идёт о таком явлении, как *феминизм*, с его стремлением к механическому нивелированию различий между мужчиной и женщиной.

Это движение возникло во второй половине XVIII века в Англии и позднее получило распространение в США, Германии, и многих других странах мира. В русскую культуру феминистические идеи проникли в 40–ых годах 19 века под непосредственным воздействием творчества французской писательницы Жорж Санд. В настоящее время уже невозможно говорить о феминизме в каком-то одном смысле²². Феминизм, и как теория и как практика, представляет собой множество различных и часто противоречащих друг другу подходов. Тем не менее, точкой соприкосновения всех феминистских исследований является стремление проанализировать место женщины, отведенное ей патриархальными структурами, и способствовать устранению или изменению этих структур. Те функции, которые ранее в семье и обществе считались исключительно мужскими, сторонники феминистического стандарта объявили общими для обоих полов.

Между тем совершенно очевидно, что женщина и мужчина раз-

²² См. по этому вопросу сборник Warhol, Robyn R. and Diane Price Herndl, eds. *Feminisms: An Anthology of Literary Theory and Criticism*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1991.

личны по своему устройению, и речь идёт не только о физиологических особенностях обоих полов (хотя и этого достаточно для того, чтобы не говорить о тождестве мужчины и женщины). Мужчина и женщина различны во многом из того, что относится к структуре их психофизического естества. Создание двух людей противоположного пола, а также призыв к единству, который Господь обращает к человеку, показывают нам, что замысел Божий далек от того, чтобы представить мужчину и женщину как компаньонов. Сложно согласится с тем, что взаимоотношения полов должны диктоваться только условиями делового сотрудничества. Господь творит именно разных людей, с разной психофизической конституцией. Утверждая совершенное равенство и одинаковость мужчины и женщины, феминисты уничтожают то, что можно назвать *полярностью* полов, которая служит единению и взаимодополнению лиц противоположного пола. Можно вспомнить слова святого Климента Александрийского, который в своих взглядах дистанцируется от крайностей во взглядах на женщину и её призвание. «Между мужчиной и женщиной, как людьми, полное равенство, – говорит святой Климент, – оба пола имеют одинаковую натуру, а следственно, и способны к одинаковой добродетели. Следует ли из этого, что назначение женщины то же самое, что и мужчины? Физическая организация первой служит доказательством противоположного: но различие в назначении не препятствует равенству»²³.

Взаимодополнение мужчины и женщины возможно только потому, что они разные. И христианство утверждает, что высочайшей формой такого взаимодополнения является единство, обретаемое в браке. Здесь реально и полно один человек соединяется с другим на душевном, на духовном и на физическом уровне.

Сложилось очень неверное мнение, что женщина у христиан задвигается куда-то на задний план, и что ей отводится самое незначительное место в семье и обществе. Между тем Православная Церковь всегда придерживалась того мнения, что у женщины равные политические, социальные и экономические права с мужчиной. В документе «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» отмечено, что «мужчина и женщина являются собой два различных образа существования в едином человечестве»²⁴. Они равночестны в том смысле, что в равной степени

²³ Вера. Молитва. Любовь. Библиотека семейного чтения. Выпуск 1. М., 1993. С.130.

²⁴ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Х.1.

являются носителями образа Божия и достоинства человеческой личности. Но, конечно, из этого совсем не следует, что женщина должна выполнять всё то, что делает мужчина. Стремление слепо уравнивать мужчину и женщину приводит к самым абсурдным и печальным последствиям. Подчёркивая равенство мужчины и женщины, Церковь обязательно указывает на *уникальность* полов. Эта уникальность предполагает особенности, которые влияют на то, какое место занимает человек в жизни, и чем он занимается. Важно усвоить, что христианство «усматривает назначение женщины не в простом подражании мужчине и не в соревновании с ним, а в развитии всех дарованных ей от Господа способностей, в том числе присущих только ее естеству»²⁵. Многое из того, что можно и нужно требовать от мужчины, нельзя требовать от женщины. И наоборот.

Такое сочетание – равенства, но уникальности природы полов – является наилучшим залогом *гармонизации* взаимоотношений внутри семьи, где у каждого из супругов свои обязанности и своя *уникальная* роль.

Будучи разными, супруги нуждаются друг в друге и дополняют друг друга. Интересно мнение протоиерея Александра Ельчанинова: «Ни мужчина, ни тем более женщина не имеют в браке друг перед другом абсолютной власти. Насилие над волей другого, хотя бы во имя любви, убивает саму любовь... Бесконечное количество несчастных браков именно от того, что каждая сторона считает себя собственником того, кого любит. Почти все трудности брака – отсюда. Величайшая мудрость брака – дать полную свободу тому, кого любишь: брак наш земной – подобие брака небесного (Христос и Церковь), а там полная свобода»²⁶.

К сожалению, либерализация современного общества совсем не способствует усвоению такого естественного, богозаповедного отношению к вопросу равенства полов.

Необходимо отметить, что выделение женщины из всего человечества так, как это делают феминисты, есть, на самом деле, уничижение женщины. Пытаться сделать из женщины мужчину в юбке, мягко говоря, оскорбительно по отношению к женщине. В документе «Основы социальной концепции Русской Православ-

²⁵ Там же. X.5.

²⁶ Ельчанинов Александр, протоиерей. Записи. М.: Советская Россия, 1992. С.28.

ной Церкви» справедливо отмечено, что именно «Церковь Христова во всей полноте раскрыла достоинство и призвание женщины, дав им глубокое религиозное обоснование, вершиной которого является почитание Пресвятой Богородицы... В Ее лице освящается материнство и утверждается важность женского начала»²⁷.

Почитание Пресвятой Богородицы в православии имеет особое значение. «Блаженны через Неё все женщины»²⁸ – говорит святитель Иоанн Златоуст, и эти слова на каждую из женщин распространяют лучи славы Той, через Кого явил Себя миру Спаситель Христос. «Будучи первообразом христианской женщины, Богоматерь, – пишет митрополит Серафим Чичагов, – воспитывала и укрепляла в вере последователей Сына Своего не словом, а Своим примером, и даже церковное предание умалчивает о Её проповеднических трудах. Первообраз величия и славы христианской женщины всегда служит идеалом истинных христианок, стремившихся воплотить Его в себе и в чертах нравственной чистоты и семейного счастья, найти удовлетворение своим чувствам и мыслям»²⁹.

Не будем забывать, что именно христианство утвердило высокое назначение женщины, совершило коренной переворот во взгляде на женщину, в представлении о ее призвании. Ни на Западе, ни на Востоке до (а во многом и после) прихода Иисуса Христа человечество не знало ничего подобного. Если брать Россию, то можно сказать словами западной исследовательницы Каролины де Магд–Сеп: «Невозможно найти другую страну, где столько писателей восхищались и воспевали женщин за сильный характер и необыкновенные способности»³⁰. Стоит только добавить, что литература отображала общую тенденцию, которая была присуща русской христианской культуре.

Если немного коснуться мировой истории, мы увидим, что к женщине относились как к получеловеку чаще, чем как к человеку. В некотором роде, исключением может служить древнеегипетская культура с ее почтительным, в силу местных религиозных особенностей, отношением к женщине. В прочих языческих культурах женщина обыкновенно лишь инструмент продолжения рода. Даже

²⁷ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Х.5.

²⁸ Иоанн Златоуст, свят. Избранные творения. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова. Том II. М., 1993. С.907.

²⁹ Чичагов Серафим, митр. Да будет воля Твоя. Часть 1. М.– Спб., 1993. С.26.

³⁰ Maegd–Soep, Carolina de. The Emancipation of Women in Russian Literature and Society: A contribution to the knowledge of the Russian Society during the 1860s. Ghent: Ghent State University, 1978. С.22.

получившие Завет с Богом евреи, в силу общей грубости царивших в ту пору нравов, относились к женщине едва ли лучше язычников. Женщина была частью того, что мужчина имел в жизни – частью его имущества: «не пожелай жены ближнего, ни осла, ни скота...», хотя Священные книги евреев дают основания к более глубокому отношению к женщине. Несмотря на богооткровенность ветхозаветной религии, отношения между евреями во многом определялись категориями падшего человеческого сознания. В вопросах взаимоотношений двух полов мужчине в Ветхом Завете принадлежит исключительное преимущество. Вот что пишет об этом современный знаток иудаизма: «В ортодоксальном иудаизме такое положение вещей строго сохраняется и до сих пор. В частности, буквальное прочтение стиха из Второзакония: «Если кто возьмет жену и сделается ее мужем, и она не найдет благоволения в глазах его, потому что он находит в ней что–нибудь противное, и напишет ей разводное письмо, и даст ей в руки, и отпустит ее из дома своего» заставляет мужа или его представителя подписывать документ о разводе («гет»). Современная практика приводит иногда к тому, что мужья начинают шантажировать своих жен, так как не получившая «гет» женщина (даже если состоялась процедура гражданского развода) не считается разведенной, а если она вступает в новый брак, то считается прелюбодейкой, а дети от второго брака – незаконнорожденными. При этом мужчина, не давший первой жене «гет», вполне может вступать во второй брак, так как Тора разрешает полигамию»³¹.

Именно христианство утвердило высокое назначение женщины, совершило коренной переворот во взгляде на женщину, в представлении о ее призвании. Ни древний, ни античный мир не отводил женщине того высокого значения, какое получила она в христианской культуре. Так, на Древнем Востоке муж имел право как угодно издеваться над своей женой за малейшее её неповиновение. Если жена просто намекала на возможность развода, её за это могли бросить в реку с камнем на шее. Согласно одному древнеассирийскому закону, муж имел право за непослушание, лень или отказ от исполнения супружеских обязанностей избить жену, остричь ее, отрезать ей уши, нос, выжечь на лбу рабское клеймо или выгнать из дома. При этом, что бы ни совершил мужчина, никто не мог привлечь его к ответственности, тогда как

³¹ Телушкин Й. Еврейский мир. М., 1997. С.523.

он мог всё. Например, имел право вернуть бежавшую от его жестокости в родительский дом жену, если она пробыла там более четырех дней. При этом мог еще и подвергнуть ее унижительному испытанию: заставить доказывать, что за время своего отсутствия она не спала ни с одним мужчиной. Способ для этого избирался весьма оригинальный: «Такую жену надлежит связать и бросить в воду; если она выберется благополучно, значит, она невиновна и муж должен оплатить судебные издержки»³².

«Древняя Греция и Древний Рим также не были исключением в деле несправедливого отношения к женщине. В Древней Греции женщины, жившие в полисах (городах–государствах), не имели гражданства и не принимали, как правило, участия в общественной и политической жизни страны. Женщина перед афинским законом всегда выступает в роли несовершеннолетней. Когда женщина замужем, она имеет в качестве опекуна своего мужа: если овдовеет, она переходит под покровительство своего ближайшего родственника или нового супруга, который часто бывает определён в завещании прежнего. Дочь не наследует отцовского состояния, если только у неё нет братьев. В этом случае она берёт наследство исключительно для того, чтобы передать его своему будущему мужу. Обычай требовали, чтобы она часто не выходила из дому, чтобы она принимала только близких родственников или других женщин и исключительно тех, которых позволит принять её супруг. Авторитет и роль женщины зависели, как и всё остальное, от характера её мужа»³³. Аристотель, указывая на неравенство женщины мужчине, утверждает, что причина кроется в качественной разнице между полами: «...есть ли у них (женщин – *Прим. авт.*) добродетели, должна ли женщина быть скромной, мужественной и справедливой?.. И если обоим этим существам должно быть свойственно совершенство, то почему одно из них предназначено раз и навсегда властвовать, а другое – быть в подчинении? И это отличие не может основываться на большей или меньшей степени совершенства, присущего тому и другому существу, так как сами понятия «быть в подчинении» и «властвовать» отличаются одно от другого в качественном, а не количественном отношении»³⁴. В этих словах отчётливо слы-

³² Вардиман Е. Женщина в древнем мире. М., 1990. С.179–180.

³³ Хаджевфреидис Ириной, архимандрит. Современная православная семья. М.: Русский Хронограф, 2001. С.16–17.

³⁴ Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С.399.

шится превосходство, которым древний философ наделяет мужчину перед женщиной. Главным оправданием брака в античном мире было рождение детей. Жена нужна была, в первую очередь, для того, чтобы родить ребёнка, возвышенные отношения для мужчины предполагались на стороне. «Гетер мы имеем для развлечения, конкубин – для телесного наслаждения, а жен мы имеем, чтобы иметь законных детей», – говорит Демосфен³⁵. Более того, в античном мире считали, что поэтической и по-настоящему возвышенной может быть лишь любовь между мужчинами. Любовь к женщине считалась чем-то низменным и малодостойным. В этом можно убедиться, прочитав диалог Платона «Пир»: «Я, – говорит один из участников диалога, Федр, – по крайней мере, не знаю большего блага для юноши, чем достойный влюбленный, а для влюбленного – чем достойный возлюбленный... Эрот Афродиты пошлой поистине пошел и способен на что угодно; это как раз та любовь, которой любят люди ничтожные. А такие люди любят, во-первых, женщин не меньше, чем мужчин... Эрот же Афродиты небесной восходит к богине, которая, во-первых, причастна только к мужскому началу, но никак не к женскому, отдавая предпочтение тому, что сильнее от природы и наделено большим умом»³⁶. Мы видим, что любовь к женщине в этом отрывке представлена как пошлое занятие для ничтожных. Это один из преобладающих взглядов по отношению к женщине в античном мире, культура которого взывает, нередко, восхищение в настоящее дни.

Итак, отношение к женщине в дохристианских культурах было весьма далеким от того, к чему привыкли люди, воспитанные в категориях современного сознания. Именно христианство освобождает женщину от несправедливого к ней отношения. Христиане никогда не забывали, что именно к женщине было первое слово Воскресшего Господа, и именно женщина была первой проповедницей Воскресения Христа. С самого первого времени распространения Слова Божия мир узнал, что для жизни в Теле Христовом – Церкви неважно, кто ты: раб или свободный, грек или еврей, мужчина или женщина. Все в Теле Христа имели бесконечную ценность для Бога и друг для друга. Женщина не вычленяется из человечества, она часть его, она такой же носитель Образа Божия, как и мужчина. Она так же призвана к высокому состоянию

³⁵ Цит. по Троицкий С.В., проф. Ук. соч. С.7.

³⁶ Платон. Пир // Платон. Собр. соч. в 4 тт. Т.2. М.: Мысль, 1993. С.87–90

богоподобия. Такое отношение к женщине существовало с самого первого времени распространения христианской проповеди. Так, например, Цельс, философ-эклектик II века, в своем «Правдивом слове», вступая в полемику с христианами, недоумевал, как же христиане могут верить, что Бог ниспослёт на землю Дух, вселив Его в «нечистое» тело женщины³⁷. Эти слова языческого философа прямо указывают на то, каким непривычным для эпохи поздней античности было возвышенное отношение к женщине, которая наравне с мужчиной могла стать «сосудом благодати Духа Святаго».

Исходя из того учения, которое представлено в христианской антропологии, не может возникнуть даже и тени сомнений, что отношение к женщине в христианстве не являются для неё оскорбительным. «Хотя подчинена нам жена, – говорит свт. Иоанн Златоуст, – но, вместе с тем, она свободна и равна нам по чести»³⁸. Эти слова великого святителя обращают наше внимание также на вполне естественный принцип семейной иерархии – *главенство мужа*. С этим принципом никак не желают мириться сторонники либерального феминизма. Именно либерализация современного общества привела к тому, что слова апостола Павла о том, что жена должна быть в повиновении у мужа, а муж должен быть главой жены (Флп. 5,23) – не понимаются и подвергаются осуждению. Происходит это потому, что европейский феминистический стандарт берётся за критерий, и именно с позиций этого самого стандарта оцениваются слова апостола Павла.

В последнее время стало уже очень нелегко за возмущёнными криками сторонников свободных стандартов увидеть ту глубокую мудрость, которая запечатлена в словах апостола, когда он говорит о взаимоотношениях внутри семьи. Святитель Иоанн Златоуст утверждает: «Чтоб ты, услышав слово «Главу», не принял его в значении только власти, но в смысле собственном; не счел Его только начальником, но видел бы в Нем действительную Главу, Апостол прибавляет: **«исполнение исполняющего всяческая во всех»**. Апостол представляет, что для Христа, как Главы, нужны все вообще члены»³⁹. «Главенство мужа, – утверждает также святитель Иоанн Златоуст, – есть естественное и прямое следствие свойств мужчины и женщины. Да и не может быть две главы

³⁷ См.: Свенцицкая И.С. Женщина в античном мире. М.: Наука, 1995. С.156.

³⁸ Цит. по: Троицкий С.В., проф. Ук. соч. С.37.

³⁹ Иоанн Златоуст, святитель. Толк. На Еф. 3. Цит. по: Аквилонев Е. прот., проф. Новозаветное учение о Церкви. Опыт догматико-экзегетического исследования. СПб., 1898. С.30.

в доме. Где многоначалие – там безначалие. Не будет мира, если не будет одной главы в доме. Где равенство, там не может быть мира, народное ли то будет управление, или все будут повелевать, – необходимо, чтобы было одно начальство»⁴⁰.

Называя мужа главой семьи, апостол указывает и на ту огромную ответственность, которая должна лежать на каждом мужчине, вступившем в брак – ответственность за жену, ответственность за детей. Примечательно, что сам святой апостол Павел полемически выступает против представления, что раз женщина произошла от мужа, она ниже его. Сначала указав на то, что Ева создана для мужа и из мужа (1 Кор. 11,8–9), он смягчает свои слова, указывая на пример Второго Адама, Который, в свою очередь, уже Сам произошел от женщины. Апостол Павел пишет: **«Впрочем ни муж без жены, ни жена без мужа, в Господе. Ибо как жена от мужа, так и муж через жену; все же от Бога»**⁴¹.

Если в контексте евангельского учения рассмотреть другие слова апостола Павла: **«жена да боится своего мужа»** (Еф. 5,33), то, вполне очевидно, что речь идет совсем не о животном ужасе, который должна испытывать женщина перед преимуществами своего супруга, но речь идет о боязни оскорбить его (а значит и её) чувства, речь идет о боязни оскорбить его (а значит и её) любовь. «Нельзя быть собственником того, кого любишь, – пишет священник Андрей Дудченко, – ведь всякое насилие над волей любимого человека убивает любовь. «Муж является главой семьи не потому, что он мужчина, – говорит митрополит Антоний, – а потому, что он является образом Христа, и жена его и дети могут видеть в нем этот образ, то есть образ любви безграничной, любви преданной, любви самоотверженной, любви, которая готова на все, чтобы спасти, защитить, напитать, утешить, обрадовать, воспитать свою семью». Ни Священное Писание, ни Церковь не учат о тираническом владычестве мужа и рабской подчиненности жены, но о взаимной жертвенной любви...

«И не просто зови ее, – обращается к мужу святитель Иоанн Златоуст, – но с лаской, с честью, с большой любовью. Уважай ее, и она не будет нуждаться в уважении от других, не будет нуждаться в одобрении других, если будет пользоваться твоим (уважением и одобрением). Предпочитай ее всем, во всех отношениях,

⁴⁰ Цит. по: Шиманский Г.И. Христианская добродетель целомудрия и чистоты. М., 1997. С.164.

⁴¹ См.: Мейндорф Иоанн, протопресвитер. Пир брака // Вестник РХД. 1978. №45. С.47.

и в отношении красоты, и благоразумия хвали ее... Что за супружество, если жена трепещет мужа? Каким удовольствием может насладиться муж, который сожительствует с женою, как с рабою, а не как со свободной? Если бы случилось и потерпеть что за нее, не ропщи: Христос этого не делал»⁴². Святому Иоанну Златоусту вторит святитель Феофан (Говоров), утверждая, что муж должен считать жену «первой, важнейшей и искреннейшей помощницей и советницей во всех своих делах... должен заботиться об умственном и нравственном совершенствовании жены, снисходительно и терпеливо недоброе очищая, доброе же насаждая. Неисправимое же в теле или нраве должен сносить великодушно и благочестно, не теряя к ней уважения»⁴³.

Нельзя забывать и те слова, с которыми в этом же отрывке апостол обращается к мужу: **«Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее... Так каждый из вас да любит свою жену, как самого себя»** (Еф. 5, 25, 33).

Во всём этом нет ничего дискриминирующего женщину, и именно такие взаимоотношения в семье, где муж глава, а не жена, являются устойчивыми и жизнеспособными. Многие, и вполне справедливо, главенство мужа воспринимают как обстоятельство более тяжёлое для него, а не для жены. Но мужчина ни при каких обстоятельствах не должен уклоняться от ответственности, которую накладывает на него супружество. Через преодоление этих трудностей не просто проявляется его любовь к семье, через преодоление этих трудностей любовь в семье укрепляется и возрастает.

При нарушении же этой установленной Богом системы координат происходит обвал этой самой системы, что приводит к серьёзному кризису внутрисемейных взаимоотношений. В условиях современной жизни, не являясь опорой для своей семьи, мужчина часто фактически становится иждивенцем у своих домочадцев и, в первую очередь у жены, которая, помимо своих (и без того нелёгких) обязанностей, вынуждена взвалить на свои плечи функции главы семьи. Стоит ли много говорить о том, что ни к чему хорошему такое положение вещей привести не может. Во многом именно этим объясняется непрочность и малодетность современных семей. Зачем супружеской паре заводить детей, если они не уверены в будущем своих отношений? Зачем женщине рожать

⁴² Священник Андрей Дудченко. Остаток рая. <http://www.kiev-orthodox.org/site/family/474/>.

⁴³ Цит. по: Шиманский Г.И. Ук. соч. С.166.

ребёнка от мужчины (даже очень ею любимого), если предполагается, что завтра он может оставить её, взвалив на плечи своей бывшей половины весь нелёгкий груз воспитания детей. Таким образом, осуждая феминизм, христианство не перестаёт указывать и на причины, которые нередко провоцируют его появление. Одной из таких причин является неподобающее поведение супруга в семье, нежелание им нести ответственность за жену и детей.

Итак, «правильность отношений между мужем и женой, в основании которых лежит взаимная любовь и верность, могут быть только тогда, когда каждый из супругов исполняет возложенные на них обязанности»⁴⁴. Важно в нашем вопросе понять, что у женщины в семье своё, не менее ответственное чем у мужчины, служение. «Добродетельная, благочестивая и разумная жена скорее всех может обрадовать и настроить мужа благочестиво, – утверждает святитель Иоанн Златоуст, – ни друзей, ни учителей, ни начальников не послушает он так, как свою супругу, когда она увещевает и дает советы, это увещание доставляет ему некоторое удовольствие, потому что он любит эту советницу. И можно указать много случаев, когда суровые и неукротимые мужья были смягчены таким образом. Жена участвует с мужем во всем, и в трапезе, и в рождении и воспитании детей, и в делах его и интересах, и в весьма многом другом, она во всем ему преданна и соединена с ним подобно тому, как тело с головою. И если она будет разумна, хозяйственна и старательна, если не будет злоязычна, злонравна, сварлива, расточительна, не будет искать суетных украшений и нарядов, но вместо этого будет искать скромности, целомудрия, доброты и кротости, единодушия и семейного согласия, то всех превзойдет во влиянии на мужа, и, поступая так, сама и мужа своего сделает еще благонравнее и любезнее к себе»⁴⁵.

Есть ещё один вопрос, о котором как будто забывают сторонники феминистического стандарта. Это то, что ставит женщину на такую высоту, с какой не сравнится никакая самая успешная политическая, экономическая и прочая деятельность. Это дар *быть матерью*. Женщины могут и должны участвовать в жизни общества полноценным образом. Сам Бог наделил женщину такой конституцией, которая позволяет ей реализовывать себя в культуре, искусстве, привносить теплоту и мягкость в мир, которому так этой теплоты и мягкости не хватает. Однако не следует забывать, что Бог специ-

⁴⁴ О семье и воспитании. СПб., 1998. С.634.

⁴⁵ Цит. по: Шиманский Г.И. Ук. соч. С.181.

ально наделил женщину физическими и душевными особенностями, позволяющими именно ей становиться матерью. Именно женщине, наделенной особой чуткостью и заботой, дано от Бога родить в мир нового человека. Важно понимать, что при всем этом женщина не лишена «влияния на общественную жизнь, но влияние ее не прямое, оно посредствуется воспитанием детей. Если мать воспитывает детей в доброй нравственности, внушает им любовь к Церкви и отечеству и навык к честной трудовой деятельности, то она prepares полезных деятелей для общества и государства и оказывает им великую услугу – гораздо большую, чем если сделается государственным служащим или научно–техническим работником»⁴⁶. Известный мыслитель XIX века А.С.Хомяков, будучи уже пожилым человеком, признавал, что всем своим духовным направлением он обязан своей матери: «Что до меня касается, то... своей матери обязан я и своим направлением, и своей неуклончивостью в этом направлении, хотя она этого и не думала. Счастлив тот, у которого был такая мать и наставница в детстве»⁴⁷. Подобных примеров, в которых определена исключительная роль матери в деле становления человека, можно найти предостаточно. Именно благодаря матери человек может получить стремление к самому важному и значимому. «Язык матери состоит более из действий, чем из слов, – писал архиепископ Иннокентий Брюсов, – но он тем вразумительнее и незабвеннее. Образ благочестивой матери остается у некоторых последней святыней, когда все святое потеряно, и все еще охраняет от последнего ниспадения в бездну нечестия или отчаяния»⁴⁸.

Быть матерью – значит проявить себя в том, что преимущественно отличает женщину от мужчины, что выделяет и делает её выше мужчины. Пренебрегая же даром материнства ради тех ценностей, которые объявляются сторонниками феминизма, женщина ранит себя и обрекает на несчастье.

Как известно, одна из уловок духовного зла состоит в том, чтобы спутать, смешать понятия – сплести в один клубок нити совершенно разных духовных крепостей и этим создать впечатление органичности и целостности того, что на самом деле антиорганично и вредно человеку. Идеи феминизма в этом смысле не исключение, и, прикрываясь благородными идеями равенства, феминисты вно-

⁴⁶ Уроки и примеры христианской любви. Опыт катехизической хрестоматии. Сост. прот. Григорий Дьяченко. М.: Паломник, 1998. С.635.

⁴⁷ Христианская семья и брак. М.: Воскресение, 1992. С.8.

⁴⁸ Цит. по: Шиманский Г.И. Уж. соч. С.274.

сят существенную лепту в дело разрушения общественной, семейной и личной жизни. «Не делая акцент лишь на системе распределения общественных функций, христианство отводит женщине гораздо более высокое место, чем современные безрелигиозные представления»⁴⁹. Подняв на свои знамёна лозунги борьбы за права женщин в их феминистическом осмыслении, современное общество идёт по пути оскорбительного отношения к женщинам. Всё это ещё раз убедительно указывает на то, к каким искажениям может привести неправильно используемая человеком свобода. Призванная стать средством высочайшего блага человека, она снова и снова оборачивается против человека.

⁴⁹ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Х.5.

РАЗДЕЛ 2. ИСТОРИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ. ЛИЧНОСТЬ В ИСТОРИИ

Д. Е. Леонов

История Русской Православной Церкви начала XX столетия в современной отечественной историографии

Отличительной чертой современного этапа развития исторической науки (с 1991 г. по настоящее время) стало освобождение от господствовавших в советской историографии стереотипных, во многом идеологизированных представлений о Церкви.

Растущее влияние Русской Православной Церкви в общественной жизни обусловило интерес к ее истории и культуре. Причем, в 1990-е гг. о Церкви, в большинстве случаев, было не принято говорить с критических позиций. Некоторые сюжеты, популярные в советской историографии, отступили на второй план (например, политическая позиция духовенства в период революций, православное духовенство и рабочее движение). Вместо них актуальным признавалось исследование внутрицерковных проблем, изучение деятельности известных личностей в истории православия.

В настоящей статье представлен историографический обзор современных исследований по истории Русской Православной Церкви начала XX в. Основное внимание уделено проблемам церковной истории периода революции 1905-1907 гг. Хронологические рамки настоящего обзора включают в себя современный этап развития исторической науки (с 1991 г. по настоящее время); в обзор включены основные работы, выходявшие на территории Российской Федерации на русском языке.

Интерес к истории Церкви начала XX в. у современных исследователей не случаен и обусловлен укреплением позиций православия в российском обществе. Изучение событий церковной истории

начала XX в. позволяет объяснить многие последующие события истории Отечества, в частности, вопрос о политической позиции православного духовенства в период свержения самодержавия (1917 г.), возникновение обновленческого раскола и др. Именно поэтому современные историки уделяют изучению истории Русской Православной Церкви начала XX в. пристальное внимание.

Известным исследователем, занимающимся изучением истории Церкви начала XX в., является профессор Санкт-Петербургского государственного университета С.Л. Фирсов. В центре его внимания – внутрицерковные процессы, начавшиеся после появления высочайших указов от 12 декабря 1904 г. Эти акты поставили священнослужителей Российской Православной Церкви в невыгодное положение по сравнению с духовенством других конфессий: те оказались наделены правами свободы совести, а клирики господствующей Церкви остались связанными бюрократическими узами государственного аппарата (обер-прокуратуры). Соответственно, духовенство было неудовлетворенно сложившейся ситуацией. Священнослужители начали открыто заявлять о своем недовольстве положением и о желании скорейшего созыва Поместного собора.

В монографии С.Л. Фирсова «Русская Церковь накануне перемен. (Конец 1890-х – 1918 гг.)» проанализированы происходившие в начале XX века в России процессы разрушения православной основы государства, постепенной демократизации духовенства и десакрализации в общественном сознании царской власти. Автор определяет место Православной Церкви в политической системе Российского государства, приводя статистические сведения; характеризует социальные процессы, анализирует проблемы церковно-государственных отношений, рассматривает процесс обсуждения и подготовки церковных реформ. С.Л. Фирсов в своей работе касается также и вопроса о первой российской революции и ее влиянии на православное духовенство [18].

В трудах историка Б.Н. Миронова подвергнут скрупулезному исследованию социальный состав и стратификация российского духовенства. Автору на основе многочисленных статистических данных удалось показать динамику внутрисословных процессов в России на протяжении всего синодального периода, а также наметить основные проблемы изучения духовного сословия. Рабо-

семинарий в период революции 1905-1907 гг. Автору удалось привлечь широкий круг источников и охватить движение семинаристов в Ставропольской, Казанской, Владимирской, Тифлисской, Тамбовской и Пензенской духовных семинариях [15].

Т.Г. Леонтьева отмечает факт непропорционально большого числа выходцев из духовного сословия (по сравнению с немногочисленностью самого сословия) среди руководящего состава различных партий: эсеров, большевиков и кадетов. При этом автор говорит об оппозиционных самодержавию настроениях духовенства, раскрывает причины этой оппозиционности [9,10]. Ю. И. Белоногова в монографии, выпущенной в издательстве ПСТГУ в 2010 г., на материале Московской епархии изучает проблемы взаимоотношений приходского духовенства и крестьянства [2].

В большинстве современных исследований проблемы влияния революции на церковную организацию, участия священнослужителей в политической борьбе упоминаются лишь вскользь. Монографий, отдельно посвященных данным проблемам, существует минимальное количество. Следует отметить работу В.И. Косых о Забайкальской епархии в период первой российской революции. Автору удалось показать региональное своеобразие восприятия революционных событий духовенством и верующими [8].

В целом, данная проблематика, по-видимому, признается недостаточно актуальной в настоящее время. К таким выводам пришел и М.А. Бабкин, защитивший в октябре 2007 г. докторскую диссертацию об отношении Русской Православной Церкви к свержению монархии в России. В исследовании М.А. Бабкина первая глава посвящена историографии проблемы и анализу источников [1]. Автор отмечает, что «остаются невыясненными механизмы трансформации мировоззрения духовенства под влиянием войн и революций, не исследован процесс политической переориентации священнослужителей с начала XX в. до Февральской революции». Вторая глава диссертации – «Российская православная церковь в начале XX века» – содержит анализ структуры Церкви, ее социального состава, освещены вопросы церковно-государственных отношений, в том числе и в период первой русской революции. Работа М.А. Бабкина отличается привлечением большого числа архивных источников и подробностью в изложении материала; в то

`_ \j_fy l_abk Z\lhjZ h ih^^_j`d_ P_jdh\vx k_j`
 \] ij_^klZ\ey_lky jy^m bkke_^h\ZI_e_c kih
 < ihke_^gb_]h^u \hijhk h iheblbq_kdbo gZkl
 jmkkdh]h ^moh_gkl\Z \]] \kdhevav m
 h[h[sZxsbo ljm^h\ ih bklhjbb P_jd\b H^gZdh ^Z
 lhju kdehggu \ ijbgpbi_ klZ\blv lZdmx ijh[e_fm
 \] jZ[hI_ ijhlhb_j_y < PuibgZ hnbpbZevg
 nZ Jmkkdhc lJZ\hkeZ\ghc P_jd\b \hijhk h[mqZ
 \ i_j\hc jhkkbckdhc j_hexpbb g_ hk_s_g > @
 dhebq_kl\Z h[h[sZxsbo ljm^h\ ih bklhjbb P_jd\
]h i_jbh^Z kbkl_fghklvx baeh`_gby \u^_ey_lky
 ijhn_kkhjZ F=M bf F < Ehfhghkh\Z < : N_^hjl
 \]h^m > @
 LZdbf h[jZahf \ kh\j_f_gghc bklhjbb]jZnbb
 bkke_^h\Zgbc ^hklZlhqgh rbjhdZ L_f g_ f_g__
 ki_pbZevgh bkke_^m_lky ijh[e_fZ iheblbq_kdh
 _gkl\Z Jmkkdhc ijZ\hkeZ\ghc p_jd\b \ jZkkfZlj
 b hkh[_ggh \h \j_fy i_j\hc jhkkbckdhc j_hexpbb
 djZcg_ fZeh < hkgh\ghf wlhl \hijhk mihfbgZ_lk
 l_dkl_ ^jm]bo jZkkfZlj\b\Z_fuo ijh[e_f

Библиографический список

;ZZ d b g g FF :: **JmkkdZy** iijZ\hkeZ\gZy pp_j dh h v\ g ZgZg_e O O O
 gb_ d k_j`_gbx fhgZjobb \ Jhkkbb : \hj_n ^bkk « ^
 ;: e e h g h h h Z Z X B **Ijboh^kdh_ ^moh_gkl\h bbd j; k klv y g b d b**
 _dZ ih fZl_jbZeZf Fhkdh\kdhc _iZjobb F
 ;m n n _ \ \ D **k\ys_ggb d** lZljjbZjjw KK_j] b c h h g h e e g g k k l h h
 j_nhjZpby Jmkkdhc P_jd\b O O _dZ ;h]hkem`_[gucy
 \b bklhjby ihuldb j_nhjZpbb K[klZl_c F K
 =~~h e h h m d b g~~ > :: **H[gh\e_gq_kdh_ ^\b`_g b_ \j r h k d d b c j Z]**
 \]] : \hj_n ^bkk « dZg^ bkl gZmd YjhkeZ\e
 =~~h e h h m d b g~~ > :: **N_ghf_g h[gh\e_gq_kl\Z \j r h k d d h f j Z]**
 ieh\bg O O _dZ Kl
 =~~h e m p h h \ K~~ **ijhlh^bZdhg** Fhkdh\k d Z y ^moh g Z y Z d Z ^ f b
 lJhn_kkmjZ b khlm^gdbd Hkgh\gu_ [bh]jZnbq_kdb_ k\
 =~~h e m p h h \ K~~ **ijhlh^bZdhg** Fhkdh\k d Z y > ^moh g Z y Z d Z ^ f b
 pbc : dZ^_fby \ khpbZevghf ^\b`_gbb b kem`_gbb lh fz
 \h\ f_fmZjh\ b im[ebdZpbc F
 D h k k u o < B **AZ[ZcdZevkdZy _iiZjwby gZ d Z g m g g_b b]h ^ b u**
 j_hexpbb QbIZ
 E E h g g v \ Z Z L = @ b e [u e i i h i i « J b h b g Z O n a ж е . < K K

- Жизнь и переживания сельского священника (1861-1904 гг.) // Социальная история. Ежегодник. М., 2000. С. 34-56;
10. Леонтьева Т.Г. Вера и бунт: духовенство в революционном обществе России начала XX века // Вопросы истории. 2001. № 1. С. 29-43, и др.
 11. Миронов Б.Н. Народ-богоносец или народ-атеист?.. Как россияне верили в Бога накануне 1917 года // Родина. 2001. № 3. С. 52-58.
 12. Одинцов М.И. Государственно-церковные отношения в России (на материалах отечественной истории XX века). Автореф. дисс. ... д-ра ист. наук. М., 1996.
 13. Одинцов М.И. Государство и церковь в России. XX век. М., 1994.
 14. Останина О.В. Обновленчество и реформаторство в Русской православной церкви в начале XX века. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Л., 1991.
 15. Павленко Т.А. Протестное движение учащихся православных семинарий в период Первой российской революции 1905-1907 гг. Дис. ... канд. ист. наук. СПб., 2009.
 16. Тарасова В.А. Высшая духовная школа в России в конце XIX – начале XX вв. История императорских православных духовных академий. М., 2005.
 17. Федоров В.А. Русская православная церковь и государство. Синодальный период (1700-1917). М., 2003.
 18. Фирсов С.Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918). М., 2002.
 19. Цыпин В., протоиерей. История Русской православной Церкви: Синодальный и новейший периоды. Изд. 3-е, испр. М., 2007.
 20. Шкаровский М.В. Обновленческое движение в Русской православной церкви XX века // Ученые записки. Российский православный университет Апостола Иоанна Богослова. Вып. 6. М., 2000. С. 5-50, и др.
 21. Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 2010.

Игумен Петр (Кузовлев)

Русская Православная Церковь и гражданская война в России (1918-1920 гг.)

Существуют две исторические традиции относительно развития событий в России после октября 1917 г.

- а) большевистская
- б) антибольшевистская

Но и в той и в другой называется важный исток причин гражданской войны: Октябрь 1917 г. Такой же точки зрения придерживается Русская Православная Церковь.

Важным обстоятельством в этой связи следует считать избрание митрополита Тихона Патриархом Московским и всея Руси, причисленного к лику святых. Это был антипод кровавому палачу и автору Октября – В.И.Ленину.

Большевистская традиция считает дату начала Гражданской войны – 23 февраля 1918 г. Белая традиция сдвигает эту дату почти на полгода раньше – 15 ноября 1917 г., когда на Дон прибыл генерал Алексеев, где образуется Добровольческая армия и возникает Белое движение – в основе которого была идея защиты традиционных ценностей русского общества, являющаяся стержнем возрождения Русского национального самосознания.

В дни, когда Красное колесо уже начало свой путь по необъятным просторам Российской империи, в Москве проходил Поместный собор Русской Православной Церкви. Однако, в его Деяниях мы не находим документов свидетельствующих о поддержке Белого движения, ведь оно ещё только зарождалось. Но в своем послании в связи с избранием Патриархом св.Тихон пишет: «Испытание изнурительной войной и гибельная смута терзает Родину Нашу,

скорби и от нашествия иноплеменного и междоусобная брани» [1; 70]. Так было, когда мученический путь страстотерпца только начинался, пока Св. Тихона больше беспокоила смута духовная – кризис веры, чему и посвящена значительная часть Патриаршего послания.

«Находясь в плену марксистских представлений, – пишет Д.В.Поспеловский, – согласно которых религия есть не более, чем надстройка над неким материальным базисом, Ленин первое время был всецело убежден в том, что он разом покончит с Церковью одним ударом – попросту лишив её собственности». [2; 49] Такими были декреты о земле от 8 ноября и земельных комитетах от 17 декабря, где церковь лишалась прав собственности на землю, а затем и другие документы.

С целью «раскачать» православие – как духовно-идеологическую основу общества, издается Декрет об отделении Церкви от государства от 20 января 1918 года, который вызвал бурю негодования у верующих. Именно в связи с ним «в эти глухие январские дни 1918 года по всей России и в церквях читалось послание Смиренного Тихона... с анафематствованием большевиков»: «ныне же к вам, употребляющим власть на преследование ближних, истребление невинных, простираем мы наши слова утешения: обратитесь не к разрушению, а к устроению порядка и законности, дайте народу желанный и заслуженный им отдых от междоусобной брани. А иначе, взыщется от вас всякая кровь праведная, вами проливаемая, и от меча погибните сами вы, взявшие меч» [3; 88]. Строки этого послания неоднократно воспроизводились на плакатах Деникинского отдела пропаганды. Распространение послания Святейшего Патриарха вместе с программными заявлениями лидеров Белого движения – Колчака и Деникина, создавало впечатление, что Церковь своим осуждением советской власти поддерживает Белое дело, Белую армию.

Под своим «анафематствованием» Святейший Патриарх Тихон, безусловно разумел революционных комиссаров, молодчиков из ЧК, которые оскверняли святыни, расстреливали духовенство, насиловали монахинь. Но результат этих репрессий получился обратный – в стране началось религиозное возрождение.

Любопытно, что в этот день наряду с названным посланием

вышел Указ Святейшего Патриарха Тихона духовенству о невмешательстве в политику. Так Святейший Патриарх Тихон стремился оградить духовенство от нежелательных для него последствий.

Серьезным событием в жизни России стал Брест-Литовский мирный договор, к которому Св. Патриарх Тихон отнесся отрицательно, что вызвало особую ярость Ленина, однако Св.Тихону было неизвестно, что Брест-Литовский мирный договор с Германией был платой за финансирование Октября Германией. Не осуществив разгром России в первой мировой войне, Германия, используя «красную смуту» осуществила против неё интервенцию. «В принципе никто в германском посольстве, – пишет Р.Пайпс – не желал, чтобы большевики оставались у власти надолго: речь шла о коротком периоде, о времени, пока длится война. Решение этого вопроса осложнялось непоследовательностью кайзера, который то обрушивался на «большевицких евреев» и требовал международного крестового похода против них, то говорил о большевиках, как о лучших партнерах Германии» [4; 312].

От себя добавим: еще бы! Сколько они вывезли хлеба и золота из России!

Осю всех событий 1918 г., не считая Брест-Литовского мирного договора, стали еще три события:

- а) Съезд Советов 6 июля и убийство немецкого посла Мирбаха;
- б) Июльское вооруженное восстание против большевиков в Ярославле, Костроме, Угличе, Рыбинске и Муроме.;
- в) Убийство Царской семьи.

Они происходили на фоне активизации советско-германских отношений, пока большевики верили в победу дружественной им Германии. Когда в Германии рухнула империя и произошла революция, Антанта стала осуществлять свои планы в отношении России. И это имеет непосредственное отношение к восстаниям весной-летом 1918 года, т.к. последние их не поддержали. Что же это за союзники по борьбе с большевизмом!

В 1918 г. Россия праздновала первую годовщину Октября, на которую Св.Патриарх Тихон откликнулся «Посланием к Совету народных комиссаров». Реакция СНК не замедлила себя ждать. 24 ноября на квартире Св.Тихона был произведен обыск, а Св.Тихон был арестован. Вечером 24 декабря, когда большевики поняли,

что арестом патриарха Тихона настраивают против себя не только православных подданных, но и иностранные державы, Святейший был освобожден из-под стражи...»[3; 129].

Послания Патриарха от 8 июля и 25 сентября 1919 г., призывали священнослужителей воздерживаться от поддержки той или иной стороны в междоусобной борьбе. Казалось бы, летом-осенью 1919 г., когда белые уже подходили к сердцу России – Москве, Патриарх Тихон мог если не открыто поддержать Белое дело, то, во всяком случае, ожидать скорой победы Белой армии. Однако, Патриарх, находясь под бдительным контролем ВЧК, призывал к невмешательству Церкви в политическую борьбу: «Памятуйте же архипастыри и отцы, и канонические правила и заветы Святых Апостолов: блюдите себя от творящих распри и раздоры». Уклоняйтесь от участия в политических партиях и выступлениях, повинуйтесь вашему человеческому начальству в делах ваших, не подавайте никаких поводов, оправдывающих подозрительность советской власти, подчиняйтесь и её велениям, поскольку они не противоречат вере и благочестию, ибо Богу, по апостольскому наставлению, должно повиноваться более, чем людям».

Один из активных участников Белого движения на юге России князь Г.Н.Трубецкой в своих воспоминаниях отмечал, что и «пастырским посланием, помеченным 25 сентября (дн Ни ии

или с безбожной большевицкой властью», – так в сентябре 1919 г. оценивал журнал «Донская христианская мысль» перспективы гражданской войны. «Христианин может принять только ту войну, цели которой могут быть благословенны Церковью», отмечал в одной из своих проповедей протоиерей Валентин Свенцицкий, бывший в 1918-1919 гг. в рядах Белой армии на юге России.

Белое дело в период «Ледяного похода» еще не призывало к спасению Русского Православия от советской власти, выдвигая политические цели борьбы «за Учредительное собрание», решение земельного, рабочего вопросов и т.д. Однако, к концу 1918 г. после занятия Северного Кавказа, Белое движение стало выступать уже от имени будущей общероссийской власти. Его лидерами признавалось необходимым дать «твердое идеологическое обоснование» своей программе. Православное духовенство Юга России к этому времени уже определилось в своей поддержке Белой армии. Немалую роль в этом сыграл развернувшийся на Дону, Кубани и Ставрополье «красный террор», массовое закрытие храмов, осквернение святынь, грабежи. В течении 1918 г. священнослужители регулярно совершали торжественные молебны, крестные ходы по случаю побед Добровольческой армии, отпевали погибших бойцов, обращались с призывами о поддержке Белых. На Юге в то время находилось свыше 500 бежавших из Советской России представителей духовенства. А протопресвитер военного и морского духовенства в годы первой мировой войны – о. Георгий Шавельский был назначен на ту должность и в Белой армии. Он стал активным сторонником принятия Белой армией «знамени крестной борьбы новосоздаваемого Христолюбивого Русского Воинства с большевицкими врагами Церкви и Отечества», фактически по его инициативе в мае 1919 г. был созван «Юго-восточный Церковный Собор», определивший порядок Церковного управления на территориях, занятых Вооруженными Силами Юга России (ВСЮР).

Церковная жизнь на Юге постепенно восстанавливалась, однако повседневная тяжелая работа требовала верховного окормления. Святейший Патриарх, находясь в Москве, не мог руководить епархиями, отделенными линией фронта. Создавалась реальная угроза, что в отдельных губерниях, казачьих областях вопросы местной церковной жизни будут решаться «самостийно». Созыва-

емый собор должен был учредить статус «высшего церковного управления, объединяющего церковную жизнь нескольких епархий», определить его состав и порядок работы.

Предсоборное совещание, начавшее свою работу в праздник Святой Пасхи 27 апреля 1919 г. в Екатеринодаре, обратилось с просьбой к старейшему на юге России архипастырю – архиепископу Ставропольскому Агафодору созвать Юго-Восточный Церковный Собор в Ставрополье в течении ближайшего месяца. Согласие Агафодора вскоре было получено и 19 мая 1919 г., после торжественного молебна, заседания Собора начались.

Сам по себе акт созыва Собора не был санкционирован Святейшим Патриархом Тихоном, однако, еще во время работы Всероссийского Поместного собора (1917-118 гг.) было признано допустимым осуществление самостоятельного церковного управления в пределах отдельных епархий, как это было сделано по благословению Патриарха и с санкции Высшего Церковно Совета в отношении Украины. Поэтому с канонической точки зрения работа Собора считалась вполне правомерной. Деятельность создаваемого Управления представлялась временной. По словам выступавшего на Соборе проф. П.В.Верховского «все постановления Собора будут носить временный характер...настоящий Собор является краевым, но не имеющим сепаратного характера, он является вынужденным, исключительным и будет блюсти каноны и церковные правила...» Несмотря на то, что на Соборе участвовали представителя лишь пяти кавказских епархий (Ставропольской, Донской, Владикавказской, Сухумско-Черноморской и Бакинской), признавалось, что «Временное Церковное Управление» будет руководить «всеми епархиями уже освобожденными и постепенно освобождаемыми» ВСЮР. Члены собора были уверены в «скорейшем освобождении Святейшего Патриарха», после чего временное разделение Церкви устраняется.

Собор работал с 19 по 23 мая. За это время были утверждены практически все постановления, касающиеся церковной жизни – от организации Высшего Временного Управления (далее – ВВЦУ) до проектов восстановления приходов. В соответствии с принятым «Положением» Управление признавалось носителем «Высшей церковной власти на юге России». По сути ВВЦУ становилось правительственным органом, близким по статусу к дру-

гим управлениям деникинского Особого Совещания при Главкоме ВСЮР. Деятельности Православной Церкви на юге России придавалось значение государственной политики. Председателем стал епископ Донской и Новочеркасский Митрофан (Тимошкевич), а в состав ВВЦУ вошел протопресвитер Шавельский. Практически весь аппарат протопресвитера армии и флота стал аппаратом Управления, а его начальник канцелярии И.Махароблидзе, возглавил канцелярию ВВЦУ.

Компетенцию Управления составили «все те дела, которые подлежали ведению и решению возглавляемых Патриархом Священного Синода и Высшего Церковного Совета... в полном соответствии с установленными правилами Всероссийского Поместного Собора». Уравнивание в компетенции стало одной из причин последующего разделения Русской Православной Церкви. Однако весной 1919 г. уверенность в неизбежной и скорой победе Белого дела и скорейшем освобождении Патриарха» была столь велика, что работа, автономного ВВЦУ не воспринималась еще как длительная. Примечательно, что сами руководители Белого движения подчеркивали необходимость активного участия Церкви в борьбе с советской властью. Об этом говорил в своем обращении к Собору главком ВСЮР ген. Деникин: «...Церковь в плену. Раньше у «приказных», теперь у большевиков... необходима борьба. И я от души приветствую Поместный Собор юга России, поднимающий меч духовный против врагов Родины и Церкви...».

«Духовная борьба с большевизмом» признавалась основной в работе восстанавливаемых церковных приходов. Исходя из принятого Московским Поместным Собором приходского устава, создавался приходской отдел при ВВЦУ, вводились должности приходских инструкторов, создавались церковно-приходские советы. Предполагалось не ограничиваться только «упорядочением церковно-приходского хозяйства», но и «объединить приходы на почве всякого рода продовольственной, производительной, кредитной (приходские кооперативы) благотворительной и прочей взаимопомощи». Приход должен был стать также центром духовного возрождения, центром «борьбы с безверием, унынием и беспримерным нравственным падением», для «укрепления любви к Родине и к её святыням, среди тех, кто в кровавых боях творит свой героический подвиг».

Помимо принятия положения о ВВЦУ, о церковном приходе, Собор принял обращения к Верховному Правителю России адмиралу А.В.Колчаку, Всевеликому Войску Донскому, Терскому и Кубанскому казачьим войскам, ко «всем чадам Православной Церкви и к красноармейцам. В них уже напрямую говорилось о необходимости вооруженной борьбы с советской властью: «все воинства, сражающиеся с большевиками... орудие в руках Божиих... Да укрепит же и да ниспослет Господь Вседержитель силы на предстоящий бранный подвиг по освобождению не только родного края, но и московских кремлевских святынь...» В то же время Собор ходатайствовал перед Главкомом ВСЮР о «смягчении участи» всех тех, кто «совершил великий грех перед Святой Церковью и Родиной, но совершил его по недоразумению». Соборный призыв не остался без внимания и приказом от 13 июня 1919 г. ген.Деникин объявил об амнистии военнопленным красной армии, подчеркнув при этом: «велико должно быть значение мудрого голоса Церкви и в настоящую тяжелую для государства минуту, когда во многих местах его, по напором большевизма и низменных страстей, рухнули основы религии, права и порядка...»

Повседневная церковная жизнь на юге России, так или иначе, оказывалась связанной с Белой властью, ведь эта власть поддерживала Церковь. Летом-осенью 1919 г. во время победоносного для Белой армии «похода на Москву», почти во всех городах, станицах, селах юга России восстанавливался порядок богослужения, возрождалась приходская жизнь. Труднее налаживалась церковная жизнь в прифронтовых районах. В Киеве, несмотря на постоянную угрозу смены власти, во Владимирском соборе совершались постоянные молебны о «даровании победы Христоролюбивому Белому воинству», отпевали погибших. В полностью разграбленном Мгарском Спасо-Преображенском монастыре близ г. Губны уже через неделю после его освобождения начались богослужения. Создавались просветительские общества, подобные «Всероссийскому Братству Святого Креста» в Ростове-на-Дону, Екатеринодаре, Севастополе. Делались попытки формирования специальных воинских частей, с целью «спасения Православной Руси» не только словом, но и делом. «Союз русских национальных общин», возглавляемый генера-

лом Нечволодовым, предполагал назвать эти части – «Легионы Святейшего Патриарха Тихона», но данная идея так и не была реализована.

Многие священнослужители, особенно на Дону и Кубани, участвовали в проповеднической работе в рядах Белой армии. Сохранилось большое количество приказов, распоряжений о награждении священников за «неусыпные труды при исполнении служебных обязанностей», за совершение церковных треб во время «гонений» саном протоиерея и игумена, камилавкой и скуфьёю, наперсным крестом на георгиевской ленте, архиастырским благословением от епархиальных советов. В самом Новочеркасске был заложен храм «Освобождения Дона» в честь Чудотворной иконы Божией Матери Аксайской. Дон и Кубань в 1918-1919 гг. были выделены в самостоятельные епархии: Кубанскую (из состава Ставропольской) и Ростовскую и Новочеркасскую (из состава Екатеринославской). С июня 1919 г. в Новочеркасске при епархиальном училище начали работу военно-проповеднические курсы, готовившие пропагандистов для работы на фронте, в запасных частях предполагалось ежегодно готовить до 30 пропагандистов. Во всех полках ВСЮР были восстановлены должности полковых священников.

Отделом пропаганды Особого Совецания было опубликовано несколько различных изданий православной литературы, выходящих в специальной серии «Библиотека добровольца. Духовные советы воину». На страницах журнала «Донская христианская мысль» периодически публиковались «Материалы для проповедей», в которых «особое внимание» уделялось борьбе с «идеями большевизма», в частности с идеями социального равенства, отрицания Бога. Постоянно указывалось, что воевать надо не с красноармейцами, которым необходимо «доброе пастырское наставление и руководство», но с идейными коммунистами и комиссарами.

Таким образом, в 1919-1920 г. окончательно сформировалась идеология Белого дела, в котором Русскому Православию отводилась ведущая роль. Возрождение традиционных духовных ценностей, основ русской государственности, нравственной свободы, семьи, а самое главное – Вере в Бога – всё это присутствовало на страницах политических программ южнорусского Белого движения.

После поражения «похода на Москву» и отступления Белых многие священнослужители вынуждены были оставить свои приходы, опасаясь репрессий со стороны советской власти, храмы приходили в еще большее запустение. Члены ВВЦУ или уходили «в затвор» в монастыри (как, например, епископ Донской Митрофан, затворившийся в Старочеркасском Ефремовском монастыре), или уходили вместе с отступавшими Белыми армиями. Большинство южнорусских епархий оказалось обезглавленными. Россию покинули митрополит Киевский Антоний, архиепископ Волынский Евлогий, Кишиневский Анастасий, Курский Феофан, архиепископ Таврический Димитрий. Это сделало возможным быстрое распространение на Украине как униатской церкви, пытавшейся насадить здесь свои обряды, так и «обновленцев-живоцерковников». Хотя в 1919 г. на Украине не восстанавливалась автокефалия, занятые Добровольческой армией епархии включались в ведение ВВЦУ.

По особому сложилась судьба Православной Церкви в Белом Крыму в 1920 г. Сменивший Деникина на посту Главкома ген. Врангель был убежденным сторонником придания православию характера общегосударственной идеологии. Не случайно, в своих воззваниях он постоянно подчеркивал, что Белая армия борется за «поруганную веру и оскорбленные ее святыни». В своих воспоминаниях Врангель отмечает, что в 1918-1919 гг. «войсковое духовенство сплошь и рядом было не на высоте. В связи с общей работой по возрождению армии я считал совершенно необходимым... проведение целого ряда мер для повышения нравственного уровня в войсках, в том числе духовно-религиозного воспитания». С этой целью он идет на беспрецедентный шаг, утвердив в должности «епископа армии и флота» (новая должность, заменившая протопресвитера армии) епископа Севастопольского Вениамина (Федченкова). Он совмещал тем самым управление своей епархией с руп должф мии с М т м У опр

У

хиепископ Таврический Димитрий, почетным председателем стал будущий глава Русской Зарубежной Церкви митрополит Киевский Антоний (Храповицкий).

В белом Крыму священнослужители активно участвовали в боевой жизни Белой армии. Один из офицеров вспоминал, что накануне наступления Белых «кажется, в первый раз за всю гражданскую войну полковые священники были на месте: напутствовали части в бой, хоронили убитых, и жителям напоминали, что пришло Христолюбивое воинство». Управление военным и морским духовенством учредило должности 10 штатных «проповедников» в армии. Праздник Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня (14 сентября) был объявлен Врангелем «Днем Покаяния». А предшествующие дни (12 и 13 сентября 1920 г.) – «днями траура и молитвенной памяти убиенных и в смуте погибших». В эти дни запрещались «всякого рода публичные зрелища и увеселения». Много внимания уделялось совершению массовых праздничных богослужений, молебнов, в частности во время прибытия в Крым Чудотворной Иконы Богородицы «Знамение» (Курская Коренная), вывезенной из Коренной пустыни отступавшими из Курска Белыми войсками. В Севастополе, Ялте, Симферополе, и даже вблизи самой линии фронта служились торжественные молебны, проводились крестные ходы. Как и в июне 1919 г. после окончания работы Юго-восточного Собора Врангелем был отдан приказ об амнистии военнопленных красноармейцев. Специальным распоряжением для них были изготовлены нательные кресты.

Незадолго до эвакуации из Крыма в октябре 1920 г., по представлению епископа Вениамина предполагалось ввести новые должности – корпусных благочинных. Тем самым, иерархия военного духовенства приобрела бы заверченный вид, объединив всех священников епархиального управления армии и флота.

Гражданская война... Казалось бы должна остановиться Церковная жизнь, не нужной станет проповедь любви и милосердия к ближнему. Но в это трагическое для нашего Отечества время Русская Православная Церковь не осталась в стороне от происходящего. Более того, в это время гораздо острее, напряженнее стала чувствоваться необходимость пастырского наставления, нравственной помощи русским людям.

Библиографический список

1. Послание Святейшего Патриарха Тихона о вступлении на Патриарший престол, ... 18 (31). 12. 1917. – Акты М о ж ст риарший пре

Игумен Николай (Шишкин)

Воспомнания об митрополите Суражском Антонии (Блуме)

В церковной истории XX столетия, необыкновенно сложной и скорбной, не счесть людей, обогативших своей верою, жизнью и трудами весь христианский мир, всю христианскую мысль. Вместе с тем, существуют люди, занимающие абсолютно выдающуюся позицию – их единицы. К ним, бесспорно, отнесем митрополита Антония Суражского, как единственного продолжателя чисто апостольской мысли и святительства, равного раннехристианскому. В чем же самая суть дарования Суражского святителя, что его отличает от многих и многих великих подвижников XX века? Летом 1996 г. мне, студенту Московской духовной семинарии Господь благословил увидеть духоносного старца и навсегда поразиться светом Евангельской истины, обильно исходившей из всего его облика, глаз, нутра. Сам голос владыки, звучавший в виолончельной тесситуре, дивная петербургская русская речь его, буквально вызывали трепет и какой-то ступор, в хорошем значении этого слова. Ведя глубочайшую подвижническую жизнь, будучи наедине с Богом внутри себя, он не имел ничего тенденциозного, несвободного. Создавалось впечатление, что этот человек имеет совершенно бесконечный источник внутри себя.

Митрополит Антоний часто говорил о своей юности, о встрече с Христом: «Бог вошел в мою жизнь тогда». Необыкновенная цельность, уверенность владыки в том, что Христос здесь, сейчас, с ним, наводила на мысль, что с тех пор Бог ни на мгновение не выходил из его жизни. Как-то раз я пригласил с собой на всеобщее бдение в Лондонский Успенский Собор моих друзей,

студентов-католиков поляков, которые никогда прежде не были в православном храме и, разумеется, в силу прежде всего национальной идентификации, не могли с любовью отнестись к такому предложению. Это были курсы английского языка в Лондоне для студентов семинарий со всего мира. В 1996г. среди поляков, итальянцев, французов было только двое православных из МДС. Одним из них был я. Мне удалось их убедить, что это необходимо. Я был уверен в том, что увидев за богослужением митрополита Антония, они переменят свое отношение к России и Православию. Я поступал тогда, как юноша времен Христа, говоривший примерно следующее: «Обрели Мессию, пойдём, посмотрим на Него». Мы зашли в храм, как раз в это время вынесли читать Евангелие. После чтения Евангелия они все сказали примерно следующее: «У вашего епископа – глаза Христа». Ликованию моему не было предела, так как я ощутил, принял внутрь себя связь времен в Церкви. На следующий день мы пошли к поздней Литургии и слушали по окончании проповедь старца – митрополита. Он говорил одно и то же по-английски, а затем по-русски. Я, как мог, пояснял братьям-католикам суть мыслей владыки. Около десяти человек из них, сейчас будучи католическими священниками, считают эту встречу одной из самых главных в своей жизни. Богословский стиль митрополита Антония был не похож на все другие, только потому, что он не богословствовал в известном смысле этого слова, он был Свидетелем Евангелия, Евангельской истории, свидетелем Христа – Живого Бога, был апостолом, в самом истинном смысле этого слова, был посланником Христа, с Которым он непрерывно общался на протяжении всей его долгой жизни здесь, на Земле. Отблеск внутреннего

Небесного Царства, самый блеск Его сиял из глубин этой личности, никогда не угасая. Беседовав с митрополитом Антонием около семи последних лет его жизни, я остался абсолютно уверен в том, что видел, слышал, чувствовал Богоносца, априори не только не способного исказить Истину, а наоборот, всем своим гигантским талантом открывавшим Ее, снимавшим с Нее шелуху времен. В свидетельском богословии этого владыки спасительная истина была ясно видна, блистала как огромный алмаз. Именно поэтому митрополита Антония никогда не было скучно слушать. Наоборот, часы пролетали как мгновения, мы все оза-

рялись стопроцентной верой в то, что Сам Христос говорит его устами.

В этой небольшой статье я бы хотел остановиться на том, как владыка Антоний объяснял молитву «Отче наш...». Он называет ее молитвой, «впервые со дня сотворения мира произнесенной Христом». Эта молитва, которую полностью, до самых глубин мог произнести только Господь. В некоторых своих проповедях митрополит Антоний изъяснял эту молитву, прибегая к книге «Исход». Начинал изучение этой молитвы с конца, ибо прежде чем произнести «Отче наш...» – первые слова этой молитвы, нужно избавиться от богоотступника сатаны, вернуться к Создателю, избавившись от плена греха. Как мы можем говорить Богу «Отец наш»? Только через Христа мы можем именовать Отцом Создателя, Который нас призывает к бытию всеобъемлющей любовью: любовью, которая в Сыне Единородном выражается крестной смертью, любовью, которая такова, что мера ей – распятие Сына Божия, ставшего Сыном Человеческим. Мы можем называть Его Отцом, когда думает о Нем и Его Сыне, чтобы мы могли поверить в Божественную любовь и спастись этой любовью, Его крестом.

Митрополит Антоний приводит одно немецкое стихотворение, где говорится: «Люби, всегда люби! Помни, что одно резкое слово легко произнести, и ты его уже забыл, но тот, кому оно досталось, ушел и плачет навсегда». Этим владыка хочет сказать, что убийственны не только большие грехи, страшные поступки, но малая мысль, малый поступок отделяет нас от Бога – навсегда, если мы не говорим «прости», не возвращаемся из египетского плена на землю обетованную. По поводу слова «долг» владыка Антоний учит, что «грех это не нарушение заповеди, это не нарушение правил, это нарушение дружбы». Это момент, когда мы говорим: «Твоя дружба мне менее дорога, чем мгновенное мое наслаждение, отойди!». Всегда приводился очень любимый им рассказ о блудном сыне, где в уста блудного сына, когда он обращается к своему отцу, вкладываются примерно следующие слова: «Я не могу дожидаться момента, когда ты умрешь, чтобы от твоих трудов разбогатеть и быть свободным. Сговоримся: умри сейчас для меня, и я уйду. Я тебя забуду, и ты меня забудь». Так для владыки Антония прозвучали евангельские слова: «Дай мне теперь то, что мне осталось бы после твоей смерти». Что сделал отец? Он разделил свое имение,

дал мальчику его долю и отпустил с миром, с любовью, со слезами в душе, но без одного слова упрека. Дальше этот мальчик пошел в мир. Пока у него было богатство, средства привлечь других людей, которые хотели поживиться от него, вокруг него были какие-то люди; а когда у него ничего не стало – и вокруг никого не стало, он вдруг понял, что никакой любви, близости между ним и этими людьми никогда не было. Он подумал о том, какова была любовь отца, какова была близость между ними. Отец его не вышвырнул, он согласился умереть в его глазах. И мальчик решил вернуться, на пути твердя себе покаянные слова. Когда он подходил к дому, отец его издали увидел. «Я не сомневаюсь в том», – говорит владыка Антоний, – «что отец несколько раз в день выходил смотреть вдаль, не возвращается ли мальчик». Вдруг отец видит его, он в лохмотьях, босиком, голодный, идет домой, – домой, в родной дом. Отец бросился к нему навстречу, сын бросился к его ногам, начав свою исповедь: «Я согрешил против неба и пред тобой, я недостойн называться твоим сыном...» Тут его отец остановил, потому что недостойным сыном он мог быть, но достойным наемником, чужим человеком по отношению к родному отцу – нет. Отец его остановил и не дал этих слов сказать. Он позвал слуг принести первую его одежду. Многие думают, что это самая лучшая одежда, которую можно найти в доме. Владыка так не считал. Отец не думал наряжать своего сына в чужой кафтан. «Он велел слугам принести из того укромного места, где он ее хранил со всей любовью, со всей болью сердца, ту одежду, которую сын сбросил с плеч, когда оделся попугаем для того, чтобы идти в город». Сын сбросил лохмотья, надел одежду, которая была его одеждой, ему показалось, что он никогда не уходил из дома. Для митрополита Антония Сурожского «Отче наш...» была молитвой возвращения всех нас в дом Господень, и примеры из Священного Писания приводятся в большом количестве, но главными из них остаются исход евреев из Египта и возвращение блудного сына. «...и остави нам долги наша, якоже и мы оставляем должником нашим» было для владыки восстановлением дружбы, а затем и отеческо-сыновних отношений между людьми и Богом, началом Нового Завета. Вот почему Господь дает эту молитву через Сына Своего, уже облекшегося в человеческий образ, ставшего Человеком, чтобы нас спасти, восстановить отношения с нами, ценой абсолютных страданий и богооставленнос-

ти. В данной ситуации этот экзегетический опыт абсолютно верен именно с православной позиции, так как Бог здесь рассматривается как Существо, жертвующее Собой во имя восстановления этой дружбы, этой любви, а не просто приносящее некую жертву Богу-Отцу «в умилоствление» за грехи.

Мне думается, что по одному этому поводу уже можно писать дипломную работу, а лучше диссертацию. Православный богословский опыт и обилие трудов преосвященного владыки столь велики, что рано или поздно, заставят нас, призванных быть апологетами Православия в мире XXI века, **неукоснительно пользоваться ими.** Тончайшая, фиоритурная, наделенная свидетельским опытом, сама мысль владыки Антония, на мой взгляд, является мощнейшим оружием в наших руках в битве с сатаной за человеческие души, испытывающие тотальный

информационный прессинг и духовный голод одновременно. Наследие Сурожского митрополита – наше знамя в борьбе за души образованных и интеллигентных людей, которых с каждым годом становится видимо все больше, а качественно меньше.

Протоиерей Дмитрий Сазонов

**Богословско-проповедническое
наследие архиепископа
Костромского и Галичского
Кассиана (Ярославского
1899 -1990)**

*«Бог, избравший меня от утробы матери моей
И призвавший благодатью Своею»
(Галат. 1,15),*

*«Ибо кого Он предузнал, тем и предопределил
быть подобными образу Сына Своего....
А кого Он предопределил, тех и призвал»
(Рим. 8,29-30).*

Цитаты из посланий апостола Павла приснопамятный владыка Кассиан некогда избрал для своей автобиографической книги «Жизнь под осенением иконы Божией Матери Федоровской», которая была опубликована уже после его кончины [10, 7]. Они напрямую относятся к нему – истинному пастырю Церкви Христовой. Отдавая сегодня дань трудному, подчас подвижническому, жизненному пути одного из старейших иерархов Русской Православной Церкви прошедшего XX столетия – архиепископа Костромского и Галичского Кассиана (Ярославского), вспоминается молитвенный образ пастыря-проповедника, который покойный владыка оставил в сердцах и памяти людей, знавших его. Оценивая его талант учителя и наставника, хочется сказать, что владыка обладал даром неподдельной церковности, которому невозможно научиться из книжек. Несомненно, этому способствовало то обстоятельство, что он происходил из семьи потомственных священнослужителей - священнические корни его династии восходят к XVII в. «Цер-

служения, за годы «лагерного сидения» не охладела в нем любовь к проповеди. Он проповедовал в воскресные и праздничные дни, проповедовал в будни. Проповедовал за всеобщим бдением (объяснение Евангелия) и за вечернями с акафистами (катехизические темы). Говорил проповеди при совершении треб. «Я всегда помнил и сознавал свой прямой долг – «проповедовать благовременно и безвременно» (2Тим.4, 2). Своим усердием служить, и, особенно проповедовать, я как бы предчувствовал наступление времени, когда придется сомкнуть уста и для служения, и для проповедования» – писал владыка [10; 20]. Он постоянно учился, учился чтобы быть достойным пастырем. Окончил Угличское духовное училище, три года учился в Кашинской духовной семинарии, затем – в школе второй ступени и (в 1918-1919) на юридическом факультете Ярославского государственного университета. В 1920-1922 годах – слушатель Угличских пастырско-богословских курсов. Окончил Ленинградскую духовную семинарию (1953 год, заочно), Ленинградскую духовную академию со степенью кандидата богословия в 1958 году, тема его кандидатской работы: «Учение о таинствах в творениях св. отцов и учителей Церкви II-го и III-го веков».

Надо сказать, что несмотря на наступившее время атеистического лихолетья, на колебания корабля церковного – от ригоризма иосифлян и до поддерживаемого властями обновленчества, истинный пастырь Христов, каким и был отец Сергей, не покачнулся в своей верности патриаршей Церкви. Мужественно, и по-христиански смиренно, он переносил выпавшие на его долю испытания.

21 ноября, 1929 г., в день празднования святого архистратига Божия Михаила, сразу же после Божественной литургии, он был арестован и отправлен в ссылку на три года на Север. По возвращении из ссылки, прослужив в Ильинском храме, одноименного села пять месяцев, вновь последовал арест и, после суда, он был отправлен в места заточения на 8 лет. В лагере это мужественный служитель Христов не изменился, не предал своих убеждений. Об этом свидетельствуют воспоминания владыки. В его памяти запечатлелся эпизод, когда при обследовании в лагерном лазарете, врач, глядя на заключенного, с сарказмом заметил: «А вы видно Ярославский по выходе на волю опять собираетесь служить попом?» За будущего владыку ответил другой доктор: «А вы ему скажите, сказала она будущему архиепископу: «Только бы освободо-

даться, еще и архиереем буду»[10; 24]. Так Господь через людское свидетельство, через горнило испытаний, подготавливал пастыря к будущему архипастырскому служению.

Лишь в феврале 1941 г. отец Сергей вернулся в Углич и три месяца спустя, приступил к служению в храме благоверного царевича Дмитрия. В 1943г., он был переведен настоятелем храма Михаила Архангела, что «в Бору», где и прослужил 18 лет. Этот краткий биографический рассказ о жизни владыки Кассиана мы совершили для того, чтобы каждый мог лучше представить, что это был за человек – будущий архиепископ Костромской и Галичский Кассиан, бывший всегда «образцом верным в слове, житии, в любви, духе, вере, в чистоте» (1Тим.4, 12). Самое лучшее доказательство вышешприведенным словам, да и лучше всех слов – жизнь будущего архипастыря. Везде, где бы не служил о. Серегий – в деревне или в городе, в полуразрушенном храме, или в соборе, на епископской кафедре - везде он объединял людей вокруг храма, неустанно проповедовал, созидал церковную и богослужебную жизнь. Призыв апостола «быть всегда образцом для верных» он неукоснительно соблюдал в своей жизни. Так, в Михайло-Архангельском храме он жил в «привратной келии», половину которой занимала библиотека. По воспоминаниям прихожан, своего дома он не имел из-за недостатка средств. Все имеющиеся средства он тратил на поддержание благолепия Михайло-Архангельской церкви и прилегающего к нему кладбища. Вот яркий пример самоотверженного служения, служения бескорыстного, служения церковного, которое является по слову апостола лучшей проповедью. Проповедь принесла свои плоды - видя его труды на благо Церкви, люди потянулись в храм - за короткое время в Архангельском образовалась сильная приходская община. Сохранился рукописный список прихожан села Архангельского, датированный 26 декабря 1945 г., в котором записано 516 человек. Все они шли за своим пастырем, были его духовными детьми[11; 31].

Наиболее ярко образ неутомимого труженика нивы Христовой, миротворца и смиренного инока, человека, раскрывает и его творческое наследие. Его письменные работы состоят из кандидатской диссертации на тему: «Учение о таинствах в творениях святых отцов и учителей Церкви II и III веков», рождественских и пасхальных посланий к пастве, распоряжений и указов, наконец, в его автобио-

граической книге, вышедшей после его кончины в 1999г. «Жизнь под осенением иконы Божией Матери Феодоровской». Обращаясь к проповеднической деятельности владыки, необходимо отметить, что наиболее ценными были те импровизированные проповеди, которые он говорил обычно в конце богослужения. Они заставляли людей входить в самую природу святоотеческого опыта молитвы, послушания, смирения, уважительного отношения к человеку. Его проповеди в форме Слова построены на фундаменте, состоящем из цитат Священного Писания и глубокого знания святоотеческого наследия. Они не выходят за рамки классической схемы: вступление, раскрытие темы, изложение сути праздника, или какого-либо евангельского отрывка, за которым следовал призыв к «доброделанию, призыв к молитве, к Богопочитанию, к благодарности Богу за все, Им посылаемое»[10; 3].

Язык проповеди, как уже отмечалось выше, у владыки был сугубо церковный, возвышенный, но при этом доходчивый. Все его проповеди носят отпечаток классического церковного образования. Так, в своем слове на епископском наречении 25 марта 1961 г. в Трапезном храме Троице-Сергиевой Лавры, он раскрывает слова архиерейского Чиновника: «Благодарю, приемлю, и нимало вопреки глаголю». В проповеди на наречение во епископа он показывает, что видит в своем избрании Промысел Божий, что епископское служение для него прежде всего не «власть и почет», но «труд, и подвиг весьма тяжелый». «Епископу, - говорит он, гораздо более пастырей приличествует быть «делателем неукоризненным» (2Тим. 2, 15), и «непорочным» (1Тим. 3, 2)... «быть для всех всем» (1Кор. 9, 22), - изнемогать за всех, кто изнемогает, и воспламеняться за всех, кто соблазняется (2Кор. 11, 29). Далее он продолжает: «Надобно поистине иметь «Духа, яже от Бога» (1 Кор. 2, 12) и «ум Христов» (1 Кор. 2,16), которыми были наделены от Господа первые провозвестники Евангелия – апостолы святые, чтобы с успехом и благоугодно (1 Петр. 5, 2), «пасти Церковь Господа и Бога, юже стяжа кровию Своею» (Деян. 20, 28)». Он видит в новом служении не присущие сану привилегии, а новый и наилучший путь к спасению. Действие Всемогущего Промысла Божиего. Он считает для себя обязательным быть всецело послушным воле Божией, при том, что является послушным чадом Церкви и земного Отечества. «Я чувствую в себе горячее желание и готовность

принести и на алтарь святой Церкви и на благо нашего дорогого Отечества все свои слабые силы и скудные способности, твердо веруя, что «сила Божия в немощи совершающаяся» (2 Кор. 12, 9), уврачуует и мою немощь, восполнит и мою скудость»[13; 33-34].

Продолжая свою мысль о служении, возложенном на него Богом, ведущем его, по прошествии многих лет служения 23 августа 1979 г., в день своего 80-летнего юбилея, в Слове, сказанном на благодарственном молебне, воздав благодарение Прещедрому и Долготерпеливому Господу благоволившему ему дожить до второго псаломского предела бытия земного (Пс. 89, 10), он так же просит паству молитв о том, чтобы Господь дал ему силы совершать труды во благо Церкви и Отечества»[12; 25].

В пути всей своей жизни он видит промысел Божий. Так, вспоминая о прожитой жизни, он обязательно указывает – было такое-то напоминание, было благословение, было указание: «окидывая мысленным взором все прошедшее наше пастырское бытие... мы вседушевно побуждаемся во всем, с нашим смирением происшедшим промышление и произволение божественное»[5]. Об этом он неоднократно упоминает в своих проповедях. «Прежде всего, благодарю Господа Бога моего, путем многообразных обстоятельств и перемен в личной жизни моей приведшего меня к восприятию высокого епископского сана», - говорит он в слове на наречении во епископа[13; 33]. Особенно любимой и почитаемой иконой пастыря была Федоровская икона Божьей Матери. В своей книге он пишет: «Святое крещение мое, принятие низшего чина церковного и возведение в высший сан архиерейский осенены благословением Божиим через пречестный образ Богоматери Федоровской» [10; 25]. В слове перед молебном в день празднования Федоровской иконы Божией Матери и по случаю 20-летнего юбилея архиерейского служения, он обращаясь к пастве, говорит: «Прошу вашего сердечно-благочестивого соучастия ... молебно-праздничному пению Царице Небесной перед образом ее святым и чудотворным – «Федоровским», вашей, как и архипастыря вашего, усердной целожизненной Заступнице и Молитвеннице»[10; 25].

Проповеди его наполнены духом любви и мира, молитвы. Он, прежде всего – пастырь, а паства вверена ему Богом. «Ибо архипастыря вашего переживания, - говорит он, обращаясь к собравшимся на праздник в честь иконы Божьей Матери людям, - ра-

достные или печальные, должны быть равно и вашими... Потому что, пастырь и паства составляют единое тело церковное, глава которого – Сам Христос» (Кол. 1, 18)[5]. В своем распоряжении об исправлении некоторых дисциплинарных нарушений притча кафедрального собора, он пишет: «Обязую... их быть вполне исправными и вполне надеюсь, что они, впредь, меня огорчать подобными нарушениями не будут». Это распоряжение подписано 14 июня 1980 г. Первое распоряжение было датировано 11 мая 1970 г. Какую же надо было являть любовь, чтобы терпеть и смиряться, видя не совсем усердное выполнение своих распоряжений. В уже упоминаемом слове на наречение, он, говоря о желании для епископа высоких апостольских дарований и такой же решимости «пасти Церковь Господа и Бога, юже стяжа Кровию Своею» (Деян. 20, 28), видит в служении епископском не столько честь, сколько высокую ответственность: «Епископ несет ответственность не только за себя и за паству, но и за пастырей». Он видит в этом служении новый путь к спасению[3].

К сожалению, большинство проповедей владыки, сказанные им с церковной кафедры, носили импровизационный характер и не были записаны на бумаге. Хотя, многие слышавшие их, свидетельствуют о высокой степени проникновенности и духовного учительства содержащихся в них. Проповеди владыки пробовали записывать на магнитофон, но с течением лет, пленки пришли в негодность и мы имеем лишь малую толику запечатленного на бумаге духовного его наследия, которое было издано в Журналах Московской Патриархии или хранилось в рукописях[13]. Это крайне мало, чтобы всесторонне исследовать проповедническую деятельность владыки. Но вместе с тем, мы помним, что проповедью христианина является и вся его жизнь и жизнь с ним его паствы – «образцом буди верным» (1 Тим. 4, 12). А это свидетельство уже о многом говорит.

Конечно, многие скажут, что владыка не сказал и не сделал ничего нового ни в построении проповеди, ни в ее содержании. На этот аргумент можно ответить то, что берясь за труд исследования проповеднической деятельности костромского архипастыря, не ставилась такая задача найти что-либо новое. Цель этой статьи – показать через изучение проповеднической деятельности образ истинного пастыря, каким он запечатлелся в памяти тех, на жизненном пути кого встретился это человек Церкви. Пастыря, кото-

рый всегда проповедовал Христа распятого и воскресшего по слову апостола: «Горе мне, если не благовестую» (1Кор. 1,16). Главное не форма, главное цель, и достижение цели, итог – духовно-нравственное возрождение человека. А итог проповеди владыки таков - храмы были наполнены людьми кающимися, причащающимися, любящими Христа и свою православную Церковь. И ни какие гонения не смогли помешать этому.

В контексте изучения проповеднического наследия владыки рассмотрим его Рождественские и Пасхальные послания к костромской пастве, которые были написаны высоким, «поэтическим» языком церковного византизма, и имели построение классической проповеди. В них находим вступление-обращение: «Боголюбивые пастыри!», «Боголюбивые прихожане!», далее происходит развитие и раскрытие темы: «Это радостнейшее пасхально-ангельское благовестие, что «Христос Воскрес», через святых жен-мироносиц возвещенное святым апостолам, а от них церковно-проповеданное по всей вселенной... прошу принять и от меня», «Так ангелы небесные «боголепно славословят» Господа Христа, преестественно родшагося от Пренепорочныя Девы Марии «нашего ради спасения». После разъяснения смысла праздника звучат слова нравственного наставления: «Благодать, радость и мир Господа Воскресшего да вселятся во всех нас... утешая скорби, врачую немощи, одушевляя к подвигам благочестия», или «Будем праздновать этот праздник, как наставляет нас святитель Иоанн Златоуст, - светло, и вместе, благочестиво», «А мы – спасаемые, умно-сердечными очами веры зря столь «странное и преславное Таинство», вечное благо нам устрояющее, не можем не радоваться и не благодарить Бога, воспевая ему устами и сердцем: «Велия Твоя милость, Господи, слава Тебе». Завершается послание всегда заключением, или выводом и призывом: «Яко воистину воста Господь!»(Лк.24,34), «В чем да вразумит нас Сам Господь Иисус Христос – «Пасха наша вечная!»[1, 33; 1, 20-21]

Отметим, что в его проповедях и распоряжениях по епархии в те годы был очень остро поставлен вопрос миротворчества и патриотизма, призывы к добровольным пожертвованиям в Советский фонд мира. Конечно, все понимали, что эти поборы были данью времени. Все понимали, что добровольное пожертвование в Советский фонд мира – это добровольно-принудительный налог

за относительно снисходительное и спокойное отношение к Русской Православной Церкви. И владыка неоднократно обращается к пастырям в своих посланиях: «Вновь и вновь отечески приглашаю и призываю – в текущем году... явиться нелицемерными патриотами-миротворцами»[6]. Но, я призываю всех не делать поспешных выводов, а посмотреть на тон этих призывов: «Удивительно и обидно, что, не взирая на моих два письма (в феврале и августе текущего года), с призывом к выполнению своего патриотического долга, некоторые священнослужители епархии до сих пор не считают неприличным – ничего не внести в Советский фонд мира. Ожидаю от таковых положительного результата... к декабрю месяцу»[8]. Представьте, в каком мягком, воистину отеческом тоне написано это распоряжение. Но это отнюдь не мягкотелость, в которой люди нашего времени хотели бы обвинить старца-архипастыря. Это любовь отца, любящего своих чад. И надо все же помнить – время для Церкви было суровое, и саботаж постановлений власти заканчивался для некоторых весьма плачевно. В его биографии известен случай, как он отстаивал перед властями храмы, готовящиеся к закрытию. В этих вопросах он был тверд и решителен. Главное – «в сердцах верующих... остался образ мудрого и мужественного пастыря, который на служение свое смотрел как на послушание»[9].

А, потом, всего проще заподозрить сталинского «сидельца» в исправном выполнении постановлений власти. Прочитав все его распоряжения по этому поводу, а так же письма о родных для него угличских местах, ощущаешь неподдельную любовь к Родине, ее храмам, пульсу ее жизни, ее историческому пути. В его распоряжении к отцам настоятелям по случаю 40-летнего юбилея Победы советского народа в Великой Отечественной войне, он пишет: «Благославляется Вам незамедлительно представить мне одну из произнесенных Вами проповедей, в которых бы были отражены не только поучительные нравственно-православные назидания, но и патриотически - миротворческие (выделено в оригинале) напоминания... когда наше миролюбивое Отечество будет праздновать 40-ю годовщину Победы»[11; 31].

Он нелицемерно любил свою Родину и ее печали были его болью, ее радости – его радостями. Его невозможно было заподозрить лишь в выполнении указаний «сверху». В своем обращении

к благочинным, он обращается с просьбой о предоставлении характеристики на священника в первую очередь, как на пастыря: «в докладе, кроме общих сведений сообщите характеристику каждого священнослужителя, его проповедническую деятельность в приходе, взаимоотношения с исполнительным органом (церковной двадцаткой – прим. автора) и прихожанами, а так же участие в миротворческой деятельности Церкви»[4]. Такое большое и место и значение в пастырском служении он уделял проповеди. Сам, будучи тружеником проповеди, он и от подчиненного духовенства требовал «не леностного благовестия». Каждый настоятель и священник был обязан раз в полгода предоставить на рассмотрение владыки одну из своих проповедей. Сам, в возрасте 53 лет, поступивший для продолжения образования в Ленинградскую Духовную Семинарию и Академию, для пополнения богословского и научного багажа, он, требовал равного и от других. Он требовал это потому, что видел в пастырстве служение высокое и ответственное.

С 1964 по 1988 гг. владыка был костромским архипастырем. Его светлый образ пастыря-проповедника еще помнят те немногие оставшиеся в живых люди, кто был свидетелем его проповеди. Дай Бог помнить тем, для кого он сохранил и преумножил Церковь, а для кого-то и открыл врата Церкви Бога Живого!

В заключении этой статьи хочется привести слова восхищения, высказанные владыке в стихотворной форме ревностной прихожанкой Воскресенского на Дебре собора Софией Гавриловной Лариной. Слова идущие от всего сердца, слова благодарности тем молитвенным настроением, который ощущали все, кто находился в храме при архиерейских службах:

«Наш владыка Кассиан наставляет христиан,
Даже сердце замирает, как он мудро поучает!
Совесь в грешных пробуждает, в скорбях, нуждах помогает,
В души наши мир вселяет, мысли чувства обновляет»[7].

Эти слова лучше всяких документов говорят, что пастырь добрый, каким и был архиепископ Костромской и Галичский Кассиан, воистину «любовь Христову стяжал». И этой любовью, чрез проповедь слова растил, укреплял, наставлял вверенную им паству. Своей жизнью, словом, ведя ее к Тому, Кто есть «Путь Истина и Жизнь» (Ин. 14,6).

Библиографическая справка

1. Из жизни епархий. // Журнал московской патриархии. 1961, № 5, с. 33; ЖМП. 1978, № 9, с. 20-21.
2. Личный архив протоиерея Дмитрия Сазонова // Далее – ЛАПДС // Распоряжение благочинному 6-го округа Костромской епархии протоиерею Иоанну Сазонову
3. ЛАПДС. Распоряжение по кафедральному Воскресенскому собору. 14 июня 1980. №283.
4. ЛАПДС. Распоряжение настоятелю Спасо-Запрудненской церкви г. Костромы протоиерею Иоанну Сазонову. 17. 1.1985г. №33.
5. ЛАПДС // Кассиан (Ярославский), архиепископ. Речь перед молебном в день празднования Федоровской иконы Божьей Матери и совместно – празднуемого 20-летия моего архиерейства. 27 марта 1981г.
6. ЛАПДС. Рождественские и Пасхальные послания архиепископа Костромского и Галичского Кассиана. 1980/81; 1979.
7. ЛАПДС. Посвящение архиепископу Кассиану в день тезоименитства 3 июля 1973г. Кострома
8. ЛАПДС. Послание священнослужителям и церковнослужителям Костромской епархии. 23 февраля 1988г. №60.
9. ЛАПДС. Послание. 12 февраля 1982г. №570.
10. Кассиан (Ярославский), архиепископ. Жизнь под осенением иконы Божьей Матери «Федоровской». Кострома. 1999. с.7.
11. Колганова В., Куликова Е. Миротворец. Ярославские Епархиальные Ведомости. Апрель-Май. 3-4.2005. с.31
12. Костромская епархия. // ЖМП. 1980. №3. с.21.
13. Наречение и хиротония архимандрита Кассиана. // Журнал Московской Патриархии. М. 1961. №5. с.33-34.
14. Флоренский П., свящ. Столп и утверждение Истины. Т.4. ИМКА-ПРЕСС. Париж. 1989. с.7-8.

РАЗДЕЛ 3. ПРАВОСЛАВИЕ И КУЛЬТУРА

Иерей Александр Сатомский

Интерпретация образов света и тьмы в православной гимнографии

Говоря о православной гимнографии как таковой, необходимо в первую очередь подчеркнуть неоднородность ее как явления. Это связано с тем, что осмысления и отражения в песнопениях требуют не только библейские сюжеты, послужившие основной темой для создания Октоиха, но и жизнь и подвиги святых, появляющихся в Церкви от первых веков и до сложения мира, которым уделяется внимание в Минеях.

Таким образом, гимнография тесно переплетена с эротологией, т.е. должна соответствующим образом откликаться на изменения в календаре литургического года.

Образы света и тьмы выбраны в силу их глубокой укорененности в христианском миропонимании, а так же жесткой смысловой окрашенности, подчеркивающей четкую полярность этих значений. Взаимная оппозиционность этих терминов основывается на Священном Писании, описывающем Бога как безусловный Свет: «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин. 1:5).

Со светом, либо огнем связан ряд теофаний Ветхого и Нового Заветов – это видение Неопалимой Купины Моисеем (Исх. 3:4), Столп огненный, шедший перед народом Израиля ночью (Исх. 13:21), видение пророка Иезекииля (Иез. 8:2), обращение апостола Павла (Деян. 9:3) и многочисленные фрагменты из Откровения Иоанна Богослова.

Образ же тьмы, мрака, обычно носит в Писании негативную окраску. Это мрак неведения (Рим.1:21), тьма как путь беззаконных (Притч. 4:19), мрак тени смертной– шеол (Иов10:21-22). Однако

Бог является и Владыкой мрака, не мрака неведения, но мрака тайны. Псалмопевец говорит что мрак находится под ногами Вседержителя и окружает Его престол (2 Цар. 22:10; Пс. 17:10; Пс.96:2). И Пятикнижие описывает Богоявление на Синае в образах облака, тьмы и мрака (Втор. 4:11). Тьма здесь представляется как некий внешний атрибут Божества.

Итак, как же осмысливает эти образы православная гимнография? Начиная с утвердившихся в своем составе богослужебных книг, таких как Октоих и Триоди, первыми рассматриваемыми богослужебными текстами станут светильны (греч. φωταγωγικόν), самим своим названием уже подчеркивающие свою главную тему – Свет Божества. Тема света особенно явственно очерчена в светильнях Великого Поста. Светилен 8 гласа прямо называет Христа Светом: «Ты – Свет, Христе, / просвети меня Собою, // предстательством Бесплотных Твоих, и спаси меня» [1]. Осмысление Христа как Света широко распространено в православных богослужебных текстах. Примерами могут служить молитва на первом часе «Христе, Свете истинный...», ирмос 3-й песни канона в Неделю Св. Праотец «Ты еси утверждение / притекающих к Тебе, Господи, / Ты еси Свет омраченных...», песнопение «Свете тихий». Последнее широко раскрывает суть данного сопоставления, сравнивая Христа со светом, исходящим от Отца, претерпевшем кенозис – «тихим светом». Бессмертный Сын воспевается всей Церковью, всем Телом Христовым, не разделенным гранью смерти, которую Он победил на Кресте, подав жизнь миру. Именно через Сына человечество может приблизиться к Источнику всего – Отцу.

Предстательство бесплотных сил, о котором говорится в светильне, так же напрямую связывается в православном богословии с Светом – Христом. Свт. Григорий Богослов, говоря о природе ангелов, отмечает что они «первые пьют от от Первого Света и, просветляемые словом истины, сами суть свет и отблески Совершенного Света» [3; 131], являющиеся первой сотворенной световой природой, находящейся в постоянной причастности к Свету Божества.

Мотив Христа как Света перекликается с мотивом «Света Христова», носящего однако, несколько иной смысл. Здесь уже упоминается тот самый Фаворский свет, ставший камнем пре-

ткновения для греческих богословов XIV века и получивший глубочайшее осмысление в монашеской традиции умного делания. Говоря об этом свете невозможно не обратиться к самим богослужебным текстам праздника Преображения Господня. В стихирах на стиховне поется «Нестерпимое изливание Твоего света / и неприступное Божество, Безначальный Христе, / созерцая на горе преобразования, / избранные из Апостолов изменились Божественным восторгом...» [4]. Прямое изливание света Христово так же нестерпимо как присутствие Божественной Славы, его можно пережить лишь до определенных границ человеческого восприятия, видя как бы «задняя Божия» (Исх.33:23)– «якоже можаху»– «насколько они (апостолы) могли (ее видеть)». Взшедшие со Христом на гору ученики пережили теофанию, сопоставимую с Синайской, однако в принципиально ином виде. Здесь Бог предстает в ослепительном свете, который повергает учеников на землю. Гимнография так же поставляет Петра, Иакова и Иоанна на одну ступень с Моисеем, который так же узрел Бога «якоже мощно бяше человеку видети» [7].

Все святые так же имеют прямую причастность к Божественному Свету, и могут помочь просящим просвещения, сходного с некогда пережитым ими самими: «Исцели струпы души моя и ум мой, омраченный небрежением, озари Божественным твоим ходатайством, Господень Предтече, и всякаго избави мя сопротивнаго обстояния, молюся» [8; 260]. Сам путь святого зачастую является путем от тьмы к свету: «Греха мглы избежавши, покаяния светом озаривши твое сердце, славная, пришла еси ко Христу» [9] – прославляет канон Марию Египетскую.

Если католическая мистика большое внимание уделяла именно вхождению во мрак Божества, то православная исихастская традиция жила светом Преображения. Преподобный Серафим Саровский, говоря о путях вхождения в сердце человека Света Христова, называл первейшим из условий отвлечение от видимых предметов (безусловно сопряженное с предшествующим покаянием и добрыми делами), достигаемое низведением ума в сердце и призыванием в этом состоянии имени Христова [10]. Воспроизводя учение преподобного Силуана Афонского о созерцании нетварного Света, архимандрит Софроний (Сахаров) отмечает что действие это не есть рассудочное, но чувство умное, сообразуясь со словами прп.

Серафима. Это подтверждают и слова самих апостолов в свете Преображения, не совсем подходящие к ситуации...

В завершении канона явственным образом проводится мысль что «Гора Фавор прославился паче Синайския» [7], неизреченный Свет Божества более явственно отражает Его внутреннюю природу чем окутывающий Его мрак.

Тьма выбрана как модус (*или феномен*) небытия. Тьма как отсутствие. Следуя путем апофатики, Бог выше любого положительного утверждения, как ограничивающего Его Сущность. Лишь подчеркивая то, что Его сущностью не является, как бы сужая круг бытийности, можно подойти ближе к Нему. Обращаясь к библейскому тексту, необходимо отметить неоднозначность термина «мрак», описывающего Синайскую теофанию. Используемое «לַפֶּלֶא» [арафел] от глагола «פָּרַח» [араф], означает не только мглу как тьму, но и мглу тумана, покров через который пробиваются лишь отблески истинной природы вещей. Таким образом мрак Синая не есть собственно тьма как небытие, а более тьма как покров, неприступный для интеллектуального познания. Вошедший в него Моисей не облекся в тьму, но находясь «близ Бога», выходит из мрака «блистая духовными, вкупе же и телесными очами» [7]. При этом мрак понимается песнотворцем как мрак чувственный [7].

В каких же категориях описывается в православной гимнографии тьма? Безусловно, следуя новозаветному пониманию неблаженного посмертия как «тьмы внешней» (Мф. 8:12; Мф. 22:13), в молитвословиях и тропарях канонов прослеживается эта же тема. Наиболее ярко это можно увидеть в текстах Недели мясопустной, или Недели о Страшном Суде. На стихирах на «Господи воззвах» упоминается именно евангельская «внешняя тьма»: «Плачу и рыдаю, / когда чувством представлю огонь вечный, / тьму внешнюю, и тартар, и ужасного червя, / а также – и зубов скрежет непрерывный»[5]. В стихирах на стиховне душа грешника именуется сопричастной мраку– «Увы мне, омраченная душа, / доколе от злых дел не отстаешь?»[5].

Существует ряд примеров упоминания «тьмы греха» или тьмы неведения в гимнографии святых. Так, служение святого м.б. в просвещении находящихся во «тьме неверия». Так сщмч. Ермоген в каноне именуется утверждением немощствующих в

вере и просвещением омраченных тьмою неверия, а великомученик Никита воспевается как проповедник среди готов веры Христовой.

Однако существуют единичные примеры, не получившие должного осмысления, где тьма понимается в православной гимнографии как покров Божества: «Будь бдительна, душа моя, дерзай, как величайший патриарх Иаков, чтобы дела твои разумны были, чтоб обрела ты разум, зрящий Бога, и в созерцании смогла достигнуть до Мрака неприступного Его, стяжав себе духовное богатство» [11]. Это строки Великого покаянного канона прп. Андрея Критского – образец для многих позднейшей авторов канонов. Однако, важно помнить, что первоначально Великий канон не имел конкретной богослужебной привязки и, по-видимому, составлялся прп. Андреем не для богослужебного употребления.

Данное замечание позволяет сделать вывод что православные гимнографы, ориентируясь на тело церковное – общину верующих, ставили основной своей задачей изложение сути празднуемых событий или создание должного молитвенного настроения, используя понятные и однозначные образы. Поэтому какие-либо положительные аллюзии на тьму или мрак, даже основанные на ветхозаветной традиции, не нашли себе места в православной гимнографии.

Определенную точку соприкосновения образов света и тьмы можно обнаружить не в гимнографии, а в иконописи. Характерной деталью всех иконографических сюжетов, изображающих Христа во славе является значительно более темный ее вид относительно вида Спасителя.

Тем самым подчеркивается две основные богословские идеи. Первая – сияние Славы Божией столь нестерпимо, что ни физическими, ни умными очами невозможно воспринять его в полноте. Как наши глаза отказываются видеть яркий свет, который кажется нам в этом случае тьмой, так и умные очи сердца могут воспринять как тьму невыносимое для них сияние. Вторая же идея – Сам Христос – Бог как Он есть, еще более светел, нежели любая из Его нетварных энергий, поэтому в Его «присутствии» приобщенность к ним кажется приобщенностью ко мраку, не имеющему полноты совершенства.

Библиографический список

1. Библия [Текст]. – М.: Российское Библейское общество, 2003. – 1297 с.
2. Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2-х т. Т.1 [Текст] / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. – М., Спб.: «Никея» – РХГА, 2009. – 672 с.
3. Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Творения: В 2 т. Т. 1 [Текст] / Под общей редакцией митр. Владимира (Иким) – М.: Сибирская Благовонница, 2007. – 896 с.
4. Минея праздничная (на русском языке) – URL: <http://azbyka.ru/bogoslužhenie/mineia/pr02.shtml> Дата обращения: 15.03.2011.
5. Триодь постная (на русском языке) – URL: <http://www.psylib.ukrweb.net/books/bonav01/index.htm> Дата обращения: 16.03.2011.
6. Приложение к Часослову. Светильны (на русском языке) – URL: http://azbyka.ru/bogoslužhenie/chasoslov_prilozhenie/pril23.shtml Дата обращения: 15.03.2011.
7. Минея на сентябрь. 4й день. Седален пророка, гл.4. – URL: <http://korolev.msk.ru/minea/sep/sep100.html> Дата обращения: 15.03.2011.

С.В. Смирнов

Н. А. Некрасов как духовный писатель

Заглавие этой статьи может показаться парадоксальным, однако оно дано не для того, чтобы лишь привлечь внимание к публикации, а чтобы указать и подчеркнуть еще одну составляющую творчества Некрасова. В слова *духовный писатель* мы вкладываем тот смысл, который был принят в России в XIX веке: это не только автор, писавший по вопросам богословия, но и тот, кто создавал художественные произведения религиозного содержания.

Христианским мотивам в творчестве Некрасова посвящены работы М.М. Дунаева, Ю.В. Лебедева, Э.М. Жилияковой, В.И. Мельника⁵⁰. Дополнить наблюдения ученых можно обратившись к ранней лирике поэта – к сборнику «Мечты и звуки».

В стихотворении «Смерти» герой призывает свой конец в тот момент –

Когда я мыслью улетаю
В обитель к горнему царю,
Когда пою, когда мечтаю,
Когда молитву я творю⁵¹.

– тогда смерть не страшна, но она внушает ужас, когда душа объята мучениями, бурями, мятежами, когда герой может соблазниться на «нечестивые дела» и порок. Только забвение земных

⁵⁰ Дунаев М.М. Вера в горниле сомнений. Православие и русская литература в XVII-XX вв. М. 2002; Лебедев Ю.В. Духовные истоки русской классики. Поэзия XIX века. Историко-литературные очерки. М. 2005; Жилиякова Э.М. Христианские мотивы и образы в творчестве Н.А. Некрасова // Евангельский текст в русской литературе XVIII-XIX вв.: Сб. научных трудов. Вып. 2. Петрозаводск. 1998; Мельник В.И. Поэзия Н. Некрасова в свете христианского идеала. М. 2007.

⁵¹ Некрасов Н.А. Полн. собр. соч. и писем: В 15 т. Т. 1. Л. 1981. С. 189. Далее ссылки на это издание даются в тексте сокращенно в круглых скобках: Н, указание тома, указание страницы.

страстей приближает небо. Т.е. уже в одном из первых стихотворений перед нами христианский взгляд на жизнь земную и жизнь небесную.

Эта же тема возникает в стихотворении «Моя судьба» – герой отказывается от тщетных мечтаний и чар ожиданий, он делает такой выбор:

Я небу покорюсь... возьму другую чашу,
С ней съединю судьбу свою;
Не суетных надежд ее украшу –
Могильным плющем обовью. (Н, 1, 193)

Герой надеется, что Бог пошлет ему слезы и испытания, дабы потом призвать к себе.

В стихотворении «Изгнанник» мотив посылаемых провидением страданий во имя обретения горнего мира – основной. Душа, познавшая «широкий радужный эфир», сроднившаяся с ним, предается «миру дольному». Но «посланник провидения» так предвещает герою его судьбу:

«Ты осужден печать изгнанья
Носить до гроба на челе,
Ты осужден ценой страданья
Купить в стране очарованья
Рай, недоступный на земле» (Н, 1, 197).

Надежда на новое обретение небесного помогает переживать ниспосланные мучения и страдания. Земной мир – мир испытаний и соблазнов:

Но проклинать в тоске суровой
Не смею жизни на земли.
И жизнь ли – цепь скорбей, страданий
В которой каждое звено
Полно язвительных мечтаний
И ядом слез отравлено?
Наш мир – он место дикой брани
Где каждый бьется сам с собой:
Кто – веры сын – с крестом во длани,
Кто в сердце с адскою мечтой. (Н, 1, 197-198)

Эти строки о суетности земного существования продолжают

и развивают один из мотивов поэмы Ф.Н. Глинки «Иов. Свободное переложение священной книги Иова»:

Что наша жизнь? – Тревожный сон,
Борьба и тяжкая работа!⁵²

Память об истинной жизни дает возможность пройти земные тяготы и страдания, преодолеть их и победить:

И, не смутясь житейской битвой,
Окончу доблестно свой век.
С надеждой, верой и молитвой
Чего не может человек?? (Н. 1, 198)

Отзвуки библейского сюжета (рай – изгнание из рая – мечта о рае) в этом стихотворении несомненны.

Треволнения жизни изображаются и в стихотворении «Жизнь». В этом произведении противопоставляются дары, ниспосланные человеку Творцом, и человеческие натуры, искажающие эти дары. Перед нами беспощадное обличение отступлений от христианских идеалов. «Из тихой вечери молитв и вдохновений» люди превратили жизнь в «разгульную оргию», уже не понимая, что «к пропасти ведет порок и заблужденье», не осознавая, что –

Поклонники греха, мы не рабы Христовы;
Нам тяжек крест скорбей, даруемый судьбой,
Мы не умеем жить, мы сами на оковы
Меняем все дары свободы золотой... (Н, 1, 200).

Себялюбие, самонадеянность губят бесценные дары, которыми могла бы осветиться жизнь: «Чтоб делать доброе, трудиться и любить». Но – увы – вокруг себя герой видит лишь погоню за наслаждениями, «бездейственную лень», порок. Грозным предупреждением звучит финал стихотворения:

Еще за них нас небо не карало:
Оно достойную приготовляет месть! (Н, 1, 201)

В стихотворении «Ангел смерти» поэт воспевает «конец житейского пути», явление ангела, который открывает герою приход смерти, и того тревожит лишь одно: «Господь простит ли там меня?».

Теме несовершенства человеческого ума посвящено стихотворение «Истинная мудрость». В своей самонадеянности «ум надменный» не замечает, что открытия его случайны, что он не может

⁵² Глинка Ф.Н. Избранные произведения. Л. 1957. С. 293.

постичь даже самого себя, а уж тем более судьбу мира. Претензия «земным умом измерить Бога» – нелепа и жалка. Поэт призывает мудреца отринуть «губящий дух гордыни» и –

Оставь же тщетные усилья;
Не жди, не мучься, не греши!
С мольбой возмись за труд по силе,
Путь к знаниям верой освети... (Н, 1, 210)

Смысл же этого пути ведет к одной цели, к которой и призывает поэт:

Тип в совершенстве человека
В себе одном осуществи,
Собою тварь, на диво века,
Творца достойную, яви.
Вот в этом мудрость, в этом слава,
Твой долг, твой подвиг на земле... (Н, 1, 211)

Отметим так же, что в этом произведении развивается мотив несовершенства человеческого разума, который мы встречаем у Глинка в стихотворении «Тщета суемудрия»:

Зачем к земным корыстям руки
И ум на тщетные науки
Простерли с жадностью вы?⁵³

Сосредоточием порока и искушений предстает злой дух («Злой дух»). Он лицемерен, сеет сомнения, осмеивает «мысли и мечты», призывает поверить, что мир лишь «темница душная»... Противостоять ему должно силою духа, финал стихотворения и содержит призыв к борьбе со злом:

И, ребенок простодушный,
Ты погиб, когда его –
Силой духа своего –
Не отвергнешь!.. (Н, 1, 218)

Эта тема продолжается в стихотворении «Сомнение». Восхваление Божьего Творения – земного мира, его красот, всех его разнообразных проявлений – предшествует изображению противоположного состояния, когда «мятежное сомнение» ведет к опустошению, оскверняет все, рождает «тревожные мечты», убивает душу: и тогда –

⁵³ Глинка Ф.Н. Указ. соч. С. 167.

Мир для тебя в пустыню обратится,
Его бежать, чуждаться будешь ты;
В груди навек сомнение приютится
И поселит в нем мрачные мечты... (Н, 1, 224)

«Плоды несчастных размышлений» превращают человека в раба сомнения, лишают его света веры и являют страшные последствия:

... печатью отверженья
Зажжет чело отступника позор,
И торжество коварного сомнения
Тебе прочтет последний приговор... (Н, 1, 225)

О неотвратимом возмездии за людские пороки стихотворение «Землетрясение». Оно разделено на восемь частей. В первой – картины ночного города, который уже и не старается скрывать свой развращенности:

И ночи тьма не скроет от очей
Печальных признаков людского заблужденья:
Там сладострастные стоят изображенья,
Нагие прелести вакханок и цирцей,
Что чувствам льстит, а душу унижает... (Н, 1, 228)

Всему городу присуще только одно постоянное состояние:

Присутствие греха, отсутствие святого,
Господство одного порочного и злого. (Н, 1, 228)

Во второй части перечисляются грехи жителей города: кто – упивается сладострастием, кто – даже во сне видит золото, кто готовится к разбою... Но все они имеют общее:

Все – кто въяве, кто во сне –
Полны суетности лживой. (Н, 1, 229)

Возмездие приближается, а никому и в голову не приходит осознать свою греховность. Поэт взывает о пробуждении:

... Встаньте, люди,
Умолите Божий гнев,
Оторвите вы от груди
Юных жен и юных дев... (Н, 1, 229)

Третья и четвертые части посвящены описанию начавшегося

землетрясения – рушатся здания, гибнут люди, но никто не слышит призыва: «Покайся! близка твоя смерть...».

В пятой части жители «лишь с корыстным сожаленьем» наблюдают разрушение домов, рискуют жизнью, чтоб спасти свой кумир – золото... Они никак не меняются:

И везде одна тревога,
Мелкой суетности шум,
И не внемлет гласу Бога
Человека гордый ум. (Н, 1, 231)

Нарастанию буйства стихии посвящена шестая часть. В седьмой люди наконец осознают, что происходит «За их преступленья достойная казнь».

Восьмая, финальная часть говорит о покаянии народа. Все – и те, что отвергали «Бога вселенной», и те, что «в пороках одних утопали» – смирились перед Богом, соединились в молитве и умоляют Его о прощении, которое и было даровано:

От града остался лишь пепел и прах.
Но люди о нем не тужили, в священных
Словах благодарности, чистых, живых,
Молитва лилася из душ обновленных, –
Им не было жалко хором дорогих.
Оделся свод неба пурпуром денницы;
Народ все молился и в страхе твердил:
«О Боже премудрый! Ты благ без границы,
Ты милостью наши грехи победил!..» (Н, 1, 232)

– Гимн Божьему милосердию завершает произведение.

Нельзя и не отметить, что тема Божьего возмездия за грехи – одна из центральных у Глинки в его «Опытах священной поэзии», ей посвящены стихотворения «К Богу правды», «К Богу великому, защитнику правды», «Горе и благодать» и другие.

В стихотворении «Могила брата» противопоставление земного и небесного возникает вновь – в форме Слова над могилой. Сожаления о рано ушедшем «бесценном брате» приводят героя и к утешению:

Душа его в небе, а гроб равнодушный
Лишь тело да кости взял в недра свои. (Н, 1, 247)

и к твердой уверенности в грядущем воскресении:

Храм Бога высокий, часовня, ограда,
Кресты да курганы – кругом тишина.
Покойся же мирно, прах милого брата,
Пока не восстанешь от долгого сна. (Н, 1, 247)

Заметим, что в этом стихотворении Храм предстает и как памятник ушедшим – черта, которая сохранится и в более позднем творчестве («Тишина», «Детство»).

В сонете «Загадка» утверждается непостижимость Творения. А доступная человеческому восприятию его часть красноречиво говорит,

Что мир создан не случайностью,
Есть начальное зерно... (Н, 1, 252)

Эстетический манифест Некрасова, автора сборника «Мечты и звуки», содержится в стихотворении «Тот не поэт». Не может быть поэтом, «кто духом слаб и немощен душою», кто не в силах противостать ударам судьбы и различным бедам и т.д. Но не может быть поэтом и тот,

Кто юных дней губительные страсти
Не подчинил рассудка твердой власти,
Но волю дав и чувствам и страстям,
Пошел как раб вослед за ними сам... (Н, 1, 256)

Но – самое главное – не может быть поэтом тот, кто не христианин:

На Божий мир кто смотрит без восторга,
Кого сей мир в душе не вдохновлял,
Кто пред грозой разгневанного Бога
С мольбой в устах во прах не упал... (Н, 1, 256)

Поэт тот, кто хранит святыни и никогда не сменяет любви на «порок презрительный, холодный».

Стихотворение «Час молитвы» – о силе молитвы. Народ идет в храм, совершает моление – и герой вместе со всеми:

Тогда и я, с душою умиленной,
Меж всех стою
И Богу гимн, коленопреклоненный,
Тогда пою.

.....

И я Ему пою, и я Ему молюся,
И в час мольбы
Спокоен я душой и не боюся
Угроз судьбы. (Н, 1, 259)

Вера в чудесную силу молитвы венчает стихотворение:

Пошлю к Творцу усердную молитву,
И внемля ей
Он усмирит враждующую битву
Моих страстей... (Н, 1, 259-?)

Завершает сборник «Мечты и звуки» стихотворение «Разговор» – диалог Души и Тела. Тело не понимает страданий Души, ему дорого «житейское волнение», балы, пирушки, а Душа пытается доказать, что «для счастья человека», т.е. для полноты его жизни надобно не забывать о душе. Противопоставление земного и небесного проходит через всю книгу, в финале ее это противопоставление достигает предельных границ: Тело – само по себе (хотя и не прочь развлечь Душу), а Душа страдает, что Тело само-то по себе мало что значит, оно преходяще, а она – бессмертна.

Таким образом, значительную часть сборника «Мечты и звуки» занимают произведения, содержащие христианские мотивы. Многие из них Некрасов наследует от Глинки, из его «Опытов священной поэзии», в которых темы покаяния, силы молитвы, тщеты земного разума, Божьего наказания и милосердия являются основными. В литературоведении давно сложился и устоялся штамп: книга «Мечты и звуки» представляет собой собрание стихотворений, написанных под влиянием поэтов-романтиков. Влияния эти (Жуковского, Боратынского, Бенедиктова и др.) давно отмечены и нашли отражение в комментарии к академическому полному собранию сочинений поэта. Но как-то совсем не затронутой оказалась христианская тематика, а она, как видим, занимает одно из ведущих мест.

Ее появление и развитие у Некрасова, думается, в немалой степени было определено знакомством с С.Н. Глинкой, а через него с творчеством Ф.Н. Глинки. Об этом знакомстве Ф.С. Глинка вспоминал так: «Отец мой, известный в свое время писатель и патриот Сергей Николаевич Глинка, встретился с Некрасовым в 1839 году у своего кума Н.А. Полевого, заинтересовался им, и, не знаю

вследствие каких причин, предложил ему учиться у него французскому языку. С этого дня Некрасов сделался частым посетителем нашего дома. Как теперь вижу его, перед столиком, читающего по-французски вслух с забавным выговором. Некрасов скоро сошелся с старшим братом моим С.С. Глинкой (еще живым до сей минуты) и поселился вместе с ним на углу Невского проспекта и Владимирской улицы...»⁵⁴. По-видимому, не только французский язык стал поводом для встреч Некрасова и С.Н. Глинки. Опытный литератор и журналист, сам писавший стихи, не мог не заинтересоваться юным поэтом. Скорее всего С.Н. Глинка и ознакомил его с творчеством своего брата. Хотя, конечно, нельзя исключать, что книга «Опыты священной поэзии» была известна Некрасову еще в Ярославле.

Следует указать и на такую деталь. У Глинки в его поэзии 1810-1830-х годов очень часто встречается слово «мечта», порою оно выделяется курсивом. Есть и стихотворение «Мечта». Есть и стихотворение «Звуки». Не отсюда ли название первого некрасовского сборника?

Еще один устоявшийся штамп: резкая смена позиции Некрасовым после сборника «Мечты и звуки» (сам писатель настаивал на этом в своих воспоминаниях). Это, казалось бы, подтверждается и тем, что Некрасов в своих рецензиях и обзорах середины 1840-х годов отзывался о стихотворениях Глинки иронично, однако – о стихотворениях, появившихся именно в это время, о более ранних вовсе нет никаких упоминаний. Вместе с тем следует помнить, что многие темы этого сборника перешли в позднее творчество – такие как родного дома, чужбины, храма, покаяния, угрозы возмездия за грехи и т.д. И христианские мотивы занимают в нем важное место (об этом и писали упомянутые в начале статьи авторы).

Можно сказать, что начинал свой творческий путь Некрасов не только как поэт-романтик, но и как духовный писатель, т.е. уже в самом начале его творчество предстает сложным и многосоставным.

⁵⁴ Глинка Ф. Из прошлого // Исторический вестник. 1891. №2. С. 585.

Е.И.Болховская

Сравнительный анализ учебников по дисциплине «Церковнославянский язык»

Данная статья посвящена сравнительному анализу учебников по церковнославянскому языку, которые мы используем на занятиях по данной дисциплине.

Проблема, с которой нам пришлось столкнуться, заключается в следующем: различные учебники по церковнославянскому языку сильно отличаются друг от друга не только по структуре, но и по содержанию. Каждый автор стремится преподать тот материал, который считает наиболее важным для своей целевой аудитории. При составлении преподавателем курса по церковнославянскому языку, могут возникнуть определенные трудности. Выбор не так велик, но при этом невозможно подобрать только один или два учебника для проведения занятия.

В данной статье мы рассмотрим учебники как следующих авторов: 1. Плетнева А.А., Кравецкий А.Г.; 2. Миронова Т.Л.; 3. Ушаков А.В.; 4. иеромонах Андрей (Эрастов); 5. Супрун В.И.. Для удобства восприятия материала, мы считаем уместным ввести нумерацию учебников.

В рамках данной статьи будет проанализирован не весь материал, а лишь заметные несоответствия, с которыми мы столкнулись в процессе преподавания.

Подача материала:

1. Материал «разбросан» по всему учебнику, в конце учебника есть грамматические таблицы.
2. Материал представлен систематически и даны полные табли-

цы склонения. Но отсутствуют некоторые грамматические темы, поэтому их приходится заимствовать из других учебников.

3. Материал разбит на 2 года. Одна и та же тема разбирается на первом году обучения, и заканчивается на втором. (Например: в 1 год даны три склонения существительных, а нестандартные существительные – на 2 году).

4. Материал представлен систематически, но очень кратко, практически отсутствуют комментарии, в таблицах отсутствует двойственное число.

5. Материал представлен систематически, сопровождается таблицами. Очень подробные и зачастую пространные комментарии, много внимания уделено фонетике.

Имя существительное

Проблема заключалась в следующем:

В учебниках 1, 2 и 4 выделяют 4 склонения, в то время как в учебниках 3 и 5 выделяют всего 3 склонения. При этом склонения подразделяются по-разному: 1,2 и 4 выделяют в 1 склонение существительные мужского и среднего рода с окончаниями на – о, –е, –ь. 3 и 5 выделяют в 1 склонение существительные женского рода на –а, –я. Соответственно во 2 склонение 1,2,4 выделяют существительные женского рода на –а, –я, а 3 и 5 – существительные мужского и среднего рода на – о, –е, –ь. К 3 склонению все относят существительные мужского и женского рода на –ь. 4 склонение 3 и 5 не выделяют вовсе, но упоминают неравносложные и разносклоняемые существительные. 1,2,4 выделяют 4 склонение и называют его особенностью «приращение», то есть когда форма Именительного падежа короче на слог, чем формы косвенных падежей.

Подобное деление обусловлено целевой аудиторией авторов.

Учебники Ушакова А.В. и Супруна В.И. предназначены для учеников средних школ. Склонения подразделяются по аналогии с русским языком, чтобы не путать детей.

Учебники Плетневой А.А., Кравецкого А.Г.; Мироновой Т.Л.; иеромонаха Андрея (Эрастова) предназначены для студентов ВУ-Зов и семинарий. Материал по склонениям представлен исходя из истории языка, так как в этом возрасте слушатели более подготовлены к сравнительному анализу изучаемых языков.

Обратимся к истории языка, как она представлена в учебнике

Кравцовой М.Ю.: «Общеславянский язык унаследовал сложившуюся систему склонения из языка праиндоевропейского, поэтому распределение существительных по типам склонения находилось в зависимости от звукового вида древней основы. Так в старославянском языке различалось шесть типов склонения: на *íó*, *jó* краткое (перешло в *ъ*), *íа*, *ја* долгое (перешло в *а*), *íу* краткое (перешло в *ъ*), *íі* (перешло в *ь*), на согласные: *ín*, *г*, *s*, *en*, *nt*, и на *íу* долгое (перешло в *ы*). Поскольку последняя гласная (согласная или сочетание с носовым согласным) основы видоизменились и стали окончанием в общеславянском языке, прежние архаические смысловые связи были забыты, возникла омонимия (омонимия разные смыслы идентичной формы: лук – оружие, лук – растение) окончаний, стало происходить перераспределение слов внутри типов склонения, более многочисленные, то есть продуктивные типы влияли на менее продуктивные. Так что система склонения значительно упростилась. На основе склонения на *íó*, *jó* краткое сложилось современное 1 склонение (муж. род с нулевым окончанием и средний с окончанием –*о*, –*е*, отец, конь, село, поле). На основе склонения на *íа*, *ја* долгое сложилось современное 2 склонение (женск. и муж. род с окончанием –*а*, –*я*: сестра, воевода). На основе склонения на *íі* сложилось современное 3 склонение (женск. род с нулевым окончанием: дань, печь). Существительные с основой на *í en* (брэмя, врэмя, имя, племя, писмя, чисмя, сэмя, пламя) и существительное *путь* сохранили свою парадигму, то есть склонение, и относятся в современном русском языке к числу разносклоняемых. В церковнославянском различают 4 типа склонения (то есть он зафиксировал систему на определенном этапе ее развития на пути от шести к трем типам склонения): 1 склонение (современное первое, древнее на *íó*, *jó* краткое), 2 склонение (современное второе, древнее на *íа*, *ја* долгое), 3 склонение (современное третье, древнее на *íі*), 4 склонение (сейчас этот тип перешел в основном в 1-е склонение, частично в 3-е, древние типы на согласные *ín*, *г*, *s*, *en*, *nt*, и на *íу* долгое)»[7.5].

Подводя итоги по данной теме, можно отметить, что при объяснении склонений существительных лучше обратиться к учебникам 1 и 2 так как студенты семинарии и ВУЗа смогут сформировать более правильное и полное представление о грамматике не только церковнославянского языка, но и других древних языков, как пра-

вило изучаемых в подобных учебных заведениях и на факультетах. Учебник 4 имеет свои недостатки в разборе имен. В нем отсутствуют таблицы с двойственным числом, а комментарии, с одной стороны, слишком краткие, а с другой, не слишком нужные для людей, родным языком которых, является русский.

Глагол

Проблема может возникнуть при объяснении прошедших времен. Мы сочли уместным привести в данной статье довольно объемные цитаты из рассматриваемых учебников, чтобы читатель мог в полной мере заметить все несоответствия.

1. Аорист – «В русском языке формам церковно-славянского аориста могут соответствовать формы прошедшего времени как совершенного вида, так и (реже) несовершенного вида». [4,45]

2. Аорист – «это прошедшее время, которое обозначает любое действие в прошлом. При помощи аориста в церковнославянском языке ведется повествование о минувшем». [3,120]

3. Аорист « такое прошедшее время глагола, которое характеризует действие вполне законченное» «Аорист не имеет прямого аналога в русском языке. Его называют также прошедшим совершенным, прошедшим однократным временем. Однако эти названия отражают его сущность лишь отчасти. Наиболее точно будет сказать, что аорист используется для ведения рассказа, а имперфект (преходящее) употребляется для обозначения сопутствующих и производных от основных фактов. (см. Иеромонах Алипий. Грамматика церковно-славянского языка. М., 1991. С. 200-204)». [6,52]

4. Аорист – «самое употребительное прошедшее время. Он употребляется в повествовании для обозначения основных фактов, действий. Аорист не характеризует действие (продолжительное, краткое и т.п.), а лишь обозначает его; аорист подобен английскому *pastsimple*)». [2.6]

5. Аорист – «однократное или повествовательное время. Это прошедшее время используется обычно в том случае, когда действие в прошлом произошло только один раз, не повторялось, было быстрым, иногда мгновенным. При чтении текста мы мысленно добавляем рядом с глаголом слова *однажды, быстро*. В некоторых случаях значение однократности или неповторяемости в глаголах ослабевает, и тогда форма используется при повествовании о событиях, их перечислении» [5,77].

На наш взгляд в определении функции данного времени в церковнославянском языке нам могло бы помочь определение аориста в греческом языке.

В греческом языке: индикатив аориста употребляется в значении, в основном соответствующем в русском языке прошедшему времени совершенного вида (в латинском – *perfectumhistoricum*), причем это может быть начало действия (я заболел – «начинательный» аорист), конец действия (я убедил) и всё действие вообще, если оно повторялось или указано, сколько времени оно продолжалось (я часто удивлялся – «умеренный» аорист). Аорист относится к главным временам.

Имперфект

1. Имперфект – «одно из прошедших времен ц-слав языка. В грамматиках ц-слав языка оно называется еще прошедшим продолженным временем. На русский язык имперфект переводится глаголом прошедшего времени несовершенного вида. Имперфект выражает действие, соотносительное с другим действием, основным. Основное действие выражается, как правило, аористом»[4,53].

2. Имперфект-«это прошедшее время, обозначающее длительное или многократное прошедшее действие, а так же наиболее важное с точки зрения говорящего действие в прошлом»[3;126].

3. «Преходящим временем называется такое прошедшее время глагола, которое выражает действие, долго продолжавшееся или несколько раз повторявшееся. Оно используется преимущественно для всякого рода описаний. В этом времени написаны, например, описание земли в начале сотворения мира (Быт. 1,2) и описание Овчей купели в Евангелии от Иоанна (Ин. 5, 2-4)»[6;50].

4. Имперфект: «действие продолжительное или обычное. Употребляется для описания ситуации, обстоятельств, на фоне которых происходят основные события рассказа, передаваемые аористами»[2;18].

5. «Многократное прошедшее время всегда подчеркивает особенность происходящего в прошлом события, его повторяемость, неторопливость»[5;93].

Теперь обратимся к грамматике греческого языка:

«И» переносит действие, выражаемое основой настоящего времени, в прошедшее, причем никогда не означает, что действие это закончилось. Это главным образом повествовательное

время, заставляющее слушателя переноситься воображением в прошлое. Вследствие этого, несмотря на свое близкое морфологическое родство с настоящим временем, «И» не имеет к нему такого близкого отношения, какое нередко обнаруживают аорист и перфект. Такое употребление и значение «И» унаследовано еще из индоевропейской эпохи, хотя в отдельных языках его роль нередко была уменьшаема другими временами. Так, в греческом его употребление было сильно сужено аористом.

Перфект

1. Перфект – «одно из прошедших времен. В грамматиках цслав языка оно часто называется прошедшим совершенным временем. Перфект не показывает действие как процесс, а констатирует сам факт действия. При этом подчеркивается объективный характер обозначаемого действия. Встречая в тексте перфект, мы можем заключить, что «это всем хорошо известно», «это неоспоримый факт». Формы перфекта могут переводиться на современный русский язык глаголами как совершенного вида, так и несовершенного»[4;62].

2. Перфект – «это прошедшее время, обозначающее действие, которое произошло в прошлом, но его последствия важны для настоящего времени (момента речи)»[3;130].

3. «Прошедшим совершенным временем глагола называется такое прошедшее время глаголов, которое выражает действие не только вполне законченное, но и определенно совершившееся» [6;105].

4. «Перфект указывает не на самое действие, совершившееся в прошлом, а на результат этого действия в настоящем. На это указывает вспомогательный глагол «быти» в настоящем времени. Перфект обычно употребляется не в повествовании автора, а в диалоге, в разговоре двух лиц, главным образом, во 2-м лице ед.ч. (ты). Другие прошедшие времена (аорист и имперфект) во 2-м лице ед.ч. не употребляется»[2;68].

5. «Сложное прошедшее время называется очевидное, или совершенное. Это прошедшее время употребляется в тех случаях, когда результат случившегося в прошлом события или явления виден в настоящем, очевиден. Отец Алипий (Гаманович) в своей грамматике справедливо отмечает, что в этом времени можно про

себя добавлять слова «как это всем хорошо известно» или «это неоспоримый факт»» [5;123].

В греческом языке перфект – время, которым означаетсся состояние, достигнутое подлежащим. Таково, например, значение греческого Π. ἔστηκα = я стал и продолжаю стоять, τέθνηκα = я умер и продолжаю быть мертвым, οἶδα, санскритское vêda = я узнал и сохраняю свое знание и т. д. Также имеются случаи Π., выражающего законченное действие. Это значение развивается из предыдущего: достижение известного состояния предполагает завершение соответствующего действия; таким образом мало-помалу развивается оттенок завершенности, законченности действия в прошлом, и «Π» начинает употребляться для выражения действия, закончившегося к настоящему времени. Граница между вышеуказанным основным значением «Π» и вторичным, производным, иногда очень тонка. И в этом последнем употреблении «Π» наблюдаются оттенки: 1) «Π» обнимает ряд действий, совершавшихся в прошлом вплоть до границы настоящего времени (πέπονθα = я пострадал); 2) «Π» выражает единичное действие (напримерοἱ πολέμοιότας σπονδάς παράτοῦςόρκουςἐλέλυκασι = враги нарушили договоры вопреки клятвам).

При изучении времен глагола, на наш взгляд, лучше обращаться к учебнику 4, так как в нем проведены параллели с английским языком, в котором система времен, как большинстве европейских языках, более разработана. Недостатком данного учебника является отсутствие двойственного числа. Однако следует также обратить внимание на грамматику греческого языка и латыни, так как это не только поможет студентам лучше уяснить материал, но и научит чувствовать взаимосвязь, как древних, так и новых языков.

Библиографический список

1. Грамматика церковно-славянского языка. Конспект. Упражнения. Словарь.– СПб.: Библиополис, 2008. – 368с.
2. Иеромонах Андрей (Эрастов) Грамматика церковнославянского языка. Конспектиупражнения. – Jordanville, NY. : HolyTrinityOrthodoxSeminary. 1993. – 153с.
3. Миронова Т.Л. Церковнославянский язык. – М.,1997. – 176с.
4. Плетнева А.А. Кравецкий А.Г. Церковнославянский язык. – М.: Просвещение: Учеб. Лит., 1996.– 192с.
5. Супрун В.И. Учебник церковнославянского языка: Учеб.для шк./ Под редакцией С.Кремнева. – Волгоград: кооператив «Книга»,1998. – 304с.

6. Ушаков А.В. Краткий учебник церковнославянского языка. – Тулаев: Православное Братство святых князей Бориса и Глеба
7. Черный Э. Греческая грамматика в 2 т., Том 1. Греческая этимология. Издание 11-е (воспроизведение текста 7-го издания) под редакцией Гимадеева Р.А. – М. 1997.
8. Кравцова М.Ю. Церковно славянский язык М.;2005 fb-rpi.itkm.ru > ...М... Церковнославянский язык.doc. Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. – С.-Пб.:Брокгауз-Ефрон.1890-1907.http://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz_efron/44980/Имепрф

Протоиерей Василий Марченко

Прочтение произведений Ф. М. Достоевского

Не читать Достоевского-преступление, но читать Достоевского-наказание. Или, наоборот? Как раньше, в советские времена, на великого писателя ставили клеймо реакционера, так сейчас некоторые хотят видеть его чуть ли не учителем Церкви. Как одно мнение (это уже очевидно) к Достоевскому вообще отношения не имеет, так и другое – упрощает писателя в интересах нахлынувшего «всеобщего православия». «Жестокий талант» – определение, данное Достоевскому Михайловским, по словам Бахтина, «имеет под собой почву». «Своего рода моральные пытки, которым подвергает своих героев Достоевский, чтобы добиться от них слова самосознания, доходящего до своих последних пределов, позволяют растворить все вещное и объектное, все твердое и неизменное, все внешнее и нейтральное в изображении человека в чистом *medium* его самосознания и самовысказывания». Всякий ли человек способен вместить в себя Достоевского с его проблематикой и не повредиться сам? «Герой Достоевского не образ, а полновесное слово, чистый голос», по словам Бахтина. Если мы слышим голос, обращенный к нам, мы вынуждены отвечать – либо соглашаться, либо нет. Если не отвечать – чтения Достоевского не получится. Достоевский – не средство для заполнения пустой души. Поэтому, кстати, многие православные педагоги против его наличия в школьной программе. Следствием такого раннего прочтения без соответствующего духовного комментария может быть либо отторжение от писателя на всю оставшуюся жизнь, либо неправильные выводы, и неизвестно, что хуже. Достоевский не терпит

легкомысленного прочтения. Он – сложный мыслитель, и читать его сложно. Чтобы осознать – надо обладать самосознанием, а это бывает не часто. Тем более, что «не только действительность самого героя, но и окружающий его внешний мир вовлекаются в процесс самосознания, передаются из авторского кругозора в кругозор героя. Они уже не лежат в одной плоскости с героем, рядом с ним и вне его в едином авторском мире... Рядом с самосознанием героя, вобравшим в себя весь предметный мир, в той же плоскости может быть лишь другое со-знание, рядом с его точкой зрения на мир – другая точка зрения на мир. Всепоглощающему сознанию героя автор может противопоставить лишь один объективный мир – мир других равноправных с ним сознаний». То же самое относится и к читателю. Если литературный герой Достоевского обладает таким сильным смысловым зарядом, тем паче читатель должен быть «себе на уме», т.е. иметь свой взгляд на мир и знать свое место в нем. Одним словом, обладать самосознанием. Иначе, не имея что-либо противопоставить этому со своей стороны, человек окажется втянутым в поток проблем такой мощности, что может потерять в нем всякую ориентацию. «Человек изображается у Достоевского всегда на пороге, или, другими словами, в состоянии кризиса». А если читатель – сам в состоянии кризиса? А вне кризиса сейчас только христианин, по мере своей веры. Что же найдет у Достоевского человек неверующий, но ищущий – молодой по преимуществу? Попытаюсь привести пример на основании одного из последних произведений автора. Когда была написана «Кроткая»? В 1876 году, за 5 лет до смерти Достоевский написал это небольшое, по сравнению с другими, произведение. Большая часть всего уже написана, жизненный путь уже почти пройден. Вовсе не случайно я хочу начать именно с «Кроткой». В каком-то роде это итог творческого пути, в любом случае, произведение зрелого автора, и оно не может не быть показательным. Сам Достоевский охарактеризовал его «фантастическим». Буквальный перевод с греческого слова – «относящийся к воображению». Тем не менее, написано оно после реального случая странного «кроткого» с самоубийства доведенной до отчаяния молодой девушки. Мало ли в то время было самоубийств, причем самых странных? Очень много, газеты того времени пестрят сообщениями такого рода. Почему же Достоевский остановился именно на этом случае? Более

того, само повествование ведется от лица мужа, только что потерявшего самоубийцу жену.

Достоевский входит в его образ, и вместе с ним переживает неожиданную гибель молодой жены, выбросившейся в окно, прижав к груди икону... Странное воображение... Достоевский – не судья своим героям и не пастырь добрый своим читателям. Чтобы читать Достоевского, надо иметь Христа в душе и оценивать героев и ситуации самостоятельно. Иначе, не имея истинного Пастыря, можно не только ничего не приобрести из его книг, но и лишиться того, что уже имеешь. Возвращаясь к «Кроткой»: для неопытного существа разносторонний Достоевский может обернуться ростовщиком из «Кроткой». Приносит неопытная душа свой заветный образ, свой Божественный образ, еще не осознанный, в заклад – за учение. И может погибнуть, не вынеся всей тяжести вызванных импереживаний, ибо, неокрепшая, не может еще ни разделить их, ни отвергнуть (потому как нет еще духовной точки отсчета). А потому и бросится из окна, сжимая в руках этот неоцененный, ставший ненужным образ. Страшный человек – ростовщик. Но этот тип витает во всем творчестве этого автора, здесь же – выражает себя конкретно. Тип человека нечеловеческих страданий. А причина страданий по большей части несущественна. Поражает детскость героев Достоевского, не та детскость, о которой говорил Христос, не та, что от Царствия Небесного – просветленная, а капризная, темная сторона детской души. Дети – самые жестокие существа на свете, и такие дети – герои Достоевского. Язычество – тоже детство. И в героях Достоевского многое от язычества. Отсюда, наверное, и невыраженность христианского начала (в истинном его смысле), и тяга к низовой христианской культуре (тому много примеров, например, в «Бесах» – странные «юродивые», «святая мать – сыра земля» и т.д.). Интересно, что если Достоевский пишет о детях («Неточка Незванова» и дети в других книгах), они ничем не отличаются от взрослых, их психология полностью такая же, как и у взрослых героев и в этом есть что-то искусственное. Но это только доказывает, что герои Достоевского во многих своих проявлениях – просто злые дети. Как глубоко может переживать ребенок, а точнее – вымещать свои переживания на окружающих из-за нестоящей мелочи... Так и герои Достоевского в любой его книге едят себя и друг друга из-за нестоящего. Достоевский по-

преимуществу психологичен. И в большинстве случаев так и остается в стихии человеческой души, в пределах психологии. Певец русской души – да, певец надрывов – да, но нельзя присваивать ему звание «христианского писателя», что хотят сделать многие. Это – уже фальшивая позиция и Достоевского так не открыть. Христианство – это прорыв из сферы души, оно надпсихологично. И творчество Достоевского в этом смысле не просветленно. Абсурд в духе XX века называть Достоевского «православным писателем». Но, возвращаясь к теме нечеловеческих страданий, обратим внимание на то, что «инфернальность» (*infernalis*– лат.) переводится в примечании к «Братьям Карамазовым» как страстность, демоничность. В православных источниках это слово в более конкретном смысле – одержимость злыми силами. В некоторых случаях Достоевский характеризует этим понятием своих героев. Кстати, в классической русской литературе этим словом больше не пользуется никто. Таким образом, это – «фирменное» слово, используемое в литературе только Достоевским. Действительно, от некоторых героев холодом и жаром веет. Эти «инфернальные» образы, яркие страдания, очень привлекают человека, только что ставшего, как он сам считает, самостоятельным. И в самом деле, неверующему молодому человеку непонятен и пресен этот конец. Кажется – какой-то срыв, а ведь тут – вершина творчества Достоевского. Надо пройти путь воцерковления, чтобы, перечитав многократно «Преступление и наказание», оглянувшись назад, понять как мы были не правы. Но, поскольку Достоевскому дорог Раскольников как в начале, так и в конце книги, и он не выражает своего отношения, не судит своего героя – очень просто принять это за одобрение. И тут-то голова пойдет кругом. А критерии надо искать не у Достоевского, а в Евангелии, сам Достоевский видит критерии только там. А что юному максималисту Евангелие? Пока не обожжется – не оценит. И Достоевский в этом смысле является жестоким, но хорошим учителем. Только аккуратно надо с его идеями обращаться. А то... можно уклониться в темный лес и там разбить себе голову, не имея ориентира. Прот. Георгий Митрофанов в своей статье о русском философе К.Н. Леонтьеве совершенно справедливо замечает, что «тройственная мировоззренческая основа церковной жизни оказывалась совершенно размытой в религиозных исканиях «культурного» христианства. И даже творчество такого искренне устремленного к Правосла-

вию писателя, каким являлся Ф.М. Достоевский, с большим трудом открывало для себя подлинно церковные истоки религиозности русских православных людей. «В творениях г. Достоевского, – отмечал в этой связи К. Леонтьев, – заметна в отношении религиозном одна весьма любопытная постепенность. Эту постепенность легко проследить в особенности при сравнении трех его романов: «Преступление и наказание», «Бесы», «Братья Карамазовы». Как высшую ступень К.Н. Леонтьев берет «Братьев Карамазовых». Складывается впечатление, что эта вещь наиболее церковная, ибо там вообще много о Церкви, «весьма значительную роль играют православные монахи». Хоть, по признанию автора, монахи эти и говорят не совсем по-монашески, и тут как-то мало говорится о богослужении, о монастырских послушаниях», но зато «некоторые из действующих лиц высшего класса признают за ними особый духовный авторитет». Таким прекраснодушием XIX века отдает от этих слов! Ну, если уж есть монахи, значит, все будет хорошо. Но мы, дети горьких лет, знаем, что с тех пор был «Мастер и Маргарита», где действует вроде бы Сам Христос, а одно из рабочих названий этой книги – «Евангелие от сатаны»! Просто невозможная ситуация для XIX века.

Я совершенно не хочу проводить параллель между Достоевским и Булгаковым. Достоевский во время написания «Братьев Карамазовых» – глубоко верующий христианин, и личный христианский опыт у него, безусловно, большой. Но роман не одобрили в Оптиной, откуда взято, вероятно, описание монастыря и где подвизался св. Амвросий Оптинский, которого Достоевский сделал прототипом старца Зосимы. Роман в Оптиной не одобрили, и это выразило отношение Церкви к «Братьям Карамазовым». Достоевский очень метко называл свои произведения. Если «Бесы» – так и правда, многие главные герои, Петр Верховенский особенно, очень напоминают бесов, страшный тип. «Преступление и наказание» – так и есть: сперва история преступления, потом – история наказания. Трезво и без выдумок. «Неточка Незванова» – так там и есть про Неточку, а остальные способствуют раскрытию ее образа. Так и «Братья Карамазовы» – книга про Карамазовых, про низовую, страстную, земляную их силу и вовсе не про монахов. И Карамазовы остаются таковыми на протяжении всего романа. Нет там ни просветления, ни прорыва ввысь. Поставленный перед лицом преступления, которое он не совершал, Митя несет наказание. Но нет

в этом наказании покаяния, одна только Карамазовская сила, человеческая. Безобразна сцена в завершении книги, когда в тюрьме у Мити сталкиваются две любящие (или ненавидящие?) его женщины. Какие слова подобраны автором для выражения чувств героев? «Злы мы, мать, с тобой! Обе злы! Где уж нам простить... Вот спаси его, и всю жизнь молиться за тебя буду. – А простить не хочешь! – прокричал Митя Грушеньке с безумным упреком.

– Будь покойна, спасу его тебе! – быстро прошептала Катя и убежала из комнаты. –И ты могла не простить ей после того, как она сама же сказала тебе: «Прости»? – горько воскликнул опять Митя.

– Митя, не смей ее упрекать, права не имеешь! – горячо крикнул на брата Алеша.

– Уста ее говорили гордые, а не сердце, – с каким-то омерзением произнесла Грушенька...

– Нет, перед этой не могу казнить себя! Я сказала ей «прости меня» потому, что хотела казнить себя до конца. Она не простила... Люблю ее за это! – искаженным голосом прибавила Катя, и глаза ее сверкнули дикой злобой».

Количество отрицательных эмоций превышает всякую меру. Вместе с тем, это почти финальная сцена романа. И героев, участвующих в этой сцене, можно назвать положительными. Но восклицания, крики – накал страстей – вряд ли сопутствуют покаянию, которое, вроде бы, должно происходить. И заключительная фраза, которой заканчивается весь роман – «Ура Карамазову!» – очень наводит на размышления. Даже если этот Карамазов —Алеша...

В смысле церковном из всего романа наибольший интерес представляет противостояние отца Ферапонта и старца Зосимы, в частности, эпизод, где описывается ожидание нетления тела последнего. «Старец этот, отец Ферапонт, был тот самый престарелый монах, великий постник и молчальник, о котором мы уже упоминали, как о противнике старца Зосимы, и главное – старчества, которое и считал он вредным и легкомысленным новшеством...»

Был этот отец Ферапонт постник, молчальник. Носил вериги. Т.е. жизнь вел строжайшую монашескую, и в Писании, и в Предании был начитан, как видно из описания. Но на вопрос молодого монаха, имеет ли он общение со Святым Духом, отвечает: – Слетает. Бывает.

– Как же слетает? В каком же виде?

– Птицею.

– Святой Дух в виде голубине?

– То Святой Дух, а то Святодух. Святодух иное, тот может и другую птицею снизойти: ино ласточкой, ино щеглом, а ино и синицею».

Но главное в их беседе следующее:

«– А видишь ли дерево сие? – спросил, помолчав, отец Ферапонт.

– Вижу, блаженнейший отче.

– По-твоему, вяз, а, по-моему, иная картина.

– Какая же? – помолчал в тщетном ожидании монашек.

– Бывает в ночи. Видишь ли два сука? В ночи же и се Христос рuce ко мне простирает и руками теми ищет меня, явно вижу и трепещу. Страшно, о страшно!

– А что же страшного, коли Сам бы Христос?

– А захватит и вознесет.

– Живого-то?

– А в духе и слове Илии, не слыхал, что ли? Обымет и унесет...».

Вот это действительно страшно... Что же перед нами, проявление христианства, или это просто состояние прелести? Как бы то ни было, но люди, смотрящие на Бога именно этими глазами и сейчас не редкость. Старец Зосима же воплощенная любовь. К нему едут со всей России и он всех принимает, для всех у него есть слова совета и утешения, настоящий подвижник, старец, такой и есть. Преп. Амвросий говорил о себе, что как на людях родился, так и живет с тех пор (а родился он, когда к отцу его приехало большое количество гостей). И насколько есть в духовном облике старца Зосимы верно подмеченного, сближающего его с преп. Амвросием, настолько привлекателен этот образ. Несовместимость страха и любви, две стороны духовной жизни показаны Достоевским, и проблема эта серьезна. Нездоровый же интерес вокруг смерти старца Зосимы выдает духовное состояние общества. К сожалению, слишком много народа предпочитали старца Ферапонта, любили внешнюю сторону подвига, жаждали видимых чудес, а любви не ведали... Появление у гроба старца Зосимы Ферапонта, изгоняющего бесов со словами: «Притек я сюда малограмотен, а здесь, что и знал, забыл, Сам Господь Бог от премудрости ва-

шей меня, маленького, защитил...». И потом вдруг откровенные слова зависти: «Над ним завтра «Помощника и покровителя» станут петь – канон преславный, а надо мной, когда подохну, всего-то лишь «кая житейская сладость» – стихирчик малый, – проговорил он слезно и сожалительно...» Но слышал это только о. Паисий, а для народа у о. Ферапонта были другие слова: «Мой Господь победил! Христос победил заходящу солнцу! – неистово прокричал он, воздевая к солнцу руки, и, пав лицом ниц на землю, зарыдал в голос...

Вот кто свет! Вот кто праведен! – раздавались возгласы уже не боязненно, – вот кому в старцах сидеть, – прибавили другие уже озлобленно.

– Не сядет он в старцах... Сам отвергнет...» Показательно здесь отношение к старчеству, как к должности «от мира сего». Ждали нетления тела старца Зосимы – и не дождались. Ждали как иудеи знамения, и не дал им Господь знамения. Неисповедимы пути Господни. Тяжелое духовное состояние народа изобразил Достоевский. Как быстро все соблазнились о подвижнике... Будто и не они ходили к нему за советами, и не они выражали ему свою любовь... Даже Алеша, который жаждал не чудес, а «справедливости», «высшей справедливости» – соблазнился. «Ну и пусть бы не было чудес вовсе, пусть бы ничего не объявилось чудного и не оправдалось немедленно ожидаемое, но зачем же объявилось бесславие, зачем попустился позор... Где же провидение и перст его? К чему сокрыло оно свой перст в самую нужную минуту (думал Алеша) и как бы само захотело подчинить себя слепым, немым, безжалостным законам естественным?» Конечно, серьезное испытание выпало на долю Алеше, почти такое же, как последователям Христа, когда Господь принял поругание и умер на кресте... Но Христос воскрес, чудо свершилось – и соблазнившиеся последователи стали Апостолами,.. Не того ли ожидал и Алеша? Но Истина, Которой служил старец, уже восторжествовала, и встает вопрос: в кого веровал Алеша? Если в Христа – зачем ему еще «высшей справедливости»? Вот если в старца Зосиму вместо Христа... Во всяком случае, была у него. Возможность остаться при монастыре, ибо понял об отце Паисии, «что в этом строгом и суровом доселе к нему монахе он встречает теперь нового неожиданного друга и горячо любящего его нового руководителя, – точно как бы старец Зосима завещал

ему его, умирая». Но он все-таки уходит, соблазненный. А чем тут соблазняться? О народе, окружающем гроб, сказал Иван устами великого инквизитора, обращаясь ко Христу: «Ты не сошел (с креста) потому, что опять-таки не захотел поработить человека чудом и жаждал свободной веры, а не чудесной. Жаждал свободной любви, а не рабских восторгов невольника перед могуществом, раз навсегда его ужаснувшим. Но и тут ты судил о людях слишком высоко, ибо, конечно, они невольники, хотя и созданы бунтовщиками». Да и как понимать такие его рассуждения: «Посмотри, – говорю ему, – на коня, животное великое, али на вола, его питающего и работающего ему (человеку), понурого и задумчивого, посмотри на лики их: какая кротость, какая доверчивость и какая красота в его лике. Трогательно даже и это знать, что на нем нет никакого греха, ибо все совершенно, все, кроме человека, безгрешно, и с ними Христос еще раньше нашего». Неверующий человек не поверит в такое христианство, не увлечется им.

Все, что есть в словах старца Зосимы сентиментального и сладкого – просто отвратит его от Православия по Достоевскому. «И рассказал я ему, как приходил раз медведь к великому святому, спасавшемуся в лесу, в малой келейке, и умилился над ним великий святой, бесстрашно вышел к нему и подал ему хлеба кусок: «Ступай, дескать, Христос с тобой», и отошел свирепый зверь послушно и кротко, вреда не сделав. И умилился юноша на то, что отошел, вреда не сделав, и что с ним Христос. «Ах, как, говорит, это хорошо, как все Божие хорошо и чудесно». Сидит, задумался, тихо и сладко. Вижу, что понял. И заснул он подле меня сном легким, безгрешным. Благослови Господь юность!»

Вспоминается рассказ из книги митр. Антония Сурожского о том, как он пришел в юности к Богу. Владыка был неверующим, и один раз, в виде общественной повинности, его отправили на выступление прот. Сергея Булгакова. О. Сергей Булгаков не знал, как разговаривать о Боге с подростками, выбрал все самое сладкое из учения Церкви и рассказал.

Результатом была дикая ненависть к Евангелию со стороны мальчика, правда, она же, ненависть, подвигла его прочитать самое короткое Евангелие, от Марка, написанное для «таких же дикарей, для римского молодняка». Лишь ощутив явное присутствие Христа в комнате после прочтения, мальчик уверовал.

Вся сладость и умиление, понятные людям верующим, могут вызвать полное отторжение у молодого человека, читающего «Братьев Карамазовых», он пропустит всю «умилительность» мимо ушей, чтоб с головой погрузиться в языческую стихию Карамазовых, так ярко описанную. Если уж пришлось здесь обратиться к К.Н. Леонтьеву, нельзя оставить без внимания и ответ ему Вл. Соловьева. Леонтьев пишет, что «христианская идея, которой служил Достоевский, искажалась в его уме примесью сентиментальности и отвлеченного гуманизма». И Соловьев ему на это отвечает, что гуманизм Достоевского «не был той отвлеченной моралью, которую обличает Леонтьев, ибо свои лучшие упования для человека Достоевский основывал на действительной вере в Христа и в Церковь... Гуманизм Достоевского утверждался на мистической сверхчеловеческой основе истинного христианства, а при оценке деятеля с христианской точки зрения важнее всего, на чем он стоит, и на чем он строит». Даже, если пропустить мимо ушей слово «гуманизм», которое имеет к христианству слабое отношение, на чем стоит Достоевский – сомнению не подлежит: будучи в зрелости истинным христианином, стоит он на твердой основе христианства. Из дневников это можно увидеть. Но на чем он строит свои художественные произведения? Достоевский очень сложен...

Соловьев был его друг, и в Оптину пустынь они ездили вместе. Может быть из этого личного знакомства смог он сделать вывод о Достоевском, как о певце нового (в хорошем смысле слова), просветленного христианского общества. Но дневники писателя читаются не в первую очередь. Знакомятся с Достоевским через романы...

Возвращаясь к теме критики Достоевского К.Н. Леонтьевым и Вл. Соловьевым, скажем, что их взгляд, к сожалению уже не соответствует нашей действительности. Кто сейчас мог бы всерьез говорить, что «... истинное христианство есть всечеловеческое не в том только смысле, что оно должно соединить все народы единой верой, а, главное, в том, что оно должно соединить и примирить все человеческие дела в одно общее дело, без него же и общая все-ленская вера была бы только отвлеченной формулой и мертвым догматом». «Но где же ручательство, что люди свободно придут к единению, а не разбредутся во все стороны, враждуя и истребляя

друг друга, как мы это и видим? Ручательство одно: бесконечность души человеческой, которая не позволяет человеку навсегда остановиться, успокоиться на чем ни будь частичном, мелком и неполном, а заставляет его добиваться и искать полной и всечеловеческой жизни, всеобщего и всемирного дела».

А ведь по историческим меркам прошло совсем немного времени... Ничего не осталось. Хотя нет, осталось многое. Осталось то, что было истинного, а все заблуждения, как сор, отпали и забылись. Канули в лету Чернышевские, Добролюбовы и прочие. Остался – Достоевский. Как оказалось, самый актуальный писатель в настоящее время. Но – воспринимается уже не так, как современниками. Потому мы и должны самостоятельно определить его место в нашей жизни. У преп. Иустина встречаем определение: «Достоевский – пророк, ибо он Всечеловек».

Достоевский был действительно пророк в своем отечестве – сомнению не подлежит. Не в тех узких рамках, которые приписывали ему современники – подумать только, в «Бесах» предвидел процесс Нечаева! Если бы они тогда знали, ЧТО он еще предвидел!

Если верить, что прототип Степана Трофимовича – Грановский, и, следовательно, целое течение русской мысли, которое он представляет, а Кармазинов – Тургенев, – плачевное же состояние тогда было у мыслящих кругов...

Вечное нытье Степана Трофимовича, игра в особые отношения к нему правительства, писание писем «в соседнюю комнату», далеко не так безобидны, как кажется. Он успел приложить руку ко всем молодым героям – был домашним учителем у Ставрогина (а это важно, ведь домашний учитель именно «образовывал» своего воспитанника), учил Дашу, Лизу. Правда, с собственным сыном отношения были странные. Он его, маленького ребенка, по почте отправил «к теткам» воспитываться. Хотя есть вероятность, что Петруша вовсе и не его сын, а «полячка», о чем сам он говорит Степану Трофимовичу, и это тоже не маловажно. В смысле «взятости ниоткуда». И в самом деле, каким-то мистицизмом веет при его появлении в повествовании. «И вот из соседней залы, длинной и большой комнаты, раздались скорые приближающиеся шаги, маленькие шаги, чрезвычайно частые, кто-то как будто катился, и вдруг влетел в гостиную... совершенно не знакомый никому молодой человек». Описание его внешности как-то двусмысленно:

«Как будто с первого взгляда сутуловатый и мешковатый, но однако ж совсем не сутуловатый и даже развязный. Как будто какой-то чудака, и, однако же, все у нас находили потом его манеры весьма приличными, а разговор всегда идущим к делу. Никто не скажет, что он дурачен собой, но лицо его никому не нравится... Выражение лица словно болезненное, но это только кажется... Он ходит и движется очень торопливо, но никуда не торопится...» и т.д. Эта переменчивость, «кажущность» его облика – далеко не случайна. «Когда кажется – креститься надо». Не соглашусь с мнением преп. Иустина, когда он говорит, что корень зла в романе Ставрогин: «Ставрогин, как мне кажется, самая ужасная личность в мировой литературе. Ни у кого нет такого жестокого ума и такового ледяного сердца. По дерзости мысли и циничности поступков никто с ним не сравнится, даже сверхчеловек Ницше. «Цветы зла» Бодлера в сравнении с сатанинско – художественным злом Ставрогина – это как бы райское благоуханье. Сам бог зла мог бы у него поучиться разнообразию, глубине и искусству зла». Корень зла – в переменяющемся Петруше Верховенском. Достоевский не пожалел красок на его изображение; «Выговор у него удивительно ясен, слова его сыплются, как ровные, крупные зернушки... Сначала вам это и нравится, но потом становится противно, и именно от этого слишком уже ясного выговора... Вам как-то начинает представляться, что язык у него во рту, должно быть, какой-нибудь особенной формы, какой-нибудь необыкновенно длинный и тонкий, ужасно красный и с чрезвычайно острым, непрерывно и невольно вертящимся кончиком». А Ставрогин? Можно сравнивать его с Фаустом, как это делает А.Л. Бем, но это тоже не совсем убеждает.

Лучше всего понял Ставрогина Бердяев, когда сказал, что в момент развёртывания романа – он уже труп. В самом деле, жизнь Ставрогина – за пределами романа. Он живет в воспоминаниях окружающих, которые не могут простить ему прошлого. Жена его, хромоножка, говорит, что он не ее муж, что он убил ее мужа, кричит ему вслед: «Гришка Отрепьев а-на-фе-ма!» Все хотят видеть в Ставрогине кого-то. Разные люди приписывают ему разные роли – светские люди говорят о нем: «звезда», «дворянин» (несмотря на странную репутацию). Шатов говорит о нем: «сладострастие нравственное – смело летите вниз головой, а не ходите по краю – нервный срыв». «Для зла людям живет» – говорит Лебядкин.

А Петруша хочет видеть в нем не больше не меньше чем «Иван-Царевича», самозванца, созвучно чаяниям Марьи Тимофеевны, хромоножки... Однако что видится в нем достоверно? Известно, что наблюдая за спящим человеком, иногда можно узнать о нем многое, во сне с человека спадает маска. И что же видит Варвара Петровна, застав своего сына спящим? «Увидав, что Nicolas сидит что-то слишком уж неподвижно, она с бьющимся сердцем осторожно приблизилась сама к дивану. Ее как бы поразило, что он так скоро заснул, и что может так спать, так прямо сидя и так неподвижно: даже дыхания почти нельзя было заметить. Лицо было бледное и суровое, но совсем как бы застывшее, недвижимое; брови немного сдвинуты и нахмурены; решительно он походил на бездушную восковую фигуру. Она простояла над ним минуты три, едва переводя дыхание, и вдруг ее объял страх; она вышла на цыпочках, приостановилась в дверях, наскоро перекрестила его и удалилась незамеченная, с новым тяжелым ощущением и с новой тоской. Проспал он долго, более часу, и все в таком же оцепенении; ни один мускул лица его не двинулся. Ни малейшего движения во всем теле не выказалось; брови были все так же сурово сдвинуты. Если бы Варвара Петровна осталась еще на три минуты, то, наверное, не вынесла бы подавляющего ощущения этой летаргической неподвижности и разбудила его. Но он вдруг сам открыл глаза и, по-прежнему не шевелясь, просидел еще минут десять, как бы упорно и любопытно всматриваясь в какой-то поразивший его предмет в углу комнаты, хотя там ничего не было ни нового, ни особенного».

Это описание Достоевского наводит на мысль, что Ставрогин уже мертв, образно выражаясь, он Дон Жуан, ставший Каменным гостем, зловещий призрак. Безотчетный страх матери, и дальнейшее его пробуждение (как будто возвращение из иных, мрачных миров) подтверждает это подозрение.

Да и поведение его на протяжении всей книги сквозит пустотой, какие бы роли ему ни приписывали. Степан Трофимович и другие герои того времени – вымышленные нереальные – любили поговорить о народе извне, как будто сами к нему не принадлежали.

Всем мироощущением своим выносили себя за скобки, и, видимо, потому так натянуто – мучительно были эти «хождения

в народ» интеллигенции. Они давали полезные советы, как этому «народу» жить, восхищались и умилялись или презирали, любили – не любили, искали там какой-то высшей мудрости или ужасались грубости, но они не жили с этим народом. А народ тем временем жил, растил хлеб и воровал, пух с голоду и богател, строил церкви и кабаки, но действительно была у народа какая-то цельность. И смотрел народ на этих мыслителей и дивился их чудачествам. Достоевский прошёл этот путь, об этом – в «Записках из мертвого дома». Именно на каторге сумел он понять народ (и крепок же, видимо, этот народ был, если и в тюрьме Достоевский смог, глядя на людей, понять хорошее в них и полюбить. Представить подобную ситуацию в советской тюрьме просто невозможно). В «Бесах» он выражает свое отношение к людям устами Шатова очень метко: «Вы потеряли различие добра и зла, ибо перестали свой народ узнавать», «...под народом вы воображали себе один только французский народ, да и то одних парижан, и стыдились, что русский народ не таков. И это голая правда! А у кого нет народа, у того нет и Бога!»

Да, к Богу у Степана Трофимовича и иже с ним отношение, мягко сказать, странное. Он верует в *le bon Dieu* – «Доброго Господа» – показательное французское выражение. «Не понимаю, почему меня все здесь выставляют безбожником? – говаривал он иногда, – я в Бога верую, как в существо, себя лишь во мне сознающее. Что же касается до христианства, то, при всем моем искреннем к нему уважении, я – не христианин. Я скорее древний язычник, как великий Гете или как древний грек». Однако, как красиво бы это ни называлось, «по плодам их узнаете их». Как уже замечено ранее, он приложил руку к воспитанию почти всех молодых героев романа. Как говорит Лиза, он учил верить «**En Dieu, qui est la-haut et qui est si grand et si bon?* (В Бога, который наверху и который так велик и так добр?)... А помните ваши рассказы о том, как Колумб открывал Америку и как все закричали: «Земля, земля!»... А помните, как вы мне описывали, как из Европы в Америку бедных эмигрантов перевозят? И все-то неправда, я потом все узнала, как перевозят, но как он мне хорошо лгал тогда... почти лучше правды!». Вот в этом-то и есть трагедия. Детям нельзя врать. А тем более так, что «почти лучше правды».

Впрочем, под конец жизненного пути, Степан Трофимович ка-

ется. Исповедует свою веру в Бога: «Если есть Бог, то и я бессмертен»; видит в Боге единственное, что можно любить всю жизнь. Кается и признается, что всю жизнь лгал. Желает видеть Петрушу и Шатова, видимо, чтоб просить прощения, и примириться. Но в том-то и трагедия: Шатова уже убили, принесли в жертву «общему делу» – ритуальную человеческую жертву, кровь которой должна была связать навеки членов группы. А вдохновителем такого кровавого дела был Петруша – родной сын! «Бесы» – книга без знака плюс. Все герои трагичны, над всеми витает рок. Поучительна история Кириллова. Идеолог самоубийства, дошедший с этой идеей до сумасшествия, пытается доказать, что убивает себя, «чтоб показать непокорность и новую страшную свободу» свою. Он хочет «заявить своеволие». Однако на самом деле он не от Бога освободился – просто-напросто его используют в своих интересах темные силы в лице Петруши Верховенского. Его самоубийства ожидают, чтоб прикрыть свое темное дело – и у него нет свободы, чтоб отказаться. Под конец Петруша даже гневается на «свободного теоретика»: «– Э, черт! – озлился вдруг Петр Степанович, – да он еще и не подписал! Что же вы глаза-то выпучили, подписывайте! – Я хочу изругать... – пробормотал Кириллов, однако взял перо и подписался, – Я хочу изругать...». До того доходит, что Петруша сам его хочет убить, если тот откажется от своих намерений. Кириллов окончательно сходит с ума, кусает за палец Верховенского, эта сцена безобразна. Вот вам и своеволие... Петр Степанович блещет... Впрочем, что о нем говорить? В конце романа он один благополучно исчезает, оставив после себя мрак и разрушение. Он исчезает, но он вернется. За пределами книги. За пределами земной жизни Достоевского. И его – пропустят. Потому что недостаточно серьезно отнеслись к пророчеству, сидя в своих усадьбах и уютных городских квартирах. Пророчества Достоевского до смешного сбылись. Когда Шатов с Кирилловым отправились в Америку

«на последние деньжишки», чтобы испробовать на себе жизнь американского рабочего и таким образом личным опытом проверить на себе состояние человека в самом тяжелом его общественном положении. Шатову справедливо замечают, что это же можно было испытать и в России, нанявшись к помещику в страдную пору. Но он игнорирует это замечание. Как много лет спустя в романе у М. Булгакова проф. Преображенский иронически заметит, что невоз-

можно одновременно бороться с разрухой дома и устраивать судьбы заморских голодранцев. До сих пор продолжает Россия это занятие. Но и это не весь Достоевский. Не укладывается он и в положительные рамки пророка. Достоевский – певец надрывов. Кто не имеет твердости преодолеть эти надрывы, при чтении сорвется в них. Если вы атеист, он страдает вместе с вами, мучается вашей мукой, гениально защищает атеизм, подводит вас к взрывоопасному богоборческому бунту и к безумному отчаянию с тем, чтобы вместе с вами с криком броситься в ноги благого Иисуса». И где гарантия, что подведенный к «богоборческому бунту и к безумному отчаянию» человек вообще захочет броситься «в ноги благого Иисуса»? Слишком дорого может стоить такой эксперимент, ибо речь идет о спасении души.

Герои Достоевского все «бремени ищут». Всем мало ига Христа, и они ищут себе особого. Извечный соблазн молодости, эти поиски до добра не доводят. Но зато как описаны! Будто это – единственное, самое естественное занятие души, то, без чего не состояться личности.

Герои Достоевского знают о Христе. Но что-то их все не туда клонит. Церковности в их вере нет по преимуществу, зато процветает «подпольная» религиозность, в которой не поймешь, чего больше – язычества или христианства. В «Бесах», например, Марья Тимофеевна рассказывает такой эпизод: «А тем временем и шепни мне, из церкви выходя, одна старица, на покаянии у нас жила за пророчество – Богородица что есть, как мнишь? – Великая мать, отвечаю, упование рода человеческого. – Так, говорит, Богородица – великая мать сыра земля есть, и великая в том для человека заключается радость». Достоевский, как человек сложной души, переносил ее проблемы в мир своих произведений. Как бы ни талантлив был писатель, он человек и смотрит на мир своими глазами, по-своему воспринимая его. Книгой со знаком«+» является «Преступление и наказание», самая замечательная книга из всех художественных произведений, написанных Достоевским. Ее можно рассматривать в традиции XIX в., как это и делала вся критика, включая и советскую, т.е. как осуждение нового для тех времен (в любом случае, в России) течения мысли, рассуждающего о превосходстве избранной личности над «серой массой». Все это, безусловно, так, но нельзя подходить к этой проблеме только с социальной позиции. Тоска, гнетущая Раскольникова, его подав-

ленное состояние перед совершением преступления выдает сопротивление души искусителю: «Все тело его было как бы разбито; смутно и темно на душе. Он положил локти на колени и подпер обеими руками голову. «Боже! – воскликнул он, – да неужели же, неужели ж я в самом деле возьму топор, стану бить по голове, разможжу ей череп... буду скользить в липкой теплой крови, взламывать замок, красть и дрожать; прятаться весь залитый кровью... с топором... Господи, неужели? Он дрожал, как осиновый лист, говоря это». После обращения к Богу ему стало легче. Далее там же: «Он был бледен, глаза его горели, изнеможение было во всех его членах, но ему вдруг стало дышать как бы легче. Он почувствовал, что уже сбросил с себя это страшное бремя, давившее его так долго, и на душе его стало вдруг легко и мирно, «Господи! – молил он, – покажи мне путь мой, а я отрекаюсь от той проклятой. мечты моей».

Однако искушение, видимо, зашло далеко. Помысел был допущен слишком близко, и когда отошла грызущая мука, он узнает (будто бы случайно), что старуха-процентщица остается дома одна – и уже не сопротивляется. Гибнет от его руки процентщица, и ее сестра Лизавета. Так всегда, рядом с вроде бы повинными гибнут вовсе невиновные люди. И это был первый сбой в «системе» Раскольникова, предсказавший, что в этой игре вовсе не он диктует правила (так же, как и Кириллов в «Бесах»). Но хоть и велик грех, совершенный Раскольниковым, видимо, не все еще для него потеряно. И не менее, чем убийство, страшен эпизод на мосту. Когда купчиха с дочерью подала ему двугривенный: «Он зажал двугривенный в руку, прошел шагов десять и оборотился к Неве, по направлению дворца. Небо было без малейшего облачка, а вода почти голубая, что на Неве так редко бывает... Он стоял и смотрел вдаль долго и пристально; это место было ему особенно знакомо. Когда он ходил в университет, то обыкновенно, – чаще всего возвращаясь домой, – случалось ему, может быть, раз сто, останавливаться именно на этом самом месте, пристально вглядываться в эту действительно великолепную панораму... Дивился он каждый раз своему угрюмому и загадочному впечатлению и откладывал загадку его, не доверяя себе, в будущее. Теперь вдруг резко вспомнил он про эти прежние свои вопросы и недоумения, и показалось ему, что не нечаянно он вспомнил теперь про них. Уж одно то показа-

лось ему дико и чудно, что он на том же самом месте остановился, как и прежде, как будто и действительно вообразил, что может о том же самом мыслить теперь, как и прежде, и такими же прежними темами и картинками интересоваться, какими интересовался... еще так недавно... В какой-то глубине, внизу, где-то чуть видно под ногами, показалось ему теперь все это прежнее прошлое, и прежние мысли, и прежние задачи, и прежние темы, и прежние впечатления, и вся эта панорама, и он сам, и все, все... Сделав одно невольное движение рукой, он вдруг ощутил в кулаке своем зажатый двугривенный. Он разжал руку, пристально посмотрел на монетку, размахнулся и бросил ее в воду, затем повернулся и пошел домой. Ему показалось, что он как будто ножницами отрезал себя сам от всех и всего в эту минуту». Это похоже на духовное самоубийство... И он, в самом деле, чуть не умер.

После последнего поступка открылась у него горячка. Горячечный бред его ужасен, это уже какое-то преддверие ада. Но Господь милостив, Он оставил Раскольникову время на покаяние. Однако далек был Раскольников от покаяния... Спасло его то, что под грубой внешней оболочкой (часто покрывающей по-настоящему чувствительные, израненные души) душа его, как в детстве, оказалась чувствительной к чужому горю. В доме Мармеладова, в средоточии этого горя, встречает он Соню. Именно благодаря этой встрече становится возможным и воскресение. Почему же именно Соне удалось то, что не получилось у хитроумного сыщика – привести Раскольникова к признанию своей вины, более того – к покаянию? Лишь один человек положил «душу свою, за други своя», когда остальные замкнуты на себя. Соня Мармеладова, она одна может вымолить Раскольникова, благословить его на покаянный путь и не оставить на этом пути. Почему же ей дано такое дерзновение? Известно, что последнее время многие пытаются дать ей славу святой, которой она никогда не искала, возвести на пьедестал, другие же, наоборот, опровергают ее «святость» и пытаются с пьедестала скинуть. Еще в прошлом веке – К.Н. Леонтьев писал:

«Эта молодая девушка как-то молебнов не служит, духовников и монахов для совета не ищет, к чудотворным иконам и мощам не прикладывается. Тогда как в действительной жизни подобная женщина непременно бы все это делала, если бы в ней проснулось живое религиозное чувство». Да. Но самое главное забыли: она

проститутка. Нелогично ожидать каких-то внешних проявлений благочестия от человека, сама профессия которого безнравственна. А бросить ее она не может; вся семья тем кормится. И все священники и монахи помогут ей не больше, чем тот, который приходил напутствовать умирающего Мармеладова! Он на стон бедно □

покаяния церковного. Почему в этих напряженных событиях не упоминается Церковь земная? Опять срыв в языческую стихию... «Он вдруг вспомнил слова Сони: «Поди на перекресток, поклонись народу, поцелуй землю, потому что ты и перед ней согрешил, и скажи всему миру вслух: «Я убийца». В такую возвышенную напряженную минуту ни слова о Христе. Покаяние перед миром, а не перед Богом. В этом – срыв, ибо вовсе не к этому шло, когда читали Евангелие о воскрешении Лазаря. Потом была каторга, мертвый дом. И когда весной они сидели у реки, наконец-то будто пелена спала с глаз Раскольникова. Наконец-то он понял, кем для него была Соня, А она просто жила, но ее любви и веры хватило, чтобы стать для него знамением воскресения. Это понимание дает наиболее завершенную картину замысла автора, и вне этого понимания роман теряет основную долю смысла. Ведь в самом деле, если проблема заключается в словах «тварь я дрожащая или право имею?» – становится бессмысленным окончание. Что же тогда получается – раз права не имеешь, значит ты тварь дрожащая? Остается закрытым выход в высшую сферу, и подвиг Сони тогда никак не связан с заблуждениями Раскольникова. Ибо социальный вопрос вовсе не исчерпывает главный вопрос, духовная проблематика с позиции социальной недосыгаема. Достоевский героев не судит. Ему одинаково дорог Раскольников в начале и в конце романа. Но кто не способен осмыслить и оценить драматизм духовных заблуждений героев – не свободен от искушения их повторить. Сейчас, в доведенной до абсурда жизни России, можно увидеть все кошмары, доведшие Раскольникова до умопомрачения и преступления. Не в той, так в другой форме это состояние заразно. Достоевский создает жуткую атмосферу, но попробуй найди, что там неправда. Соня знает, но не дай Бог никому опыта ее жизни. Нельзя окунается в Достоевского с головой. Никаких сил не хватит выплыть. Сила одна – Христос. И голову надо держать поближе к Нему. А для этого у человека должен быть свой христианский опыт и опыт жизни наших горьких лет. Достоевский не «пастырь добрый», и он не учит, как надо жить. Скорее, на примере его героев можно научиться, как жить не надо. Но возникает вопрос, почему Достоевский, сам зная Истину, не воплотил это знание в своих книгах? Почему, будучи человеком православным, не смог передать в книгах этот дух? Почему в России, обладающей высшей

истиной во Вселенной – Православной Церковью, нет ни одного литературного произведения об этой Церкви или приводящего в нее? Наших действительно великих писателей все время тянуло от своих богатств куда-то на сторону. В то время как в России Православная Церковь молилась за весь мир, обладала ответами на все вопросы, именно русская литература задалась «проклятыми» вопросами, не имеющими достоверного ответа вне Церкви. Но ответа искали не там, а как-то услаждались безответностью – и с этим прославились на весь мир. Сейчас везде знают, что русская литература ставит вопросы, но не отвечает на них. Тем более обидно, что в этом ряду такие великие имена, как Достоевский и Чехов... Последний очень любил церковное пение. Прекрасно знал службу. В своих рассказах не раз обращался к церковной теме. Он мог очень точно передать настроение —но все время уходил от ее решения и в конце концов писал не о том. Чудесный, пронзительный рассказ «Святой ночью». Ночь необыкновенно хороша, и, действительно, священнодействует природа. Но все основные события происходят вне храма. В стенах монастыря – толпа, а тот человек, который мог бы понять все величие происходящего в храме, оказывается за его пределами, всю ночь перевозит людей на пароме. Рассказ «Архиерей» еще печальней. Владыка Петр, главный герой повествования, смертельно болен. Фактически, на протяжении всего рассказа, он умирает. И он умер, в Великую Субботу. «А на другой день была Пасха. В городе было сорок две церкви и шесть монастырей. Гулкий радостный звон сутра до вечера стоял над городом не умолкая, волнуя весенний воздух; птицы пели, солнце ярко светило. На большой базарной площади было шумно, колыхались качели, играли шарманки, визжала гармоника, раздавались пьяные голоса. На главной улице, после полудня началось катание на рысаках, – одним словом, было весело, все благополучно, точно так же, как было в прошлом году, как будет, по всей вероятности, и в будущем». Про епископа Петра забыли, и даже мать рассказывала, что у нее был сын – архиерей робко, будто боясь, что ей не поверят. «И ей, в самом деле, не все верили». Экая тоска... Рассказ будто затягивается дымкой забытия, маревом болезни. Не случайно преосв. Петр на протяжении всего рассказа болеет. Может быть, это рассказ об исходе человека из земной юдоли, но не о Церкви. Или рассказ «Студент». В Страстную Пятницу студент рассказы-

вает на огородах двум деревенским бабам о Страстях Господних. Природа описана великолепно, она будто страждет со Господом. И бабы, как часть этой природы, бессловесные, сопереживают рассказу, плачут. А студент, видя это, думает, что «правда и красота, направляющие человеческую жизнь там, в саду и во дворе перво-священника, продолжались непрерывно до сего дня, и, по видимому, всегда составляли главное в человеческой жизни и вообще на земле, и чувство молодости, здоровья, силы – ему было 22 года – и невыразимо сладкое ожидание счастья, неведомого таинственного счастья овладевали им мало-помалу, и жизнь казалась ему восхитительной, чудесной и полной высокого смысла». Со свойственной Чехову четкостью, очень глубоко описано состояние юношеского заблуждения, так сказать, входа в земную юдоль. И конец рассказа как-то зависает в пустоте. Это прекрасный рассказ, но не о вере. Другой русский писатель, Лесков, очень много писал о церковной жизни. И насколько удавались ему отрицательные стороны, настолько же смазаны положительные. В положительных описаниях, как и Достоевский, Лесков тяготеет к «не церковному христианству». Роман «Соборяне», скорей, рассказы о политике, чем о Церкви. И прот. Савелий Туберозов, скорей, борец, чем иерей. На этом можно кончить разбор литературы, ничего, удовлетворяющего сполна требованиям христианства, там нет. И не случайно. Если коснуться самой проблемы творчества, то светская литература не может быть полностью христианской, потому что там нет места соотнесенности с Богом: я выражаю себя в романе, обращаясь к другому я, не к Богу (когда я обращаюсь к Богу – это уже исповедь). Человек не имеет греха, когда выражает Бога в себе, это – творчество святости или творчество святых. В обычном же человеке свет перемежается тьмой, и пытаться написать о чистом свете – фальшивая игра, личина. В художественном мирском творчестве полная соотнесенность с Богом невозможна онтологически. Но это творчество имеет право на существование: если человек находит в себе всякое, и темное и светлое, и из этого состоится законченное произведение – своего рода «да» миру, положительный смысл, – это от Бога. Ведь художник — творение Божье. Но позитивное разрешение выпавшей на его долю проблемы – еще не путь к Богу. Это можно назвать изображением того, как жить нельзя, – у художника Свидригайлов застрелится, Раскольников попадет

на каторгу, и Кириллов сойдет с ума. Можно не повторять их ошибок – но и только. Как это ни печально, творчество падшего человека к Божественной полноте не ведет. Но может быть, возможна книга, хотя бы приводящая к началу этого пути? На остальных путях есть книги, ведущие человека к известной цели. Например, «Мастер и Маргарита» ведет к романтическому демонизму, т.е. во мрак крошечный. Герман Гессе уводит в дзен-буддизм. Кастанеда – в магический мир. И этот список можно продолжить. Такая книга есть – это Святое Евангелие. Чтение Евангелия прежде всего! Кстати, а что читал сам Ф.М.Достоевский? Ответ: Евангелие, Святых Отцов и...газеты.

Если мы, читатели, последуем примеру Достоевского, писателя, вопрос, поставленный в заглавии статьи разрешится сам собой.

Ю. И. Аврутов

Некоторые аспекты истории и методики реставрации и современный опыт

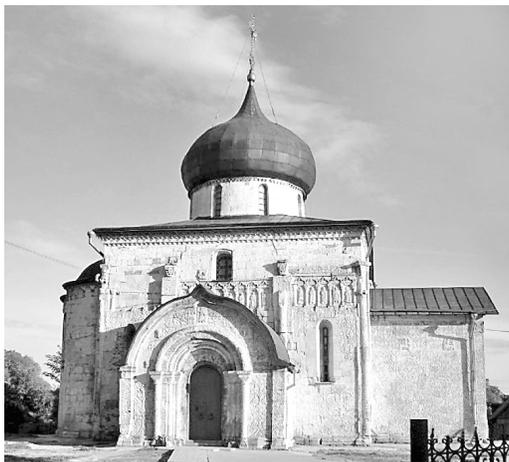
Наши предки по-своему ценили памятники архитектуры прошлых веков. Они старались сохранять сооружения, возведенные в память крупных исторических событий и потому особенно чтимые. При повреждении строений и сооружений, возведенных в честь исторических событий, вследствие пожаров, ураганов или во время военных действий их старались впоследствии восстановить в прежних или более великолепных формах.

Часто особое уважение к сооружению приводило к возникновению пристроек и украшению сооружения в соответствии с новыми архитектурными вкусами. Так, например, Софийский собор в Киеве, построенный в 1037 году в память победы над печенегами, заботами многих поколений перестроен в сложное здание, сочетающее элементы архитектуры разных эпох. Успенский собор во Владимире, построенный в 1158-1161 годах и превратившийся вскоре из княжеского храма в общегородской, в 1185 году был обстроен с трех сторон. Успенский собор в Ярославле был построен в 1659 году на месте первого храма 1215 года. Собор XVII века имел византийскую кубическую форму и пятиглавие. В дальнейшие два века храм перестраивался, особенно значительно после 1788 года, когда он стал кафедральным собором в связи с переносом центра епархии в Ярославль. В 1720-х годах к собору пристроили западную паперть, в конце века переделали крыльца, в 1832-1833 годах к южной стене пристроили теплую церковь с престолом во имя святых князей Василия и Константина. В 1844 году купола со-

бора – первыми в городе – покрыли золотом, а в конце XIX века расширили теплую западную паперть и объединили её с церковью Василия и Константина.

Георгиевский собор в городе Юрьеве-Польском, построенный в 1230-1234 годы, был разрушен пожаром в XV веке. В 1471 году

собор восстановлен известным строителем Василием Дмитриевич Ермолиным, руководившим строительством Московского государства во второй половине XV века. Ермолин со значительными искажениями восстановил обрушившийся Георгиевский собор. Он сохранил, насколько возможно, стены старого храма и возвёл заново разрушенную часть сооружения. Для этой



г. Юрьев-Польской. Гергиевский собор

цели В.Д. Ермолин использовал камень обрушившихся верхних частей здания, благодаря чему уцелело и много элементов былого декоративного убранства фасадов, хотя они и не были установлены на прежних местах, а иные даже не в первоначальном положении. К чести Ермолина нужно сказать, что он бережно отнесся к резным камням. Он мог бы стесать их – ведь монументальный резной декор храма ушёл в далёкое прошлое. Но красота древней резьбы пленила Ермолина. Он со вниманием пересматривал камни и где улавливал их связь – ставил их рядом. Но, конечно, собрать их, как прежде, то есть в первоначальном порядке, он не мог, изображений древнего здания не было, а многие резные камни раскололись. Поэтому Ермолин мог лишь облицевать фасады резными камнями, расположив их в полном беспорядке и превратив собор в каменную загадку. Это единственная работа Ермолина, сохранившаяся до наших дней.

В XIX веке заметно пробуждается интерес к старине. В 1850 году создается императорская археологическая комиссия, которой присваивается право проводить раскопки на территории обще-

ственных и «казенных» земель. На комиссию возлагается разрешение вопросов, касающихся реставрации памятников архитектуры. Археологической комиссией было спасено от искажения и уничтожения немало памятников архитектуры, а отдельные из них отремонтированы и восстановлены (Ростовский кремль, крепостные стены Смоленска и Коломны, Успенский собор во Владимире, Ферапонтов монастырь). В то же время, отсутствие должных знаний архитектуры прошлого приводило к спорной реставрации. Примером является реставрация палат бояр Романовых в Москве, произведенная в 1858 году архитектором Федором Федоровичем Рихтером (1808-1868 г.г.). К старому зданию палат были добавлены новое крыльцо и верхний этаж, построенные в «древнем вкусе», что явилось не возвращением древнему зданию его первоначального вида, а на самом деле стало стилизаторской переделкой. Примером спорной работы также стала реставрация росписей теремного дворца в Московском Кремле, ставшая в сущности выполнением новой росписи по эскизам художника Федора Григорьевича Солнцева (1801-1892 г.г.). Такая реставрация не только не возвращала древним зданиям их первоначальный вид, но ещё более искажала их.

Академик архитектуры Александр Михайлович Павлинов (1852-1897 г.г.), член Российского археологического общества, пытался придать реставрации памятников архитектуры направленность и теоретическую обоснованность. Под реставрацией тогда подразумевали **возвращение зданиям обязательно первоначального вида**. Поэтому А.М. Павлинов считал необходимым детальное ознакомление со всеми образцами архитектуры времени построек восстанавливаемого здания. В своих практических работах Павлинов, руководствуясь историческими исследованиями, широко пользовался методом сопоставления, изучения аналогов построек. Свою теорию А.М. Павлинов воплотил в реставрации Коломенского кремля, одна из башен которого получила завершение в виде зубцов, форма которых была принята Павлиновым в результате применения метода сопоставления аналогов.

Идеи научного подхода к исследованию и реставрации памятников архитектуры, высказанные и применяемые А.М. Павлиновым, были развиты другим исследователем и реставратором

– академиком архитектуры Николаем Васильевичем Султановым (1850-1908 г.г.). Свои взгляды на реставрацию произведения зодчества Н.В. Султанов сформулировал в своих научных отчетах по реставрации дворца царевича Димитрия в Угличе (постройка 1482 г.), явившейся наиболее значительной реставрационной работой того периода. Прежде всего, реставрацию здания он считал допустимой только при условии наличия всех необходимых научно-документальных достоверных данных, подтвержденных как иконографическими и письменными источниками, так и результатами научного исследования памятников. Н.В. Султанов являлся сторонником **максимального сохранения в памятниках архитектуры позднейших наслоений**, имеющих историко-художественную ценность. Шагом вперед в деле создания методики реставрационных работ явилось данное Н.В. Султановым научное обоснование **оптимальной даты** для реставрации памятников архитектуры. Впервые Султановым подразумевалась не обязательной дата постройки здания. Султанов определял эту дату из совокупности нескольких факторов: художественной ценности облика здания на различных этапах его жизни, научной обоснованности его реставрации на каждом из таких этапов и историко-культурного значения здания в разные периоды.

На рубеже XIX и XX столетий в России работал академик Санкт-Петербургской Академии художеств Владимир Васильевич Суслов (1857-1921 г.г.), являвшийся одним из выдающихся специалистов по древнерусскому искусству и архитектуре, реставратором, создателем общества охраны памятников.

В.В. Суслов использует подробную обмерную фиксацию не только памятников архитектуры, подлежащих реставрации, но и всех находок, обнаруженных в ходе исследований. Он сопровождает выполненные обмеры подробным описанием полученных материалов. В отличие от Павлинова и Султанова, требовавших большой осторожности при производстве реставрационных работ, Суслов предлагал не только освобождать памятники архитектуры от позднейших наслоений, но и смелее восстанавливать их первоначальные формы. Однако на практике и он не смог пренебречь сохранением позднейших деталей, имеющих художественную ценность. Так он восстановил первоначальное позакомарное покрытие Софийского собора в Новгороде Великом (1045-1050 г.г.),

но при этом сохранил наружные фрески XVI века, оконные наличники и порталы конца XVII века.

Следует отметить, что В.В. Суслов работал и на территории Ярославской губернии.

Так Сусловым по его собственным проектам в 1889-1891 г.г. выполнены реставрационные работы на Спасо-Преображенском соборе (XII в.) и часовне Крест (XVII в.) в Переяславле-Залесском.



Большое значение для разработки научных основ реставрации памятников архитектуры имела деятельность академика архитектуры Петра Петровича Покрышкина (1870-1921 г.г.), рукоположенного в сан дьякона в 1920 году.

На основе обобщения реставрационного опыта он первый дал систематизированные советы по охране, ремонту и реставрации памятников архитектуры. Он советовал проводить осторож-

В. В. Суслов. Проект реставрации южного фасада Новгородского Софийского собора.

ный ремонт и частичную реставрацию, удаляя поздние наслоения лишь тогда, когда они вредят памятнику в техническом, научном или художественном отношении. Он рекомендовал применять строительные материалы, однообразные с древними, допуская новые строительные материалы лишь в случае крайней необходимости. Он считал обязательным тщательное изучение строительных конструкций реставрируемых памятников. В 1903-1904 г.г. он реставрирует древнейшую Спасскую церковь в Нередицах, вблизи Новгорода Великого, исследует Дмитровский собор во Владимире. Начиная с 1909-го и по 1911-й год ведет исследования и раскопки на Западной Украине, осуществляет реставрацию и исследования

церкви Спаса на Берестове в Киеве, реставрирует развалины Старгородской церкви в Черниговской губернии, Смоленскую крепостную стену, производит ремонт и выпрямление колокольни Боровской Успенской церкви в Архангельске, что для того времени стало весьма смелым инженерным решением. В 1911-м году Покрышкин также обследовал стены и башни московского Кремля.

В советские годы произошел отход от православия, других религий, в результате чего объекты культового зодчества не признавались памятниками архитектуры и нещадно разрушались. Однако и в эти годы продолжали работать архитекторы-реставраторы, сохранявшие памятники архитектуры, развивалась реставрационная школа. Вопреки государственной идеологии, часто ценой риска собственной жизни восстанавливались и реставрировались объекты культового зодчества. Новейшим достижением в реставрационном деле стало укрепление древней кирпичной кладки путем инъекции нового раствора в толщу кладки (профессор И.В. Рыльский). Академиком П.Д. Барановским (1892-1984 г.г.), на основе изучения древней строительной технологии, были выработаны методы определения выноса срубленных кирпичных деталей по оставшимся в кладке частям кирпича и установления ширины растёсанных проемов с помощью разверстки кирпича. Барановским также было предложено использовать каналы старых деревянных связей для за-



Митрополичьи палаты. Вид здания, перестроенного в 1830-е годы по проекту губернского архитектора П.Я. Панькова

кладки туда новых связей из более долговечных элементов. Осенью 1918 года П.Д. Барановским было начато восстановление уникальных памятников ярославского Спасо-Преображенского монастыря и Митрополичьих палат, пострадавших во время восстания.

Остановимся на реставрации Митрополичьих палат, древнейшем и редком памятнике гражданского зодчества Ярославля и рассмотрим реставрацию этого памятника в свете достижений и развития реставрационной науки.

Митрополичьи палаты были построены в 1670-е годы на средства Ростово-Ярославской митрополии по указу митро-



*Митрополичьи палаты.
Современный вид здания*

полита Ионы Сысоевича для проживания его в Ярославле. Палаты с юго-запада соединялись каменной галереей с существовавшей тогда церковью Леонтия Ростовского, имели два каменных крыльца – южное и северное. Здание получило живописное убран-

ство фасадов, что подчеркивалось несимметричной разбивкой оконных проемов и богатым рисунком наличников. В 1809 году разобрана церковь и галерея, в начале 1830-х годов сломаны крыльца, а в 1830-е годы здание перестраивается по проекту губернского архитектора П.Я. Панькова: надстраивается третий этаж, стёсываются элементы архитектурного декора. В 1922-29 годах Митрополичьи палаты восстановлены в первоначальном виде по проекту архитектора П.Д. Барановского при наблюдении А.И. Тихомирова. Архитекторами досконально изучено здание, остатки срубленных наличников и в результате этих исследований они были точно восстановлены в первозданном виде. Помогли и рисунки Митрополичьих палат, сделанные П.Я. Паньковым до перестройки здания. То есть для восстановления здания в первозданном виде имелись достаточные основания и необходимые сведения, полученные в результате проведенных

натурных исследований (зондажи кладки, изучение первоначальных, непереложенных участков кирпичной кладки) и библиографических исследований. Некоторые сомнения вызывает форма, материал и высота кровли Митрополичьих палат, поскольку достаточно полных данных по элементам и конструкциям кровли (кроме рисунков П.Я. Панькова) не получено. Форма крыши восстановлена с некоторыми домыслами. В данном случае мы имеем реставрацию, направленную на возвращение зданию первоначального вида, сторонником которой в свое время был академик А.М. Павлинов.

Следует отметить, что при производстве реставрационных работ П.Д. Барановским был совершен гражданский подвиг – рискуя собственной жизнью, он спас от поругания и уничтожения иконы Успенского собора, которые были обернуты во влагонепроницаемый материал, спрятаны им на чердаке митрополичьих палат и присыпаны утеплителем. Тайна икон Успенского собора сохранялась вплоть до 1980-х годов, когда в ходе ремонтных работ иконы были найдены, отреставрированы и в настоящее время хранятся в Митрополичьих палатах.

Далее рассмотрим одну из последних реставрационных работ, выполненную в конце 1990 годов, и связанную с восстановлением Крестовоздвиженской церкви Толгского монастыря. Крестовоздвиженская церковь – самое древнее сохранившееся каменное строение ансамбля, построенное в 1627 году на средства монастыря и царской казны. Первоначально здание являлась монастырской трапезной, примыкавшей к небольшой одноглавой церкви. В 1838 году церковь с трапезной были значительно перестроены: помещение храма расширено за счет трапезной, столбы и своды разобраны, сделан новый купол, растёсаны окна, которым придана форма стрельчатых проемов. В 1935 году здание приспособлено под клуб, срезаны металлические связи, а в 1980-е годы произошло обрушение сводов четверика и трапезной, причиной которого стало негативное сочетание факторов – демонтаж связей и деформации фундаментов.

Автор проекта реставрации, по которому предполагалось выполнить реставрационные работы, – ярославский архитектор-реставратор С.Е. Новиков предложил восстановить Крестовоздвиженскую церковь на XVII век, а именно: **разобрать**



*Крестовоздвиженская церковь.
1960-е годы*



*Крестовоздвиженская церковь.
2000-е годы*

стены, возведённые в XIX веке, а также конструкции позднего разместив её в едином объеме без перепадов кровли по высоте.

лась зарисовка церкви, сделанная на гравюре XVIII века. Однако анализ этой гравюры не дал необходимого материала для рабо-

неоднократно рассматривался специалистами-реставраторами,

на XVII век, посчитавшими представленные материалы (гравюру) недостаточным обоснованием. В результате, без изменений

зобрана и перестроена часть трапезной, примыкающая к четверику, восстановлена трапезная с единой отметкой кровли, соответствующей пропорциям XVII века. Следует отнести к удачной и обоснованной реставрации работы по укреплению фундаментов храма, выполненные под руководством профессора

Е.М. Пашкина, работы по восстановлению оконных наличников XVII века по следам, найденным в ходе исследований.

Подводя итоги, автор статьи считает спорными результаты реставрации Крестовоздвиженской церкви Толгского монастыря, после чего храм приобрел вид, который не имел никогда. Не осуществлено восстановление храма ни в первоначальном виде, ни на оптимальную дату реставрации. Автор полагает, что следовало сохранить поздние наслоения, просуществовавшие более 150 лет и уже представлявшие собой историческую художественную ценность.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Аврутов Ю. И., член союза архитекторов России, член-корреспондент академии архитектурного наследия, председатель комитета историко-культурного наследия департамента культуры Ярославской области

Александр (Шихов), игумен, преподаватель ЯДС

Августин (Неводничек), игумен, проректор по учебной работе ЯДС

Болховская Е. И., преподаватель ЯДС

Добродеев В. В., протоиерей, кандидат технических наук, доцент кафедры «Геология» Ярославского педагогического университета им. К.Д.Ушинского, секретарь Ученого совета ЯДС

Леонов Д. Е., преподаватель ЯДС

Марченко В., протоиерей, кандидат богословия, преподаватель ЯДС

Николай (Шишкин), игумен, магистр богословия, преподаватель ЯДС

Петр (Кузовлев), игумен, преподаватель ЯДС

Растопчин Д. В., протоиерей, преподаватель ЯДС

Сазонов Д. И., протоиерей, кандидат богословия, проректор по научной работе ЯДС

Сатомский А. С., иерей, преподаватель ЯДС

Смирнов С. В. – доктор филологических наук, профессор, преподаватель ЯДС

Филькин А., протоиерей, преподаватель ЯДС

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Сборник трудов Ярославской духовной семинарии

Редакторы и корректоры:
протоиерей Димитрий Сазонов

Компьютерная верстка:
Зеленкова Ирина Игоревна

Материалы печатаются в авторской редакции

Подписано в печать
Тираж 500
Формат

**ЯРОСЛАВСКАЯ ДУХОВНАЯ СЕМИНАРИЯ
ЯРОСЛАВСКАЯ ЕПАРХИЯ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**

г. Ярославль, пл. Челюскинцев, д. 12/4
www.yarseminaria.ru

